



Oxímora

REVISTA INTERNACIONAL
DE ÉTICA Y POLÍTICA

Nº 23

Jul-Dic 2023

Height	1m 62.5	Head l'gth	19.2	L. Foot	26.5	Color of Left Eye	Circle	Age 20	Born in
Eye Height	5-4	Head width	14.7	L. Mid. F.	12.0		Periph Z	Apparent Age 30	
Teeth. A	1m 75.0	Cheek width	12.9	L. Lit. F.	9.2		M. Mar	Nativity La	
Wink	83.3	R. Ear	5.8	L. Fore A.	47.5		Pecul	Occupation	Servant

Marks Incident }
Measurement }



DESCRIPTIVE

Incln.	Int	NOSE	Profile	Ridge	Peak	R. Ear	Teeth	Hair	Complexion
Height	m		Base	Root	Shak				
Width	m - broad		Length	Projection	Breadth	Chin (Peak)	Weight	116	
Pecul			Pecul				Build	Slender	

BUREAU OF IDENTIFICATION
Department of Police
Culane Ave. and Saratoga St.
New Orleans, La.

Measured Dec 29 1915
By Geo. B. No



Principios y valores para una ética digital

Principles and Values for Digital Ethics

Principis i valors per a una ètica digital

Jorge Balladares Burgos 

Universidad Andina Simón Bolívar - Ecuador
jorge.balladares@uasb.edu.es

Recibido: 11/03/2023

Aceptado: 27/04/2023



Under a Creative Commons Attribution (CC BY) International License.

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Resumen La ética digital, como una ética aplicada, brinda respuestas a los desafíos en el uso de las TIC, la navegación en el internet y la interacción en las redes sociales. El propósito del presente artículo es una indagación sobre los principios y valores que sustenten una ética digital. A partir de una revisión bibliográfica en torno a los principios de la inteligencia artificial y del pacto digital, se abordan los diferentes valores a partir de su identificación en las generaciones digitales. De esta manera, los principios y valores se constituyen en referentes éticos para una interacción en las redes sociales para una vivencia y convivencia en el internet, y para la búsqueda de nuevos retos y desafíos universales. La interacción de las redes sociales, sus tendencias y sensibilidades, y las formas de convivencia en el mundo digital son objeto de estudio para comprender las generaciones digitales. Además, se busca identificar los principios y valores éticos que caracterizan a estas generaciones más recientes con el surgimiento de nuevas tecnologías, lo que delimita un horizonte de referentes para una ética digital.

Palabras clave Principios, valores, ética, internet, redes sociales, TIC's.

Abstract Digital ethics, as an applied ethics, provides answers to the challenges in the use of ICTs, Internet browsing and interaction in social networks. The purpose of this article is to investigate the principles and values that support digital ethics. Starting from a review of the literature around the principles and the digital pact, the different values are addressed from their identification in digital generations. In this way, the principles and values constitute ethical references for an interaction in social networks for an experience and coexistence on the Internet, for the search for new challenges and universal challenges, the digital generations are studied from the interaction of social networks, their trends and sensitivities, their ways of interacting and living in the digital world. From an ethical perspective, principles and values are identified in recent digital generations and the emergence of new technologies, which established new references for digital ethics.

Keywords Principles, Values, Ethics, Internet, Social networks, ICT.

Resum L'ètica digital, com una ètica aplicada, ofereix respostes als desafiaments en l'ús de les TIC, la navegació a internet i la interacció a les xarxes socials. El propòsit del present article és indagar els principis i valors que sustentin una ètica digital. A partir d'una revisió bibliogràfica al voltant dels principis de la intel·ligència artificial i del pacte digital, s'aborden els diferents valors a partir de la seva identificació en generacions digitals. D'aquesta manera, els principis i valors es constitueixen en referents ètics per a una interacció a les xarxes socials per a una vivència i convivència a internet, i per a la recerca de nous reptes i desafiaments universals. La interacció de les xarxes socials, les seves tendències i sensibilitats, i les formes de convivència al món digital són objecte d'estudi per comprendre les generacions digitals. A més, es busca identificar els principis i valors ètics que caracteritzen a aquestes generacions més recents amb l'aparició de noves tecnologies, el que delimita un horitzó de referents per a una ètica digital.

Paraules clau Principis, Valors, Ètica, Internet, Xarxes socials, TIC's.

1. Introducción

¿Cuáles son los retos de una ética desde la aparición de internet? ¿Se pueden identificar principios y valores a partir de una ética digital? ¿Es posible proponer una ética digital para el uso de las redes sociales y a la inteligencia artificial? Estas preguntas guían el camino de reflexión e indagación del presente manuscrito. Tanto la reflexión como la indagación pretenden proponer principios y valores para una ética digital para los ciudadanos y generaciones digitales cuya vivencia, convivencia e interacción están mediados por la tecnología digital.

En los últimos años la pandemia se convirtió en un factor de oportunidades para integrar a la tecnología digital y las redes sociales para garantizar procesos de tele-estudio y tele-trabajo. Hoy aparecen generaciones digitales, que surgen de la convivencia y la interacción en las redes sociales, y quienes requieren de referentes éticos para su relaciones y vivencia en estos nuevos escenarios digitales. Previa a la pandemia, ya se hablaba de generaciones Millennials (ABC, 2012) o Knomads (Moravec, 2013; Cobo y Moravec, 2011), generación Facebook (Hamel, 200) o generación YouTube (Del Moral, 2006); , generación C o generación Z (Atrevia, 2016). Durante la pandemia, surge una generación “entre paréntesis”, que se la puede denominar como generación “pandemial”, que vivió el confinamiento y el distanciamiento social, y donde sus niveles de relaciones fueron mediados por dispositivos tecnológicos y su incremento en el desarrollo de competencias digitales. El retorno a la presencialidad paulatina –superando la pandemia – desafía a reflexionar sobre los principios y valores de estas tendencias generacionales.

La ética digital, considerada como una ética aplicada, se convierte en una opción para articular y proponer los principios y valores que guíen los actos humanos en los escenarios digitales. Desde una perspectiva post-pandémica, es importante el proponer una ética digital fundamentada en el principio de la dignidad humana y que oriente su radio de acción hacia el cuidado del medio ambiente (Balladares, 2017). Una ética digital propone varios desafíos hoy en día, tales como la disminución de las divisiones y brechas digitales, el uso responsable de los datos y de la información, la prevención de vulnerabilidades digitales, la ciudadanía digital, el cuidado de la naturaleza, el uso correcto de la inteligencia artificial, entre otros (Terrones, 2018). Considerada como una mediación y no como una finalidad en sí misma, el uso y el acceso a la tecnología no debe propiciar el surgimiento de nuevos grupos minoritarios de poder y del conocimiento que ocasione nuevos procesos de marginación digital entre los individuos, en vez de garantizar el derecho del acceso a la información y a la conectividad de los ciudadanos.

Las TIC permite el comunicar e informar en tiempo real y en tiempo diferido, superando cualquier tipo de obstáculo en el espacio y en el tiempo. La ética digital, como una ética aplicada, se configura como un sistema filosófico que orienta la

acción humana hacia la búsqueda del bien en los nuevos escenarios donde surgen los avances tecnológicos y los cambios en la sociedad de la información y el conocimiento. La ética digital se constituye en una invitación a racionalizar, a discernir, a decidir y a actuar a partir de los referentes éticos para la vivencia y la con-vivencia en el internet y el uso de redes sociales (Aguilar, 2020).

A partir de la perspectiva de un humanismo post-pandemia, es indispensable la búsqueda de una nueva lógica de las relaciones entre el ser humano y la tecnología, sino también en una nueva “eco-lógica” que fomente una tríada de nuevas relaciones entre el ser humano, la tecnología y la naturaleza. El futuro de la humanidad se basará en unas nuevas relacionalidades entre los seres humanos, en el uso responsable de la tecnología y en la conservación de la naturaleza, elementos claves para una ciudadanía y sociedad 4.0. De hecho, se evidencia la complejidad de la incertidumbre en una digitalización de la vida cotidiana (Balladares, Avilés, & Pérez, 2016). Parecería que estamos frente a un cambio de época migrando de lógicas centradas en el ser humano (antropocéntricas) a lógicas eco-lógicas, del pensamiento complejo al pensamiento computacional, del espacio y el tiempo físicos a espacios y tiempos sincronizados, de un modelo desarrollista a otro post-desarrollista donde se privilegia la convivencia y la armonía.

Además de considerar una ética digital como una ética aplicada a los escenarios de las tecnologías digitales y la convivencia en internet, hay otras experiencias y prácticas sobre este tipo de ética. Desde la perspectiva de la ética profesional, la ética digital también se enfoca en los correctos comportamientos de los profesionales en el teletrabajo o en el mundo digital, de los profesionistas que utilizan el internet y los teléfonos inteligentes, de aquellas responsables de la seguridad de la información (Zur Institute, 2016). Algunos autores argumentan que existe una brecha moral en el mundo digital basada en el ciberacoso o sexting que vulnera la intimidad y privacidad de los ciudadanos ante la falta de una protección de los datos y la información personal (James, 2014). Hay otros enfoques donde territorializan a la ética digital desde el hogar, donde se promueve que la primera competencia digital para los hijos es el uso correcto de las tecnologías digitales bajo la tutela de los padres de familia (Rischenole, 2011).

Por otro lado, la ética digital también considera un enfoque de responsabilidades y derechos. Busom (2015) afirma que hoy en día existen tareas de responsabilidad social, que se convierten en deberes para los usuarios y ciudadanos digitales. A continuación, se mencionan dichos deberes.

- Deber de conexión y de desconexión: la sociedad digital está conectada y puede desconectarse o aislarse en cualquier lugar y en cualquier momento.
- Deber de transparencia: este deber se enfoca a que todo fraude y engaño en línea debe ser denunciado, registrado y enfrentado. Promueve a que las

actividades en el internet sean trazables y visibles, sin ningún tipo de opacidad.

- El deber de equidad: encontrar un equilibrio en la red que impida que unos pocos poderosos monopolicen y controlen el acceso y la gestión de la información.
- Deber de participación: donde se fomenta la participación activa y se garantizan buenas prácticas de parte de los ciudadanos digitales.
- Deber de protección: la seguridad, la higiene y la salud en la red corresponden a una responsabilidad colectiva (Busom, 2015).

2. Método

La pregunta de investigación es la siguiente: ¿qué principios y valores fundamentan una ética digital? Se utiliza como método una revisión de la literatura que permite hallar resultados de investigaciones y reflexiones en torno a principios y valores de una ética digital. Se encontraron publicaciones bibliográficas sobre ética digital (7), ética de la inteligencia artificial (6), generaciones digitales (12), redes sociales (6). El rango temporal de esta revisión se estableció en los últimos quince años en revistas especializadas tanto en ética como en educación, en tecnología educativa, en comunicación, en sociedad, entre otros.

Se han utilizado las siguientes palabras claves como criterios de búsqueda y de selección bibliográfica: ética, ética digital, ética de la inteligencia artificial, principios, valores, generaciones digitales y redes sociales. En cuanto a las fuentes consultadas, se han tomado artículos de revistas científicas en su mayoría, tanto en la lengua castellana como en el idioma inglés. En cuanto a las fuentes en español se usaron buscadores como Google Académico, Dialnet, Redalyc y Scielo, mientras que para las fuentes académicas en inglés se utilizaron bases de datos como Scholar Google, CrossRef y ERIC. También se consideraron fuentes procedentes de sitios web – como redes sociales y blogs – que complementan el proceso de indagación bibliográfica. Como criterios de inclusión se sopesaron los artículos que fundamenten o sustenten una ética a partir de los principios a través de una ética de la inteligencia artificial, y los valores éticos a partir de la identificación de las generaciones sociales que surgen a partir de su interacción con las redes sociales.

En cuanto al análisis de datos, se han identificados los principios a partir del planteamiento de una ética de la inteligencia artificial. Por otro lado, se ha realizado una relación interpretativa entre los principios generales de la ética con los principios que plantea una ética de la inteligencia artificial. A su vez, se han encontrado valores éticos desde estudios sobre las generaciones digitales identificadas con la utilización del internet y la navegación en las redes sociales. La propuesta final será plantear fundamentos y desafíos de la ética digital tomando

como punto de partida los hallazgos sobre los principios y los valores para una ética digital

El presente artículo, al ubicarse en el campo de la ética, tiene un enfoque cualitativo de la investigación al constituirse como una revisión bibliográfica (Hernández et al., 2014). Se reconoce una limitación en cuanto a producciones científicas sobre esta temática dada su reflexión y producción reciente ante los avances tecnológicos y los retos que plantea la inteligencia artificial hoy en día.

3. Resultados

Entre los principios para una ética digital, se puede iniciar mencionando los cinco principios del Nuevo Pacto Digital (2018) a favor de una digitalización centrada en el ser humano. Estos cinco principios lo constituyen la equidad y la no discriminación, en el que las personas pueden disfrutar y beneficiarse de los servicios digitales de una forma equitativa sin ningún tipo de segregación o discriminación; por otro lado, el principio de inclusión implica que no se puede excluir a nadie de los procesos de digitalización. A su vez, el principio de comportamiento responsable invita a que la digitalización sea sostenible a través de una responsabilidad social. Además, el principio de transparencia y capacidad de elección posibilita que las personas se empoderen en las decisiones y utilización de sus datos personales. Por último, el principio de rendición de cuentas, donde el uso de la inteligencia artificial y las intenciones de los algoritmos sea transparente (Telefónica, 2018).

A partir de este último principio, hay que destacar el trabajo de la UNESCO (2022) en torno a una ética de la inteligencia artificial, en el que se reconocen diez principios:

1. Principio de proporcionalidad e inocuidad: se menciona que la inteligencia artificial no garantiza por sí misma el progreso y la prosperidad de los individuos ni el cuidado de la naturaleza. Su uso debe ser proporcional, es decir, en tanto en cuanto se logre un objetivo legítimo.
2. Principio de seguridad y protección: se debe evitar cualquier tipo de daño no deseados ante los riesgos de seguridad y protección. La seguridad y la protección de datos deben estar garantizados.
3. Principio de equidad y no discriminación: los usos de las tecnologías de la inteligencia artificial deben fomentar la justicia social y combatir cualquier forma de discriminación por edad, por lengua, por cultura, entre otros.
4. Principio de sostenibilidad: la utilización de la inteligencia artificial debe garantizar el desarrollo de las sociedades sostenibles.

5. Principio al derecho a la intimidad y protección de datos: La privacidad se constituye en un derecho fundamental para la protección de la integridad, la autonomía y la dignidad de los seres humanos.
6. Principio de supervisión y toma de decisiones humanas: La toma de decisiones será siempre de los seres humanos y no dependerá de la inteligencia artificial.
7. Principio de transparencia y explicabilidad: La transparencia y la explicabilidad se constituyen en condiciones fundamentales para garantizar el respeto, la protección y la promoción de los derechos humanos, las libertades fundamentales y los principios éticos.
8. Principio de responsabilidad y rendición de cuentas: Se debe promover los derechos humanos y las libertades individuales, asumiendo la responsabilidad ética y jurídica.
9. Principio de sensibilización y educación: La educación abierta y una sensibilización cívica son claves para el correcto uso de la inteligencia artificial.
10. Principio de gobernanza y colaboración adaptativas: este principio implica que el uso de datos debe regirse al derecho internacional y respetar las soberanías nacionales.

La propuesta de principios de la UNESCO plantea una universalización de estos principios para una ética de la inteligencia artificial, que no solamente contemplan las responsabilidades individuales, sino también las responsabilidades de la sociedad y del Estado. Esta universalización de los principios permitirá situar una ética digital que responda a los diferentes contextos de una intervención de una inteligencia artificial.

La ética siempre ha partido de la dignidad humana como principio universal. De este principio se desprenden otros principios como la autonomía, la beneficencia y la justicia, principios que han sido utilizados por éticas aplicadas, como la bioética, que es considerada como la ética de la vida (Naval et al., 2020). Por otro lado, no faltan aquellos estudios que sitúan una ética de la inteligencia (Coeckelbergh, 2020; Cortina, 2019) desde un post-humanismo, desde una nueva relación del ser humano con la tecnología (Balladares, 2021; Balter, 2020; Gayozzo, 2019; Vita-More, 2010), que se sitúa ontológicamente como un ser digital (Negroponte, 1998), aun llegando a plantear una moral artificial (Rodríguez, 2019).

En cuanto a los valores, los hallazgos de esta investigación identifican qué valores fundamentaría una ética digital desde las generaciones digitales que surgen asociadas al uso de las redes sociales (Balladares, 2017; Feixa, 2014; Alarcón y Díaz, 2013; Piscitelli, 2005; Rideout et al., 2005; Prensky, 2001). Esta investigación se centra en otros estudios que identifican tres generaciones: la generación YouTube o generación C, la generación Facebook o generación del “like”, y las generaciones

digitales en torno al trabajo y al conocimiento. Cada una de estas generaciones, además de identificarse con una red social o con un propósito, se identifican con valores que median la vida digital y la convivencia en internet (Balladares y Jaramillo, 2022; Silvestre y Cruz, 2016).

En el año 2006 YouTube se convirtió en una red social de videos en internet y dio lugar a una nueva generación que se identificó fuertemente con esta plataforma. Algunos autores definieron a esta generación como la generación YouTube o generación C, debido a su enfoque en temas relacionados con acciones o interacciones que inician con la letra “c”, como la creación de contenidos, la conexión, la comunidad, la comunicación, entre otros (Balladares, 2017; Think with Google, 2013; Del Moral, 2006). Como valores de esta generación se menciona a la comunicación, la convivencia y la creatividad en la conformación de una comunidad digital.

La generación C tiene preferencia por las comunicaciones digitales y se siente desinteresada por los programas de televisión convencionales. Utilizan las redes sociales para compartir sus vivencias a través de narrativas digitales. Asimismo, estos jóvenes están a favor de la cultura del copiar y del pegar (*copy & paste*), descargan software y aplicaciones y no ven la información como algo que pueda ser propiedad de alguien. De igual manera, utilizan buscadores para encontrar información. Los dispositivos tecnológicos – como los ordenadores y los teléfonos inteligentes – son herramientas útiles para relacionarse socialmente, ya sea para comunicarse virtualmente, contactar a amigos o trabajar de manera colaborativa. Además, son muy hábiles en la captura de fotografías con sus dispositivos móviles o inteligentes (Higuera et al. 2020). Además del compartir, la generación C aprecia la autenticidad ya que el internet les permite transparentar cualquier engaño, denunciar las injusticias o hacer protestas para reivindicar cambios sociales. Parecen tener un espíritu revolucionario y un deseo de cambiar el mundo con la tecnología (Del Moral, 2006). Otra red social que identifica a esta generación es Twitter, donde se comparte información y contenido de manera instantánea, a través del micro-blogging, donde las narrativas se fragmentan y se puntualizan, pero a su vez, transparentan la información.

Otro hallazgo menciona el surgimiento de una generación digital a partir de la red social de Facebook (Sorman, 2011). Esta generación de jóvenes crece conectada a Facebook cuestionando las formas laborales tradicionales y generando nuevas oportunidades de trabajo virtual (Hamel, 2009). Todas las iniciativas o ideas tienen las mismas oportunidades de competir para esta generación, y se valora más la colaboración antes que los títulos universitarios o profesionales. En cuanto a la autoridad, las jerarquías son informales y no obligatorias, por lo que los líderes están más enfocados en el servicio que en el liderazgo. Lo colaborativo se prioriza por encima de los esfuerzos individuales y el poder se basa en el intercambio y el

compartir de la información, en lugar de la acumulación. Las comunidades virtuales y las redes se auto-organizan y se definen por intereses y gustos comunes, lo que permite a todos compartir y beneficiarse de la información (Higuera et al., 2020; Hamel, 2009). En este sentido, se pueden identificar los valores de la colaboración y del liderazgo como valores inherentes a esta generación.

De hecho, esta generación Facebook expresa sus gustos con un “me gusta” (*like*), por lo que algunos autores también la denominan como Generación Like. Los clics del “me gusta” son utilizados para evaluar las emociones de los usuarios. De hecho, hay marcas y empresas que utilizan los clics en los “likes” para conseguir los datos de sus consumidores y orientar estratégicamente sus ventas (Naval et al., 2020; Cobo, 2019; Martínez, 2015; Gardner y Davis, 2014).

Por otro lado, también se puede evidenciar el surgimiento de una generación denominada generación Z, generación que surgen desde el auge y posicionamiento del internet y las redes sociales. El tiempo de navegación conectados al internet evidencian de una vida digital, de una cotidianeidad digitalizada, así como de nuevas formas de relaciones interpersonales mediadas por la tecnología. Algunos autores mencionan como características que los jóvenes de estas generaciones viven conectados al internet y están conectados entre sí, se mantienen comunicados e informados, crean nuevos contenidos a través de narrativas, y tienen un espíritu innovador (Balladares y Jaramillo, 2022; Cohen, 2020; Gutiérrez, 2018; Atrévia, 2016; Martínez et al., 2016). A continuación, se presenta la siguiente tabla

4. Conclusiones

La ética digital es una ética aplicada relativamente nueva, que surge con la aparición de las TIC, el internet, y las redes sociales, y se posiciona con mayor fuerza con el planteamiento de dilemas humanos frente al uso de la inteligencia artificial. Ante la crisis de principios y valores universales, una ética digital propone referentes éticos como respuesta a los dilemas y retos que plantea la interacción humana en el internet, el uso de la tecnología digital y de la inteligencia artificial.

Se había mencionado que uno de los desafíos de la ética digital es la reducción de la exclusión digital y la brecha de conectividad. Hay sectores excluidos de la conectividad, de internet, y del acceso a la tecnología. En tiempos de pandemia se evidencia más una exclusión digital en una de las épocas de la humanidad donde prima el consumo, se han mejorado los estándares de la calidad de vida, el consumo y el confort, versus una brecha digital que se ha convertido en el nuevo rostro de las desigualdades (Pardo y Cobo, 2020; Balladares, 2020). A su vez, esta nueva realidad de exclusión motiva a organizaciones gubernamentales y no-gubernamentales a establecer planes, programas y acciones de inclusión digital, cuyo acceso a la conectividad vaya acompañado de una alfabetización digital (Olarte,

2017; Cortés, 2009). A nivel planetario, se aspira a una universalidad del internet que esté garantizado como un derecho que asegure la libertad de expresión, el libre acceso a la información, la libertad de asociación, el derecho a la privacidad, entre otros (UNESCO, 2019). En este sentido, el principio de inclusión y el valor de la comunidad se convierten en referentes éticos para la disminución de la división digital y la brecha de conectividad.

Una reflexión crítica sobre a todo tipo de fraude y opacidad en internet y en las redes está contemplada en una ética digital a través de la promoción del deber de transparencia. Esta responsabilidad digital invita a buscar la veracidad de la información para un correcto uso de la comunicación y la información, frente a sus distorsiones o falsedades. Cobijados bajo el principio de la transparencia, se puede fomentar una veeduría de los contenidos y de la información en el internet a través de colectivos y movimientos digitales bajo el compromiso de una ciudadanía digital.

En este sentido, las redes sociales se constituyen en el ciber-espacio no solo de intercambio de información, sino de evidencia de una sensibilidad frente a la falta de transparencia, de denuncia ante las injusticias y de descrédito ante las noticias falsas o fake news (Alonso, 2019; Rihawi, 2018). Hay que reconocer que hoy en día se vincula a más gente a través de las redes sociales, blogs o aplicaciones de mensajería o chat, y la gente busca comunicar lo que hace, pero esa comunicación debe ser veraz y no solamente maquillaje; la mentira, la distorsión, la calumnia y la falsedad generan daños a las personas (Cortina, 2013). Tanto los principios de transparencia y de responsabilidad, así como el valor de la comunicación veraz y efectiva son los fundamentos éticos para generar acciones en contra de la falsedad de la información y cualquier tipo de fraude que suceda.

Uno de los aspectos a considerar desde una ética digital es la construcción de una ciudadanía digital, conocida también como ciberciudadanía, e-ciudadanía o ciudadanía 3.0. (Claro et al., 2021; Galindo, 2009). Una ciudadanía digital promueve la construcción de los referentes éticos para promover buenas prácticas en entornos digitales y redes sociales. Uno de los desafíos de la ciudadanía digital consiste en la difusión de deberes y derechos en las nuevas generaciones digitales. Una ética digital invita al ciudadano común a pensar y a generar nuevas formas de participación en los ambientes virtuales mediante el activismo digital o la conformación de comunidades o redes como espacio de diálogo, debate y opinión para la búsqueda del bien común (Casablanco et al., 2014). A su vez, la ciudadanía digital se convierte en un referente ético para la humanización de la tecnología, a través del intercambio de información se genera una comunidad de comunicación, que es la comunidad de ciudadanos que establece su propio territorio digital (Galindo, 2009). El principio de gobernanza y colaboración adaptativos, y los valores de liderazgo y participación se constituyen en referentes éticos para la construcción de una ciudadanía digital.

Por otro lado, una ética digital promueve la preservación de la naturaleza. La digitalización de la información documentada ha reducido los índices de consumo de papel, la generación de documentación impresa, y cuáles son los niveles de consumo (De Broglie, 2016). Se propone que la computación de la nube (*cloud computing*) sea una alternativa para la conservación del medio ambiente (Berl et al., 2010). El principio de proporcionalidad e inocuidad, así como los valores de la gestión y el desafío se convierten en referentes fundamentales de la ética y el cuidado de la naturaleza.

En este sentido, es importante partir de la identificación de los principios y valores en el mundo digital. Discernir qué principios y qué valores se requieren como referentes éticos en los diferentes ámbitos digitales, cómo se puede formar una conciencia humana y fomentar una libertad responsable en el manejo y gestión de internet, las redes sociales, la inteligencia artificial, la tecnología, entre otros, son algunos de los retos de una ética digital. Si tenemos que hablar de una moral digital (Rodríguez, 2019), ella implica la incorporación de un saber ético que establezca una filosofía de la moral en la que las acciones humanas sean racionales en los nuevos escenarios digitales, y no solamente consista en una transformación digital o dataficación de la conciencia humana (Calvo, 2019; Gutiérrez-Rubí, 2015; Cortina, 1994) o de las nuevas relaciones entre los seres humanos y los robots (Rouyet, 2020). Por esta razón, una ética digital apela e interpela a la conciencia humana a reflexionar y a plantear un nuevo modo de ser digital a partir de los principios y valores.

Estas características mencionadas se convierten en retos para fortalecer la propuesta de una ética digital fundamentada desde principios y valores en el ámbito digital. Se evidencia que los estilos de vivencia y convivencia mediados por la tecnología marcarán las próximas tendencias, y más aún, cuando la pandemia ha acelerado una integración efectiva de la tecnología en la vida cotidiana. Aquella complejidad provocada por la incertidumbre se media con una digitalización de la vida (Naval et al., 2020; Balladares, Avilés, & Pérez, 2016). Por ende, aunque el presente trabajo de investigación plantea una ética digital fundamentada en principios y valores, hay que también identificar una nueva generación digitalizada, conformada por todas las edades y que es consecuencia de la pandemia del Covid-19, que, en mayor o menor medida, integra la tecnología para comunicarse e informarse, para relacionarse y convivir, para estudiar y trabajar, entre otros.

A partir de los hallazgos, se puede afirmar que una ética digital se fundamenta a partir de principios y valores. Se propone una ética digital como una opción para guiar la conducta humana en internet y en las redes sociales, y las buenas prácticas sobre el uso de las tecnologías y la inteligencia artificial. Para una fundamentación, es indispensable que una ética plantee sus *aprioris* fundamentales a partir de

principios y valores universales que respondan a los problemas y retos de los seres humanos en los nuevos espacios virtuales de convivencia y de relaciones sociales.

La ética, como disciplina filosófica, guía las acciones de los seres humanos hacia la consecución del bien, y se contextualiza para responder a los desafíos y a los cambios de una sociedad 4.0¹. Una ética digital, como ética aplicada y profesional, debe promover una reflexión sobre los referentes éticos basados en principios y valores para el actuar, interactuar y convivir de los usuarios en el internet, de los ciudadanos digitales que navegan y habitan en una diversidad de escenarios digitales, donde la inteligencia artificial surge como una opción para mejorar la calidad de la vida humana. La mediación de las tecnologías desafía una nueva comprensión de la vida a través de la incorporación de otros modos de pensar y de otros estilos de la vida humana mediados por el uso del internet y la navegación en las redes sociales basados en los principios y valores propuestos a partir de una ética digital.

Referencias

- ABC (2012). *Millennials: la generación malcriada que quiere cambiar el mundo*, Madrid. https://www.abc.es/sociedad/abci-millennials-generacion-20121103-0000_noticia.html
- Aguilar, F. (comp.) (2020). *Filosofía de la Innovación y de la Tecnología Educativa*, 3, Abya Yala.
- Alarcón, D. y Díaz, A. (2013). Las redes sociales entre las TICS y la decadencia Moral. *Orbis. Revista Científica Ciencias Humanas*, 9 (25), 124-134. <https://www.re-dalyc.org/articulo.oa?id=709/70928419008>
- Alonso, M. (2019). Fake News: desinformación en la era de la sociedad de la Información. *Ámbitos. Revista Internacional de Comunicación*, 45. <http://dx.doi.org/10.12795/Ambitos.2019.i45.03>
- Atrevia (2016). *Generación Z, el último salto generacional*. Bilbao: Deusto Business School.
- Balladares-Burgos, J., & Jaramillo-Baquerizo, C. (2022). Valores para una ética digital a partir de las generaciones digitales y el uso de las redes sociales: una revisión de la literatura. *593 Digital Publisher CEIT*, 7(1), 40-52. <https://doi.org/10.33386/593dp.2022.1.747>
- Balladares, J. (2021). Hacia un nuevo humanismo post-pandemia a partir de una ética digital. *Revista TELOS*. Fundación Telefónica.

¹ Se entiende como sociedad 4.0 a aquella revolución móvil y digital que modifica la gestión del trabajo y tiene una incidencia en las relaciones sociales. Es el nuevo escenario social donde se dan las “interacciones entre el mundo social cara a cara, el mundo virtual y el mundo móvil de los teléfonos celulares y tabletas...” (Scribano, 2019, p. 147).

- Balladares, J. (2020). Una educación remota en tiempos de contingencia Académica. *Revista Andina*, 2, 29-35. <https://www.uasb.edu.ec/documents-/10181/3044266/Revista+Andina+No.2/5a9bb668-5757-423a-8804-5ddd84a414dc>
- Balladares, J. (2017). Una ética digital para las nuevas generaciones digitales. *Revista PUCE*, 104. <https://doi.org/10.26807/revpuce.voio.81>
- Balladares, J., Avilés, M., & Pérez, H. (2016). Del pensamiento complejo al pensamiento computacional: retos para la educación contemporánea. *Sophia, colección de Filosofía de la Educación*, 1 (21), 143-159. <https://doi.org/10.17163/soph.n21.2016.06>
- Balter, E. (2020). El poshumanismo en la UCI de la realidad. *Revista TELOS*, 114. Fundación Telefónica. <https://telos.fundaciontelefonica.com/telos-114-analisis-baltar-el-poshumanismo-en-la-uci-de-la-realidad/>
- Berl, A., Gelenbe, E., Di Girolamo, M., Giuliani, G., De Meer, H., Quan M. & Pentikousis, K. (2010). Energy-Efficient Cloud Computing. *The Computer Journal*, no. 53, vol. 7, pp. 1045–1051. <https://doi.org/10.1093/comjnl/bxp-080>
- Brogie De, C. (2016). We need to talk about digital ethics. *OCDE*. <https://www.oecd.org/science/we-need-to-talk-about-digital-ethics.htm>
- Busom, R. (2015). Prolegómenos para una ética digital. *Digital Responsibility*. <http://www.digitalresponsability.com/2015/06/prolegomenos-para-una-etica-digital.html>
- Calvo, P. (2019). Etificación, la transformación digital de lo moral. *Kriterion: Revista de Filosofía*, vol. 60, no. 144, pp. 671-688. <https://doi.org/10.1590/0-100-512x2019n14409pc>
- Casablancas, S., Schwartzman, G. y Burghi, M. S. (2014). Cambiando paradigmas sobre ciudadanía digital en el EDUCATÓN 2014. *Congreso Iberoamericano de Ciencia, Tecnología, Innovación y Educación*, Buenos Aires, Argentina. <https://www.oei.es/historico/congreso2014/memoriactei/1085.pdf>
- Claro, M., Santana, L., Alfaro, A. y Franco, R. (2021). Ciudadanía digital en América Latina: revisión conceptual de iniciativas, 239, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL).
- Cobo, C. (2019). Acepto las Condiciones: Usos y abusos de las tecnologías Digitales. Fundación Santillana.
- Cobo, C., y Moravec, J. (2011). *Aprendizaje invisible. Hacia una nueva ecología de la educación*, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Coeckelbergh, M. (2020). *Ética de la inteligencia artificial*. Ediciones Cátedra.
- Cohen, D. (2020). Generación Z: quiénes son y cómo capacitarlos. *SHIFT*. <https://www.shiftelearning.com/blogshift/la-generacion-z>

- Cortés, J. (2009). ¿Qué es la brecha digital?: una introducción al nuevo rostro de la desigualdad. *Investigación bibliotecológica*, 23 (48), 233-239. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0187-358X20-09000200011&lng=es&tlng=es
- Cortina, A. (2019). Ética de la inteligencia artificial. *Real Academica de Ciencias Morales y Políticas*. <https://www.racmyp.es/docs/anales/a96-24.pdf>
- Cortina, A. (2013). *¿Para qué sirve realmente...? La Ética*. Paidós.
- Cortina, A. (1994). *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura Empresarial*. Trotta.
- Del Moral, J. (2006). ¿Cómo es la generación youtube? *Alianzo*. <http://blogs.alianzo.com/redessociales/2006/11/09/icomoes-la-generacion-youtube/>
- Feixa, C. (2014). De la Generación@ a la #Generación. *La juventud en la era Digital*. Editorial NED.
- Galindo, J. (2009). Ciudadanía digital. *Signo y Pensamiento*, 28 (54), 164-173. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=860/86011409011>
- Gardner, H., y Davis, K. (2014). *La generación APP*. Paidós Ibérica.
- Gayozzo, P. (2019). *¿Qué es el transhumanismo?* IET.
- Gutiérrez-Rubí, A. (2015). *La transformación digital y móvil de la comunicación política*. Fundación Telefónica/Editorial Ariel.
- Gutiérrez, K. (2018). Generación Z: ¿quiénes son y cómo capacitarlos? *SHIFT*.
- Hamel, G. (2009). "The Facebook Generation vs. the Fortune 500". *The Wall Street Journal*. <http://blogs.wsj.com/management/2009/03/24/the-facebook-generation-vs-the-fortune-500/>
- Hernández, R., Collado, C. F., & Lucio, P. B. (2014). *Metodología de la Investigación*. McGraw-Hill Education
- Higuera, E., Bermúdez, J. y Erazo, P. (2020). *Pensar, Vivir y Hacer Educación: Visiones compartidas*, 2, Centro de Publicaciones PUCE.
- James, C. (2014). *Disconnected: Youth, New Media, and the Ethics Gap*. MIT Press.
- Martínez, L., Martínez, A. y Vives, T. (2016). Las consideraciones éticas del uso de las redes sociales virtuales en la práctica médica. *Revista de la Facultad de Medicina*, 59 (3), 36-46. http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S002617422016000300036&lng=es&tlng=es
- Martínez, A. (2015). ¿Qué se siente ser parte de la generación "like" y trabajar gratis para las marcas? *Pijamasurf*. <http://pijamasurf.com/2015/04/que-se-siente-serparte-de-la-generacion-like-ytrabajar-gratis-para-las-marcas>
- Moravec, J. (2013). *Knowmad society*. Education Futures.
- Naval, C., Bernal, A., Jover, G., Fuentes, J. L. y Cárdenas, A.R. (coords.) (2020). *Una acción educativa pensada*. Dykinson.
- Negroponte, N. (1998). *Ser digital*. Atlántida.

- Olarte, S. (2017). Brecha digital, pobreza y exclusión social. *Temas Laborales*, 138, 285-313. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/6552396.pdf>
- Pardo, H. y Cobo, C. (2020). *Expandir la universidad más allá de la enseñanza remota de emergencia. Ideas hacia un modelo híbrido post-pandemia*. Outliers School.
- Piscitelli, A. (2005). Epistemología de las marcas en la era de la incertidumbre. La generación arroba. *Filosofitis*. <https://www.filosofitis.com.ar/2005/12/09/epistemologia-de-las-marcas-en-la-era-de-la-incertidumbre-la-generacion-arroba/>
- Prensky, M. (2001). Digital Natives, Digital Immigrants Part 1. *On the Horizon*, 9 (5), 1-6. <https://doi.org/10.1108/10748120110424816>
- Rideout, V., Roberts, D., & Foehr, U. (2005). *Generation M: Media in the Lives of 8-18 years-old*, Washington, Kaiser Family Foundation. <https://www.kff.org/wp-content/uploads/2013/01/generation-m-media-in-the-lives-of-8-18-year-olds-report.pdf>
- Rihawi, N. (2018). *El papel de las redes sociales en la cibercultura: el caso de la "primavera árabe"*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=134035>
- Rischenole, R. (2011). "Digital Ethics and Kids". *Center for Digital Ethics & Policy*, Loyola University. <https://www.digitalethics.org/essays/digital-ethics-and-kids>
- Rodríguez, I. (2019). *De la inteligencia artificial a la moral artificial*, Tesis de grado, Castellón de la Plana, Universitat Jaume I.
- Rouyet, J. (2020). De robots éticos a personas éticas con robots. *Revista TELOS*, 114, Fundación Telefónica. <https://telos.fundaciontelefonica.com/telos-114-analisis-juan-ignacio-rouyet-de-robots-eticos-a-personas-eticas-con-robots/>
- Scribano, A. (2019). *Confianza en la Sociedad 4.0*. Estudios Sociológicos Editora, 147-168. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/160367>
- Silvestre, E. y Cruz, O. (2016). Conociendo la próxima generación de estudiantes universitarios dominicanos a través de las redes sociales. *Ciencia y Sociedad*, vol. 41, no. 3, pp. 475-503. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=870/87-048049003>
- Sorman, G., (2011). La generación Facebook. *ABC*. https://www.abc.es/internacional/abcp-generacion-facebook-201108140000_noticia.html
- Telefónica (2018). *Manifiesto por un nuevo pacto digital*. Fundación Telefónica.
- Terrones, A. (2018). Inteligencia artificial y ética de la responsabilidad. *Cuestiones de Filosofía*, 4 (22), 141-170. <https://doi.org/10.19053/01235095.v4.n22.-2018.8311>

- Think with Google. (2013). *Meet Gen C: The YouTube generation*.
<https://www.thinkwithgoogle.com/consumer-insights/consumer-trends/meet-gen-c-youtube-generation-in-own-words/>
- UNESCO (2022). *Ética de la inteligencia artificial*. UNESCO.
- UNESCO (2019). Indicadores de la Unesco sobre la universalidad del Internet.
<http://en.unesco.org/internetuniversality>
- Vita-More, N. (2010). Aesthetics of the radically enhanced human. *Technoetic Arts: a Journal of Speculative Research*, 8 (2), 207-2014. https://doi.org/10.1386/tear.8.2.207_1
- Zur Institute. (2016). What is Digital Ethics? *Clinical & Ethical Considerations*.
<https://www.zurinstitute.com/clinical-updates/digital-ethics-101/>



Negar una ética de fundamentos, ¿implica sostener una ética arbitraria? Crítica a la caracterización de Zavadivker de la teoría ética de Bunge

Does denying an ethics of fundamentals imply sustaining an arbitrary ethics? Criticism of Zavadivker's characterization of Bunge's ethical theory

Rebutjar una ètica de fonaments, implica mantenir una ètica arbitraria?
Crítica a la caracterització de Zavadivker de la teoria ètica de Bunge

Óscar Frederic Teixidó Durán 

Universitat de Lleida
oscarburgo@hotmail.com

Gerardo Gabriel Primero 

Universidad Nacional de Tres de Febrero, *Argentina*
geradoprim@yahoo.com.ar

Recibido: 02/03/2023

Aceptado: 20/06/2023



Resumen En su libro *Una ética sin fundamentos*, Nicolás Zavadivker sostiene que la teoría ética y metaética de Mario Bunge pretende fundamentar las normas morales en premisas fácticas, sin hacer uso de valores. El presente trabajo discute esa tesis y sostiene que la teoría de Bunge busca construir y evaluar un sistema de valores y de normas, de forma rigurosa y sin arbitrariedad, a partir de conocimientos fácticos y valores de los evaluadores. Dado que la teoría de Bunge incluye valores entre sus premisas argumentativas, es incorrecto categorizarla como una posición fundacionista que prescinde de valores.

Palabras clave Mario Bunge, ética, metaética, ética no-fundacionista, cognitivismo moral no-objetivista.

Abstract In his book *An Ethics without Foundations*, Nicolás Zavadivker argues that Mario Bunge's ethical and metaethical theory pretends to base moral norms on factual premises, without making use of values. This paper disputes that thesis and argues that Bunge's theory seeks to construct and evaluate a system of values and norms, rigorously and without arbitrariness, on the basis of factual knowledge and values of evaluators. Since Bunge's theory includes values among its argumentative premises, it is incorrect to categorize it as a foundationalist position that dispenses with values.

Keywords Mario Bunge, Ethics, Metaethics, Non-foundationalist Ethics, Non-objectivist Moral cognitivism.

Resum En el seu llibre *Una ética sin fundamentos*, Nicolás Zavadivker manté que la teoria ètica i metaètica de Mario Bunge pretèn fonamentar les normes morals en premises fàctiques, sense fer ús de valors. El present treball discuteix aquesta tesis i manté que la teoria de Bunge busca construir i avaluar un sistema de valors i normes, de forma rigorosa i sense arbitrarietat, a partir de coneixements fàctics i valors dels evaluadors. Donat que la teoria de Bunge inclou valors entre les seves premises argumentatives, és incorrecte categoritzar-la com a una posició fundacionista que prescindeix de valors.

Paraules clau Mario Bunge, ètica, metaètica, ètica no-fundacionista, cognitivisme moral no-objetivista.

1. Crítica a la caracterización de la teoría de Bunge por parte de Zavadiivker

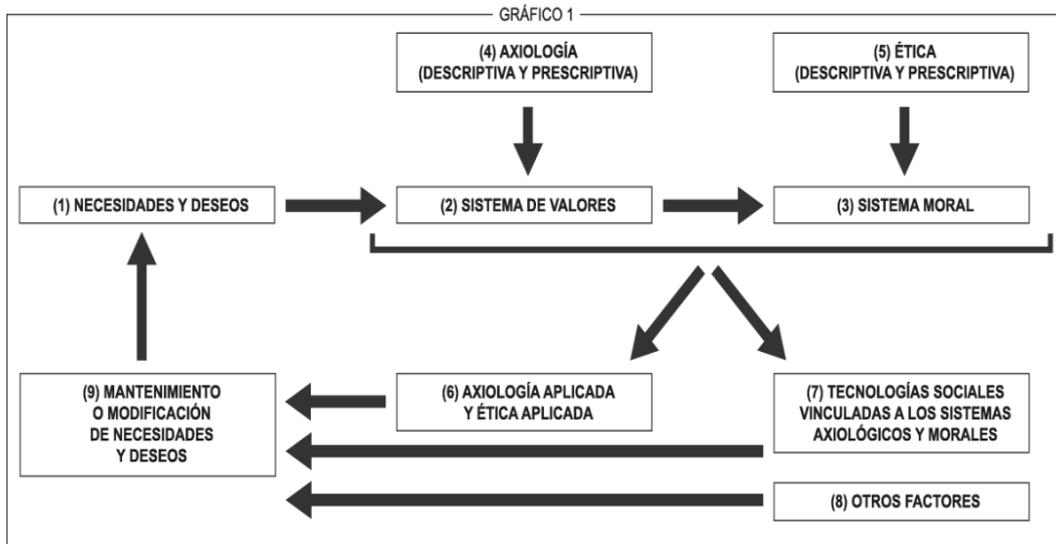
Uno de los principales aportes de la obra de Nicolás Zavadiivker fue la discusión de los proyectos filosóficos que defienden una ética fundacionista. Estos proyectos buscan proporcionar una fundamentación objetiva de la moral, apelando a la religión, la metafísica, las intuiciones o la ciencia. Zavadiivker argumentó que dichos proyectos incurren en una serie de falacias (2004, 2005a, 2007), y que el rechazo de una ética objetiva no implica sostener que todo vale (2005b). Además, en otros escritos exploró las relaciones entre el derecho y la moral (2016, 2019), y examinó las contribuciones de diversas corrientes metaéticas, como el emotivismo (2008a, 2008b, 2011, 2015), el racionalismo (2012), el naturalismo (2013) y la obra de David Hume (2001, 2003, 2015, 2017).

En su libro *Una ética sin fundamentos*, Zavadiivker (2004) planteó que la teoría ética y metaética de Mario Bunge intenta fundamentar las normas morales exclusivamente en premisas fácticas, sin hacer uso de valores. En el presente texto, argumentaremos que esta tesis es incorrecta, y examinaremos la relación entre las propuestas de Bunge y los argumentos de Zavadiivker. En esta primera sección, explicaremos la teoría de Bunge (1.1), discutiremos algunos errores en la representación de Zavadiivker (1.2), y exploraremos las relaciones entre la teoría de Bunge y otras posiciones actuales en metaética (1.3 y 1.4). Luego responderemos los principales argumentos de Zavadiivker (sección 2), y analizaremos las características que Zavadiivker atribuye a la ética no-fundacionista (sección 3). Por último, plantearemos algunas conclusiones (sección 4).

1.1. La relación entre valores y normas en la teoría de Bunge

Zavadiivker utilizó el libro *Ética, ciencia y técnica* (Bunge, 1996) como fuente para su análisis. Este libro es una edición revisada de la obra *Ética y ciencia* (Bunge, 1960). Si bien esa edición incorporó muchas ideas del volumen 8 del *Treatise* (Bunge, 1989), no las explica con el mismo nivel de detalle. Es legítimo que Zavadiivker haya elegido este texto en particular, pero si su objetivo es representar correctamente la teoría de Bunge, es relevante tener en cuenta los argumentos más detallados del volumen 8 del *Treatise*. En esta obra, Bunge distingue tres niveles de la acción ética: sistemas valorativos, códigos morales, y patrones de acción. La distinción genera tres campos de estudio: la axiología (teoría del valor), la ética (teoría de la moral), y la praxiología (teoría de la acción). Cada campo de estudio incluye porciones filosóficas, científicas y técnicas. La axiología precede a la ética, pues toda ética presupone alguna concepción de los valores. La axiología también

precede a las disciplinas relativas a la praxis, como la teoría de la acción, la filosofía social y las tecnologías sociales. La filosofía social abarca la filosofía económica, política, jurídica y cultural.



En el gráfico 1, se representan algunas relaciones entre los conceptos de la teoría de Bunge. Las necesidades y deseos son un producto de la biología y la cultura, y constituyen la base para construir los sistemas axiológicos y morales. La axiología es el estudio del sistema valorativo, y la ética es el estudio del sistema moral. En ambos casos se puede plantear la distinción descriptiva/prescriptiva. La axiología descriptiva busca identificar y explicar los sistemas axiológicos existentes, y la axiología prescriptiva propone nuevos sistemas axiológicos, corrige los ya existentes, y responde las objeciones realizadas desde otros sistemas rivales. La ética descriptiva busca identificar y explicar los sistemas morales existentes, y la ética prescriptiva propone nuevos sistemas morales, corrige los ya existentes, y responde las objeciones realizadas desde otros sistemas rivales.

La combinación de los sistemas valorativos y morales en una sociedad influyen en la axiología y ética aplicada y en otras tecnologías sociales vinculadas al mantenimiento y la modificación de los sistemas axiológico y moral. En la propuesta de Bunge, se utilizan argumentos basados en los sistemas racionalmente construidos, en lugar de aplicar juicios intuitivos aislados. El análisis de nuevos problemas puede llevar a corregir los sistemas axiológicos y morales.

Los argumentos filosóficos, las tecnologías sociales, y otros factores culturales o naturales influyen en el mantenimiento o la modificación de necesidades y deseos. La construcción de sistemas axiológicos y morales está siempre situada en un contexto sociohistórico. Los sistemas éticos se proponen y se corrigen en función de

los conocimientos, las necesidades, y los deseos de cada sociedad, cada cultura y cada época. Y la metaética clarifica los significados de los conceptos éticos.

Los códigos morales no son naturales sino artificiales (construidos por seres humanos), y en la teoría normativa de Bunge, esa construcción no es arbitraria, sino que intenta maximizar la cooperación humana y optimizar la satisfacción de necesidades y deseos, mediante un conjunto de reglas de prioridad. Las reglas de prioridad se basan en la postulación de cuatro categorías de valores: primarios, secundarios, terciarios y cuaternarios ($P, S, T, C: P > S > T > C$). Los ítems (cosas, propiedades, procesos) tienen valor primario si satisfacen una necesidad primaria (son requeridos para sobrevivir), tienen valor secundario si satisfacen una necesidad secundaria (son requeridos para mantener o recuperar la salud), tienen valor terciario si satisfacen un deseo legítimo (su satisfacción no perjudica la supervivencia y salud del propio individuo, ni de otros individuos), y tienen valor cuaternario si satisfacen un deseo ilegítimo (su satisfacción perjudica la supervivencia o salud del propio individuo, o de otros individuos). Los valores P y S se consideran “básicos” (porque la supervivencia y la salud son requerimientos seleccionados durante la historia de la especie) y “objetivos” (porque esas necesidades se manifiestan en procesos biológicos automáticos de evaluación de ciertos estímulos externos o internos como favorables, nocivos o indiferentes, y estos procesos pueden ocurrir con independencia del conocimiento consciente). Los valores T y C se consideran “no-básicos” (porque requieren aprendizaje) y “subjetivos” (porque dependen del aprendizaje de cada individuo, se manifiestan en experiencias subjetivas conscientes, y se expresan verbalmente en juicios en primera persona: “yo valoro X ”). La distinción no es dicotómica: un ítem tiene valor objetivo si satisface una necesidad (“el agua hidrata”), tiene valor subjetivo si satisface un deseo (“me gusta el agua”), y tiene valor objetivo y subjetivo si satisface a la vez una necesidad y un deseo (“el agua hidrata y me gusta”). Los seres humanos pueden formar deseos y juicios evaluativos acerca de necesidades, pueden dar razones a favor o en contra de sus juicios evaluativos, y pueden emitir juicios evaluativos acerca de sus razones. La investigación científica permite adquirir conocimientos objetivos acerca de qué ítems satisfacen o perjudican las necesidades (por ejemplo, qué efectos nutricionales y tóxicos tienen los alimentos). Para evitar malentendidos, es importante señalar que la distinción que plantea Bunge entre valores objetivos y subjetivos no coincide con el uso de las mismas expresiones en el debate metaético sobre el realismo moral, en donde refieren a la cuestión de si los valores pueden existir con independencia del evaluador. Respecto a este debate metaético, la teoría de Bunge rechaza la existencia de valores independientes del evaluador (Bunge utiliza los términos “absoluto/relacional” en lugar de “objetivo/no-objetivo”). Bunge afirma que nada es bueno o malo “en sí mismo” (es decir, independientemente de cualquier sujeto evaluador) y que no había nada bueno o

malo en el universo antes de que surgieran los primeros seres vivos capaces de realizar valoraciones. Si no hay seres capaces de tener necesidades y deseos, no hay valores, ni bien, ni mal.

Bunge utiliza dos significados de “valor”. Inicialmente, plantea que los valores emergieron en nuestro planeta hace unos cuatro mil millones de años, cuando aparecieron los primeros seres vivos capaces de discriminar lo que favorecía su supervivencia (Bunge, 1989, p. 13). En esta frase, el término “valor” refiere a una propiedad relacional que no requiere una capacidad cognitiva por parte del organismo (por ejemplo, ciertos estados de privación que motivan la acción). Luego Bunge analiza los juicios de valor, y plantea que los valores son propiedades relacionales “atribuidas por organismos” (Bunge, 1989, p. 15). En este segundo sentido, los valores se entienden como ficciones o artefactos conceptuales, y no emergieron hace cuatro mil millones de años, sino en épocas más recientes, cuando surgieron los primeros animales con cerebros capaces de formar conceptos. El segundo sentido es preferido por autores más recientes (Romero, 2018; Teixidó, 2019), porque resulta más cercano al significado habitual de las nociones de “valor”, “valoración” y “juicio de valor”, y porque se ajusta mejor al materialismo, pues los valores carecen de energía o entropía como para ser considerados objetos materiales o propiedades de cosas materiales. Para evitar malentendidos, convendría usar un término diferente cuando se aplica el primer sentido (por ejemplo, “proto-valor”), y tener en cuenta sus diferencias: si decimos “X es valioso para las bacterias”, somos los humanos quienes realizamos la atribución de “proto-valor”, mientras que si decimos “Juan valora X”, decimos que es Juan quien realiza la atribución de valor. Bunge plantea que los valores son “propiedades relacionales”, pues si algo es valioso, lo es por satisfacer alguna necesidad o deseo de algún animal o grupo. Pero, si consideramos los criterios para hablar de “propiedad” y de “atributo” (Bunge, 1977, p. 58), sumados a los anteriores comentarios sobre el encaje con el materialismo, parece más razonable considerar que los valores son artefactos conceptuales, y no propiedades relacionales. Esta modificación respecto a la teoría de Bunge (1989) fue propuesta por Romero (2018).

Bunge plantea que un derecho moral es básico si su práctica contribuye al bienestar (supervivencia y salud) del agente, sin poner en riesgo la posibilidad de otros individuos de ejercer el mismo derecho. Un derecho moral es secundario si su práctica contribuye a la felicidad razonable de una persona, sin interferir con los derechos básicos de otra. Si una persona tiene un derecho moral básico a algo, entonces otra persona tiene el deber primario de ayudarla a ejercer ese derecho si nadie más puede hacerlo mejor que ella. Si una persona tiene un derecho secundario, entonces otra persona tiene el deber moral secundario de ayudarla a ejercerlo si nadie más se halla en mejor posición de hacerlo. Los derechos y deberes

primarios tienen prioridad sobre los secundarios; y en otros casos de conflicto el agente tiene derecho a elegir según su propia valoración personal (Bunge, 2002).

Dentro de los desiderata de la teoría normativa de Bunge se incluyen la promoción activa de valores primarios y secundarios propios y ajenos, y el cuestionamiento a la postulación de entidades sin evidencia, lo cual implica el rechazo de los argumentos morales que apelan a dogmas religiosos.

1.2. La teoría de Bunge no cumple los criterios de "cognitivismo moral" propuestos por Zavadivker

En la introducción de su libro, Zavadivker sostiene que desde el siglo XVIII algunos pensadores buscaron formular una ética objetiva y científica, basada en la experiencia y la razón. En el capítulo 3, denomina "proyecto cognitivista en su versión científicista" al intento de ofrecer una justificación objetiva de las normas basada en el conocimiento provisto por las ciencias. Zavadivker distingue entre la posición cognitivista de inspiración metafísica y la de inspiración no-metafísica. La primera posición plantea la cuestión en términos ontológicos: considera que lo que debe hacerse surge de la realidad misma (por ejemplo, de la voluntad divina). La segunda posición plantea el problema en términos lógico-lingüísticos: examina el modo en que podrían extraerse juicios normativos a partir de juicios factuales. En la introducción y el primer capítulo, ofrece varias tesis para caracterizar el cognitivismo.

Para evitar malentendidos, podemos distinguir dos tesis: una semántica ("los enunciados morales tienen valor de verdad") y otra ontológica ("existen hechos morales independientes de la perspectiva del evaluador"). En este texto, adoptaremos la convención de los autores que denominan "cognitivismo moral" a la tesis semántica y "realismo moral robusto" a la tesis ontológica (van Roojen, 2018; Joyce, 2007). El cognitivismo moral no implica necesariamente el realismo moral robusto. Las teorías no-cognitivistas más tradicionales (prescriptivismo y emotivismo) dan cuenta de algunas expresiones del lenguaje moral, pero tienen dificultades para explicar cómo realizamos argumentos morales que incluyen derechos y deberes en sus premisas. Para dar cuenta de ese tipo de argumentos, surgieron teorías pluralistas, que combinan propuestas cognitivistas y no-cognitivistas (van Roojen, 2018).

Una vez planteadas estas aclaraciones, ¿dónde se debería ubicar a la teoría de Bunge? Zavadivker la categoriza como "cognitivista", pero sus criterios refieren exclusivamente al cognitivismo objetivista (que acepta ambas tesis, la semántica y la ontológica), y omiten el cognitivismo no-objetivista (que acepta la tesis semántica, pero rechaza la tesis ontológica). Zavadivker define al cognitivismo científicista con los siguientes criterios: (1) intenta fundar una ética objetiva, (2) evita la alusión a valores morales, (3) apela a meros hechos y leyes naturales para fundamentar las

normas, (4) abandona las entidades sin evidencia científica, (5) se basa en entidades investigadas por la ciencia.

La teoría de Bunge encaja con los rasgos 4 y 5, pero no cumple los rasgos 1, 2 y 3. Bunge no intenta fundar una ética “objetiva” en el sentido planteado por Zavadivker, no evita la alusión a valores morales, y no apela exclusivamente al conocimiento científico. Si se caracteriza a la teoría de Bunge como “cientificista”, no es porque intente deducir normas de enunciados fácticos prescindiendo de valores (como plantea Zavadivker), sino porque utiliza una ontología informada por la ciencia y rechaza los argumentos que dependen de la postulación de entidades sin evidencia. El cientificismo de Bunge es moderado (De Ridder et al., 2018; Bunge, 2017), y aspira a formular teorías filosóficas informadas por el mejor conocimiento científico disponible.

La teoría de Bunge tiene rasgos pluralistas, y adopta un cognitivismo no-objetivista para algunos juicios morales: sostiene que algunas expresiones morales tienen valor de verdad y otras no (las prescripciones no tienen valor de verdad, pero sí los juicios sobre la consistencia entre normas de un sistema, los juicios sobre relaciones entre normas y fines, y los juicios fácticos que formen parte de los argumentos éticos). El cognitivismo moral que adopta para algunas expresiones morales es no-objetivista, en contraste con la versión objetivista a la cual refiere Zavadivker. Los juicios morales tienen valor de verdad, pero ese valor de verdad es relativo a un sistema normativo y valorativo adoptado por un individuo o grupo. Las normas de suyo no tienen un valor de verdad, pero se justifican mediante criterios coherentistas y consecuencialistas, en relación a un sistema de valores, que a su vez se justifica por una combinación de desiderata y conocimientos fácticos. Una vez que se establecen criterios compartidos, existen conocimientos en el campo de la ética que pueden ponerse a prueba mediante las reglas de la lógica deductiva y las reglas de la comprobación empírica (es decir, mediante criterios que no se reducen a factores puramente subjetivos, tales como la autoridad o la firmeza de las convicciones de cada individuo). La teoría de Bunge no es “cognitivista” en el sentido objetivista que propone Zavadivker, porque no pretende ofrecer una fundamentación o justificación moral que sea completamente objetiva, que esté basada en premisas cognitivas axiológicamente neutrales. En cambio, Bunge utiliza una justificación moral basada en la combinación de desiderata y conocimientos fácticos anteriormente señalada. En esta justificación, los desiderata son ineliminables, y no son “objetivos” (en el sentido del realismo moral robusto) ni “axiológicamente neutrales”. Son los puntos de partida para construir y evaluar un sistema moral. Bunge reconoce este rol de los desiderata tanto en su libro “Ética y ciencia” de 1960 como en el *Treatise* de 1989.

Cuando Bunge habla de “objetividad”, no se refiere a que los valores y las normas sean independientes de los valores de un evaluador, sino a otras tesis (por

ejemplo, la tesis de que conviene utilizar métodos objetivos para evaluar la efectividad de los medios para promover ciertos fines valorados por alguien, la tesis de que algunas necesidades que deseamos satisfacer no son modificables a voluntad por los sujetos, los conocimientos fácticos de relaciones fin-medio, o los conocimientos generales sobre el mundo que conforman una ontología). La teoría de Bunge no propone crear los desiderata, ni justificarlos objetivamente, pues estos ya existen como resultado de la historia de la especie, la cultura y el individuo. Lo que hace es tomarlos como punto de partida hipotético o postulado para construir un sistema valorativo y moral.

1.3. La teoría de Bunge rechaza el realismo moral robusto

La teoría de Bunge considera que el valor es una propiedad relacional entre el evaluador y lo evaluado (en la propuesta de Romero, el valor es una ficción conceptual atribuida por el evaluador a lo evaluado). El valor es siempre relativo a un conjunto de parámetros (“ x es valioso respecto a R para la unidad social U con los desiderata D en las circunstancias C a la luz de los conocimientos K ”). Los hechos no tienen valores o poderes prescriptivos con independencia de nuestras perspectivas. Esta relatividad respecto a parámetros no implica que los juicios morales sean caprichosos o irracionales.

Alguien podría objetar que Bunge categorizó su posición como “realista moral”, y que sostuvo que “existen hechos morales” (Bunge, 2005). Esto es cierto, pero no implica que su teoría se ubique en el realismo moral robusto. Existen al menos dos convenciones terminológicas para trazar la distinción entre realismo y antirrealismo moral. Algunos autores (e.g., Shafer-Landau, 2003; Joyce, 2021; FitzPatrick, 2022) adoptan una definición estrecha del realismo moral como la posición que sostiene que hay hechos morales independientes de la perspectiva del evaluador (“stance-independent”). Aquí, la expresión “perspectiva” refiere a las opiniones, estándares, valores y normas de un individuo o grupo sobre lo que es moralmente correcto o incorrecto. Otros autores (e.g., Sayre-McCord, 2021; Copp, 2005; Rosen, 1994) adoptan una definición amplia del realismo moral como la posición que sostiene que hay hechos morales, y distinguen dos subtipos (“modesto” versus “robusto”) que sostienen respectivamente que los hechos morales son dependientes o independientes de la perspectiva del evaluador. Las posiciones que rechazan el realismo moral robusto son el cognitivism no objetivista, la teoría del error, el no-cognitivism, y las posiciones pluralistas. Estas últimas plantean que no todos los juicios morales pueden ser explicados por una sola posición, y que cada posición podría ser correcta respecto a ciertos casos e incorrecta respecto a otros (Loeb, 2008; Gill, 2008; van Roojen, 2018). Según estas posiciones, no todos los juicios morales caen en una misma tesis semántica. Los argumentos del *Treatise* dejan

claro que la teoría de Bunge es pluralista (combina tesis del cognitivismo y del no-cognitivismo) y no-objetivista (niega que existan juicios morales independientes de la perspectiva).

El cognitivismo no-objetivista plantea que el valor de verdad de los juicios morales es relativo a una perspectiva. Incluso la actitud de rechazo moral hacia la acción que nos parezca más terrible (por ejemplo, torturar bebés por diversión) no es independiente de la perspectiva. Esto no implica que se niegue la realidad objetiva, o la importancia de las normas morales. Se puede plantear una analogía con las preferencias gastronómicas (Loeb, 2003). No pensamos que la comida es “objetivamente sabrosa”, con independencia de nuestras preferencias respecto a los sabores. De forma análoga, la oposición a torturar bebés depende de una actitud contraria al daño innecesario y gratuito, y no puede decirse que sea independiente de esa actitud.

Las distinciones entre normas morales, inmorales y no-morales dependen de la perspectiva. Por ejemplo, puede haber discrepancias acerca de si una norma es moral, personal, o convencional. Ante este desacuerdo, no hay una forma empírica de determinar quién tiene razón: sólo es posible investigar los respectivos criterios y evaluar su grado de claridad, coherencia y no-arbitrariedad. Lo mismo ocurre con los juicios evaluativos sobre si algo es bueno o malo, los juicios normativos sobre qué acciones son obligatorias, permitidas, opcionales o prohibidas, y los juicios que atribuyen corrección o incorrección moral, responsabilidad, reproche, o merecimiento de castigo.

La ética normativa puede considerarse una propuesta de ingeniería conceptual, que se encuentra en una situación análoga a otras tecnologías (Bunge, 2012). Por ejemplo, la ingeniería busca construir puentes seguros, y la medicina busca diseñar tratamientos eficaces. El logro de esos fines depende de afirmaciones que pueden ser verdaderas o falsas, y los errores cometidos en algunas de esas afirmaciones podrían provocar consecuencias no deseadas. La ética normativa también tiene esos componentes: la elección de fines (qué consecuencias se consideran mejores o peores según ciertos criterios) y la elección de medios (qué acciones y herramientas se consideran más apropiadas para obtener dichas consecuencias). La construcción de normas se realiza según criterios dependientes de la perspectiva del evaluador. Bunge llama a esta posición “materialismo metaético” (Bunge, 2010, p. 137), pero el concepto coincide con lo que otros autores denominan “constructivismo metaético” (Bagnoli, 2013). Este proyecto de ingeniería conceptual permite hablar de valores y normas, explorar qué valoran las personas, identificar acuerdos y desacuerdos, y negociar normas, sin recurrir a la postulación de entidades sin evidencia científica.

1.4. Réplicas a posibles argumentos del realismo moral robusto

El realista moral robusto podría argumentar que la acción de torturar bebés es moralmente inaceptable según todas las perspectivas morales imaginables, y por eso puede tratarse como una verdad objetiva. Pero este argumento sirve para sostener que la actitud es universal, y no que es “independiente de la perspectiva”. Aplicando la analogía con la comida, si existen alimentos que son sabrosos para todo ser humano, eso no implica una independencia de nuestras preferencias, sino una similitud de nuestras preferencias. La objetividad refiere a la “independencia de la perspectiva”, y la universalidad refiere a la presencia de un rasgo en la totalidad de miembros de un conjunto. Los seres humanos coinciden en muchos de sus valores, pero eso no implica que los valores compartidos sean independientes de la perspectiva.

El realista moral robusto podría plantear que la mayoría de las personas son realistas morales porque la evolución seleccionó la capacidad de percibir hechos morales objetivos, y que los antirrealistas son personas en quienes estas capacidades fallan. Pero diversos estudios empíricos cuestionan la premisa fáctica de este argumento, y sugieren que muchas personas adoptan posiciones no-objetivistas (Gowans, 2021). Por otro lado, no hay que confundir la actitud evaluativa con la tesis metaética. Los sistemas morales se basan en mecanismos psicológicos adaptativos que favorecen distintos tipos de cooperación (Curry et al., 2021), pero no hay razón para creer que estas tendencias reflejen una verdad moral objetiva.

Un malentendido habitual en los debates sobre el realismo moral robusto ocurre cuando se utilizan preguntas ambiguas que pueden interpretarse como evaluativas o como metaéticas. Por ejemplo, imaginemos que una persona pregunta al crítico del realismo moral robusto: “¿crees que *X* es malo?”, siendo *X* una acción que el hablante considera repugnante (por ejemplo, torturar bebés por diversión). La posibilidad de confundir los dos planos (evaluativo y metaético) genera malentendidos. Si la persona responde que desaprueba *X*, el interlocutor podría interpretar erróneamente que acepta la tesis del realismo moral robusto. Si la persona aclara que no está diciendo que sea malo en forma objetiva, el interlocutor podría interpretar que no desaprueba *X*, y podría plantear que “si *X* no te parece objetivamente malo, entonces debes ser un psicópata”. Pero la psicopatía se caracteriza por falta de empatía, egoísmo, y bajo control de los impulsos, y estos rasgos no tienen relación con una posición metaética. Una persona puede afirmar que no hay hechos morales objetivos, y tener niveles altos de empatía, altruismo y control de los impulsos. Para evitar el malentendido entre los planos evaluativo y metaético, es necesario distinguir entre la actitud de rechazo hacia *X* y la tesis metaética de que *X* es “objetivamente malo”.

Un segundo malentendido ocurre cuando una persona supone que el relativismo respecto a estándares implica una imposibilidad de juzgar las acciones de los agentes que tienen otros estándares. Esto es falso. Desde una posición no-objetivista, cada persona puede criticar un acto, decisión, o estándar de otra persona utilizando su propia perspectiva, y en ocasiones, puede señalar contradicciones entre el acto y la perspectiva de la persona evaluada. El relativismo respecto al evaluador dice que una acción es correcta o incorrecta de acuerdo con los estándares de la persona que expresa el juicio moral (y no necesariamente con los estándares del agente que realiza la acción). La frase “X está mal” se interpreta como “X es inconsistente con mis estándares”. Desde esta posición, puedo decir que está mal que cualquiera torture bebés según mis estándares, y esto no conlleva ninguna contradicción.

Un tercer malentendido se plantea entre la tesis de que “los hechos morales son objetivos”, y la tesis de que “hay hechos objetivos que son relevantes para evaluar un juicio moral”. La contrastación empírica de hechos es objetiva (en el sentido de que depende de cuestiones que los sujetos no eligen), pero esto no implica que el juicio moral sea objetivo (en el sentido de “independiente de la perspectiva”). La posición no-objetivista permite argumentar usando premisas fácticas. Si mis normas morales incluyen el criterio de que “está mal causar un dolor innecesario”, entonces puedo utilizar estudios empíricos para explorar si las especies no-humanas sienten dolor o no, pero mis juicios morales siguen siendo dependientes de mis valores y normas.

2. Críticas de Zavadivker a la teoría de Bunge

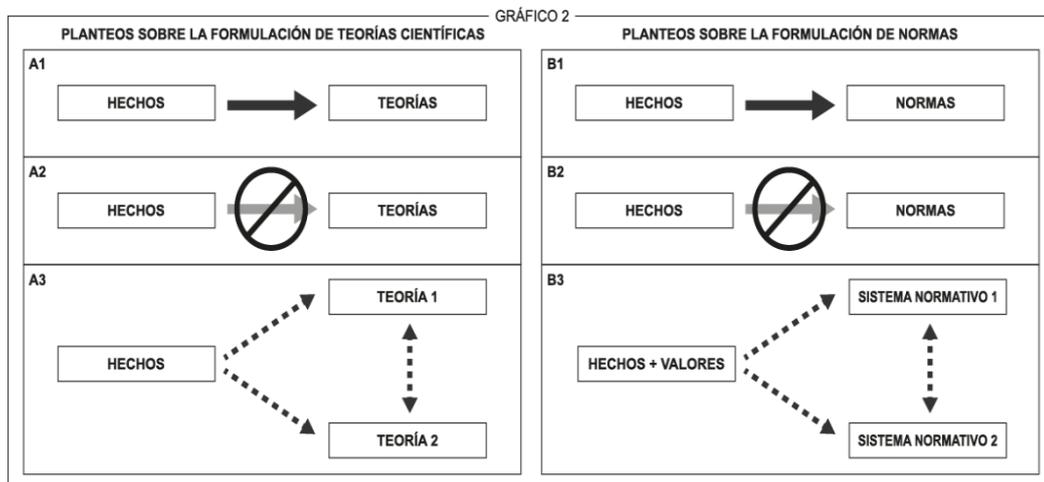
En esta sección respondemos las críticas de Zavadivker a la falacia de la justificación cognitiva (2.1 y 2.2), a la justificación pragmática y teórica (2.3), y a la reformulación de normas como condicionales (2.4).

2.1. Crítica a la falacia de la justificación cognitiva con inferencia deductiva (“Guillotina de Hume”)

Un primer argumento de Zavadivker es la llamada “Guillotina de Hume”, que establece que no se puede deducir una norma a partir de un conjunto de premisas descriptivas que carecen de normas y valores. El argumento es correcto: si la conclusión de una inferencia deductiva incluye expresiones normativas, entonces alguna de las premisas debe incluir expresiones normativas, pues de lo contrario la conclusión no se puede deducir de las premisas. El argumento de Hume deja abierta la posibilidad de que las premisas fácticas puedan ser partes esenciales de

argumentos deductivamente válidos para una conclusión normativa, siempre que otras premisas incluyan las normas necesarias para realizar la deducción.

Existen diferencias significativas entre lo que Bunge propone y lo que Hume cuestiona. La crítica de Hume se dirige a los argumentos utilizados por algunas



versiones del realismo moral robusto, que pretenden justificar las normas morales apelando sólo a enunciados fácticos. Como se argumentó previamente, la teoría de Bunge no se ubica en el realismo moral robusto, sino que incluye normas y valores de individuos o grupos en las premisas de sus argumentos, y atribuye valor moral apelando a un sistema valorativo y un sistema moral cuya construcción depende de una combinación de desiderata y conocimientos fácticos. Por lo tanto, esta objeción no se aplica a la teoría de Bunge.

En el gráfico 2, se comparan distintos planteos sobre la formulación de teorías científicas y de sistemas normativos. Se pensó inicialmente que, de igual forma que se podrían derivar teorías de hechos particulares (A1), era posible derivar deberes y valores de hechos (B1). Pero Hume cuestionó precisamente ambos planteos: ni la inducción sobre ciertos hechos garantiza la conservación segura de la verdad en las teorías (A2) ni la deducción de un hecho implica valor alguno (B2). Lo que cabe plantear es una creación de teorías que dan cuenta de los hechos (flechas punteadas unidireccionales) y una comparación de méritos y deficiencias entre las teorías rivales (flecha punteada bidireccional) (A3); y una creación de sistemas normativos que puedan satisfacer tanto criterios fácticos como valorativos (flechas punteadas unidireccionales) donde se comparan méritos y deficiencias entre los sistemas normativos rivales (flecha punteada bidireccional) (B3). Estos procesos permiten corregir y mejorar las teorías descriptivas y valorativas/normativas, sin adoptar versiones objetables del fundacionismo.

2.2. Crítica a la falacia de justificación cognitiva con derivación débil

Un segundo argumento de Zavadivker cuestiona la falacia de la justificación cognitiva con derivación débil. Este argumento plantea que, aun cuando lograra demostrarse que una norma puede derivarse de enunciados fácticos en un sentido débil, eso no bastaría para probar la moralidad de la norma. El razonamiento sería falaz, porque las premisas de orden cognoscitivo no bastan para justificar una norma. En este argumento, el concepto de “justificación de la norma” tiene un sentido moral, que equivale a “considerar que la norma es justa o correcta”, y que se diferencia de otros sentidos no-morales del término (por ejemplo, cuando se entiende que “justificar una norma” equivale a “mostrar su conveniencia respecto a ciertos valores”). Este argumento es más fundamental que la “guillotina de Hume”, porque no requiere una inferencia deductiva (y por tanto, incluye al argumento de Hume).

Zavadivker explica la falacia mediante tres ejemplos:

1. Todos los seres humanos caminan. Yo soy un ser humano. Por lo tanto, yo debo caminar.
2. Todos los seres humanos aspiran por naturaleza a la felicidad. Por lo tanto, no debemos obstruir la búsqueda de la felicidad de los demás.
3. En el mundo natural los fuertes eliminan a los débiles. Los seres humanos forman parte del mundo natural. Por lo tanto, los seres humanos fuertes deben eliminar a los débiles.

Si se aceptan estas inferencias como “derivaciones débiles”, aunque no sean razonamientos válidos, la mayoría de las personas diría que la primera prescripción es moralmente neutra, la segunda es moralmente positiva, y la tercera es inmoral. Estos ejemplos muestran que, incluso si las normas pudieran ser derivadas a partir de enunciados fácticos, eso no garantizaría su moralidad.

Este argumento es correcto, pero su aplicación a la teoría de Bunge proviene de un error de representación. Bunge no está realizando una “derivación débil” de normas a partir de enunciados fácticos, sino que está construyendo un sistema moral a partir de una combinación de desiderata y conocimientos fácticos. Aunque Zavadivker y Bunge usan la misma palabra, “justificación”, se están refiriendo a cuestiones muy diferentes: Zavadivker habla de una justificación puramente fáctica, mientras que Bunge habla de una justificación basada tanto en hechos como en valores (desiderata).

Cuando tenemos en cuenta la distinción entre ambos tipos de justificación, vemos que la crítica de Zavadivker no se aplica a la teoría de Bunge. Los tres ejemplos de Zavadivker omiten los desiderata, por lo cual no representan la teoría de Bunge. Si incluimos los desiderata en los argumentos, la objeción de Zavadivker

no se aplica, porque los desiderata de la teoría de Bunge determinan qué es “moral”, “inmoral” y “moralmente neutro” para Bunge (y para quienes coincidan con esos desiderata).

Por otro lado, los desiderata permiten evaluar si una norma o juicio es moralmente correcto, pero no tiene sentido preguntarse si el propio criterio es moralmente correcto. La justificación de Bunge no pretende ser una “justificación última”, porque ese objetivo sería imposible de cumplir. No es un problema específico de la discusión ética, sino que afecta a todos los debates filosóficos y científicos, pues todo intento de justificar los medios de la justificación lleva a tres opciones: una regresión infinita, una circularidad, o la postulación de axiomas injustificados. Este problema filosófico se suele denominar “trilema de Münchhausen” (Albert, 1968), y es mencionado por Zavadivker en el capítulo 8 de su libro. El sistema moral de Bunge acepta que ciertos desiderata y axiomas constituyen los puntos iniciales hipotéticos de su sistema: alguien juzga que X es correcto o incorrecto según un criterio o norma Y , los criterios y normas se juzgan como medios mejores o peores para un fin Z , y los fines se ordenan en jerarquías hasta llegar a valores básicos (los desiderata) que no se justifican como medios para otra cosa. El abandono de la pretensión de justificación última no implica que no se pueda avanzar en la construcción de un sistema valorativo y un sistema moral que cumplan un conjunto de valores humanos (algunos más universales, y otros más variables). No se busca construir un sistema moral para entidades ficticias que carecen de valores, sino para seres humanos reales, situados en un mundo y una época. La ausencia de justificación última no impide que este proyecto pueda tener un avance similar al que tienen otras áreas de la filosofía, la tecnología y la ciencia.

En resumen, es posible discutir la propuesta de Bunge, pero no es correcto atribuirle la falacia de la justificación cognitiva, pues su propuesta no hace una derivación (ni deductiva, ni débil) de normas morales a partir de enunciados fácticos.

2.3. Críticas a la justificación pragmática y teórica

Zavadivker plantea críticas a lo que Bunge denomina “justificación pragmática” y “justificación teórica”. La justificación pragmática consiste en mostrar que una norma es favorable o compatible con la satisfacción de un desideratum. La justificación teórica de una norma consiste en mostrar: 1) que la norma y el desideratum asociado a ella son compatibles con las demás normas y desiderata adoptados por la misma unidad social para las mismas circunstancias; 2) que la norma y su correspondiente desideratum son compatibles con las leyes biopsicosociales conocidas; 3) que los supuestos (o las presuposiciones) de la norma y del correspondiente desideratum son válidos.

2.3.1. Argumento: "la justificación pragmática no implica una justificación moral"

Zavadivker argumenta que la justificación pragmática no implica una justificación moral, pues podemos imaginar ejemplos en los que una norma tenga una justificación pragmática y no se considere como moralmente correcta.

Aquí el argumento de Zavadivker se basa en un error de representación, porque la teoría de Bunge no plantea que los desiderata de su sistema moral sean reemplazables por otros desiderata sin alterar su sistema. Es claro que si en lugar de los desiderata planteados por Bunge (su valoración de una filosofía humanista, consecuencialista, vinculada con la ciencia, etc.) se adoptaran otros desiderata (por ejemplo, una primacía de la propiedad privada, los deseos egoístas, o los dogmas religiosos), se obtendría un sistema moral muy diferente. Esto es una característica de la teoría de Bunge, pero no constituye en sí misma una objeción. La justificación pragmática es relativa a los desiderata que se adoptan como puntos de partida para construir el sistema moral. La justificación moral dentro de la propuesta de Bunge se realiza evaluando si la norma facilita o dificulta el ejercicio de derechos morales y el cumplimiento de deberes morales, y a su vez, la definición de derechos y deberes morales se realiza por construcción y evaluación de sistemas normativos en relación a un sistema valorativo, no por deducción o "derivación débil" a partir de enunciados fácticos en ausencia de valores.

2.3.2. Argumento: "la justificación teórica no implica una justificación moral"

En relación a la justificación teórica, Zavadivker argumenta que los tres requisitos (coherencia interna, compatibilidad con conocimientos científicos, validez de los supuestos) son insuficientes para la justificación moral de la norma, porque hay normas que superan la prueba y no consideramos morales, y hay normas que no superan la prueba y sí consideramos morales. Por ejemplo, si los nazis adoptaran la norma "Hay que eliminar a los hombres de religión judía", esta norma podría cumplir los tres requisitos de la justificación teórica, y sin embargo, no consideramos que sea moral.

Este argumento de Zavadivker constituye un error de representación, porque la norma del ejemplo se basaría en desiderata contrarios a los que plantea Bunge, y resulta esperable que partiendo de otros desiderata se obtengan normas que el propio Bunge consideraría inmorales. Los tres requisitos de la justificación teórica son criterios internos al sistema moral de Bunge: en efecto, son insuficientes si eliminamos los desiderata planteados por Bunge, y obtendremos otros sistemas morales si los reemplazamos.

2.3.3. Argumento: "la justificación teórica no elimina las normas basadas en supuestos religiosos"

Zavadivker menciona también que la justificación teórica resultaría insuficiente para eliminar normas morales basadas en supuestos religiosos que carecen de evidencia empírica.

Una creencia sobrenatural, desde el materialismo científico, implica incompatibilidad con las ciencias mismas, porque en todos los campos científicos se adopta el principio de Lucrecio "*ex nihilo nihil fit*", que puede considerarse como una formulación general de la conservación de energía (Bunge, 1997, p. 308). La ciencia presupone el materialismo cuando interpreta los experimentos como resultado de mecanismos de entidades materiales, en lugar de postular entidades sobrenaturales. Por consiguiente, la interacción entre entidades sobrenaturales y materiales sería incompatible con las leyes de la física, porque violaría la ley de la conservación de la energía, pues si una entidad inmaterial actuase sobre una entidad material se crearía una cantidad de energía, y si una entidad material actuase sobre una entidad inmaterial desaparecería una cantidad de energía (Bunge, 1997).

2.3.4. Argumento: "el requisito de verdad de los supuestos llevaría al abandono de las aspiraciones humanas"

Zavadivker supone que el requisito de verdad de los supuestos llevaría al abandono de las aspiraciones humanas. Por ejemplo, la norma "Los hombres deben ser tratados como iguales" tiene una función valorativa y exhortativa. Es posible pensar que los hombres son distintos, que pueden ser mejores y peores, y no obstante insistir en la legitimidad de la norma de un trato igualitario.

Sin embargo, Bunge no sostiene que los códigos morales deban abandonar normas basadas en aspiraciones humanas: lo que propone es que tales normas sean viables y no se basen en supuestos contrarios a la evidencia, y el ideal del trato igualitario cumple con estos rasgos, aunque su logro tenga dificultades.

2.4. Críticas a la reformulación de las normas como enunciados condicionales

Bunge propone la estrategia de reformular las normas como enunciados condicionales ("si valoras *X*, realiza las acciones de tipo *A*, y evita las acciones de tipo *B*"), en lugar de plantearlas como exhortaciones incondicionales ("realiza la acción *A*, no realices la acción *B*"). Esta propuesta es una herramienta para recordar que las normas son medios, para identificar cuáles son los fines que buscamos promover, y para corregir las normas cuando obtenemos evidencia de que existen opciones más efectivas para promover el fin buscado. A la vez, la estrategia tiene límites, pues no puede aplicarse a la norma máxima de su sistema, de la cual

dependen otras normas subordinadas. Zavadivker lo cuestiona con varios argumentos que analizaremos a continuación.

2.4.1. Argumento: "la reformulación es insuficiente para la justificación moral"

Zavadivker plantea que el uso de la reformulación es insuficiente para la justificación moral, pues incluso las normas que se consideran "inmorales" se pueden formular de ese modo.

El argumento es correcto, pero la reformulación como condicional no cumple el rol de demarcar "qué es la moral" o "cuáles normas son morales", sino otros roles: la estrategia permite corregir la intuición de que las normas tienen valor de verdad, y facilita la discusión sobre medios y fines. Respecto al primer punto, las normas no tienen valor de verdad, porque no son proposiciones que describen hechos, pero las proposiciones sobre normas (incluyendo proposiciones sobre la relación de la norma con un fin) sí pueden tener valor de verdad. Cuando hablamos sobre normas, la información sobre los fines suele quedar implícita, pero resulta relevante para discutir las normas.

El criterio para concluir que esas normas son o no son morales consiste en evaluar los criterios de cada sistema moral: en el caso del sistema moral Bunge, las normas subordinadas se evalúan en relación a la norma máxima ("disfruta la vida y ayuda a vivir"), a las jerarquías de derechos y deberes, y a la jerarquía del sistema valorativo (vida > salud > deseos legítimos > caprichos), que a su vez se justifican por una combinación de desiderata y conocimientos fácticos. En los sistemas morales de otros autores, los criterios para hacer esta demarcación podrían ser diferentes. En síntesis, este argumento se basa en exigir que la estrategia de reformular normas como condicionales cumpla un rol que no le corresponde. Esto sería análogo a reprocharle a un destornillador su escasa utilidad como martillo, o a abandonar una norma de higiene porque no sirve para evitar conflictos bélicos.

2.4.2. Argumento: "la reformulación es insuficiente para la motivación de acciones morales"

Zavadivker plantea que los argumentos no motivan a la acción si sólo contienen enunciados descriptivos. Por ejemplo, para que el condicional "Si matas, irás a la cárcel" pueda convencer a alguien de no matar, hay que agregarle la premisa "no quiero ir a la cárcel", que es un juicio de valor.

Este argumento es correcto, pero no constituye una objeción para la estrategia de la reformulación. El objetivo de Bunge es construir un sistema valorativo y un sistema moral que cumplan un conjunto de desiderata (e.g., cuidado del bienestar humano, coherencia, racionalidad, claridad, precisión, eficacia, reconocimiento de las necesidades objetivas). Quienes compartan estos puntos de partida pueden contribuir a la discusión y el mejoramiento de los sistemas que propone Bunge.

Quienes no compartan esos puntos de partida, pueden proponer y argumentar otras alternativas. No forma parte de este proyecto la eliminación de los juicios de valor en los argumentos morales, sino más bien lo contrario: su explicitación y discusión.

2.4.3. Argumento: "la reformulación no da cuenta del uso real de las normas condicionales"

Zavadivker propone como ejemplo el condicional "el que roba, va a la cárcel", y señala que si la relación robo-cárcel cayera por debajo del 50%, el condicional perdería su función exhortativa para limitar el robo, e incluso podría promover un aumento del robo, pero el Estado difícilmente aboliría por ello la prohibición de robar.

Este argumento pasa por alto las distinciones entre tipos de condicionales. Comparemos dos frases que un padre podría decir a su hijo: "para evitar el riesgo de electrocución, no toques los aparatos eléctricos con las manos mojadas", y "si no comes la verdura, tampoco vas a comer el postre". El primer ejemplo refiere a una contingencia que el padre no controla (el riesgo de descarga eléctrica) y que es relevante para un valor compartido por ambos (la preservación de la vida). El segundo ejemplo refiere a una contingencia que el padre elige imponer (establecer una condición para acceder al postre) y que el padre utiliza para que su hijo acepte comer la verdura. Podemos denominarlos condicional fin-medio y condicional criterio-sanción, respectivamente. Cuando se reconoce esta distinción entre tipos de condicionales, el ejemplo de Zavadivker no constituye una objeción. Al contrario, la estrategia de la reformulación nos permite analizar el ejemplo. Si fracasa el condicional robo-cárcel, el Estado no eliminaría la prohibición de robar, porque la norma penalizadora está subordinada a condicionales fin-medio, hasta llegar a los desiderata que se toman como puntos de partida. Si el condicional criterio-sanción resulta ineficiente para promover los desiderata, las tecnologías sociales podrían buscar otras soluciones.

2.4.4. Argumento: "la reformulación no promueve una moral antiautoritaria y humanista"

Zavadivker cuestiona la tesis de que la reformulación de normas como condicionales nos acercará más a "una moral antiautoritaria, cooperativista, humanista". Argumenta que un imperativo incondicional como "no debes robar" no es ni más autoritaria ni menos humanista que un enunciado condicional como "si robas, irás a la cárcel", y que las normas no son incuestionables desde un punto de vista moral.

Respecto a la primera parte del argumento, se puede responder con la distinción entre tipos de condicional. El ejemplo "si robas, irás a la cárcel" es un condicional criterio-sanción, que se subordina a un condicional medio-fin (e.g., "si valoramos el bienestar propio y ajeno, nos conviene implementar prácticas eficaces

para reducir los robos”), hasta llegar a las normas jerárquicamente superiores vinculadas con desiderata.

Respecto a la segunda parte del argumento, Zavadivker dice que los imperativos no son incuestionables desde un punto de vista moral. Esto es cierto, pero ¿qué tipo de cuestionamiento sugiere aplicar? Si se refiere a evaluar la adecuación de la norma como medio para un fin que un individuo o grupo considera deseable, entonces el cuestionamiento de la norma va a incluir condicionales, ya sea en forma implícita o explícita. En ese caso, el argumento de Bunge se mantiene en pie: la estrategia de la reformulación de normas como condicionales (en sus diversos tipos) facilita el cuestionamiento. Por otro lado, si se rechaza el uso de condicionales para cuestionar las normas, ¿cómo se realiza el cuestionamiento? Si este problema no se resuelve, entonces puede sostenerse la recomendación de Bunge: la estrategia de reformular las normas como condicionales tiene ventajas a considerar.

3. Características de una ética no-fundacionista

En el capítulo 8 de su libro, Zavadivker menciona algunas características que atribuye a una ética no-fundacionista. Vamos a mencionarlas para explorar algunas semejanzas y diferencias entre su propuesta y la teoría de Bunge.

3.1. Dependencia de valores

Zavadivker afirma que sólo es posible hablar de una justificación moral dentro de una determinada moral ya asumida. Plantea que si se le pidiese a una persona la justificación de alguno de sus actos y se le insistiese mediante un procedimiento recursivo para que justifique cada respuesta, llegará a una respuesta final (usualmente un juicio de valor o una norma) que ya no podrá justificar. La justificación tiene una disyuntiva: o bien se sitúa en pleno terreno moral adoptando determinadas normas y valores, y resigna la fundamentación objetiva; o bien se sitúa fuera del terreno moral y nada puede sugerir en torno a qué vale y qué no vale, qué debe hacerse y qué no debe hacerse.

Estos planteos coinciden con la teoría de Bunge: los actos se justifican por sistemas valorativos y morales, y hay un punto final (en un sentido tentativo y por hipótesis, como una base mínima sobre la cual empezar a construir) en las normas básicas y los desiderata.

3.2. No-arbitrariedad: dependencia de valores y normas compartidos

Zavadivker plantea que en los debates morales las personas suelen llegar a un consenso porque comparten valores y normas. Esto ocurre cuando las personas

tuvieron una educación similar, y cuando pertenecen a una misma institución que acepta tácitamente ciertos valores y normas. Por ejemplo, en un congreso de medicina, los expositores y el auditorio comparten el deber de curar y la valoración de la salud, y las discusiones refieren a los medios más idóneos para esos fines. Fuera de ese contexto, un médico perteneciente a una organización terrorista podría usar sus conocimientos para dañar a un grupo enemigo.

Estas características coinciden con la teoría de Bunge. Pero, luego de plantear que los mandatos morales guardan relación con las necesidades propias de cada sociedad y no son, en ese sentido, arbitrarios, Zavadvker agrega que “esta cuestión -y otras igualmente pertinentes- corresponden al terreno de la explicación de la existencia de normas y no al de su fundamentación ética” (Zavadvker, 2004, p. 125 en la versión digital). Esta frase parece ignorar una tercera posibilidad: la justificación o crítica de normas basada en desiderata explícitamente reconocidos. La opción propuesta por Bunge no se ubicaría en lo que Zavadvker denomina “fundamentación ética”, porque no cumple el requisito de excluir por completo los valores, y tampoco se ubicaría en la categoría de “explicación de la existencia de normas”, porque el objetivo no es explicar sino justificar o criticar las normas en función de desiderata y conocimientos. El sistema clasificatorio no permite ubicar correctamente la propuesta de Bunge.

En su artículo “Acerca de la posibilidad de fundamentar las normas morales”, Zavadvker (2005a) distingue un relativismo moral de primer nivel que afirma que “todo vale” o “nada vale”, y por lo tanto toma partido por una valoración, y un relativismo de nivel metaético, que afirma la inexistencia de valores objetivos (“no existen criterios objetivos para establecer la superioridad de una moral sobre otra”). Pero hay una tercera opción que no aparece contemplada, que consiste en que una premisa normativa o valorativa puede incluirse en forma explícita en el razonamiento, reconociendo que no es independiente del evaluador ni es derivable de un conocimiento objetivo. Esta tercera categoría es necesaria para ubicar la teoría de Bunge, y su omisión por parte de Zavadvker no sólo impide ubicar correctamente la teoría de Bunge, sino que también obstaculiza la posibilidad de desarrollar una ética normativa desde una posición no-fundacionista. Si varias personas comparten meta-normas o desiderata, pueden evaluar distintas propuestas normativas en forma no-arbitraria en relación a ellos. La teoría de Bunge buscó explicitar y aplicar un conjunto de desiderata y diversos conocimientos fácticos para realizar esa evaluación de forma no-arbitraria. La “no-arbitrariedad” refiere a una asimetría en ponderar opciones, que en el caso de la evaluación de códigos morales, esta es siempre relativa a conjuntos de meta-normas o desiderata de individuos o grupos constreñidos por sus necesidades básicas. En síntesis, la ética normativa puede abordarse desde una posición no-fundacionista; proyecto potencialmente valioso para quienes compartan el conjunto de meta-normas o desiderata que apliquen.

Alguien podría cuestionar la posibilidad de una ética normativa, señalando el hecho de que en una sociedad pueden coexistir múltiples valores en conflicto. Pero este hecho no es un impedimento, del mismo modo en que no lo es para el desarrollo de otras técnicas y tecnologías, que se plantean en función de valores potenciales de ciertos individuos o grupos (e.g., la ingeniería busca construir puentes seguros, y la medicina busca diseñar tratamientos eficaces). En la teoría de Bunge hay un proceso de construcción y evaluación de teorías axiológicas y normativas en relación a ciertos desiderata. Estos desiderata dan prioridad a las necesidades biopsicosociales de salud y supervivencia por encima de otros posibles valores como el capricho, la avaricia o el acaparamiento de recursos que genera perjuicios a terceros. Este proceso de construcción y evaluación también existe en las tecnologías modernas, que construyen artefactos para satisfacer algún objetivo específico, seleccionan las propuestas óptimas para ese propósito, y descartan las opciones menos efectivas. Zavadivker omite esta posibilidad.

3.3. Existencia intersubjetiva de las normas

Zavadivker plantea que las normas no constituyen entidades objetivas, pero tampoco tienen una existencia meramente subjetiva, pues su existencia sería más bien intersubjetiva. Las normas no existen con independencia de las culturas, pero sí de cada hombre particular, y la exigencia de acatar las normas puede ser tan real como la necesidad de correr a un lado cuando nos topamos en nuestro camino con una muralla.

La teoría de Bunge coincide con estas tesis, pero es necesario hacer algunas aclaraciones para evitar malentendidos. La justificación planteada por Bunge se basa en una combinación de valores (que no son objetivos en el sentido que plantea el realismo moral robusto) y conocimientos fácticos (que sí pueden ser objetivos en mayor o menor grado). La norma puede tener un efecto tan real como una muralla sobre los individuos, pero esa muralla puede justificarse para protegernos de fenómenos reales o imaginarios.

3.4. La motivación moral no requiere una fundamentación objetiva

Zavadivker sostiene que algunas personas creen que si sus actos morales no tienen un fundamento sólido y absoluto, entonces no hay ninguna razón para comportarse moralmente. Esas personas creen que la ausencia de un Dios garante de los valores, o de un reemplazante secular, llevaría a la inmoralidad. Pero esta creencia, sostiene Zavadivker, proviene de confundir los fundamentos de la moral con las motivaciones para la acción. Los motivos de la acción moral son sentimientos y disposiciones que pertenecen al orden de lo psicológico, y no requieren un

fundamento objetivo, pero sí requieren una educación moral. Si esa educación moral se omitiera, se generaría un problema social significativo.

Estas características son compatibles con la teoría de Bunge, que coincide en rechazar la tesis del realismo moral robusto y en asignar un rol central a la educación moral.

3.5. Aporte escaso o nulo de las teorías éticas a la motivación moral

Zavadivker afirma que las teorías éticas elaboradas por pensadores cognitivistas han aportado poco y nada como fuentes suplementarias de motivación moral, y cita un comentario de Richard Rorty en el cual se afirma que la cultura de los derechos humanos parece no deberle nada al incremento del conocimiento moral, pero sí en cambio parece deberle mucho a la práctica de escuchar historias tristes y sentimentales.

En este punto habría que hacer algunas aclaraciones. En primer lugar, cuando Zavadivker habla de “teorías éticas elaboradas por pensadores cognitivistas” probablemente se refiere a las que apelan a una fundamentación objetiva, pero es posible plantear una teoría normativa sin una fundamentación objetiva. La teoría de Bunge constituye un ejemplo de esta posibilidad. En segundo lugar, es innegable que las emociones son una brújula moral y que los relatos sentimentales (incluso cuando no son historias reales) pueden influir más que los argumentos, pero esto no implica que las teorías éticas no cumplan un rol relevante, o que no puedan tener efectos sobre la conducta. Quizás pueda ejemplificarse considerando la relación entre el conocimiento ordinario y el científico: el entendimiento cotidiano es útil, y en ocasiones puede influir más sobre las decisiones que el conocimiento científico disponible (esto pudo verse durante la pandemia, en los debates ciudadanos sobre tratamientos “médicos” alternativos contra el COVID-19), pero desde un plano metodológico y normativo, es razonable considerar la evidencia científica para tomar mejores decisiones (como la decisión de vacunarse). La relación entre la ética normativa y la moral sería análoga: el sentimiento y el relato son guías morales útiles, pero un obrar cuidadoso y prudente requiere de argumentos éticos generales y particulares. Las historias sentimentales se interpretan utilizando conceptos, creencias, normas y valores que forman parte de sistemas valorativos y morales, y que pueden someterse a discusión racional. Las teorías éticas tienen un rol relevante en la educación moral y en la argumentación moral, porque buscan clarificar conceptos, identificar problemas, y proponer soluciones.

3.6. Ventajas de una ética no-fundacionista

Zavadivker plantea que abandonar la pretensión de una fundamentación objetiva puede ser saludable, porque la fundamentación objetiva incurre en falacias y torna

ininteligible la función práctica de la moral. Sostiene que una ética no-fundacionista nos haría más conscientes de nuestra escala de valores, y aumentaría la comprensión de quienes sustentan un código moral diferente.

Nuevamente, estas características son compatibles con la teoría de Bunge, que propone construir y evaluar las normas en relación a conocimientos fácticos y valores de los evaluadores.

4. Conclusiones

En este trabajo argumentamos que la forma en que Zavadivker representó la teoría de Bunge no encaja con los argumentos planteados en el volumen 8 del *Treatise*. Cuando se corrige la representación en función de esos argumentos, la teoría de Bunge debe ubicarse en la categoría de “ética no-fundacionista” (o en una versión de “fundacionismo no-objetivista”), pues no pretende una fundamentación moral puramente objetiva y axiológicamente neutral, sino una justificación moral basada en una combinación de desiderata y conocimientos fácticos. La filosofía científica sobre cuestiones éticas no debe entenderse como un fundacionismo en el sentido de Zavadivker, sino como un proyecto que busca desarrollar una filosofía precisa y vinculada con el conocimiento científico vigente. Existen puntos en común entre las propuestas de Zavadivker y Bunge, pero a diferencia de Zavadivker, Bunge adopta un cognitivismo no-objetivista para algunos enunciados morales, lo cual le permite dar cuenta de los aspectos cognitivos involucrados en la argumentación moral.

Zavadivker usa el término “cognitivismo moral” para referir exclusivamente a la versión objetivista, mientras que otros autores usan el término para referir a la tesis de que algunos enunciados morales tienen valor de verdad, con o sin fundamentación objetiva. La teoría de Bunge rechaza la versión objetivista, pues sostiene que no hay valores intrínsecos y absolutos, y que nada es bueno o valioso “en sí mismo”, con independencia del evaluador. Los valores se consideran relacionales: si algo es valioso, lo es para alguna unidad social U , en algún respecto R , en alguna circunstancia C , y con un conocimiento K (Bunge, 1996, p. 143). Este rechazo del objetivismo no implica que valores y normas sean meras elecciones arbitrarias y caprichosas de cada individuo. Los valores más básicos no se eligen, sino que surgen o desaparecen como resultado de diversos procesos biológicos, psicológicos y socioculturales que exceden nuestra capacidad de elección voluntaria (Bunge 1996, p. 95). Las elecciones que se realizan para construir una ética normativa no son arbitrarias o caprichosas, sino guiadas por un conjunto de desiderata y conocimientos compartidos en una determinada comunidad y época.

Es posible defender otros sentidos de “objetividad”: los individuos y las comunidades requieren conocimientos acerca de los indicadores que permitan identificar y predecir hechos potencialmente valiosos o disvaliosos, y acerca de las

estrategias que permitan incrementar los resultados valiosos y minimizar los disvaliosos. A la vez, es posible eliminar la arbitrariedad en las normas morales y en las reglas de prioridad de valores, en el sentido de que los sistemas axiológicos y morales pueden tener mejores o peores argumentos en relación a los criterios de evaluación compartidos por una comunidad de agentes constreñidos por sus necesidades básicas.

Estas aclaraciones son necesarias para evaluar correctamente la teoría de Bunge, así como otras teorías recientes que incorporan sus propuestas, dentro del proyecto de la filosofía científica.

Referencias

- Albert, H. (1968). *Traktat über kritische Vernunft*. Mohr, Tübingen.
- Bagnoli, C. (Ed.). (2013). *Constructivism in ethics*. Cambridge University Press.
- Bunge, M. (1960). *Ética y ciencia*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Bunge, M. (1977). *Treatise on basic philosophy: Ontology I: the furniture of the world* (Vol. 3). Dordrecht: Reidel.
- Bunge, M. (1989). *Treatise on Basic Philosophy: Ethics: The Good and The Right* (Vol. 8). Dordrecht: Reidel.
- Bunge, M. (1996). *Ética, ciencia y técnica*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Bunge, M. (1997). *La Causalidad: el principio de causalidad en la ciencia moderna*. Editorial Sudamericana.
- Bunge, M. (2002). *Ser, Saber, Hacer*. Paidós Latinoamericana.
- Bunge, M. (2005). *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bunge, M. (2010). *Matter and mind: A philosophical inquiry*. Springer Science & Business Media.
- Bunge, M. (2012). *Filosofía de la Tecnología y otros ensayos*. Lima: Universidad Inca Garcilaso de la Vega.
- Bunge, M. (2017). *Elogio del cientificismo*. Pamplona: Editorial Laetoli.
- Copp, D. (2005). A skeptical challenge to moral non-naturalism and a defense of constructivist naturalism. *Philosophical Studies* 126(2), 269-283. doi: 10.1007/s11098-005-2161-4
- Curry, O. S., Alfano, M., Brandt, M. J., & Pelican, C. (2021). Moral molecules: Morality as a combinatorial system. *Review of Philosophy and Psychology*, 1-20. doi: 10.1007/s13164-021-00540-x
- De Ridder, J., Peels, R., & van Woudenberg, R. (Eds.). (2018). *Scientism: Prospects and problems*. Oxford University Press.
- FitzPatrick, W. J. (2022). *Ethical realism*. Elements in Ethics. Cambridge University Press.

- Gill, M. B. (2008). *Metaethical variability, incoherence, and error*. En: Sinnott-Armstrong, W. (Ed.), *Moral psychology: The cognitive science of morality 2* (pp. 387-401).
- Gowans, Chris. (2021). *Moral Relativism*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Joyce, R. (2021). *Moral Anti-Realism*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Loeb, D. (2003). Gastronomic realism—A cautionary tale. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology*, 23(1), 30. doi: 10.1037/h0091226
- Loeb, D. (2008). Moral incoherentism: How to pull a metaphysical rabbit out of a semantic hat. *Moral psychology: The cognitive science of morality: Intuition and diversity*, 2, 355-85.
- Romero, G. E. (2018). *Scientific Philosophy*. Berlin: Springer.
- Rosen, G. (1994). Objectivity and modern idealism: What is the question? *In Philosophy in mind (277-319)*. Springer, Dordrecht. doi: 10.1007/978-94-011-1008-2_17
- Sayre-McCord, G. (2021). *Moral Realism*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Shafer-Landau, R. (2003). *Moral Realism. A Defense*. Oxford: Clarendon Press.
- Teixidó, O. (2019). Sobre la axiología de Gustavo E. Romero y Mario Bunge. *Scientia in Verba Magazine*, 1. Versión más actualizada (2022) disponible en: 10.5281/zenodo.6582745
- Teixidó, O. (2021). Necesidades, valores y normas desde una filosofía científica. *Universidad-Verdad*, (78), 120-135. doi: 10.33324/uv.vii1.396
- van Roojen, M. (2018). Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Zavadivker, N. (2001). *David Hume y la imposibilidad de pasar del 'es' al 'debe'*. En: Maidana, S. (comp.), *Los avatares de la modernidad*, Facultad de la Filosofía y Letras, UNT, Tucumán.
- Zavadivker, N. (2003). *David Hume y los sentimientos morales*. En: Maidana, S. (comp.), *Los problemas de la filosofía. Una introducción a la razón moderna*, Facultad de Filosofía y Letras, UNT, Tucumán.
- Zavadivker, N. (2004). *Una ética sin fundamentos*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán.
- Zavadivker, N. (2005a). Acerca de la posibilidad de fundamentar las normas morales. *Ideas & Derecho N° 5*, 143-172.
- Zavadivker, N. (2005b). *Negar una ética objetiva, ¿implica sostener que todo vale?* En: Beatriz Guerci de Siufi (comp.), *Filosofía en el NOA y más allá*, Editorial de la Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy.

- Zavadivker, N. (2007). *Justificar lo injustificable: la infructuosa búsqueda de los principios de la moral*. En: Zavadivker, N. (comp.), *La ética en la encrucijada*, Prometeo libros, Buenos Aires.
- Zavadivker, N. (2008a). Alfred Ayer y la teoría emotivista de los enunciados morales. *Anuario filosófico*, 41(3), 661-685. doi: 10.15581/009.41.29223
- Zavadivker, N. (2008b). La teoría emotivista de los valores de Bertrand Russell. *Revista de filosofía y teoría política*, 39, 53-72.
- Zavadivker, N. (2011). *La ética y los límites de la argumentación moral. El desafío del emotivismo*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras.
- Zavadivker, N. (2012). Neoracionalismo y metaética. *Praxis Filosófica*, 35, 83-96. doi: 10.25100/pfilosofica.voi35.3478
- Zavadivker, N. (2013). Acerca de las posibilidades y dificultades del naturalismo ético. *Teorema*, 32:2; 205-211.
- Zavadivker, N. (2015). Emotivismo y argumentación moral. *Revista Estudios de Epistemología*, 13, 78-95. <http://hdl.handle.net/11336/12882>
- Zavadivker, N. (2015). Hume: sus aportes al análisis del lenguaje moral. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía* 20(2), 269-279. doi: 10.24310/Contrastescontrastes.v20i2.2328
- Zavadivker, N. (2016). *Ética del abogado y modelos de ética normativa*. En: Lariguet, G. (comp.), *Metodología de la investigación jurídica, 54 contribuciones actuales*, Editorial Brujas, Córdoba.
- Zavadivker, N. (2017). Interpretaciones metaéticas de la obra humeana. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Jujuy*, 52, 27-35. <http://hdl.handle.net/11336/83333>
- Zavadivker, N. (2019). *Acerca de las relaciones entre el Derecho y la Moral*. En: García Fernández, M. y Perera, J. G. H. (Eds.), *Archivo Antología Jurídica del Bicentenario*, Archivo Histórico de la Provincia de Tucumán.



Acerca del problema del ser y el deber desde un punto de vista metaético

On the Is-Ought Problem from a Metaethical Point of View

Sobre el problema de l'ésser i haver de ser des d'un punt de vista metaètic

Lucía Josefina Ghisletti Panné 

Universidad de Buenos Aires
luciaghisletti@gmail.com

Recibido: 25/03/2023

Aceptado: 18/05/2023



Under a Creative Commons Attribution (CC BY) International License.

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Resumen David Hume presentó en un conocido pasaje de su *Tratado de la Naturaleza Humana* un sencillo argumento contra los filósofos morales de su época que concluían proposiciones normativas a partir de premisas puramente descriptivas (v. g. “Dios existe, entonces no se debe mentir”). A partir de entonces se abrió un abanico de respuestas y objeciones respecto de la validez de estas inferencias, las cuales se deslizan incluso a nuestros días. A través de la defensa del Naturalismo, podemos dar argumentos para rechazar la ley de Hume. Sin embargo, el objetivo de este trabajo no es seguir agregando a una ya bastante considerable pila de argumentos en pro y contra de esta ley, sino más bien reconsiderar la discusión a la luz del campo de la Metaética.

Palabras clave Naturalismo, falacia naturalista, metaética, ser y deber ser.

Abstract David Hume presented in a well-known passage of his *Treatise of Human Nature* a simple argument against the moral philosophers of his time who concluded normative propositions from purely descriptive premises (e.g. “God exists, therefore one must not lie”). From then on, a range of responses and objections was opened regarding the validity of these inferences, which slip even to our days. Through the defense of naturalism, we can give arguments to reject Hume's law. However, the aim of this paper is not to continue adding to an already considerable pile of arguments for and against this law, but rather to reconsider the discussion in the light of the field of Metaethics.

Keywords Naturalism, Naturalistic fallacy, Metaethics, Ought-is.

Resum David Hume va presentar en un conegut passatge del seu *Tractat de la Naturalesa Humana* un senzill argument contra els filòsofs morals de la seva època que conclouïen proposicions normatives a partir de premisses purament descriptives (v. gr. “Déu existeix, llavors no s'ha de mentir”). A partir de llavors es va obrir un ventall de respostes i objeccions respecte de la validesa d'aquestes inferències, les quals es llisquen fins i tot als nostres dies. A través de la defensa del Naturalisme, podem donar arguments per a rebutjar la llei d'Hume. No obstant això, l'objectiu d'aquest treball no és continuar agregant a una ja bastant considerable pila d'arguments en pro i contra d'aquesta llei, sinó més aviat reconsiderar la discussió a la llum del camp de la Metaètica.

Paraules clau Naturalisme, fal·làcia naturalista, metaètica, ésser i haver de ser.

1. Introducción

Los filósofos naturalistas han estado realizando deducciones morales a partir de premisas que no son morales durante toda la historia; al menos hasta que David Hume en un curioso pasaje de su *Tratado Sobre la Naturaleza Humana* decide, casi espontáneamente, arremeter contra ellos:

En cada sistema de moralidad que he observado hasta ahora, encuentro siempre que el autor procede algunas veces en la forma ordinaria de razonamiento, y establece la existencia de Dios, o hace observaciones sobre asuntos humanos, cuando de repente me he sorprendido al hallar que, en vez de las usuales copulaciones de proposiciones «es» o «no es», encuentro que ninguna proposición se halla enlazada más que con un «debe» o «no debe». Este cambio es imperceptible, pero es sin embargo de gran consecuencia; porque como este «debe», o «no debe», expresa alguna nueva relación o afirmación, ésta debe necesariamente observarse y explicarse; al mismo tiempo debe darse una razón para algo que parece completamente inconcebible: cómo esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son completamente diferentes de ella (3.1.1).

Este problema se conoce formalmente como el problema del ser y el deber ser, o más casualmente como la guillotina de Hume o la ley de Hume. Desde entonces ha sido una llaga abierta tanto para los filósofos morales como para los lógicos, quienes tienen en sus manos limitadas opciones para explicar el problema señalado, al mismo tiempo que se respetan las leyes de deducción lógica. En primer lugar se puede intentar probar la autonomía lógica de la ética, es decir, demostrar lógicamente que las conclusiones morales no se pueden derivar de premisas no morales, ratificando así la Ley de Hume. Al menos ésta es la posición a defender para el autonomista Arthur Prior —quien fundará el camino para los siguientes autonomistas—, ya que si la ética no es lógicamente autónoma, entonces dejamos abierto el camino para que el naturalismo triunfe. No admitir la autonomía lógica de la ética (la ley de Hume), sería reconocer el naturalismo (es decir, que existen propiedades morales “universales” naturales, y por lo tanto derivables). Si el naturalismo es verdadero, entonces los filósofos morales estaban en lo correcto al hacer esas deducciones morales, y en consecuencia, ni Hume ni los lógicos más conservadores pueden realizar objeción alguna al respecto. De allí la importancia de defender la autonomía lógica de la ética para los antinaturalistas como Prior. Por otro lado, se podría intentar refutar la ley de Hume argumentando que existen ciertas circunstancias en las que es válido derivar principios normativos a partir de principios descriptivos o factuales, con la condición de admitir a cambio algún tipo de naturalismo.

También existe una tercera posición, tal como la que plantea Charles Pigden, según la cual la ley de Hume efectivamente expresa una profunda verdad mas no de

carácter moral, sino de carácter lógico: simplemente nos indica cómo funciona el conservadurismo de la lógica, según el cual no se puede inferir una deducción con elementos que no se encuentren previamente en las premisas.¹ Siguiendo este criterio, se podría sostener una cuarta posición: quizás la ley de Hume es poco relevante para la lógica, y simplemente se dedica a decirnos algo sobre cómo funciona la ética y en qué sentido ésta se relaciona con la lógica —si es que se relaciona en primer lugar—. Lo que nos proponemos aquí es sostener esta cuarta posición: consideramos que un camino que valdría la pena indagar es la posibilidad de que la problemática brecha no esté tanto entre el deber y el ser, sino entre la ética y la lógica. Esto debería sonar algo intuitivo, si tenemos en cuenta que la lógica se encarga de los aspectos formales del conocimiento, mientras que la ética raramente se pregunta por el bien y el mal en un sentido apriorístico. Es decir, la una se concentra en estudiar el conocimiento en general, considerado de forma pura y en sí mismo, sin referencia a los objetos externos, mientras que la otra pertenece al campo de lo práctico, y reduce su estudio al contenido de las acciones y comportamientos humanos. Así, podemos fácilmente notar una cierta inconmesurabilidad entre ellas. Como sostiene John Searle en su artículo *How To Derive 'Ought' From 'Is'*:

Los enunciados descriptivos son por tanto objetivos, mientras que los enunciados evaluativos son subjetivos, y esa diferencia es simplemente consecuencia de los diferentes tipos de términos empleados. La razón de esto es que los enunciados evaluativos realizan un trabajo completamente diferente al de los enunciados descriptivos. Su trabajo no es describir ninguna característica del mundo, sino expresar las emociones del hablante, expresar sus actitudes, alabar o condenar, elogiar o insultar, recomendar, aconsejar, etc. Una vez que vemos los diferentes trabajos que realizan los dos, vemos que debe haber un abismo lógico entre ellos (1964, p. 52).

Searle ejemplifica esto a partir del concepto de “promesa”, la cual constituye una palabra evaluativa pero también descriptiva. Así, la supuesta distinción entre enunciados descriptivos y evaluativos es en realidad una combinación de al menos dos distinciones. Por un lado, hay una distinción entre diferentes tipos de actos de habla: una familia de actos de habla que incluye evaluaciones, otra familia que incluye descripciones. Por otro lado, existe una distinción entre enunciados que involucran afirmaciones objetivamente decidibles como verdaderas o falsas, y

¹ El punto central de toda la argumentación de Pigden es que la autonomía lógica de la ética es un rasgo mucho menos impresionante de lo que se cree. Otras formas de discurso (como el que él denomina *hedgohogery*) son igualmente autónomos: ninguna conclusión que contenga de manera no-vacua el predicado “es un erizo” puede derivarse válidamente de premisas que no lo contengan. El conservadurismo de la lógica asegura esto. El discurso moral no es más ni menos autónomo; la autonomía es un rasgo común.

enunciados que implican afirmaciones no objetivamente decidibles, sino que son cuestiones de decisión personal o cuestiones de opinión llanamente. Y sostener esto no implica necesariamente estar cayendo en la tan temida “falacia naturalista”. Para desarrollar nuestra argumentación, en primer lugar haremos una descripción de la Falacia Naturalista según lo expuesto originalmente por Moore en su *Principia Ethica*. En segundo lugar, expondremos algunas interpretaciones que impugnan el argumento de Moore, lo que nos permite retomar el camino del Naturalismo Ético y así obtener una vía libre para interpretar la Ley de Hume como falsa. Finalmente, ofreceremos ciertas conclusiones que no pretenden ser definitivas, pero sí los puntos de partida para reflexionar sobre la necesidad de replantear la discusión y hacerla virar hacia el campo de la Filosofía Moral.

2. El obstáculo de la “falacia naturalista”

Según George E. Moore el naturalismo ético estaría cometiendo una falacia al pretender deducir de un conjunto de elementos considerados como buenos la definición misma de *lo bueno*. Es decir, se pretende inductivamente llegar de un conjunto de elementos A considerados como buenos (por ejemplo, el placer) a un conjunto B que reúna todos esos elementos del conjunto, formando un conjunto más grande que se denominaría “lo bueno”. De esta manera, “lo bueno” se puede equiparar con “lo deseado” o “lo que satisface un deseo”. De acuerdo con Moore, cuando los filósofos tratan de definir el bien de manera reduccionista, a través de términos de propiedades naturales como “agradable” o “deseable”, están cometiendo la falacia naturalista. Podemos ya aquí vislumbrar el parecido con la Ley de Hume, y la razón por la cual naturalismo (y más precisamente, la falacia naturalista) resulta un problema que ha de resolverse para los filósofos morales antinaturalistas que consideran la ley de Hume como verdadera (*i.e.*, que es imposible deducir proposiciones normativas a partir de proposiciones fácticas).

Moore afirmó que los naturalistas eran culpables de cometer lo que él llamó la “falacia naturalista”. En realidad, Moore acusó a cualquiera que infiera que *X es bueno* de cualquier proposición sobre las propiedades naturales de X de haber cometido la falacia naturalista. Suponiendo que ser agradable es una propiedad natural, por ejemplo, se supone que alguien que infiere que beber cerveza es bueno a partir de la premisa de que beber cerveza es agradable ha cometido la falacia naturalista. La idea intuitiva es que las conclusiones evaluativas requieren al menos una premisa evaluativa: las premisas puramente fácticas sobre las características naturalistas de las cosas no implican ni apoyan conclusiones evaluativas. En palabras de Arthur Prior:

[La falacia naturalista es] la suposición de que debido a que alguna cualidad o combinación de cualidades acompaña invariable y necesariamente a la cualidad de la bondad, o está invariablemente y necesariamente acompañada por ella, o ambas, esta cualidad o combinación de cualidades es idéntica a la bondad. Si, por ejemplo, se cree que todo lo que es placentero es y debe ser bueno, o que todo lo que es bueno es y debe ser placentero, o ambas cosas, se está cometiendo la falacia naturalista al inferir de esto que la bondad y el agrado son uno y el mismo. La falacia naturalista es la suposición de que debido a que las palabras 'bueno' y, digamos, 'agradable' necesariamente describen los mismos objetos, deben atribuirles la misma calidad (1968, Capítulo 1).

El argumento que Moore llamó de la “falacia naturalista”, es esgrimido corrientemente hoy en día por casi todos los contestatarios de las concepciones objetivistas de la ética. Esta reiteración del argumento ideado por Moore ha llevado a que cualquiera que pretenda una fundamentación objetivista de la ética ha de habérselas primero con el obstáculo de la “falacia naturalista”, de modo que la pregunta “¿cómo ha de definirse bueno?” pasa a ser la pregunta fundamental de toda Ética. Moore aclara que solo se pueden definir realmente aquellos términos que significan realidades complejas y, por lo tanto, analizables; es decir, sólo la definición analítica sería posible en el campo de las definiciones reales. Lo que busca, entonces, es una definición que dé a entender que un cierto objeto está compuesto de una forma determinada. Y es en este sentido que sostiene su tesis acerca de que “bueno” es indefinible (aclarando que no se refiere a *lo* bueno como sujeto, que sería definible, sino a “bueno” como adjetivo). El adjetivo “bueno” es uno de esos innumerables objetos del pensamiento que son, en sí mismos, incapaces de definición, porque son términos últimos por referencia a los cuales todo lo que es capaz de definición debe ser definido. Puede ser verdad que todas las cosas buenas sean también algo más, del mismo modo en que es verdad que todas las cosas amarillas producen una cierta clase de vibración en la luz. Si bien la ética busca descubrir cuáles son las otras propiedades que pertenecen a todas las cosas que son buenas, la crítica es que muchos filósofos han pensado que cuando ellos nombraban esas propiedades, estaban a su vez definiendo “bueno”; que estas propiedades, de hecho, no eran simplemente *otras*, sino absoluta y enteramente idénticas a la bondad.

Así, las teorías éticas “naturalistas” incurrirían en el error de definir algo bueno identificándolo con una propiedad natural. Por ejemplo, la doctrina evolucionista de Spencer, para la cual “bueno” se identifica con “lo más evolucionado”; la hedonista, ejemplificada en Stuart Mill, para quien “bueno” es lo útil o lo placentero, y las llamadas “metafísicas”, las cuales identifican “bueno” con alguna realidad suprasensible como sería el caso de Spinoza, Kant o Hegel. La razón, parece ser, es que confunden dos preguntas diferentes: i) ¿qué se da a entender con bueno? y ii) ¿qué cosas son buenas?; al contestar la primera con una respuesta que corresponde

a la segunda, los naturalistas identifican “bueno en sí” con un objeto natural, cayendo de este modo la temida falacia naturalista. En estos autores el error sería que la afirmación de la existencia o inexistencia de una cosa cualquiera no dice nada acerca de su bondad o maldad: aseverada su existencia, siempre podrá formularse posteriormente la pregunta acerca de su bondad. La solución en respuesta que Moore va a desarrollar en su *Principia Ethica* implica una noción de naturaleza restringida a lo que constituye el objeto de las ciencias naturales y que incluye sólo lo que existe o ha existido en el tiempo; la determinación de las “cosas buenas” o “actos buenos” sólo por las consecuencias buenas o malas que produzcan, es decir, un estricto consecuencialismo moral; y la afirmación acerca de que el “bien en sí” o “bueno en sí” puede ser conocido sólo por una especie de intuición de carácter subjetivo.

3. Una vía abierta: la falacia de la falacia naturalista

Sin embargo, existen no pocos detractores de la filosofía mooreana. Seguimos en lo sucesivo el fructífero y sistemático análisis de ellos realizado por Carlos I. Massini-Correas (1995). En primer lugar, para el filósofo William Frankena, la falacia naturalista es utilizada por un numeroso grupo de autores “como arma” contra sus oponentes, pero sin haberse demostrado claramente que efectivamente se trate de una falacia en sentido estricto. Lo que Frankena intenta demostrar, con base en los textos del propio Moore, es que el supuesto error denunciado por éste no radica ni en la definición de términos éticos a partir de términos no-éticos, ni en la definición de propiedades inmateriales —como “bueno”— a partir de propiedades materiales o “naturales”. Por el contrario, tal error consistiría en el intento de definir una propiedad —en este caso “bueno”— a partir de otra cualquiera de distinta especie o, simplemente, distinta de la primera. Por esta razón, Frankena prefiere llamar al argumento de Moore “falacia definista” en lugar de “falacia naturalista”, ya que consistiría no en la definición de una propiedad no-natural a partir de una natural, sino pura y simplemente en el intento de definir “bueno” desde una propiedad distinta de ella misma. Desde la perspectiva de Frankena, la argumentación de Moore no revestiría el suficiente carácter de impugnación “antinaturalista”, ni tampoco incluiría expresamente una condena al naturalismo ético, sino sólo una crítica a todo intento de definir “bueno” desde otra cualidad distinta de ella misma. Y es que, de ser correcta la argumentación mooreana, y si extraemos todas las consecuencias de su doctrina, resultaría imposible definir prácticamente cualquier término. Por ejemplo, si dijéramos que “un automóvil es una máquina”, estaríamos cometiendo la “falacia definista”, ya que “automóvil” significa necesariamente cierta

realidad y “máquina” otra distinta, con lo que estaríamos definiendo una realidad por medio de otra distinta de ella misma.

La segunda de las interpretaciones de la “falacia naturalista” es la que corresponde a Prior, y se encuentra desarrollada en su libro *Logic and the Basis of Ethics*. Este autor, contrariamente a lo sostenido por Frankena, vincula directamente la “falacia” mooreana con la cuestión del “ser-debe ser”, al decir que la esencia de lo que Moore llama falacia naturalista, es en realidad un caso especial de una falacia más general que consiste en deducir proposiciones éticas de otras proposiciones consideradas no-éticas. Prior comienza su presentación del argumento haciendo uso de la distinción, difundida por J. S. Mill, entre la “denotación” y la “connotación” de los términos. Desde esta perspectiva, la “falacia naturalista” consiste simplemente en no comprender que “bueno” y algunos otros adjetivos, pueden denotar o ser aplicables a las mismas cosas y, sin embargo, no connotar la misma cualidad, es decir, describir las cosas en el mismo sentido. Por otra parte, sostiene Prior que si “bueno” y “placentero” tuvieran no sólo la misma “denotación”, sino también una idéntica “connotación”, el resultado sería una afirmación vacía y tautológica, (*i.e.* “lo placentero es lo placentero”). De aquí infiere Moore que el término “bueno” no es susceptible de definición, ya que entiende por esta última la capacidad de poder establecer cuáles son las partes que invariablemente componen un cierto todo. Dicho de otro modo: todo aquello que no sea una combinación de cualidades simples no puede ser para Moore objeto de una definición, y en ese sentido “bueno” nunca va a poder ser definido, ya que es simple y no tiene partes. Pero según Prior, el objetivo de Moore al plantear la “falacia naturalista”, no ha sido meramente el mostrar que “bueno” no podía definirse por otra cualidad (como por ejemplo “placentero”), sino evidenciar que ambas propiedades son diversas, no solamente consideradas individualmente, sino también porque una y otra se encuentran en dos categorías diferentes de realidades: una en la de los hechos y la otra en la de los valores. Prior reconoce que la distinción entre estas dos categorías de realidades se remonta a Aristóteles, y que la objeción de Moore no puede ser lanzada contra cualquier clase de naturalismo ético, sino sólo contra el “naturalismo inconsistente”.

Para Prior no es suficiente con reconsiderar el argumento de Moore a la luz de la lógica humeana. Su objetivo es modificar la Ley de Hume, haciéndola más restrictiva, para evitar ciertas objeciones *non-sequitur* muy comunes (*v. gr.* mediante la regla del silogismo disyuntivo: “ $2+2=5$ o no se debe mentir”). La forma de Prior de responder al dilema antiautonomista es admitir que es verdad que de una contradicción se puede seguir cualquier cosa y sin embargo, sostiene, esto es algo trivial. Un razonamiento inconsistente no nos interesa. De ningún conjunto de premisas inconsistentes o contradictorias se puede deducir una proposición ética. De esta forma, el argumento de Moore (“no es posible deducir conclusiones éticas

de premisas no-éticas”) es un error. El argumento propiamente formulado debería ser restrictivo, tal y como él lo plantea: “no es posible inferir conclusiones éticas a partir de premisas *consistentes*”. Con esto su propósito sería demostrar que la Ley de Hume original expresa una verdad profunda sobre la moral, mientras que en su versión modificada sería una refutación del Naturalismo. Esto da pie a que Prior admita también la posibilidad de la existencia de un Naturalismo no-inconsistente, es decir, que es viable una ética “realista” que no caiga en las redes de la “falacia naturalista”.

Entre otros detractores encontramos a los emotivistas, entre los cuales se encuentra el representante del positivismo lógico, Alfred Ayer, para quien las expresiones verbales en las que se contiene “bueno” o algún otro término ético se definen exclusivamente por las emociones que manifiestan, razón por la cual no pueden ser analizadas ni, por lo tanto, definidas en sentido propio. Ayer sostiene que los juicios de valor no afirman nada ni sobre objetos del mundo exterior, ni sobre el estado interno de quien realiza el juicio. Al no ser afirmaciones, estos juicios no son ni verdaderos ni falsos, y lo único que hacen es expresar emociones. Podemos decir que el carácter que otorga eticidad a las afirmaciones éticas —que nunca llegan a ser proposiciones—, esto es, la propiedad “no-natural” que les confiere condición moral, radica en el interés del hablante en determinar la aprobación o desaprobación de ciertos comportamientos humanos, así sean ajenos o propios. Los conceptos éticos son, entonces, sólo *pseudo*-conceptos, ya que no agregan ningún tipo de información sobre la acción evaluada. De este modo, resulta imposible realizar argumentos lógicos sobre los valores en sí mismos: cuando creemos hacerlo sólo terminamos argumentando sobre determinados hechos a los que les otorgamos valor.

Para Stevenson, quien se declara expresamente antiguo discípulo de Moore, la confusión en que incurren los “naturalistas” radica en no distinguir dos tipos principales de significado: el descriptivo por un lado, y el emotivo por otro lado. Dentro del significado emotivo, encontramos la definición de “bueno”, la cual sería sinónimo de decir algo como “apruebo esto; apruébalo tú también”; aprobación que, al igual que para Ayer, tiene un carácter fundamentalmente emocional, quedando la razón desplazada a un segundo plano. En este sentido, y acordando con Moore, Stevenson sostiene que el término “bueno” es indefinible, si lo que se pretende es una definición que preserve el significado emotivo acostumbrado. Por otra parte, esto supone que “bueno”, junto con “justo”, “debido”, “exigible” y todas las palabras éticas, no puede tener vinculación ninguna esencial con proposiciones acerca de la realidad de las cosas, en especial con afirmaciones acerca de la “naturaleza” o “condición” humana; por lo tanto, las proposiciones que contienen esos vocablos deben derivar su carácter ético de otra fuente que no sea esa realidad objetiva. Esta fuente puede ser una intuición subjetiva, un uso lingüístico de tipo

prescriptivo o una emoción, pero siempre sin vínculo alguno con lo que podría llamarse la “naturaleza de las cosas” o “estructuras de la realidad”, ya que cualquier intento de efectuar esta derivación, de inferir o definir proposiciones éticas con la mediación de proposiciones descriptivas, caería en las redes de la “falacia naturalista” —que puede llamarse también “falacia descriptivista”— quedando inmediatamente desvalorizado y excluido del ámbito de las afirmaciones con sentido.

4. Conclusiones

Queda entonces abierta la posibilidad de defender un Naturalismo ético sin caer en ninguna falacia, considerando que la crítica antinaturalista de Moore quizás nunca fue tan fuerte como pretendía. Sigue siendo posible que las propiedades morales y naturales sean idénticas aunque los conceptos sean distintos. Esta posibilidad trae inevitables consecuencias para la ley que estamos tratando. Recordemos que la Ley de Hume excluye no solo cualquier premisa que afirme o niegue directamente alguna proposición moral sustantiva, sino también cualquier premisa que, en combinación con alguna otra premisa del mismo argumento, sea una afirmación o negación indirecta de alguna proposición moral sustantiva. Es decir, su alcance, de ser cierta, sería bastante considerable. Para poder rechazarla, entonces, fue preciso distinguir claramente en el tratamiento del tema dos cuestiones: una cuestión filosófica y una cuestión lógica, en favor de nuestra cuarta posición. Siguiendo a Carlos Massini, la cuestión estrictamente filosófica es la que se refiere, fundamentalmente, al significado y alcance de la noción de naturaleza. En esta variante es quizás posible darle la razón a Hume y a sus seguidores respecto de los problemas que genera la inferencia de proposiciones deónticas a partir de proposiciones enunciativas, dada la similitud con la falacia naturalista. Por otro lado, la cuestión estrictamente lógica es aquella que se circunscribe a la posibilidad —o no— de inferir normas (proposiciones normativas) de proposiciones enunciativas acerca de la naturaleza de la realidad en general, y del ser humano y sus acciones en particular, y que consideramos que la guillotina de Hume no alcanza a dinamitar.

Con todo esto, sin embargo, lo que queremos resaltar aquí es que, en términos generales, cuando en la vida cotidiana alguien afirma que algo “debe ser” de tal manera no está haciendo un juicio analítico, sino un juicio de valor que como tal, no es pasible de verdad o falsedad. Incluso en el área del Derecho, muchos filósofos y juristas de filiación iusnaturalista suelen pasar de una serie de proposiciones descriptivas de la realidad, a otra serie de proposiciones prescriptivas de conductas, sin dar una buena justificación al respecto. Y es que en la medida en que “ética” o “moralidad” o “moral” se utilicen con referencia a las actitudes y prácticas

prevalecientes de alguna sociedad, se estarán utilizando en forma empírica en lugar de normativa. Y así usados, esos términos refieren a fenómenos que sólo se pueden determinar a través de la observación, a pesar de que la orientación o el tenor de esos fenómenos esconde, por supuesto, un intento de valor normativo que establece cómo algo debería ser. Pareciera que Hume es consciente de esta falta de distinción habitual entre los juicios. Su cita (3.1.1) continúa diciendo que “los autores no siguen comúnmente esta precaución”, y que, más aún, “esta pequeña atención [...] nos permitirá ver que la distinción de vicio y virtud no se funda meramente en las relaciones entre objetos ni se percibe por la razón.”

De este modo podemos finalmente volver atrás y darle la razón a Searle cuando sostiene que la inclinación a aceptar una distinción rígida entre “es” y “debe ser”, entre descriptivo y evaluativo, se basa solamente en cierta imagen de la manera en que las palabras se relacionan con el mundo. Articulamos la diferencia señalando que para los enunciados descriptivos la cuestión de la verdad o la falsedad es objetivamente decidible, porque conocer el significado de las expresiones descriptivas es saber bajo qué condiciones objetivamente determinables se encuentran los enunciados que las contienen. Pero en el caso de los enunciados valorativos, la situación es bastante diferente. Conocer el significado de las expresiones valorativas no es por sí mismo suficiente para saber bajo qué condiciones los enunciados que las contienen son verdaderos o falsos, porque el significado de las expresiones es tal que los enunciados no son capaces de verdad o falsedad objetiva o fáctica en absoluto. Así, cualquier justificación que un hablante pueda dar de uno de sus enunciados evaluativos implica esencialmente alguna apelación a las actitudes que mantiene, a los criterios de evaluación que ha adoptado o a los principios morales según los cuales ha elegido vivir y juzgar a otras personas. Los enunciados descriptivos son, por lo tanto, objetivos, los enunciados evaluativos, subjetivos, y la diferencia entre ellos —el abismo que nos horroriza— es tan solo una simple consecuencia de los diferentes tipos de términos empleados. Si nos remitimos, por ejemplo, a la doctrina kantiana de la lógica, encontramos un despliegue de ella: como lógica del uso universal del entendimiento y como lógica del uso particular de aquél. La primera contiene todas las reglas absolutamente necesarias del pensamiento, sin tomar en cuenta la diversidad de los objetos a los cuales éste puede estar dirigido. Es decir, funciona de manera puramente analítica, haciendo abstracción de todo contenido y de toda condición empírica que en primera instancia opera en el uso del entendimiento. Pero esto deja lado por tanto, también, la consideración respecto a las fuentes de los prejuicios, y en general, de todas las causas de las cuales pudieran surgir en nosotros ciertos conocimientos (o por las cuales pudieran estos ser imputados); porque para conocer estas causas se necesita experiencia. Y es en este sentido que se vuelve necesaria una lógica del uso particular, es decir, una lógica general aplicada que también considere las reglas del

uso del entendimiento, pero bajo las condiciones subjetivas empíricas y psicológicas del sujeto que juzga.

Lo que pudimos ver aquí es que dando una argumentación a favor del Naturalismo podemos resolver nuestro dilema, quedando refutada la Ley de Hume. Sin embargo, lo que creemos es que cualquiera de las dos posiciones —naturalismo o antinaturalismo— podría fácilmente resolver la disputa (así sea demostrando su verdad o su falsedad, según el caso). Por lo tanto, la lección que debemos tomar de todo esto es que el problema del ser y el deber ser tiene menos que ver con una discusión sobre la autonomía lógica de la ética que con una discusión sobre la ética misma, pues si la disputa fuese resoluble en términos lógicos bastaría con dar algún argumento sólido en función de su verdad o falsedad lógica para demostrarla o refutarla. Pero ni los argumentos de Prior, ni de Pigden, ni de lógico alguno parecen ser suficientes, y la tendencia parece indicar que ninguna nueva respuesta podrá saldar la discusión, a menos que ésta se traslade nuevamente al campo de la metaética y ponga a los filósofos a discutir de nuevo acerca del naturalismo, el realismo, y el cognitivismo ético². Llegados a este punto podemos apreciar cómo una discusión perfectamente analítica sobre el uso adecuado de las reglas lógicas en cuestiones éticas puede (irónicamente) derivar en una discusión mucho más fundamental sobre la posibilidad misma de los enunciados éticos. Quizás la importancia de la Ley de Hume radica simplemente en su capacidad de incomodarnos respecto de lo que consideramos como “deber” en primer lugar, así como de la fundamentación última de nuestros juicios éticos. En última instancia, deberíamos admitir que los problemas éticos no son estrictamente problemas lógico-formales, y si se pretende resolverlos de esa manera no podremos sino caer en la sempiterna discusión entre naturalistas y antinaturalistas —o lógicos *vs.* filósofos morales, según la división que hemos hecho aquí— que atrapó hasta al mismo Hume.

Referencias

- Ayer, A. J. (1971). *Lenguaje, verdad y lógica*. Madrid: Martínez Roca.
- Frankena, W. K. (1974). “*La falacia naturalista*”. *Teorías sobre la Ética*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Hume, D. (2007). *A Treatise of Human Nature*. Oxford: Oxford University Press.
- Massini Correas, C. I. (1995). *La falacia de la falacia naturalista*. Mendoza: Editorial Idearium.

² “No está del todo claro hasta qué punto la mera presentación de contraejemplos puede desafiar [esta cierta imagen de la relación entre las palabras y el mundo]. Lo que se necesita es una explicación de cómo y por qué esta imagen empirista clásica no se ocupa de tales contraejemplos” (J. Searle, *ob. cit.*, p. 52)

- (1984). Refutaciones actuales de la 'falacia naturalista'. *Sapientia*, 152 (39), 107-118.
- Moore, G. E. (1968). *Principia Ethica*. Cambridge: University Press.
- Pigden, C. (2010). *Hume on Is and Ought*. New York: Palgrave-Macmillan.
- Prior, A. N. (1968). *Logic and the Basis of Ethics*. Oxford: London Press.
- Searle, J. R. (1964). How To Derive 'Ought' From 'Is'. *The Philosophical Review*, 1 (73), 43-58.
- Stevenson, C. L. (1984). *Ética y Lenguaje*. Barcelona: Paidós.
- Ridge, M. (2012). Moral Non-Naturalism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. En <https://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/moral-non-naturalism/>



La tarea crítica en Judith Butler: de la teoría de la performatividad de género a una teoría performativa de la asamblea

The Critique Task in Judith Butler: From the Gender Performativity to a Performative Theory of Assembly

La tasca crítica en Judith Butler: de la teoria de la performativitat de gènere a una teoria performativa de l'assemblea

María Victoria Dahbar 

Instituto de Humanidades-CONICET, Universidad Nacional de Córdoba
victoriadahbar@gmail.com

Recibido: 13/02/2023

Aceptado: 20/06/2023



Under a Creative Commons Attribution (CC BY) International License.

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Resumen

La tarea crítica en la obra de Judith Butler se halla en su reflexión sobre las normas que regulan la reproducción del sujeto, las ocasiones en que esa normatividad falla y el eventual establecimiento de nuevas normas, una ruptura posible por el carácter performativo de su funcionamiento, su repetición diferenciada. Conforme su reflexión fue cambiando de intereses, puede reconocerse una transición en su propia idea de crítica. Antes que señalar cortes radicales entre un período y otro de su producción, este artículo señala las continuidades: es justamente a partir de su crítica a las normas que producen al sujeto sexuado, que Butler realiza años más tarde una crítica a la violencia de las normas que regulan al sujeto más allá del sistema sexo-género. Sostenida en una ontología de los cuerpos siempre en alianza, esta etapa considera a la crítica como una relación singular aunque colectiva con las normas y debate con las ontologías liberales y sus implicancias políticas. A través del análisis del lugar que fue adquiriendo la crítica en su programa filosófico este texto avanza mediante el desarrollo de tres nociones capitales: violencia normativa, performatividad, e interrupción.

Palabras clave

Teoría crítica, Judith Butler, violencia normativa, performatividad, interrupción.

Abstract

The critique task in the work of Judith Butler is found in their reflection on the norms that regulate the reproduction of the subject, the occasions in which that normativity fails and the eventual establishment of new norms, a possible rupture due to the performative nature of its functioning, its differentiated repetition. As their theory changed interests, a transition can be recognized in their own idea of critique. Rather than pointing out radical cuts between one period and another of their production, this article points out the continuities: it is precisely from their critique of the norms that produce the sexed subject that Butler critique the violence of norms years later. that regulate the subject beyond the sex-gender system. Sustained in a ontology of bodies always in alliance, this stage considers critique as a singular although collective relationship with norms and and argues against liberal ontologies and their political implications. Through the analysis of the place that critique was acquiring in its philosophical program, this text advances through the development of three capital notions: normative violence, performativity, and interruption.

Keywords

Critical theory, Judith Butler, Normative violence, Performativity, Interruption.

Resum

La tasca crítica en l'obra de Judith Butler es troba en la seva reflexió sobre les normes que regulen la reproducció del subjecte, les ocasions en què aquesta normativitat falla, i l'eventual establiment de noves normes, una ruptura possible pel caràcter performatiu del seu funcionament, la seva repetició diferenciada. Conforme la seva reflexió va anar canviant d'interessos, pot reconèixer-se una transició en la seva pròpia idea de crítica. Abans que assenyalar corts radicals entre un període i un altre de la seva producció, aquest article assenyalava les continuïtats: és justament a partir de la seva crítica a les normes que produeixen el subjecte sexuat, que Butler realitza anys més tard una crítica a la violència de les normes que regulen al subjecte més enllà del sistema sexe-gènere. Sostinguda en una ontologia socio-corporal dels cossos sempre en aliança, aquesta etapa considera a la crítica com una relació singular encara que col·lectiva amb les normes, i avança en una discussió amb les ontologies liberals i les seves implicacions polítiques. A través de l'anàlisi del lloc que va anar adquirint la crítica en el seu programa filosòfic aquest text avança mitjançant el desenvolupament de tres nocions capitals: violència normativa, performativitat, i interrupció.

Paraules clau

Teoria crítica, Judith Butler, violencia normativa, performativitat, interrupció.

Introducción

La materia de la reflexión butleriana admite su ubicación en los marcos de una teoría feminista, de ese feminismo conocido como posidentitario, y en lo que se ha delimitado como teoría queer, especialmente a partir de aquel gran texto de 1990 que es *El género en disputa*, traducido al español casi veinte años después. Sin perjuicio de esa inscripción, su reflexión puede ser enmarcada también en las coordenadas de un diálogo con la teoría crítica, tanto en sus marcas efectivas como potenciales¹. Si bien es cierto que la reflexión de Butler entra en diálogo explícito con algunos referentes de la tradición crítica alemana, como es el caso de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno, el sentido que fue adquiriendo la crítica en Butler se nutre de los diálogos mencionados y de otros aportes como los de Michel Foucault, Jacques Derrida, Trinh T. Minh-ha y Eve Sedgwick.

Ahora bien, su inscripción dentro de la teoría crítica no depende sólo de ese diálogo, sino de su propia práctica filosófica, donde puede observarse, en sintonía con lo señalado por lectoras contemporáneas (Canseco, 2018; Moretti Basso, 2021; Solana, 2018; Vacarezza, 2018) el funcionamiento crítico de sus categorías. Extremando el argumento, la propia pertenencia de Butler a los campos de problemas que aborda es ya una vinculación crítica. En relación con su primera etapa, reconocía Butler al comienzo de *El género en disputa*

A medida que lo fui redactando comprendí que yo misma estaba en una relación de combate y antagónica con ciertas formas de feminismo, aunque también entendí que el texto formaba parte del propio feminismo. Mi escritura formaba parte en ese momento de la tradición crítica inmanente que busca provocar el examen crítico del vocabulario básico del movimiento de pensamiento al cual pertenece (Butler en Meloni, 2008:76).

Se trata, en el hilo de la mejor herencia adorneana y foucaulteana, de una práctica material, situada, que ensaya una revisión de las categorías mediante las cuales se piensa, y que sin embargo guarda distancia de los resultados de su propio ejercicio (Butler, 2008:141). Pero ensayemos una pregunta elemental. Si la crítica está ya siempre moldeada por su objeto, ¿Cuál es aquí el objeto de la crítica? A lo largo de su obra, Butler desarrolla una crítica de la violencia en relación con las normas que regulan la producción del sujeto y con las posibilidades de que esa

¹ Otra de las cartografías que pueden trazarse es su relación con el canon de la historia occidental de la filosofía. Pienso particularmente en *Los sentidos del sujeto* (2016) una conversación con Descartes, Malebranche, Merleau-Ponty, Hegel, Spinoza, Kierkegaard Irigaray, Sartre y Fanon; y en *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX* (2012), un recorrido sobre la *Fenomenología del espíritu* que constituyó su tesis doctoral (1984), publicada en 1987, traducida al español en 1999 aunque difundida en Argentina en su reedición de 2012, coincidente con un momento de alta difusión de su obra en lengua hispánica. En cuanto al recorte bibliográfico de este artículo, no encontraremos aquí una reunión exhaustiva de la producción butleriana: los textos están reunidos bajo la hipótesis de la tarea crítica.

violencia falle en su repetición, haciendo lugar a otra cosa. Así como en Benjamin la crítica había sido de la violencia en relación al derecho y a la justicia, en Butler hay una crítica de la violencia en relación a las normas que, sin oponerse al derecho, sin embargo lo exceden. En la primera etapa de su obra –especialmente en *El género en disputa* (2007), *Deshacer el género* (2006), *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo* (2002), *Lenguaje, poder e identidad* (2004) *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción* (2001)– donde reconocemos su teoría de la performatividad de género, Butler realiza una crítica de la violencia alojada en las normas que regulan el género y materializan el sexo. Esa teoría es performativa, en la medida en que Butler, a distancia tanto de la hipótesis esencialista como constructivista (Butler, 2002; 2007; 2009), señala que lo que hace a un género no es otra cosa que la actuación repetida de una serie de normas que nos preceden. Asimismo, en esa su repetición diferenciada, está alojada la posibilidad del desplazamiento. En la segunda etapa en cambio –rastreada en *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* (2009a), *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia, Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2010), *Parting Ways. Jewishness and the critique of Zionism* (2012), *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (2017), *Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy* (2020a), y *La fuerza de la no violencia* (2020)– la crítica butleriana modifica la dirección y el carácter de su mirada. Apunta hacia la violencia alojada en las normas presentes especialmente en la violencia de estado, y hacia el carácter performativo de aquella acción política que es capaz de modificar el espacio de lo público con su aparición². En esta etapa, correspondiente a las dos últimas décadas, sus comentaristas reconocen algo así como un *giro ético* en su obra (Chambers y Carver, 2008) o ético político, mediante el cual Butler empezaría a prestar más atención a ciertos fenómenos colectivos de resistencia frente a la violencia estatal, desde una particular ontología de la interdependencia, y considerando a la ética en tanto filosofía primera. A distancia de quienes ven en este giro un corte más o menos radical con su etapa previa, es justamente su teoría leída en tanto que *crítica* la que permite reconocer las continuidades presentes en su reflexión, aun atendiendo a los innegables redireccionamientos. Es por ello que la hipótesis de este artículo radica en considerar a la primera etapa de su obra en tanto condición de la segunda. De allí que la singularidad del objeto de la crítica sea la que le permita ese giro a Butler, es decir: porque realiza un abordaje crítico de las normas que producen un género y materializan un sexo, o que configuran algo así

² En relación a esta última etapa, puede reconocerse aquella práctica crítica en el vínculo singular con la cultura judía de la que es parte. En particular, en la posibilidad de un judaísmo no sionista, explorada en la última década, en textos donde recupera a algunos autores judíos que colaboren en esa empresa, como es el caso de Hannah Arendt, Walter Benjamin y, sorpresivamente, Emmanuel Levinas (Butler, 2012, 2014, 2017).

como un sujeto sexuado, es que puede realizar un abordaje crítico de las normas que regulan al sujeto en general, en esa intersección entre violencia normativa y violencia estatal característica de su mirada. Si bien esas etapas pueden leerse en su autonomía relativa, fallaríamos si sólo prestáramos atención a las distancias entre una y otra. Si en Butler se construye a lo largo de sus textos algo así como una tarea crítica en relación a las normas que configuran al sujeto “en general”, es porque antes hubo una crítica en relación a las normas sexogénicas que performan aquello en lo que un sujeto deviene y que obturan, consecuentemente, las otras posibilidades de su devenir³.

El desarrollo de esta hipótesis ingresa al problema mediante tres categorías: la noción de *violencia normativa*, la función de la *performatividad*, y el lugar de la *interrupción*. Pensar alrededor de la *violencia normativa* arroja luz sobre el problema de la producción del sujeto; la noción de *performatividad* por su parte habilita aquella particular analítica del poder que explica la reproducción de las normas y que admite desde el inicio la falla en esa reproducción y, finalmente, la noción de *interrupción* o ruptura, está orientada a pensar, tanto en las posibilidades del vínculo ético con la norma, como en el posible establecimiento de nuevas normas en aquella repetición diferenciada. Allí es donde ingresa la pregunta que formula Butler siguiendo a Foucault, en relación con los compromisos normativos que puede admitir una ética que discute con las gramáticas actuales de la normatividad (Butler, 2008:145).

1. Una crítica a la violencia normativa

Una hoja de ruta para ingresar al proyecto butleriano consiste en leerlo como una crítica de la violencia normativa. Esto nos lleva a considerar las diversas normas que regulan la conformación de los sujetos, las ocasiones en que esas normas fallan y las posibilidades de los sujetos, ya constituidos por esas normas, de hacer otra cosa con ellas. Como se ve, aquí se despliega un singular sentido de la crítica. ¿En qué consiste? Cuando Butler se afirma en el lugar de la crítica, ofrece unos sentidos particulares para este significant tan visitado. En “¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault” ([2002] 2008)⁴, reconoce una tensión irreductible entre

³ De hecho, en aquel texto aparecido en Debate Feminista hacia el final de su primera etapa filosófica “Actos performativos y constitución de género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista” (1998), Butler entendía que “los atributos distintivos de género contribuyen a “humanizar” a los individuos dentro de la cultura contemporánea” (Butler, 1998:300), es decir, que la posibilidad de ser reconocidx como sujeto sexuado implica la posibilidad de ser reconocidx como sujeto en general, su inteligibilidad en tanto que humano.

⁴ El texto tiene en lengua original una versión breve en el 2000 en ocasión de la Raymond Williams Lecture en Cambridge University; y una versión ampliada en 2002 David Ingram (ed.), *The Political: Readings in Continental Philosophy* (Ingram, 2002). La traducción que cito pertenece a esta última versión del texto (Butler, 2008).

la condición situada de la crítica y su pretensión de generalidad. En línea con el francés, insiste en que la crítica en tanto práctica siempre situada, pierde su carácter cuando “se la aísla como una práctica puramente generalizable” (Butler, 2008:141). Esa necesidad de no confiar demasiado en sus procedimientos, dirá más adelante, no debería impedirnos la generalización, no sólo en tanto posibilidad sino en tanto requisito. En buena medida es lo que hace la propia reflexión butleriana. Hay una crítica y esa crítica es específica: Butler desmonta el sistema sexo-género preocupada por las normas heterosexuales que regulan el género, que materializan aquello que llega a concebirse como sexo en tanto dato primario; progresivamente esa analítica del poder le lleva a mirar diferentes experiencias, también situadas, donde el funcionamiento e interrupción de las normas que producen al sujeto, contemplan aunque desbordan la matriz heterosexual. Así, desvía sensiblemente su interés hacia diversas manifestaciones políticas, como es el caso de la ocupación de la Plaza Tahrir en El Cairo, el movimiento estadounidense Occupy Wall Street (2011), o la lucha de Madres y Abuelas de Plaza de Mayo. Desvía su interés hacia las manifestaciones políticas o bien hacia su ausencia, como en el caso de los obituarios de la cultura árabe en diarios norteamericanos en ocasión del atentado a las torres gemelas, para reflexionar sobre el modo en que determinados colectivos resisten a la violencia normativa y estatal, resistencia que amplía performativamente el campo de lo que puede leerse como acción política. En ese camino avanza desde las normas sexogénicas, pasando por los marcos interpretativos que regulan el afecto en tanto dato primario, hacia un análisis normativo más amplio, para luego regresar a una lectura ya enriquecida sobre el sistema sexo-género. Decía Butler al inicio de “Cuerpos en alianza y política de la calle”.

Para que la lucha por los derechos de las minorías sexuales y de género tenga el cariz de una búsqueda de justicia social, es decir, para que sea caracterizada como un proyecto democrático radical, es preciso que se reconozca que somos algo más que un grupo que se ha visto, o puede ser, sometido a la precariedad y la privación de derechos. Además, los derechos por los que luchamos son de carácter plural y no se limitan a la identidad; es decir, que no es una lucha a la que únicamente puedan adscribirse unas identidades en concreto, sino que se trata de una lucha que sin duda quiere ampliar lo que entendemos por «nosotros». Podríamos decir que el ejercicio público del género, de los derechos de género, es ya en sí mismo un movimiento social; en nuestro caso, un movimiento social que se apoya en los vínculos que unen a las personas más que en cualquier noción de individualismo (Butler, 2017:71).

Aparecen aquí dos nociones centrales para comprender el cariz que adquiere un proyecto emancipatorio en la reflexión butleriana: la justicia social y la democracia radical. Para la primera noción, la idea de justicia social que aquí se disputa tiene que ver con una lucha por el *nosotros* de esa justicia. Para la segunda noción, la idea

de democracia radical en el contexto butleriano se vincula a la de traducción cultural, un ejercicio de mutua modificación de lenguas o culturas al que puede aspirarse en la construcción de un nosotros más hospitalario con la diferencia. Pero lo más relevante de esta cita parece ser el lugar de una política de alianzas. En el mismo sentido y en dirección a las políticas de resistencia posibles de ser articuladas frente a esas violencias, la poeta argentina Macky Corbalán señalaba hace unos años, acerca de su activismo con el colectivo neuquino Fugitivas del Desierto⁵:

y también nos dimos cuenta de una cosa con Fugitivas...que el patriarcado oprime integralmente, el patriarcado te oprime como lesbiana, como mujer, como trabajadora, como clase media, como pobre, ¿no? Te oprime de una sola, de una sola vez. ¿Y nosotros cómo respondemos desde, desde el espíritu revolucionario? Por compartimentos. Por un lado va la clase, por el otro va la disidencia sexual, por el otro van las mujeres (...) Nunca lo vamos a tirar así (Corbalán, 2019, 18'30").

Como se ve, el movimiento de la crítica parece entonces circular: comienza revisando las normas que pegan sexo y género desde una matriz heterosexual, y que amenazan la vida de aquellos cuerpos que desafían la coherencia, y se dirige hacia una crítica de la violencia más amplia inscrita en las normas que regulan a los sujetos en un sentido estatal, para regresar, finalmente, a un pensamiento performativo que implica una política de alianzas.

¿Cómo ocurre ese pasaje, o cuáles son sus puntos de apoyo? En *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción*, Butler estaba preocupada por desarrollar aquello que, entendía, era una vacancia en el propio pensamiento de Foucault: los modos psíquicos en que se internaliza o se incorpora el poder. Es difícil, reconocía, explicar la producción del sujeto mediante el lenguaje, porque desde esta perspectiva no hay un sujeto previo al vínculo de sujeción. De hecho, la clásica escena althusseriana de la interpelación⁶ guarda algunos problemas explicativos para Butler: en primer lugar no explica porqué ese sujeto se da la

⁵ Fugitivas del Desierto fue un colectivo de activismo lésbico anticapitalista que funcionó en la provincia argentina de Neuquén entre los años 2004 y 2008, integrado por Val Flores, Macky Corbalán, Bruno Viera y Cristina Fernández. Para ampliar la información sobre su trayecto puede visitarse el archivo Potencia Tortillera (http://potenciatortillera.blogspot.com/2008/07/fugitivas-del-desierto.html) y el blog personal de Val Flores (http://escritoshereticos.blogspot.com/2009/04/fugitivas-en-el-desierto-voces.html).

⁶ Butler refiere al clásico texto de 1970 "Ideología y aparatos ideológicos del estado", al momento en que Althusser desarrolla su tesis central, llamada *La ideología interpela a los individuos como sujetos* (Althusser, 2008:144-149). La ideología transforma a los individuos en sujetos, dice Althusser, por medio de una operación muy precisa que es la *interpelación*. En aquello que denomina como un pequeño teatro teórico, Althusser describía la escena en la que, posiblemente un policía, interpela a alguien al grito de "¡Eh, usted, oiga!", una interpelación en la que, en el 90% de los casos, el individuo se vuelve suponiendo que se trata de él. Sin embargo no se trata aquí de una sucesión temporal: "las cosas ocurren sin ninguna sucesión. La existencia de la ideología y la interpelación de los individuos como sujetos son una sola y misma cosa" (Althusser, 2008:147).

vuelta⁷, y en segundo lugar, la voz autoritaria tiene poder performativo restringido a la voz hablada⁸, lo que no alcanzaría para explicar la eficacia del discurso en manifestaciones distintas a ella (2001:17). La tesis más relevante de este libro radica en la doble valencia inscrita en la categoría de *sujeción* (*assujetiissement*), entendida como subordinación y subjetivación: “el sujeto no sólo se forma en la subordinación, sino que ésta le proporciona su continuada condición de posibilidad” (Butler, 2001:18).

2. Una crítica a la ficción individualista

En su último libro publicado, *La fuerza de la no violencia* (2020)⁹, Butler recupera aquella tarea crítica, aparecida a lo largo de su primera etapa en términos más individuales, esta vez con un evidente carácter colectivo. No es la primera vez que Butler piensa la crítica de la violencia; de hecho en *Parting Ways* y en *Marcos de Guerra* ya había hecho referencias explícitas al problema en diálogo con Walter Benjamin. Lo novedoso es que la crítica de la violencia es aquí, además, una crítica a la violencia de las normas que sostienen el individualismo como relato de autoconstrucción de sí, un relato que recorre desde los primeros liberalismos y su apoyo en el estado de naturaleza, hasta los discursos más recientes en relación al selfmade y la meritocracia. Aunque no es la primera vez que a Butler le preocupa un abordaje crítico de la violencia, sí puede reconocerse una particularidad cuando esa crítica se realiza desde aquella ontología de la interdependencia u ontología sociocorporal que ha desarrollado sostenidamente, al menos desde 2001. Esta manera de considerar lo real está reñida con aquellas ficciones liberales individualistas que estructuraron a las humanidades, como es el caso, decíamos, del *estado de naturaleza*.

Butler entiende que la crítica de la violencia requiere de una crítica egológica, “así como del legado político del individualismo, a fin de abrirse a la idea del yo como un campo en tensión del orden de lo relacional social” (Butler, 2020:23). Por caso,

⁷Aquí está supuesta la inculcación de la conciencia (Butler, 2001:16). Decía Althusser al respecto “la interpelación siempre alcanza al hombre buscado: se trate de un llamado verbal o de un toque de silbato, el interpelado reconoce siempre que era precisamente a él a quien se interpelaba. No deja de ser este un fenómeno extraño que no sólo se explica por el sentimiento de culpabilidad, pese al gran número de personas que “tienen algo que reprocharse”” (Althusser, 2008:147).

⁸ Esta observación se matiza leyendo el mismo pasaje que citamos hace instantes: “se trate de un llamado verbal o de un toque de silbato, el interpelado reconoce siempre que era precisamente a él a quien se interpelaba” (Althusser, 2008:147).

⁹ El título original, *The force of nonviolence. An Ethico-Political Bind*, guarda dos particularidades: por un lado en el *force* aparece un juego evidente con la polisemia del *gewalt* benjaminiano: decimos la fuerza de la no violencia pero también podríamos decir, la violencia de la no violencia, o entender que a veces, crítica y violencia son la misma cosa, según sus propias palabras. Por el otro el subtítulo - que no es recuperado en la traducción española-, refleja su preocupación del último tiempo, por una ética sostenida en esa particular ontología de los cuerpos en alianza.

cuando la violencia es justificada bajo el argumento de la defensa propia, dice Butler, hay una cuestión preexistente, la posibilidad “de saber antemano qué es ese «yo», quién tiene el derecho de tener uno y dónde están sus límites” (Butler, 2020:29). Desde una ontología de la interdependencia, en cambio, se demanda tanto una explicación acerca de la constitución y los límites de ese yo, como una respuesta acerca de quién(es) puede(n) contar en tanto que sujetos amenazados y pasibles de actuar en su propia defensa. Pero Butler va más allá. Para la crítica de la violencia es necesario discutir la ficción individualista aunque no alcanza con ello, también es necesaria “una elaboración de esos lazos sociales que requieren de la no violencia” (Butler, 2020:29). ¿Pero qué puede querer decir esta afirmación?

En el primer capítulo de *La fuerza de la no violencia*, Butler, quizás emparentando su ejercicio con aquella tarea realizada en *Mecanismos psíquicos*, sostiene que moverse entre una idea psicoanalítica y social de la interdependencia será la base para una práctica de la no violencia en un imaginario que se pretende igualitario (Butler, 2020:65-66). ¿Por qué? Porque “la crítica de la psicología del yo permite dar un significado social al psicoanálisis que lo vincula con una concepción más amplia de las condiciones del sustento y persistencia” (Butler, 2020:65-66). Claro que en *Mecanismos psíquicos* la interdependencia como condición no estaba desarrollada, lo que vemos aquí, en cambio, es una alianza entre una concepción psicoanalítica -ya presente- y una concepción social de la interdependencia que permite hacerle frente con mayor vigor a aquella ficción individualista que Butler impugna de manera clara:

Mi contratesis a la hipótesis del estado de naturaleza es que nadie puede mantenerse por sí mismo. El cuerpo no es, ni nunca fue, una especie de ser automantenido, lo que es solo una razón por la cual la metafísica de la sustancia –que concibe al cuerpo como un ser extenso con límites discretos– jamás fue un marco particularmente adecuado para comprender lo que es un cuerpo. El cuerpo es algo que se entrega a los otros para persistir; se entrega a otro conjunto de manos antes de que uno mismo pueda usarlo. ¿Dispone la metafísica de un modo de conceptualizar esta paradoja vital? (Butler, 2020:65-66).

Esa dependencia, continúa, no es algo provisorio, no alcanza para explicar la supervivencia de determinados humanos necesitados de redes de apoyo, sino que se trata de una condición general. Aunque el problema presenta sus límites si lo pensamos en términos antropocéntricos. Un *ethos* de la no violencia, entiende Butler, discute los efectos que el poder humano tiene sobre ese medioambiente al que modifica y que, a su vez, es la condición de posibilidad de lo viviente humano y no humano (Butler, 2020:91).

Decíamos páginas atrás que a veces, violencia y crítica son la misma cosa. ¿De qué maneras? En esta crítica entendida como crítica de la violencia, muchas veces

las acciones que discuten “la producción y autovalidación de esquemas de justificación” sobre todo de la violencia legal, pueden tildarse fácilmente como violentas (Butler, 2020:158), siempre desde el punto de vista de un poder, señala, “que busca suprimir la crítica de esos mismos esquemas” (2020:158). De modo que las acciones de quienes establecen una relación crítica con la violencia normativa o la violencia legal, también serían enmarcadas como violentas acusadas de violentas, para sostenernos en la polisemia del *to frame* (Butler, 2010:27). El asunto es pensar qué hacemos con esa acusación, por qué es un problema que esas acciones críticas sean enmarcadas como violentas, o que crítica y violencia a veces parezcan la misma cosa. Butler parece estar más preocupada por

cómo ha quedado circunscripta la violencia y cuál de sus versiones funciona como presupuesto de los debates en cuestión. Una actitud crítica se preguntaría también por el esquema justificatorio en funcionamiento en ese debate, por sus orígenes históricos, sus presupuestos y ocultamientos. La razón por la cual no podemos empezar por establecer qué clase de violencia se justifica y cuál no es que esa «violencia» está definida desde el comienzo dentro de ciertos marcos y que llega a nosotros ya interpretada, «trabajada» por su marco¹⁰ (Butler, 2020:161).

Si la violencia está siempre ya enmarcada por las preguntas que le hacemos, por unos marcos que la circunscriben, ¿qué hacer ante este escenario? Butler invita a actuar con paciencia crítica “para exponer las formas de fantasmagoría según las cuales alguien está «atacando» cuando no lo hace o, en realidad, esa misma persona es la atacada” (Butler, 2020:172). Esto tiene especificaciones concretas, por ejemplo en relación a aquella política que considera a la migración desde Medio Oriente o África del Norte hacia Europa debe impedirse, aún cuando eso redunde en el abandono o la muerte de quienes lo intentan (Butler, 2020:172). Esa lógica asesina, concluye Butler, es moneda corriente hoy entre reaccionarios y fascistas, y el trabajo por desarmarla es lento aunque incesante.

3. La función performativa en la tarea de la crítica

La tarea de la crítica se modela en Butler según una noción de la que depende su analítica del poder, hablamos de la *performatividad*. Esa noción, que Butler denominaba en *Mecanismos psíquicos* como «vulnerabilidad temporal», ha

¹⁰ En la versión original del texto, la afirmación presenta una pequeña variación: “The reason (...) is from the start defined within certain frameworks and comes to us always already interpreted, “worked over” by its frame” (Butler, 2020:97). En el *worked over* parece condensarse ese carácter incesante del trabajo de interpretación sobre la violencia, no hay violencia o no violencia si no de acuerdo a un marco que es performativamente reiterado o fallado según la circunstancia.

recorrido buena parte de su obra, enriqueciéndose a su paso. En términos generales, le performatividad es la función que permite explicar tanto la reproducción de los marcos normativos como sus posibles fallas. Pero vayamos a su modulación específica.

En el período en que se desarrolla su teoría de la performatividad de género, Butler ofreció explicaciones no esencialistas acerca del género, que también la dejaban a distancia de las hipótesis constructivistas. ¿Por qué? Porque decir que el género era una performance, un hacer, destacar el carácter ritual, repetitivo, de ese hacer que cita diferenciadamente a la norma heterosexual, impedía pensar en un sujeto preexistente a la acción (Butler, 2007:84). En un razonamiento más bien inverso, señalaba Butler, no se trata de una acción que podamos atribuir al sujeto, sino de un proceso que lo funda y consolida¹¹.

Uno de los elementos clave para comprender el funcionamiento performativo de las normas, es el de su repetición o reiteración. Ya en *Mecanismos psíquicos* Butler señalaba:

Para que puedan persistir, las condiciones del poder han de ser reiteradas: el sujeto es precisamente el lugar de esa reiteración, que nunca es una repetición meramente mecánica. (...) La temporalización provocada por la reiteración señala el camino por el cual se modifica e invierte la apariencia del poder, pasando de ser algo que está siempre actuando sobre nosotros desde fuera y desde el principio a convertirse en lo que confiere sentido de la potencia a nuestros actos presentes y al alcance futurario de sus efectos (Butler, 2001:27).

La edición española optó por traducir *agency* por potencia, de modo que es necesario recordar, en este pasaje, que siempre que se diga potencia se está diciendo, en realidad, agencia. De allí que el último pasaje adquiriera otro sentido, puesto que el poder pasa de ser algo que actúa sobre nosotros, a convertirse en aquello que confiere el sentido de agencia a nuestros actos del presente y a sus alcances futuros.

El carácter de esta repetición diferenciada, y hay en estas palabras herencia derrideana, también introduce el elemento de la contingencia en esa reiteración que nunca es idéntica. Pregunta Butler, “sin una repetición que ponga en peligro la vida –en su organización actual– ¿cómo podemos empezar a imaginar la contingencia de

¹¹ Esta teoría conoció variadas objeciones, como la de Seyla Benhabib, que Eduardo Mattio recoge en su reciente libro *Las vueltas del género. Una aproximación a algunos debates conceptuales y políticos feministas* (Mattio, 2023). Señala Mattio que “Disconforme con el carácter “posmoderno” de la teoría performativa del género, Seyla Benhabib atribuyó a Butler la defensa de una versión fuerte de la Muerte del Hombre que redundaría en la problemática disolución del sujeto del feminismo, y a fortiori, en la cancelación de su agencia política. (...) Porque no somos determinados por los discursos que nos emplazan, es que podemos repetirlos con variaciones. Por consiguiente, no puede pensarse que la propuesta de Butler contribuye a “la muerte del sujeto”, tal como presume Benhabib. En todo caso, supone “la muerte teórica de un viejo sujeto fijo, y el nacimiento de uno nuevo, de uno construido, caracterizado por la posibilidad y la agencia subversiva (Salih, 2006, p.59)” (en Mattio, 2023).

su organización y a reconfigurar performativamente los contornos de las condiciones de la vida? (Butler, 2001:40), y continúa indicando que “una descripción de la iterabilidad del sujeto que muestre que la potencia bien podría consistir en oponerse a las condiciones sociales que lo engendran y transformarlas (2001:40). Hay, por lo tanto, en ese carácter no sólo contingente sino reiterativo, la posibilidad de indicar la falla.

Es por ello que la noción de performatividad no es productiva solamente para explicar la reproducción de las normas, sino también para mostrar cómo es que nadie cumple con la norma de manera definitoria. De hecho, reconocer aquellas estrategias de repetición constitutivas de nuestra identidad, muchas veces permite intervenirlas e impugnarlas en aras de nuestra emancipación (en Mattio, 2023). De modo que en su carácter propositivo, la performatividad muestra no sólo las ocasiones en las que los marcos normativos fallan, sino también las posibilidades de intervenir sobre esas fallas, acercándose de este modo a aquello que Butler ha entendido por agencia (Cfr. Butler y Athanasiou, 2017a).

Concebir a la performatividad en su dimensión temporal implica entender que no existe en este análisis normativo una temporalidad lineal según la cual y en un sentido cronológico, primero se originan las normas, luego se reproducen o se repiten, luego se interrumpen, y luego se da lugar o no al establecimiento de nuevas normas. La temporalidad inscrita en este proceso dista de ser autoevidente, lo cual muchas veces vuelve difícil señalar los procesos de transformación en un sentido emancipatorio:

El poder que opera en el sometimiento se manifiesta, por tanto, en dos modalidades temporales sin común medida entre sí: en primer lugar, como algo que es siempre anterior al sujeto, está fuera de él y en funcionamiento desde el principio; en segundo lugar, como efecto voluntario del sujeto (...) el sometimiento es el proceso por el cual el sujeto se convierte en garante de su propia resistencia y oposición (Butler, 2001:25).

Aquí aparece esa ambivalencia a la que le falta su común medida temporal: si bien hay un poder que forma al sujeto, la agencia siempre desborda al poder que la habilita o, como se menciona en la misma página, el sujeto no puede ser reducido al poder por el que surge (Butler, 2001:26). Para la época en la que Butler articuló esta crítica de la violencia en un diálogo abierto con Walter Benjamin, –al menos en *Marcos de guerra* (2010), *Parting ways* (2012) y *La fuerza de la no violencia* (2020)–, ya estaba mediada por esta analítica del poder que implica en un sentido elemental que el hecho de que la norma se origine en la violencia no supone que

cada repetición de la norma vaya a reproducir o reforzar la violencia de su origen¹². Que la violencia del origen no se replique cada vez que se actúa una norma, depende, exactamente, de la noción de *performatividad* que estamos desarrollando. No parece materializarse, en tal sentido, una tensión entre la violencia que funda y la violencia que sostiene, al que luego le sobreviene la violencia divina. Lo que hay es una estructura reiterativa de la norma la cual, si bien tiene su origen en la violencia, no repite en cada instancia la violencia de su origen. Esa posibilidad –que no es una certeza, siempre es necesario recordarlo– es la que abre en este tiempo los espacios de un desplazamiento, de una contestación a las normas más restrictivas. La ruptura, decía Butler, no es otra cosa que “una serie de cambios significativos resultantes de la reiterable estructura de la norma” (2010:232). Hay un sentido subsiguiente en esa temporalización, que consiste en que las normas que regulan a los sujetos son también ellas mismas “vulnerables al cambio psíquico e histórico” (Butler, 2001:32) Se trata entonces de horizontes normativos que se reproducen para sobrevivir, y que en esa reproducción siempre pueden fallar y dar lugar, a versiones minoritarias de la norma. El sostenimiento de versiones minoritarias, es de hecho para Butler la tarea de la crítica, una capacidad decididamente colectiva en la que insistía ya en la Introducción a *Deshacer el género* (2006:16). Postular que hay unos marcos normativos que se reproducen para sobrevivir y que en esa reproducción pueden fallar, depende de una concepción de la temporalidad según la cual no hay un marco prevalente que en algún momento podrá ser impugnado al que le sobrevendrá la construcción de algo nuevo, algo radicalmente otro. Al contrario, hay algo que excede al marco, dice Butler, que está perturbando nuestro sentido de la realidad. Es por eso que no hay nada que esperar. Es sobre el mundo que existe que cabe pensar, antes que sobre el mundo por llegar. Veamos entonces en términos propositivos que puede significar la discusión con las gramáticas actuales de la normatividad.

4. Interrupción y después

La interrupción de las normas no tiene un carácter unívoco. Por una parte, ponen al sujeto muchas veces en un terreno de indeterminación que no ocurre sin consecuencias, según recapitulaba Butler siguiendo a Foucault. La distancia crítica que puede ganarse frente a la autoridad establecida, no tiene que ver sólo con “reconocer las maneras en que los efectos coercitivos del saber están en funcionamiento en la misma formación del sujeto”, sino también, agrega seguidamente, con “poner en riesgo la propia formación de uno como sujeto”

¹² El poder que da origen al sujeto, decía en *Mecanismos psíquicos*, es “por fuerza distinto” al que constituye su agencia (Butler, 2001:26), algo que en la versión original es levemente matizado en la expresión “is necessarily not the same” (Butler, 1997:12).

(Butler, 2008:165). Aún más, indicará Butler, ni siquiera se trata de una instancia de suyo celebratoria: porque si bien las fallas en el reconocimiento muestran que un horizonte de normatividad no puede darse por descontado, lo que sucede es que esas fallas, cuando se sostienen, y según reconocía en *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad* “exigen de manera implícita el establecimiento de nuevas normas” (2009a:40), y esas normas pueden tener un horizonte emancipatorio para la vida y la política o bien uno cada vez más restrictivo.

Lo que puede observarse aquí es que en Butler la tarea crítica no se vincula solamente con la resistencia a la violencia normativa, sino que hay una preocupación genuina por el establecimiento y posible codificación de esas otras normatividades que habilitarían la interrupción de las ya existentes. En ese esquema lx autorx recoge la preocupación habermasiana de una teoría crítica que le abra paso “a una teoría normativa más robusta, como lo es la acción comunicativa, con el fin de dotarnos de un fundamento para la teoría crítica con el que se puedan elaborar juicios normativos fuertes” (Butler, 2008:144). Ahora bien, hay aquí un problema, indica Butler, y es que Habermas se vuelve “curiosamente acrítico respecto al propio sentido de normatividad que expone” (Butler, 2008:144). Y esto por una razón de peso. En la pregunta por aquello que tenemos que hacer, dice Butler, ya están funcionando al menos tres supuestos que no se ponen en discusión: que ese nosotros al que se apela ya se ha formado y se lo conoce, que es posible su acción, y que el campo en el que puede actuar está ya delimitado (Butler, 2008:144). A distancia de esta noción de crítica que, entiende Butler, se halla debilitada por la normatividad (2008:145), entiende que la crítica foucaultea, y con ello la propia, pueden ofrecer compromisos normativos fuertes, aunque acaso sea difícil hacerles lugar bajo las gramáticas actuales de la normatividad (2008:145). De hecho, la propia idea foucaultea de crítica como política de desujeción, ayudaría a pensar en esa otra normatividad propuesta. Veamos en qué sentidos.

Cuestionar los límites de nuestros modos más seguros de conocimiento es un modo de la crítica que vincula la reflexión rápidamente con su impronta kantiana. Aunque, reconoce Butler, la pregunta por el límite no es azarosa:

Una no se conduce hasta el límite para tener una experiencia emocionante, o porque el límite sea peligroso y sexy, o porque eso nos lleve a una excitante proximidad al mal. Una se interroga sobre los límites de los modos de saber porque ya se ha tropezado con una crisis en el interior del campo epistemológico que habita (Butler, 2008:147).

La crisis al interior de los campos epistemológicos que habitamos, en el esquema butleriano, no ocurren necesariamente porque alguien los ponga en crisis, sino porque esos mismos esquemas no pueden dar cuenta de lo existente o de lo que luego denominará como formas de ordenamiento alternativas. Subsidiariamente,

esa pregunta por el límite de nuestros esquemas de inteligibilidad se vinculaba ya en *Dar cuenta de sí mismo* con la ética y nuestras propias capacidades de respuesta. La ética, señalaba Butler entonces, surge exactamente en el límite de nuestros esquemas de inteligibilidad.

Como segundo movimiento, entender la crítica como política de desujeción también se emparenta con el esfuerzo foucaulteano de concebir a la crítica como virtud. Allí parecen jugarse esos opacos compromisos normativos. Se trata, entiende Butler, de una relación singular, crítica con las normas, “que toma la forma de una estilización específica de la moralidad” (Butler, 2008:148). Se trata de una experiencia moral que es diferente a la de la sumisión o el mandato (2008:148), como podríamos pensar en el caso de la ley, y esa experiencia redundante en una transformación de sí. Aquí resuena la lectura que hace Butler en su comentario a la crítica de la violencia benjaminiana (2013), acerca del mandamiento. El mandamiento, a distancia de la ley, decía Butler, admite una vinculación ética que no es la de la obediencia o la desobediencia. Admite una relación singular bajo otro espectro de posibilidades, una singularidad que redundante en una transformación del sujeto. La relación subjetiva con esas normas, señala Butler, no será entonces “ni predecible ni mecánica” (Butler, 2008:150). Se tratará, en cambio, de una relación con esas normas que “interroga el propio campo de categorización, refiriéndose, al menos implícitamente, a los límites del horizonte epistemológico dentro del cual estas prácticas se forman” (Butler, 2008:150). Esa es la práctica de la virtud, aún cuando ello implique leer la virtud en tanto resistencia a la autoridad.

Finalmente, hay un movimiento que modula este otro sentido de la normatividad, y que consiste en poner siempre de relieve el propio marco de evaluación. La tarea primordial de la crítica, señala Butler, “no será evaluar si sus objetos —condiciones sociales, prácticas, formas de saber, poder y discurso— son buenos o malos, ensalzables o desestimables, sino poner en relieve el propio marco de evaluación” (Butler, 2008:145). Y seguidamente pregunta por aquello que obstruyen las actuales gramáticas de la normatividad: “¿Cuál es la relación del saber con el poder que hace que nuestras certezas epistemológicas sostengan un modo de estructurar el mundo que forcluye posibilidades de ordenamiento alternativas?” (Butler, 2008:146) Así, esas certezas epistemológicas son también una forma de violencia de consecuencias políticas concretas para la vida y la muerte de muchas, y a esas formas de la violencia se les responde, siempre, críticamente.

5. Conclusión

A lo largo de estas páginas, visitamos la reflexión butleriana bajo una particular hoja de ruta, considerar su trabajo en tanto tarea crítica. Para ello, y siguiendo a Michel Foucault, hubo que precisar tanto el carácter de esa tarea, como su objeto. En

relación al carácter, hemos insistido en un ejercicio que avanza de manera situada, concreta, a la vez que pretende generalidad, una generalidad que no obstante guarda distancia de sus propios resultados. Esto se logra, indicaba Butler siguiendo a Adorno, de tres maneras: captando los modos en que se instituyen las categorías, se ordena el campo de conocimiento y los modos en los que aquello suprimido retorna como su exterior constitutivo (Butler, 2008:142). En cuanto al objeto, acordamos en que la crítica en Butler es una crítica de la violencia normativa, que adquiere modulaciones específicas según cada etapa de su obra, pero en la que pueden reconocerse continuidades. Es porque realiza un abordaje crítico de las normas que producen un género y materializan un sexo, decíamos, que puede realizar un abordaje crítico de las normas que regulan al sujeto en general, intersecando violencia normativa y violencia estatal. Hay otra mediación en este argumento, que excede las pretensiones de este escrito pero que es necesario señalar y es que a partir de esa crítica a la violencia normativa y estatal propia de las últimas décadas, Butler ha vuelto a las normas sexogénéricas con otro énfasis, puesto esta vez en la política de alianzas necesaria para hacerle frente a la violencia de una manera que debe ser articulada. Y esto por una razón específica: Butler ha postulado su crítica de la violencia en términos de una crítica a las ontologías individualistas, cuyo paradigmático caso es el de la ficción del estado de naturaleza. Aquí cabe preguntarse, sin embargo, si no es acaso la ontología de la interdependencia también otra ficción y, en ese caso, dónde radica la diferencia con aquella ontología con la que Butler discute al menos desde principios de siglo. Aunque la polémica no es fácilmente resoluble, en la reflexión butleriana parece haber al respecto una disputa por lo real. Es en la explotación de ese lazo de vulnerabilidad o interdependencia donde radica la violencia para Butler. Por otra parte, y aún cuando consideráramos una ficción al estado de naturaleza o a la interdependencia, se trata en este marco de una ontología que funciona performativamente materializando lo real. Es en su concepción del lenguaje y de sus procesos de materialización donde parece radicar la diferencia.

En la intersección entre violencia normativa y violencia estatal, revisamos la noción de performatividad butleriana y sus funciones en una analítica del poder que se ha ido complejizando. Se sostiene una estructura reiterativa de la norma que, aunque originada en la violencia, no repite en cada instancia la violencia de su origen en la medida en que, entiende Butler, el sujeto no puede ser reducido al poder por el que surge. En esa estructura performativa, donde las normas se reproducen para sobrevivir, donde esa reproducción puede dar lugar a la falla y, con ello, a versiones minoritarias de la norma, se reconoce una concepción de la temporalidad que dista de ser una línea recta cuya cronología se orienta desde el pasado hacia el futuro. Ello devuelve al trabajo crítico otra orientación, que no impugna el presente a la espera de la construcción de un orden radicalmente nuevo. El ejercicio al que invita esta

revisión trabaja sobre lo que hay, desajustando la percepción de un orden de las cosas como el único posible; en palabras de Butler, es la crisis al interior del campo epistemológico que se habita la que permite hacerle lugar a formas de ordenamiento alternativas.

Otra reflexión que este escrito habilita y que excede sus pretensiones, es la pregunta por el sujeto de la crítica. Conforme la ontología butleriana fue adquiriendo un tono más bien colectivo, enlazando lo humano y lo no humano, se aleja la posibilidad de pensar en un sujeto paradigmático de la crítica de carácter individual, un sujeto ejemplar. Especialmente porque, según vimos a lo largo del texto, la crítica no tiene un carácter voluntarista. La crítica es aquí una relación subjetiva con las normas, una política de desujeción, de resistencia a la autoridad, una práctica de la virtud. Esa práctica no será ni mecánica ni predecible y debe, atenta a sus coordenadas, leer las complejas formas de opresión actuales para ser capaces de leer también los lugares donde esa opresión falla. Finalmente, resta decir que en este marco la crítica como un tipo particular de conocimiento que obra en medio de una suspensión del juicio, implica necesariamente una transformación. En la medida en que es considerada como una práctica de la virtud o hacia la virtud, conocer es, en un sentido presocrático, empezar a vivir de otra manera. Así, la crítica no nos hará libres. La crítica, nos hará, nos hace, diferentes.

Bibliografía

- Althusser, L. (2008). Ideología y aparatos ideológicos del estado. En Žižek, Slavoj (comp.) *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE.
- Butler, J. (2020). *La fuerza de la no violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- (2020a). Sin miedo. Formas de resistencia a la violencia de hoy. Barcelona: Taurus.
- (2017). Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea. Barcelona: Paidós.
- (2016) *Los sentidos del sujeto*. Barcelona: Herder.
- (2014). Repensar la vulnerabilidad y la resistencia [conferencia]. *XV Simposio de la Asociación Internacional de Filósofos*. <https://www.shorturl.at/ryHTW>
- (2013). Walter Benjamin y la crítica de la violencia. *Revista Papel Máquina*, 8 (4) 63-96.
- (2012). *Parting Ways. Jewishness and the Critique of Zionism*. New York: Columbia University Press.
- (2012) *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2010). *Marcos de Guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.

- (2009). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- (2009a). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (2009b). Performatividad, precaridad y políticas sexuales. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 4 (3), 321-336. <http://www.aibr.org/antropologia/04v03/criticos/040302.pdf>
- (2009c). Violencia no-violencia. Sartre en torno a Fanon. En Fanon, F. *Piel negra máscaras blancas*. (pp. 193-216). Madrid: Akal.
- (2008). ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault. En Buden et al. *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional* (pp.141-167). Madrid: Traficante de Sueños.
- (2007) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- (2002). *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- (2002). What is critique? An essay on Foucault's virtue. En Ingram, D.(ed) *The Political: readings in Continental Philosophy*, London: Basil Blackwell.
- (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías de la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- (1998). Actos performativos y constitución de género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista. *Debate Feminista*, 18, 296-314. https://debatefeminista.cieg.unam.mx/df_ojs/index.php/debate_feminista/article/view/526
- (1997) *Psychic Life of Power. Theories in Subjection*. California: Stanford University Press.
- y A. Athanasiou; (2017a). *Desposesión: lo performativo en lo político*. Buenos Aires, Eterna Cadencia Editora.
- Cano Abadía, M. (2017). Agencia crítica y desposesión. La actualidad de la pregunta por la libertad en Judith Butler, *Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política*, 56, 263-277. <https://www.doi.org/10.3989/isegoria.2017.056.13>
- Canseco, A. (2018). Matrices y marcos: dos figuras del funcionamiento de las normas en la obra de Judith Butler. *Areté, Revista de Filosofía*, XXX, 1, 125-146. <https://doi.org/10.18800/arete.201801.006>
- Chambers, S. y T. Carver (2008). *Judith Butler and political theory: troubling Politics*. London-New York:Routledge.
- Corbalán, M. (2019). Lo que no se dice no es silencio. Entrevista. *Almacén Literario* https://www.youtube.com/watch?v=EImK7d23C_A

- Guzmán Useche N. y L.H. Di Giorgi Fonseca (2019). Cuestionando los marcos normativos. La apuesta crítica desde la materialidad corporal en Judith Butler. *Polisemia*, 15(28), 24-45. <http://doi.org/10.26620/uniminuto>.
- Mattio, E. (2023). *Las vueltas del género. Una aproximación a algunos debates conceptuales y políticos feministas*. Colección Género en Foco. Córdoba: Toledo Libros Jurídicos (en prensa).
- Meloni, C. (2008). Judith Butler y la genealogía. *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, 5, 75-81. <https://revista.latorredelvirrey.es/LTV/article/view/647/574>
- Moretti Basso, I. (2021) Modulaciones feministas de la tarea crítica: hacia una ontología mutante. *Protrepis*, 11, 21, 7-30. <https://doi.org/10.32870/prot.i21.323>.
- Pulecio Pulgarín, J. M. (2011). Judith Butler: una filosofía para habitar el mundo. *Universitas Philosophicas*, 57, 61-85. <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/10869>
- Solana, M. (2018) *La noción de subversión en Judith Butler*. Buenos Aires: Teseo Press
- Solana, M. (2018) La teoría queer como crítica poshistórica. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 74, 43-58. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/263691/229711>
- Vacarezza, N. (2017). Judith Butler en Argentina. Recepción y polémicas en torno a la teoría de la performatividad del género. *Estudios Feministas, Florianópolis*, 25(3): 530, 1257-1276. <http://dx.doi.org/10.1590/1806-9584.2017v25n3p1257>



Cuerpos incómodos. Política *queer* de Sara Ahmed

Uncomfortable Bodies. Sara Ahmed's Queer Politics

Cossos incòmodes. Política *queer* de Sara Ahmed

Gemma del Olmo Campillo 

Universidad de Zaragoza
gdelolmo@unizar.es

Recibido: 09/05/2023

Aceptado: 26/06/2023



Under a Creative Commons Attribution (CC BY) International License.

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Resumen Abandonar la promesa de la felicidad como propósito de vida y pensar la posibilidad de habitar la infelicidad es la propuesta política y feminista de Ahmed para evitar los abusos cometidos en nombre de la felicidad. Este trabajo tiene como objetivo el análisis de los sujetos voluntariosos, con el fin de mostrar cómo los constantes disciplinamientos sociales y la opresión de los marcos conceptuales provocan que sus vidas transcurran en la incomodidad. A partir de ahí, se argumenta que un camino de resistencia a la promesa de la felicidad consiste en resignificar la infelicidad en una dirección prometedora que cambia las preguntas relevantes y acepta las subjetividades alternativas como deseables modos de convivencia.

Palabras clave Infelicidad, alineamiento, sujeto voluntarioso, feminista aguafiestas.

Abstract Rejecting the imperative to be happy and contemplating the possibility of inhabiting unhappiness is Ahmed's politics proposal to avoid the abuses committed in the name of happiness. This paper focuses on the analysis of willful subjects, on how the continual processes of social disciplining and the oppression of conceptual frameworks make their lives go by in discomfort. From here, I go into an attempt to show how our resistance to the promise of happiness might take the form of a resignification of unhappiness in a promising direction which changes the relevant questions and turns those alternative ways of life into desirable modes of coexistence.

Keywords Happiness, Alignment, Willful Subjects, Feminist Killjoy.

Resum Abandonar la promesa de la felicitat com a propòsit de vida i pensar la possibilitat d'habitar la infelicitat és la proposta política i feminista d'Ahmed per a evitar els abusos comesos en nom de la felicitat. Aquest treball té com a objectiu l'anàlisi dels subjectes voluntariosos, amb la finalitat de mostrar com els constants disciplinaments socials i l'opressió dels marcs conceptuals provoquen que les seves vides transcorrin en la incomoditat. A partir d'aquí, s'argumenta que un camí de resistència a la promesa de la felicitat consisteix a resignificar la infelicitat en una direcció prometedora que canvia les preguntes rellevants i accepta les subjectivitats alternatives com a desitjables maneres de convivència.

Paraules clau Infelicitat, alineament, subjecte voluntariós, feminista desbaratador.

1. Introducción

El presente trabajo pretende destacar el papel de los sujetos voluntariosos en el feminismo de Sara Ahmed, muy centrado en la relevancia política de los cuerpos *queer* y en sus caminos desviados para mostrar la violencia ejercida por las sociedades que consideran aceptable únicamente las formas de vida convencionales. Con ello, se pone en evidencia las posibilidades subversivas de las resistencias a los distintos modos de alineamientos sociales. Para ello, se realiza una revisión de las obras de Ahmed que hablan de los sujetos voluntariosos, además de utilizar otros textos relevantes para la comprensión de esta propuesta de Ahmed.

Las resistencias implican perseverancia. La persistencia en seguir el propio camino a pesar de los ejercicios disciplinarios convierte a una persona en sujeto voluntarioso, que se empeña en seguir la propia voluntad. El sujeto voluntarioso se caracteriza por ser desobediente, por ir a contracorriente. Esta permanente oposición lo lleva a resistir el marco intelectual que lo define como equivocado, antinatural o perverso, y a generar uno que acoja las vidas disidentes como inesperadas e interesantes formas de convivencia, posibilitando así una ruptura con el desprecio social.

Sin embargo, a pesar de que generen nuevos marcos en los que poder estimar las vidas alternativas, en su cotidianidad tienen que convivir con el rechazo social de quienes no aceptan sus poco convencionales proyectos vitales, por lo que viven en una constante incomodidad, lejos de los itinerarios en los que se promete la felicidad.

A lo largo de las distintas épocas y culturas se han ofrecido perspectivas y definiciones muy dispares de lo que es la felicidad, se trata, por tanto, de un ideal que se puede modular de distintas maneras según los contextos, aunque en este momento, en Occidente, prioritariamente se articula una concepción de la felicidad plenamente adaptada a la globalización, la economía capitalista y la heteronormatividad, lo que permite, además de hacer de la felicidad un negocio millonario, un uso disciplinario dirigido al alineamiento del deseo, que fortalece la comodidad de las vidas conservadoras y limita la libertad tanto de las mujeres como de las disidencias sexuales.

2. Cuerpos incómodos

El sujeto *queer* es alguien que vive de un modo diferente a lo convencional, por lo que suele encontrarse con más obstáculos de los habituales, aparte de recibir presiones de diverso tipo para que acepte vivir de acuerdo con las normas lo que, para Ahmed, produce una mayor o menor incomodidad, dependiendo de su

distancia respecto a lo establecido. Pese a las dificultades, este sujeto decide perseverar en su desobediencia (Ahmed, 2014), no se somete a las normas sociales.

La persistencia es lo que caracteriza, para Ahmed, a una persona voluntariosa, “que impone o está dispuesta a imponer su voluntad frente a la persuasión, instrucción u orden; [...] determinada a seguir su camino; obstinadamente voluntariosa o perversa” (Ahmed, 2018: 97). Son sujetos desobedientes que se empeñan en seguir sus propios itinerarios, porque la obediencia es “la voluntad de no tener voluntad propia” (Ahmed, 2018: 101) y su empeño conlleva una incomodidad muy presente en sus vidas, de modos diversos.

Por un lado, su existencia se ve dificultada más de lo habitual porque llevar una vida alternativa es complicado, y no solo por los ejercicios de exclusión a los que se ven sometidos sino también porque la sociedad no contempla ni sus intereses ni sus necesidades. De manera que llevar una vida distinta suele requerir más trabajo, demasiadas preguntas y extensas explicaciones. Pero, además, por otro lado, no pueden evitar generar incomodidad en otras personas, sobre todo en quienes aceptan vivir conforme a lo establecido, debido a que las vidas disidentes representan una discontinuidad, una quiebra de las normas de convivencia aceptadas socialmente. Rompen con los códigos aparentemente compartidos por la mayoría y, lo quieran o no, provocan el cuestionamiento de cualquier ambición de validez general o universal.

Habitar en una persistente incomodidad forma parte de su vida cotidiana, de sus reflexiones, de sus procesos creativos, de sus modos de relacionarse y de ser, es una consecuencia ineludible de perseverar en los márgenes, lejos de la comodidad y de la promesa de la felicidad, porque la promesa de la felicidad, según Ahmed, es viable solo para quienes tienen un cierto tipo de vida y alcanzan algunos puntos especialmente significativos, como por ejemplo una familia, un estatus, o una situación económica desahogada.

Eso no quiere decir que quienes no tengan esta vida sean personas desgraciadas, antes bien, lo que subraya esta autora es que la promesa de la felicidad, tal y como se construye socialmente, se propone al alcance solo de quienes consiguen los elementos que la sociedad marca como necesarios para llegar a ella. Hay, por tanto, una clara continuidad entre la felicidad y las vidas conservadoras.

La felicidad se convierte, de esta manera, en un mecanismo para la preservación de las convenciones sociales y de los privilegios, ya que fortalece el alineamiento con lo establecido, lo que permite su continuidad y un mayor bienestar para quienes viven aceptando las normas, así como incomodidad y dificultades para quienes quieren llevar otro tipo de vida.

Los medios por los que las emociones fluyen o son bloqueadas nos remontan a preguntas sociales y políticas fundamentales sobre la manera en la que los espacios se organizan alrededor de ciertos cuerpos. Si ciertos cuerpos están en primer lugar, entonces su felicidad está en primer lugar. Así, podemos redescribir la ciudadanía como una tecnología para decidir sobre qué felicidad, la de quién, está en primer lugar (Ahmed, 2015: 340).

Algo que también afecta notablemente a las personas racializadas. El multiculturalismo es motivo de infelicidad, y por ello se plantea la necesidad de buscar un modelo de multiculturalismo feliz, que resuelva lo que la sociedad convencional considera el problema de los “inmigrantes melancólicos” (Ahmed, 2019: 255) que no aceptan la total integración porque no quieren abandonar completamente sus culturas de origen (suyas o de sus familias). Se resisten a la pérdida, aunque en muchos casos no sepan muy bien qué es lo que han perdido. La integración que se les reclama es, en realidad, el reconocimiento de que los valores occidentales y blancos son superiores, porque “ser una persona bien adaptada es adaptarse a la historia colonial” (Ahmed, 2019: 272), lo que supone asimismo una aceptación de la validez del camino marcado como feliz por las sociedades occidentales. Su recompensa por aceptar esa colonización es el acceso a la promesa de la felicidad.

Desde esta perspectiva, el peso del problema del racismo recae en las personas racializadas. Se les pide que hagan el esfuerzo de olvidar la herida, con el argumento de que es un obstáculo para la felicidad (la suya y la de la sociedad). Deben adaptarse y aceptar la superioridad de la cultura blanca, si quieren ser felices, si no quieren convertirse en un problema. Lo que pone en evidencia, por una parte, que la felicidad de las personas racializadas no es una prioridad, aunque sí lo es su alineamiento y, por otra, el temor de la sociedad ante las posibles represalias motivadas por tanto maltrato recibido.

Son cuerpos que viven en la incomodidad, al igual que los sujetos *queer*, y la forma en que Ahmed subraya este hecho es relevante. Sin embargo, puede ser interesante hacer una reflexión más matizada de todo ello, ya que, como afirma Jasbir K. Puar, “para Ahmed lo *queer* es un desafío principalmente a las heteronormas” (2017: 68). La propuesta de Puar, en su obra *Ensamblajes terroristas*, es abordar el cuestionamiento de la raza y de la clase interseccionadas con las heteronormas. A través del término homonacionalismo, aborda esta posibilidad analizando al sujeto *queer* y al multiculturalismo del sujeto étnico, y la manera en la que estos se ven afectados, más o menos conscientemente, por las estrategias con las que sociedades estadounidenses y europeas se enfrentan al miedo que sienten ante la amenaza originada por el terrorismo islámico, sobre todo a partir de los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos. En ese contexto,

Estados Unidos multiplicó los discursos que avalaban la consideración de sí misma como una nación excepcional, en varios sentidos, tanto en el de pretender ser un país superior moralmente como en el de considerarse en peligro, en situación de excepcionalidad, en la línea de Agamben (2005) y su análisis del Estado de Excepción que aprovecha la ausencia de control sobre las medidas llevadas a cabo por el gobierno, bajo la justificación de que se está preparando para una posible guerra. En ese escenario es legítimo dejar de vigilar los posibles abusos del poder estatal, por lo que el gobierno dispone de la herramienta del miedo y del Estado de Excepción para justificar sus excesos y abusos.

Al mismo tiempo, ante una posible guerra, el gobierno multiplica sus esfuerzos en conseguir mayor cohesión social, ya que es importante disponer de un número muy alto de personas que defiendan la superioridad de la propia cultura y moralidad, así como la inferioridad de las del enemigo. Debido a ello, se admite provisionalmente el patriotismo de los homosexuales blancos (sobre todo de clases sociales privilegiadas) como nacionalismo válido, se suavizan los términos dirigidos a ellos y se les permite “salir del armario”, siempre y cuando en esa manifestación aparezca la retórica del amor a la nación. De manera que el gobierno, la sociedad convencional, en determinadas circunstancias, aparentan aceptar a algunos cuerpos *queer* (no a todos), lo que posibilita que en ese momento sus vidas sean menos incómodas (aunque, nunca puedan alcanzar el nivel de quienes viven en la heterosexualidad).

Si, como señala Puar, las formas de vida convencionales en Estados Unidos se sostienen en la blanquitud y la heterosexualidad (porque son los dos factores que constituyen su base principal), es evidente que quienes cumplen ambas variables siempre se ven favorecidas, en especial cuando pertenecen a la clase social media o alta. Pero, en situaciones de excepcionalidad, es suficiente con cumplir alguno de los dos requisitos, la blanquitud o la heterosexualidad, lo que amplía, temporalmente, la comodidad de algunos cuerpos, y destaca aún más la incomodidad de otros, ya que “las personas *queer* de color no son candidatas bienvenidas a esta revelación del orgullo nacional” (Puar, 2017: 42).

En los relatos homonormativos de la nación, existe un movimiento doble: el patriotismo de Estados Unidos legitima momentáneamente ciertas homosexualidades, con frecuencia a través de una esterilización del género, la raza y la clase, para producir “monstruos-terroristas-maricas”; los homosexuales aceptan la retórica patriótica del “nosotros contra ellos”, alineándose con esta producción racista y homófoba (Puar, 2017: 96).

Recogiendo la propuesta de Ahmed y algunas de las reflexiones de Puar, podemos subrayar que la diversidad de los cuerpos incómodos conlleva realidades

con grados muy distintos de dificultad. Las personas blancas (sobre todo hombres de clase media-alta) están en una situación más cómoda dentro de la incomodidad, lo cual permite que emerja una concepción normativa de lo *queer* que se alinea con los discursos racistas y homófobos. Es un aparente contrasentido que deja de serlo en una lógica bélica o prebélica.

Para formar parte de la ciudadanía, en estas ocasiones excepcionales, y de forma instrumental, es suficiente con estar dentro de la heterosexualidad o dentro de la blanquitud. “Estados Unidos produce relatos de excepción con la excusa de la guerra contra el terrorismo” (Puar, 2017: 44), dejando parcialmente en suspenso la heterosexualidad para incorporar más sujetos a su lucha, aunque no a todos. Se ofrece así una fantasía de inclusión, donde parece posible la aceptación social de esas diferencias, pero es una mera ilusión.

Lo destacable aquí es que la aceptación social de lo *queer*, si bien de modo temporal y particular, abre la turbadora posibilidad de una normatividad *queer*, seguida de una instrumentalización de la homosexualidad, para realizar otros ejercicios de exclusión. Algo que se realiza con cierto consentimiento (y desde posicionamientos ideológicos neoliberales), ya que no es difícil percatarse de que el fundamento de los discursos que han servido de apoyo a los privilegios interconectados de clase, raza y ciudadanía, manejados por la normatividad (heterosexual) en sus ejercicios de exclusión, refuerzan la discriminación de los colectivos *queer* que no son blancos.

Siguiendo el concepto de Jasbir Puar de homonacionalismo, el imperialismo estadounidense tras la elección de Obama pasó de la homofobia rampante a promover la integración de las personas *queer* con la esperanza de vender a los progresistas liberales el proyecto de una guerra sin fin. Pero esta contradicción supone simplemente que los políticos intentan dominar todo el campo político (Lewis, 2020: 306-307).

El marco heterosexual, y también la heteronormatividad, remite sobre todo a una característica funcional, un comportamiento que muestra la aceptación e interiorización de los preceptos morales convencionales, así como sus jerarquías y exclusiones. Excede, por tanto, su fundamento anclado en un tipo de deseo o relación, lo rebasa porque puede ser performado, en el sentido butleriano (2001), por múltiples figuraciones del deseo, cuerpos y formas de convivencia. Con la blanquitud ocurre algo similar, también desborda el criterio racial, porque remite a un comportamiento que quiere reflejar una superioridad moral, intelectual y económica.

Es el motivo por el que las sociedades occidentales utilizan o dejan de utilizar a algunos grupos *queer* que, por lo demás, aceptan la instrumentalización a cambio de una mayor comodidad y privilegios, a pesar de ser una incorporación temporal

que no elimina todas las violencias ni discriminaciones diarias y de que, llamativamente, supone su conformidad con los parámetros defendidos por las sociedades conservadoras y heteronormativas, en gran parte a través de la promesa de la felicidad.

3. Uso disciplinario de la promesa de la felicidad

Para Ahmed, la felicidad es una herramienta para marcar la dirección correcta (*hetero/straight*) que tiene que seguir una vida, un instrumento de manipulación social que pretende dirigir las vidas de las personas, donde las mujeres quedan significativamente desfavorecidas, algo que ha sido denunciado por los diferentes feminismos. Ahmed se hace eco sobre todo de los trabajos de Simone de Beauvoir (2005), Betty Friedan (1965) o Audre Lorde (2003), muy críticos con los modelos de felicidad, pero realiza su propia reflexión subrayando que su fuerza de atracción y de coacción reside en mantenerse permanentemente en el estado de promesa, un objetivo al que nunca se llega (no abandona la condición de promesa). La felicidad no se puede alcanzar, ahí radica su éxito.

En diferentes obras (sobre todo en 2018, 2019 y 2020) pone de manifiesto la forma en que el poder hegemónico utiliza la promesa de la felicidad para controlar y dirigir la vida de la población. Para conseguirlo, es preciso ocultar que se trata de un ideal inalcanzable y que su finalidad es la estimulación de anhelos e inseguridades que orienten las vidas en determinadas direcciones. También se encubre que la felicidad y el bienestar de una persona no está en sus manos, se omite que en gran medida depende de las personas hacia las que sentimos afecto, porque no es una empresa individual. Tanto es así que somos capaces de sacrificar el intento de alcanzar la propia felicidad si con ello evitamos el sufrimiento de quienes nos importan. De modo que, en efecto, somos capaces de renunciar a algo que creemos que nos puede proporcionar felicidad (una vida más acorde con los propios deseos, por ejemplo), si pensamos que con ese sacrificio hacemos más felices a nuestros seres queridos, y no es un comportamiento infrecuente, en absoluto.

A menudo nos resignamos a hacer algo que no queremos pensando que así damos gusto a alguien, no defraudamos o no causamos daño. Es decir, la promesa de la felicidad genera mucha infelicidad, y provoca tristeza o frustración. No es un ideal tan inocuo ni positivo como parece. Se construye como una meta codiciada y al alcance de todo el mundo, pero no es un objetivo inofensivo o positivo porque margina y encubre que la felicidad depende de muchos componentes que escapan a nuestro control.

Si amar a otra persona es querer su felicidad, entonces es posible experimentar el amor como el deber de ser feliz para otro (Ahmed, 2019: 199).

Las personas son infelices porque no somos lo que ellas quieren que seamos. Eso significa que podemos ser infelices por el mero hecho de no ser lo que las demás personas desean que seamos, aun cuando por nuestra parte no queramos ser eso que ellas desean que seamos (Ahmed, 2019: 204).

Así, el ideal de la felicidad está vinculado con la obediencia a las normas convencionales, con el disciplinamiento y, por ello, con la renuncia a los deseos que no se ajusten a la norma. Por este motivo, a la palabra felicidad se le adhieren elementos como la sociabilidad, la bondad o la generosidad, mostrando que, en muchos casos, las formas de vida aceptadas socialmente implican sacrificio, colaboración con el orden establecido, con la estabilidad social y con el bien común (tal y como son concebidos por la sociedad). Por oposición, a las vidas alternativas se adhieren atributos como la soledad, la neurosis o el egoísmo, precisamente porque rechazan el orden estipulado y quieren minar su fortaleza. A su vez, estas adhesiones se utilizan para acrecentar los factores de bienestar, éxito y aceptación, o bien los de exclusión, fracaso y rechazo.

En este sentido, puede ser interesante recordar el análisis de Halberstam (2018: 184) que insiste en la idea de que el mérito del éxito no tiene que ver con poseer mejores capacidades sino con la estructura que se encarga de provocar el fracaso de determinadas personas. El fracaso, así, es un medio para proteger a los privilegiados que se benefician del sistema, no es una cuestión de demérito.

La promesa de la felicidad no está dirigida a quienes habitan en una persistente incomodidad, salvo situaciones excepcionales, como las indicadas por Puar. Es una herramienta de alineación social que pretende dirigirnos hacia los caminos convencionales, principalmente heteronormativos y bajo la hegemonía de la blanquitud, aunque también puede acoger una normatividad *queer*, siempre que apoye y fortalezca los principios conservadores.

No obstante, a pesar de que se reconozca que la felicidad es imposible de alcanzar o de que se perciba su dimensión tiránica y manipuladora, resulta obvio que nos resistimos a abandonar la felicidad como ideal (García, 2016), por lo que es preciso proponer la posibilidad de resignificar el término, antes de plantearse renunciar a él.

4. ¿Abandono o resignificación de la felicidad?

No es fácil renunciar a una esperanza tan presente en nuestra cultura, en la vida cotidiana y en el pensamiento, siempre concebida como un objetivo importante e irrenunciable. Desistir parece conducir a la resignación, a una vida triste, sin ilusiones, marginada. Es necesario, por tanto, contemplar la posibilidad de resignificar el término de felicidad.

Ahmed propone un análisis fuera de los marcos moralizantes, porque de esta manera puede centrarse en el uso que hace la sociedad de la felicidad, en cómo se utiliza y para qué, le facilita desvelar su capacidad para enderezar, corregir y alinear. Esta perspectiva muestra que la capacidad disciplinaria se mantiene en muchas definiciones posibles de felicidad, lo que promueve la idea de renunciar a la promesa de felicidad y así acabar con su dimensión regulativa, si bien, para Ahmed, esto no implicaría que el término dejara de utilizarse, únicamente acogería un significado más incierto, azaroso y menos instrumental. Propone el abandono de la promesa de la felicidad pero no así del término felicidad, que puede resignificarse fuera del ideal regulativo.

Probablemente, esta fórmula tenga relación con su interés por no eliminar la alegría y el placer de los cuerpos incómodos ya que, como ella misma advierte, cuando se rechaza que la felicidad sea el propósito de la vida se asume la disposición a acercarse a la infelicidad. Para Ahmed, la infelicidad es una posibilidad factible siempre que incluya la alegría y el placer, y quizá el motivo de no renunciar al término felicidad sea suavizar el reto, mostrar que un cierto bienestar es posible en la infelicidad.

Sin embargo, parece oportuno cuestionar que sea posible abandonar los ideales y promesas de la felicidad formulados desde los distintos marcos moralizantes y seguir utilizando el término felicidad fuera de esos marcos que le confieren sentido. Es decir, teniendo en cuenta que para Ahmed la definición más aproximada de felicidad es un contenedor que reúne una serie de objetos (2019: 413), que esos objetos cambian la forma del contenedor y que las sociedades (con sus marcos moralizantes hegemónicos) son las que hacen las aportaciones principales a esos contenedores, se presenta la duda de si está a nuestro alcance introducir objetos o elementos suficientemente libres, y alejados de la dimensión disciplinaria de los marcos moralizantes, dentro ese contenedor que da sentido al término felicidad.

En cualquier caso, podamos resignificar este concepto con relativa libertad o no, lo cierto es que el término felicidad es prescindible, no es necesario. La resistencia a abandonarlo parece motivada por una nostalgia que no añade nada, más allá de mitigar algo que no necesita ser atenuado, todo lo contrario, porque la aceptación de la infelicidad, por sí misma, no supone renunciar al humor, la

diversión, la risa o las satisfacciones, antes bien, tal vez así se valoren más. Por todo ello, el planteamiento aquí defendido, aunque no sea el de Ahmed, es habitar la infelicidad renunciando también al término felicidad. El motivo es que subraya más la importancia de acabar con los ejercicios disciplinarios e impulsa una interesante radicalidad que facilita la representación de una infelicidad no absoluta y nada aterradora o sombría, poniendo en evidencia que si algo ha mostrado tener una dimensión terrible y oscura ha sido, precisamente, la felicidad.

Los efectos demoledores del ideal de felicidad se han señalado desde planteamientos muy distintos porque, en efecto, la felicidad se ha convertido en una tiranía (Ehrenreich 2009), una imposición que dirige nuestra vida y genera frustración, sensación de fracaso y soledad. Sin embargo, en lugar de reconocer sus devastadoras consecuencias para reflexionar sobre ellas, se ha creado un gran negocio en torno a la felicidad. La adaptación de este ideal al sistema económico y político neoliberal ha conseguido hacer emerger un negocio muy rentable de manuales de autoayuda, charlas motivacionales y técnicas de autorrefuerzo que prometen la felicidad a través de métodos sencillos, al alcance de todo el mundo, si bien esa felicidad nunca llega. La felicidad se ha transformado en una imposición que dirige toda nuestra vida (Pérez, Sánchez, Cabanas 2018 e Illouz, 2019).

Así, hacerse cargo de la infelicidad puede ser una posición sugerente. Además de desplegar nuevas preguntas sobre la vida sin acudir a respuestas sostenidas por una finalidad preestablecida, está libre de la carga que conlleva un concepto como es el de la felicidad, con lo que se facilita la apertura a otros objetivos y posibilidades. La propuesta es tratar de reflexionar y vivir la vida sin establecer un sentido o un propósito prefijado, y sin un vocablo en exceso connotado. De esta manera descubrimos libertad y ligereza en la infelicidad.

Aunque esta propuesta es algo distinta de la de Ahmed, se puede afirmar que sí estaría dentro de su línea principal de entender “la infelicidad como una forma de acción política” (2019: 420), únicamente sería dar un paso más en la apuesta por la capacidad transformadora y política de la infelicidad. Aceptar que habitamos la infelicidad, sin excluir la esperanza, los momentos de placer y de alegría, nos acerca a modos de interpretar el mundo distintos, con los que poder admitir la complejidad de la vida, y percatarse de que la mayor parte de los fracasos no se deben a la falta de mérito, sino a una estructura que es necesario cambiar para hacerla más justa y libre, menos violenta y opresiva.

Ahmed señala una figura política que habita la infelicidad y que dirige sus esfuerzos en ese sentido. Es la feminista aguafiestas, cuyo objetivo no es la felicidad, ni propia ni ajena, porque se implica en una tarea tan ingrata y dura como es la mejora de la sociedad. Es un trabajo para el que no siempre dispone de las energías suficientes, porque es agotador, pero que también le aporta satisfacciones y alegrías.

Ser una feminista aguafiestas no implica ser desdichada y estar triste, así que no, ¡no es una condena! Puede que te sientas así, triste y desdichada, pero hay muchas cosas que pueden entristecernos, y el feminismo tal vez nos ponga en contacto con esos sentimientos, pero no se trata de sentirse así. Pienso en la feminista aguafiestas más como una postura que como un sentimiento. Reclamamos esa figura como una manera de decir que no estamos dispuestas a seguir el juego. La felicidad es un guion muy estrecho. Aflojar el lazo de la felicidad es abrir la vida a más, no a menos. Una feminista aguafiestas puede sentir muchas cosas y la alegría es una de ellas, incluida la alegría del conocimiento y el aprendizaje que vienen de cuestionar las normas y creencias sociales. Y con esa apertura vienen el humor, los espacios de desahogo (Beck y Ahmed, 2021).

La infelicidad asociada a la feminista aguafiestas no tiene que ver con la desdicha como tal, sino con la difícil tarea de denunciar las discriminaciones, porque el sexismo, el racismo, la homofobia, así como otros ejercicios de exclusión, en absoluto han sido superados. Ser una persona crítica no implica instalarse en la tristeza sino poner en riesgo la propia tranquilidad y comodidad. Apostar por la transformación social supone asumir los riesgos de romper el buen ambiente generado en una reunión, es decir, conlleva ser un obstáculo para la felicidad de otras personas y para la propia (porque se recibe el rechazo del grupo). No obstante, también puede proporcionar cierta satisfacción, por no transigir con las injusticias que nos rodean, aun a riesgo de la desaprobación del grupo. De algún modo genera alegría, pues está llevando a cabo una tarea importante: mostrar que la autocomplacencia y la comodidad en demasiadas ocasiones se desarrollan a partir del menosprecio y dolor de otras personas, de su incomodidad, ya sea por sexismo, burlas, abusos o exclusiones, y la manera de mejorar la convivencia es denunciarlo (Ahmed, 2022), para que se reflexione sobre ello y se pueda modificar.

La feminista aguafiestas nos hace entender que no se pueden establecer nítidamente los elementos que nos llevan a la felicidad o la infelicidad, no es algo claro como ofrece la promesa de la felicidad. La consideración de absolutos tanto en la felicidad como en la infelicidad es errada. No se puede alcanzar la felicidad, ni se vive en la infelicidad de forma absoluta. La vida es una combinación de tristezas y alegrías que se mezclan confusa, azarosa y problemáticamente. Al descartar la felicidad como objetivo, se acoge la alegría de manera distinta, más ambigua, débil y difícil. No debemos obviar que mirar el mundo desde una posición crítica, que es la que aquí se desarrolla, significa no poder disfrutar de la vida de la misma manera, porque “puede haber, y por lo general hay, cierto nivel de dolor implícito al renunciar a las formas antiguas de pensar y conocer y aprender nuevos enfoques” (hooks, 2021: 64).

Desde esta posición, las preguntas relevantes cambian, son otras. Los caminos que se despliegan al habitar la infelicidad no están dirigidos por un objetivo predeterminado ni privilegian un deseo sobre el resto. La infelicidad no se plantea

como una aspiración o un propósito. No tiene sentido aspirar a la tristeza como tampoco lo tiene fingir alegría, ni aceptar vivir una vida que no se desea por la felicidad de otras personas. Por eso los sujetos voluntariosos persisten en encontrar caminos propios.

Exceder las normas y los itinerarios prescritos puede crear caminos alternativos a los convencionales (Erlj y Ahmed, 2021). Ahmed apuesta por valorar el trabajo de las personas que insisten en encontrar sus caminos, los sujetos voluntariosos: las personas *queer*, las feministas aguafiestas. Valora el modo en que se arriesgan, conciben las relaciones, los afectos, los deseos, los espacios, los objetos y los referentes. Incluso, nos anima a convertirnos en un sujeto voluntarioso. Pero, ¿cómo hacerlo? ¿Es suficiente con la voluntad para lograrlo? ¿Para recorrer un camino propio que no esté dirigido solo se necesita la voluntad de llevarlo a cabo?

Es preciso aclarar que su propuesta de un camino propio no formula una esencia o una autenticidad sustancial de la que pudiera emerger algo que se pudiera establecer como específico y verdadero de una persona, porque algo así aludiría a una voluntad soberana, que a su vez remitiría a lo que Butler llama sujeto soberano, un sujeto ficticio, autónomo, centrado en sí mismo, que busca dominar y que lucha contra su vulnerabilidad y su interdependencia (Butler, 2006: 68-69). La voluntad soberana es una fantasía de la racionalidad que niega la relacionalidad y la vulnerabilidad, por lo que no es la voluntad a la que aquí nos referimos. Esta es la voluntad de un sujeto que acepta la interdependencia y la fragilidad del ser humano, así como la relevancia de las circunstancias y del azar en las posibilidades de vida. Es un sujeto que no tiene control completo sobre sí, ni sobre lo que dice, lo que hace o lo que piensa, que vive en una comunidad y que es afectado por ella (al mismo tiempo que su vida también afecta a la comunidad).

Este es el sujeto que puede construir un camino propio. Propio en el sentido de hacer suyo algo que no lo es completamente, porque no es solo suyo (es compartido, aunque no dirigido). Se ofrece abierto a otras posibilidades existentes, sin menosprecio hacia ellas. No hay seguridad para este sujeto en su intento de recorrer un camino propio, únicamente hay una cierta aspiración a vivir de forma más libre, menos opresora.

Quizá sea el único sentido de libertad al que podemos aspirar. Al abandonar la promesa de la felicidad, la libertad ocupa una mayor centralidad en el análisis. Desde esa libertad se plantea el intento de vivir y tomar decisiones con el menor alineamiento social posible, y sin un objetivo de vida predeterminado.

5. Conclusiones

El análisis de Ahmed sobre la felicidad está dirigido a combatir los privilegios de unas vidas sobre otras, a cuestionar el uso que se hace de la felicidad para dirigir los

deseos y las formas de vida, manteniendo a otras en permanente estado de incomodidad. Aunque, como muestra Puar, esta situación es compleja ya que, en determinadas ocasiones, se instrumentaliza la homosexualidad, lo que implica el aparente contrasentido de utilizarla para reforzar la discriminación hacia otros grupos *queer*.

Los sujetos voluntariosos son los que persisten en la desobediencia, no se dejan dirigir ni manipular. Quieren seguir sus propios caminos y se mantienen de manera obstinada en ellos. Son caminos alejados de los propuestos para alcanzar la felicidad, por lo que se acercan a la infelicidad, aunque se trata de una infelicidad habitable, que no renuncia a los momentos de alegría o bienestar. La resignificación de la felicidad es problemática, mientras que comprender de otro modo la infelicidad, como acción política, despliega su capacidad liberadora, ya que desvela lo que se oculta detrás de los convencionalismos sociales y resalta la posibilidad de caminos alternativos, más libres y menos violentos.

Habitar la infelicidad conlleva hacerse cargo de la vulnerabilidad del ser humano, ser conscientes de la facilidad con que una sociedad manipula a los individuos, así como de las exclusiones y marginaciones ejercidas sobre otras personas. Aceptar la infelicidad significa reconocer la persistencia de injusticias como el sexismo, el racismo o la homofobia que deben ser denunciadas y corregidas. Supone percatarse de que vivimos en un mundo complejo y que no hay técnicas ni métodos que puedan imponer lo que es mejor o peor en nuestra vida. La vida es un riesgo, un camino, que debe ser elegido, no dirigido.

Las personas voluntariosas, los sujetos *queer* y las feministas aguafiestas, arriesgan su comodidad, viven en la incomodidad y la generan porque despliegan nuevas posibilidades de análisis y reflexión. Provocan que las preguntas relevantes sean distintas a las convencionales al tomar la decisión de vivir, sentir, pensar y desear sin seguir los objetivos de vida predeterminados por la sociedad.

Referencias

- Agamben, G. (2005). *Estado de Excepción. Homo sacer, II, I*. Córdoba: Adriana Hidalgo.
- Ahmed, S. (2014). *Willful Subjects*. Londres: Duke University Press.
- (2015). *La política cultural de las emociones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2018). *Vivir una vida feminista*. Barcelona: Bellaterra.
- (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja negra.
- (2020). *¿Para qué sirve? Sobre los usos del uso*. Barcelona: Bellaterra.

- (2022). ¡Denuncia! El activismo de la queja frente a la violencia institucional. Buenos Aires: Caja negra.
- Beauvoir, S. de (2005). *El segundo sexo*. Madrid: Cátedra.
- Beck, I. y S. Ahmed (2021). Sara Ahmed: “Ser una feminista aguafiestas no implica ser desdichada y estar triste, no es una condena”. *Infobae*. 14/09/2022. <https://www.infobae.com/cultura/2021/02/26/sara-ahmed-ser-una-feminista-aguafiestas-no-implica-ser-desdichada-y-estar-triste-no-es-una-condena>
- Butler, J. (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- (2006). Vida precaria. *El poder del duelo y la violencia*. Barcelona: Paidós.
- Cabanas E. e Illouz, E. (2019). *Happycracia. Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas*. Barcelona: Paidós.
- Ehrenreich, B. (2009). *Smile or die: How Positive Thinking Fooled America and the World*. Londres: Granta.
- Erlj, E. y S. Ahmed (2021). Sara Ahmed. La gran aguafiestas. *Palabra pública*. 21/04/2021. <https://palabrapublica.uchile.cl/sara-ahmed-la-gran-aguafiestas/>.
- Friedan, B. (1965). *La mística de la feminidad*. Barcelona: Sagitario.
- García Zarranz, L. (2016). Joyful Insurrection as Feminist Methodology; or The Joys of Being a Feminist Killjoy. *452°F. Revista De Teoría De La Literatura Y Literatura Comparada*, 14, 16-25, 30/08/2022. <https://452f.com/joyful-insurrection-garcia/>
- Halberstam, J. (2018). *El arte queer del fracaso*. Madrid: Egales.
- hooks, b. (2021). *Enseñar a transgredir. La educación como práctica de libertad*. Madrid: Capitán Swing.
- Lewis, H. (2020). *La política de todes. Feminismo, teoría queer y marxismo en la intersección*. Barcelona: Bellaterra.
- Lorde, A. (2003). *La hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Madrid: Horas y horas.
- Pérez Álvarez, M., Sánchez, J. C. y Cabanas, E. (2018). La vida real en tiempos de la felicidad. Crítica de la psicología (y de la ideología) positiva. Madrid: Alianza.
- Puar J.K. (2017). *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer*. Barcelona: Bellaterra.



Violencia, historia y humanismo. Aportes desde el pensamiento Merleau-Ponty

Violence, History, and Humanism. Contributions from Merleau-Ponty
Thought

Violència, història i humanisme. Aportacions des del pensament
Merleau-Ponty

Maximiliano Basilio Cladakis 

Universidad Nacional de San Martín, *Argentina*
maximiliano.cladakis@gmail.com

Recibido: 20/04/2023

Aceptado: 13/06/2023



Under a Creative Commons Attribution (CC BY) International License.

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Resumen El trabajo aborda la relación entre violencia, historia y humanismo desde los denominados escritos existencialistas de Maurice Merleau-Ponty. La condición de ser situado del ser humano abre un campo de reflexión donde el pensamiento se entrelaza con la experiencia histórica. Esta experiencia se nos aparece atravesada por la violencia. En nuestro artículo nos detendremos en señalar el modo en que el filósofo francés lleva a cabo una crítica al humanismo liberal e intenta proponer un pensamiento que dé cuenta de la experiencia concreta del ser humano. Esto no significa un abandono de los valores pregonados por el humanismo sino del modo en que al no considerar las condiciones materiales, simbólicas y políticas se convierten en discursos que no se encarnan en la realidad efectiva de la vida comunitaria.

Palabras clave Merleau-Ponty, fenomenología, existencialismo, violencia, humanismo.

Abstract The work addresses the relationship between violence, history and humanism from the so-called existentialist writings of Maurice Merleau-Ponty. The condition of being situated of the human being opens a field of reflection where thought is intertwined with historical experience. This experience appears to us traversed by violence. In our article we will stop to point out the way in which the French philosopher carries out a critique of liberal humanism and tries to propose a thought that accounts for the concrete experience of the human being. This does not mean an abandonment of the values proclaimed by humanism, but rather the way in which, by not considering material, symbolic and political conditions, they become discourses that are not embodied in the effective reality of community life.

Keywords Merleau-Ponty, Phenomenology, Existentialism, Violence, Humanism.

Resum El treball aborda la relació entre violència, història i humanisme des dels denominats escrits existencialistes de Maurice Merleau-Ponty. La condició de ser situat de l'ésser humà obre un camp de reflexió on el pensament s'entrellaça amb l'experiència històrica. Aquesta experiència se'ns apareix travessada per la violència. En el nostre article ens detindrem a assenyalar la manera en què el filòsof francès duu a terme una crítica a l'humanisme liberal i intenta proposar un pensament que doni compte de l'experiència concreta de l'ésser humà. Això no significa un abandó dels valors pregonats per l'humanisme sinó de la manera en què al no considerar les condicions materials, simbòliques i polítiques es converteixen en discursos que no s'encarnen en la realitat efectiva de la vida comunitària.

Paraules clau Merleau-Ponty, fenomenologia, existencialisme, violencia, humanisme.

Introducción

El presente estudio apunta a abordar la relación entre violencia y humanismo desde el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty. Circunscribiéndonos, ante todo, a los escritos denominados existencialistas¹, el interés de nuestro trabajo radica en el modo en que el filósofo francés problematiza el carácter situado de la existencia humana donde la experiencia histórica se nos muestra atravesada por la violencia en múltiples sentidos. En este aspecto, cabe destacar que la violencia no se presenta a la manera de un error, sino que, por el contrario, se trata de una imbricación recíproca. La relación entre violencia e historia, al mismo tiempo se abre en una serie de aristas que se manifiesta en varias facetas del pensamiento de Merleau-Ponty. No se trata únicamente de un problema que atañe a la dimensión política de su filosofía. Si bien el problema es nodal desde esta perspectiva, involucra de igual manera sus reflexiones sobre la historia, la subjetividad y la intersubjetividad. En este sentido, comprendemos que la relación entre violencia e historia es una de las vías de acceso al pensamiento de Merleau-Ponty más relevantes, donde se articulan cuestiones teóricas con cuestiones de índole práctico-políticas, donde la fenomenología husserliana se entrelaza con el hegelianismo, el marxismo y la lectura de Maquiavelo.

Desde esta perspectiva, la cuestión del humanismo se dirime en dos direcciones complementarias. En primer lugar, significa una toma de distancia con el humanismo liberal, tanto a nivel filosófico como a nivel moral y político. En este sentido, el planteamiento de Merleau-Ponty se muestra compartiendo un suelo común con aquellos pensadores como Jean Paul Sartre y Simone De Beauvoir, con los que compartía la dirección de la revista *Los tiempos modernos*. El humanismo liberal aparece representado como uno de los elementos distintivos de una forma de comprender el mundo, al ser humano y a la historia alienado de la experiencia concreta, llegando a ser incluso una forma de ocultar los aspectos terribles de ella. En segundo lugar, el distanciamiento con el humanismo liberal y abstracto no significa, en el caso de Merleau-Ponty, un abandono del humanismo sino la apuesta por una realización concreta en la historia de los valores pregonados por este.

Con la finalidad de abordar esta relación, el presente trabajo se articula en cinco apartados. En el primero de ellos abordaremos el descubrimiento de la violencia en la historia a partir de acontecimientos históricos y también filosóficos. En este sentido, dicho descubrimiento significó el desmoronamiento de ideales en torno al progreso y a la paz por parte de Merleau-Ponty. El segundo apartado tratará acerca de la interpretación que hace Merleau-Ponty del marxismo como una filosofía radical que pueda dar cuenta de la realidad efectiva de la condición humana. En el

¹ Comprendemos por “escritos existencialistas” a la obra de Merleau-Ponty que va de los años cuarenta a principios de la década del 50, siguiendo la tesis de Waldenfes (1986).

tercero, se tratará del sentido agonal de la vida colectiva a la que propio Merleau-Ponty denomina como “el infierno”. Ya en su origen la existencia se presenta atravesada por las luchas y antagonismos, como una “Comunión de Santos negra” (Merleau-Ponty, 1964: 263). En el cuarto apartado expondremos la cuestión en torno a la violencia instituida y la violencia instituyente las cuales, en *Humanismo y terror*, aparecen representadas por la violencia liberal y la violencia marxista. En el quinto y último, nos detendremos en la propuesta ética y política de Merleau-Ponty por un humanismo que sea una encarnación histórica de los valores.

Consideramos que el tema es de gran relevancia ya que, por un lado, resulta fundamental en la reflexión merleau-pontyana, por otro, abre posibilidades de reflexión en torno a nuestra contemporaneidad histórica, política y filosófica. En las siguientes páginas nos centraremos principalmente en algunos capítulos de *Humanismo y terror*, y en los ensayos “La guerra tuvo lugar”, “Marxismo y filosofía” y la “Nota a Maquiavelo”.

La violencia y la desgracia: elementos de la historia

Judith Revel (2017) señala que “La guerra tuvo lugar” es un texto crucial en la obra de Merleau-Ponty. Este ensayo, escrito tras la experiencia de la Ocupación, la filosofía se presenta como un pensar situado cuyo suelo es la historia y las relaciones concretas entre los seres humanos. En el escrito, Merleau-Ponty emplea la primera persona del plural y testimonia acerca del modo en que el advenimiento de la Segunda Guerra Mundial significó el resquebrajamiento de una forma de comprender el mundo y la historia que caracterizaba a la generación de intelectuales franceses formados durante la década de los años veinte; generación de la que él mismo había sido parte. Sin embargo, la profundidad testimonial del ensayo guarda, al mismo tiempo, una notoria profundidad filosófica. En el empleo de la primera persona del plural se manifiesta una problematización acerca de la relación entre historia y violencia

En el primer párrafo del texto, Merleau-Ponty (1977) confiesa: “habíamos decidido secretamente ignorar la violencia y la desgracia como elementos de la historia (...)” y que se les había enseñado que “las guerras nacen de malentendidos que pueden ser disipados y de casualidades que pueden ser conjuradas a base de paciencia y coraje” (211). El filósofo francés se refiere al modo en que desde la academia francesa se profesaba una filosofía donde los horrores de la experiencia humana eran comprendidos como errores que podrían ser evitados. La formación recibida predicaba “no confiar en los hechos” (Merleau-Ponty, 1977: 211). La guerra estaba allí, los acontecimientos lo mostraban, pero “ocurre que no nos guiábamos por los hechos” (Idem.). En este punto, se debe destacar el modo en que Merleau-

Ponty articula las filosofías en boga con la preeminencia política del liberalismo en una Francia que había resultado vencedora en la Primera Guerra Mundial. “Esta filosofía optimista, que reducía la sociedad humana a una suma de conciencias felices siempre dispuestas para la paz y la felicidad, era de hecho la filosofía de una nación difícilmente victoriosa, una compensación en lo imaginario de los recuerdos de 1914” (Idem.). Sin embargo, el autor reconoce que sabían de “los campos de concentración, que los judíos eran perseguidos, pero estas certezas pertenecían al ámbito del pensamiento” (Ibid.: 211-212). Una Francia que no solo no quería la guerra, sino que la ignoraba convivía con una filosofía que pensaba la historia de manera abstracta.

La situación socio-política, las perspectivas filosóficas hegemónicas, un espíritu de época que no podía hacer frente a los horrores que se desplegaban sobre Europa constituían una visión del mundo que sostenía valores e ideas que estaban inhabilitados para comprender lo que ocurría. Asimismo, los hechos ocurrían y, como señala Merleau-Ponty eran sabidos. Sin embargo, esa filosofía y ese espíritu optimista se volvían, por medio de la ingenuidad y del silencio, cómplices del horror.

El ámbito socio-político y la filosofía se anudaban, por lo tanto, en el negacionismo de los acontecimientos. La toma de conciencia de esta situación por parte de Merleau-Ponty converge con la de otros intelectuales franceses de la época, algunos de los más reconocidos son Jean Paul Sartre y Simone de Beauvoir. En este sentido, hay una toma de distancia tanto filosófica como política con respecto a sus periodos de formación. Si en “La guerra tuvo lugar” observamos una crítica a esta filosofía que toma como punto de partida las conciencias individuales, independientes de la situación, al mismo tiempo se plantea una filosofía que tome al hombre en su realidad efectiva. Esta crítica a la negación de los hechos es al mismo tiempo una toma de posición en torno a una filosofía que debe pensar sobre los hechos, sobre la situación, sobre las condiciones históricas y materiales de la existencia humana.

Merleau-Ponty observa que detrás del liberalismo y de la idea de progreso, características de la Francia de los años '20, hay una comprensión desencarnada, abstracta y no situada del hombre. La comprensión ingenua de la historia corre en paralelo con una reducción del hombre independiente de las situaciones concretas. En abierta oposición con estas premisas, el filósofo francés sostiene que somos en una situación y que nuestros actos sobrepasan nuestras intenciones, se vuelcan sobre un mundo compartido, son recibidas y significadas por los otros.

En ambas cuestiones se observa el distanciamiento con la actitud cartesiana y también con la moralidad kantiana. En cuanto a esto último son claras las siguientes palabras de Merleau-Ponty: “fuimos llevados a asumir y a considerar como nuestros no solo nuestras intenciones, sino también las consecuencias de estos actos en el exterior, el sentido que toman en un cierto contexto histórico” (Ibid.: 219). En

cuanto a Descartes, Merleau-Ponty se aleja de la idea del *cogito* como fundamento de la subjetividad. Solo a partir de un proceso de abstracción puedo comprenderme como una conciencia que se realiza en una relación solipsista de sí a sí. En la filosofía situada que propone Merleau-Ponty, el “solitario cartesiano (...) no ve detrás de sí su sombra proyectada sobre la historia como sobre un muro, este sentido, esta figura que toman sus acciones en el exterior, este Espíritu objetivo que es él mismo” (Ibid: 220). La reasunción de una expresión hegeliana, como lo es la de “Espíritu objetivo”, es llevada a cabo por Merleau-Ponty para expresar el modo en que lo subjetivo y lo objetivo, lo interior y lo exterior se encuentran entrelazados dialécticamente.

La experiencia humana es una experiencia histórica, intersubjetiva, atravesada por fuerzas anónimas e impersonales. Frente a la propuesta liberal de la libertad individual como hecho, Merleau-Ponty dice que “la libertad no está más allá del mundo, sino en contacto con él” (Ibid.: 223). La existencia en el mundo nos coloca en una relación vital con los otros, por lo que solo soy libre con los otros. Inmiscuido en una historia compartida mi libertad se entrecruza con la de los otros, soy en una relación intersubjetiva.

En este aspecto, Merleau Ponty afirma lo siguiente:

Estamos en el mundo, mezclados a él, comprometidos con él. No hay ninguna razón para cederle todo al exterior y para confiarnos en nuestros pensamientos, siempre libres, incluso para un esclavo. Esta división del interior y del exterior es abstracta. Damos al mundo más y menos. Le damos menos, ya que pesamos sobre él cuando llega el momento y el Estado no es nada sin nuestro consentimiento. Le damos más, ya que despierta nuestro interés, es en él donde vivimos y, al querer ser libre al margen del mundo, no somos libres en absoluto. Un juicio sin palabras no llega a realizarse, una palabra sin respuesta posible es algo absurdo, mi libertad y la del otro se anudan entre sí a través del mundo (Ibid: 222).

El acontecimiento histórico, en este caso la Guerra, pone de manifiesto el compromiso ineludible con el mundo. Nuestros actos, nuestras palabras, se inscriben en la historia. Nuestra libertad es una libertad en situación. Es en ella donde elegimos, donde nuestras vidas transcurren. El solitario cartesiano puede pensarse escindido de ese mundo histórico, político, social, pero no es más que una evasión. En verdad su indiferencia hacia el mundo es una complicidad. Precisamente, como veremos más adelante, con la figura del yogi, la renuncia al mundo es imposible. Al mismo tiempo, se ve con claridad el modo en que se comprende la ambigüedad de la relación interioridad-exterioridad. La oposición surge de la abstracción propia del entendimiento formal moderno. Entre lo exterior y lo interior hay una relación de ida y vuelta.

Radicalizar la filosofía

La indagación en torno a la historia se articula con la exigencia de un pensamiento que se ubique “más acá” del entendimiento formal. La condición de ser situado del hombre pone en tensión las perspectivas ingenuas e idealistas; lo terrible, lo demoniaco y lo inhumano se presentan como nuestra realidad efectiva. En este aspecto, se da la búsqueda de una filosofía radical en tanto se trata de ir hacia los problemas concretos del ser humano.

Cómo señala María Carmen López (2010):

Merleau-Ponty interpretó la máxima husserliana de la vuelta a las cosas mismas como exigencia de radicalidad, es decir de ir a los problemas, al ser humano mismo. Cualquiera de este se encuentra comprometido políticamente. Por eso radicalizar la filosofía en sentido marxista, era realizarla en la vida individual, y también en un sentido fenomenológico, reflexionar sobre ella y su relación con otras dimensiones de la existencia (103-104).

A partir de estas palabras, es posible entrever dos cuestiones. Por un lado, el significado que Merleau-Ponty otorga a la sentencia husserliana. En este punto, es interesante señalar que este modo de interpretar el pensamiento de Husserl y de comprenderlo como la posible vía de acceso a una filosofía situada se encuentra presente también en Sartre. En su breve ensayo “Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad”, el autor de *El ser y la nada* afirma que Husserl “ha reinstalado el horror y el encanto en las cosas. Nos ha restituido el mundo de los artistas y los profetas: espantoso, hostil, peligroso, con puertos de gracia y de amor” (Sartre, 1960: 28). El propio Sartre cuando habla de Merleau-Ponty y del surgimiento de la idea de publicar *Los tiempos modernos*, ambos dijeron las palabras clave: “fenomenología, existencia y descubrimos nuestras verdaderas preocupaciones” (Sartre, 1965: 193).

Por otro lado, esta vinculación de la fenomenología husserliana con el marxismo significaba, al mismo tiempo, una reflexión sobre la historia, y un compromiso, una toma de posición con los acontecimientos. La reflexión acerca de la historia gira entonces sobre el despliegue de los acontecimientos. La historia es aquello que nos rodea, que nos hace, con lo que estamos comprometidos.

Ahora bien, la lectura merleau-pontyana de la obra de Marx pone de manifiesto la exigencia de radicalizar la filosofía. En el ensayo “Marxismo y filosofía” aparece a modo de epígrafe la célebre sentencia de Marx acerca de que “ser radical es tomar las cosas por la raíz. Ahora bien, para el hombre, la raíz misma es el hombre” (Merleau-Ponty, 1977:191). El filósofo francés sostiene que efectivamente, hay en Marx un intento de radicalizar el pensamiento filosófico. Sin embargo, en el ensayo, aclara que no se trata de continuar los planteos de los seguidores de Marx.

Precisamente, Merleau-Ponty se distancia explícitamente del objetivismo, del científicismo y del mecanicismo, que eran las formas dominantes de comprender la obra del pensador de Treveris, sobre todo, desde los órganos de difusión del Partido Comunista y de la Unión Soviética. Las primeras palabras del ensayo lo dejan en claro al afirmar que uno “se haría una extraña idea del marxismo y de sus relaciones con la filosofía si tuviera que juzgar por los escritos de ciertos marxistas contemporáneos” (Idem.). La preeminencia del positivismo y de un espíritu antifilosófico por parte de estos marxistas contemporáneos tiene, para Merleau-Ponty, más que ver con Comte que con el propio Marx.

Otra característica del marxismo contemporáneo es la asunción de leyes inamovibles de la historia. Esto ya se encuentra presente en Engels, cuando habla de las tres leyes dialécticas de la materia, cuestión que se vuelve posteriormente un dogma incuestionable dentro de los marxistas. Merleau-Ponty observa que esto contradice al propio Marx ya que “todo el esfuerzo de Marx en *El capital* tiende justamente a mostrar que estas leyes famosas (...), son en realidad atributos (y máscaras) de una cierta estructura social, el capitalismo, que evoluciona por sí mismo hacia su destrucción” (Ibid.:194).

Si en el primer punto del presente trabajo se ha señalado la toma de distancia de Merleau-Ponty con respecto al subjetivismo representado por el cartesianismo y por el kantismo, podemos observar el modo en que se sitúa también de manera crítica con respecto al objetivismo, del cual el dogmatismo marxista es uno de sus exponentes.

Sin embargo, el marxismo auténtico supone un pensamiento que toma como punto de partida al hombre y su sistema de relaciones concreto. El filósofo francés advierte que en el pensamiento de pensamiento de Marx no hay un aplastamiento del hombre por la historia, sino que se da un ida y vuelta entre la libertad y la necesidad, pues “se trata de comprender que el lazo que une al hombre con el mundo es al mismo tiempo el medio de su libertad, y como el hombre, en contacto con la naturaleza, sin quebrantar, sino al contrario, proyecta los instrumentos de su liberación (Ibid.: 200). En este sentido, el marxismo se sitúa a igual distancia del subjetivismo como del objetivismo. Ambas son actitudes extremas, de las cuales el propio Marx se aleja en la tercera tesis sobre Feuerbach donde sostiene que “los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias” (Marx, 1962; 426).

Es esta ambigüedad del pensamiento de Marx la que hace que Merleau-Ponty reasuma su filosofía como exponente de una búsqueda de radicalidad. Es en este punto donde el filósofo francés habla de la posible revinculación del marxismo con la filosofía. Más allá del dogmatismo marxista, hay en la obra del propio Marx, una

crítica a la filosofía. Sin embargo, Merleau-Ponty señala que no se trata de una crítica a la filosofía en general sino a cierta perspectiva filosófica. “La filosofía será falsa sólo en tanto permanezca abstracta, en tanto se encierre en los conceptos y en los entes de razón y esconda las relaciones interhumanas efectivas” (Merleau-Ponty, 1977: 203).

Estas palabras de Merleau-Ponty sobre Marx pueden ser leídas como la manifestación de la propia búsqueda del filósofo francés. La filosofía debe poder meditar sobre la historia concreta de los hombres, lo que tiene por correlato sobrepasar los dualismos filosóficos. Una filosofía radical, un pensamiento situado debe ir en una dirección distinta del subjetivismo y del objetivismo. La violencia y su relación de la historia no pueden ser leídas a partir de una sumatoria de actos individuales, ni tampoco como un determinismo que, en términos empleados por Sartre (2004) en la *Crítica de la razón dialéctica*, sólo le llega desde fuera a los hombres.

Maquiavelo y la figura del infierno

En su búsqueda por una filosofía radical que habilite un pensamiento de la condición humana por fuera de las idealizaciones, Merleau-Ponty encuentra en Maquiavelo otro ejemplo. En su “Nota a Maquiavelo” Merleau-Ponty señala que el Florentino se atreve a indagar en las ambigüedades de la existencia comunitaria. El filósofo francés lo llama un “pensador difícil y sin ídolo” (Merleau-Ponty, 1964: 263). Precisamente, para Merleau-Ponty es en esa ausencia de ídolos donde se halla la grandeza del autor de *El príncipe*. No idolatra la historia, ni la política, ni al hombre, se atreve a inmiscuirse en el sentido infernal que guarda la historia.

La figura del infierno para referirse a la intersubjetividad es empleada en la más que conocida sentencia que aparece en *A puertas cerradas* de Jean Paul Sartre: “el infierno son los otros” (Sartre, 1983: 186). La afirmación se inscribe dentro del despliegue de la obra teatral donde la dinámica de los tres personajes se presenta como una circularidad infernal que nunca acaba. Lo expuesto por Sartre, al mismo tiempo, se encuentra relacionado con las premisas en torno al ser para-otro presentadas en *El ser y la nada*. En la obra de 1943 el sentido originario de las relaciones intersubjetivas es el conflicto. El otro me objetiva o yo soy objetivado por el otro, sin posibilidad de mediación. Pero tampoco de realización. Tanto el sadismo como el masoquismo, por mencionar dos ejemplos, culminan inevitablemente en el fracaso.

Ahora bien, a pesar de las notorias y trabajadas diferencias entre los planteos de Sartre y de Merleau-Ponty al abordar la cuestión de la intersubjetividad, la figura del infierno también se presenta en el autor de la *Fenomenología de la percepción*. En la *Nota a Maquiavelo* Merleau-Ponty sentencia que “la vida colectiva es el

infierno” (Merleau-Ponty, 1964: 264). Si bien la afirmación se refiere al modo en que Maquiavelo presenta la coexistencia, el propio Merleau-Ponty resume las reflexiones del Florentino. En más de un sentido pueden encontrarse varios puntos en común entre este ensayo y “La guerra tuvo lugar”.

La lectura que Merleau-Ponty lleva cabo de Maquiavelo se encuentra en las antípodas de la de Jacques Maritain. En su texto *Los usos de la razón*, Maritain (1959) hace de la figura del Florentino lo opuesto a la ética y a la moral. Estas lecturas conllevan a una idealización o bien de la moral, o bien, de la política, o bien de ambas. La interpretación merleau-pontyana, por el contrario, hace del Florentino el exponente de un escritor que devela el sentido infernal que constituye parte de la experiencia histórica.

Sin embargo, Maquiavelo no se ubica en las antípodas del moralismo tradicional, sino que lo pone en tela de juicio.

Desconcierta a los que creen en el Derecho como a los que creen en la Razón del Estado, puesto que tiene la audacia de hablar de virtud en el momento en que ofende duramente la moral ordinaria. Y es que describe este nudo de la vida colectiva en que la moral pura puede ser cruel y en el que la política pura exige algo como moral (Merleau-Ponty, 1964: 263).

Es esa ambigüedad la que incomoda de Maquiavelo. Sin embargo, no se trata de que el autor sea ambiguo, sino que la experiencia comunitaria lo es. En *El príncipe* como en los *Discursos sobre la Primera década de Tito Livio*, se describen los hechos, y los consejos que puede emitir el autor no surgen sino de la lectura e interpretación de estos. La violencia no es una propuesta de Maquiavelo por sí mismo, sino que emerge de la patencia de la violencia que se da en la historia.

En este sentido, Merleau-Ponty observa que Maquiavelo no parte, como sí lo hace el liberalismo, del individualismo metodológico, sino de una intersubjetividad originaria, de “un nudo de la vida colectiva” (1964: 264). Con todo, esta comunidad no es armonía, sino que es conflicto y antagonismo. En el acontecimiento originario de la intersubjetividad ya se encuentra la violencia. Sin embargo, el filósofo francés señala que en Maquiavelo las relaciones intersubjetivas no se agotan en el antagonismo ya que “en el momento en que voy a tener miedo es cuando empiezo a atemorizar, la agresión que aparto de mí es la misma que envío a los otros, el terror que me amenaza y el que inspiro son los mismos, vivo mi temor en el que inspiro” (Merleau-Ponty, 1964: 266).

La lucha como origen de la intersubjetividad y de la historia significa al mismo tiempo antagonismo y reciprocidad. La violencia se instituye como contraviolencia, lo que significa una circularidad donde el otro y yo nos reconocemos en una lógica que comprende al antagonismo pero que no se reduce a él. En este aspecto es

importante destacar el modo en que la violencia no se presenta como un accidente o error en la vida en común, sino como algo que se encuentra presente en la intersubjetividad. Como señala Diego Paredes Goycochea, “en el drama que se presenta en la acción de unos sobre otros está latente un elemento de violencia y terror” (Paredes Goycochea, 2017: 114). En su trabajo, Goycochea observa que Merleau-Ponty comprende la violencia como algo siempre presente en las comunidades. La acción con los otros tiene como correlato la acción sobre los otros. Siempre se da un sobrepasamiento que irrumpe sobre los otros.

Ahora bien, al hablar de moral, en *Humanismo y terror* se contraponen la figura de Maquiavelo a la de Kant. Cuando el filósofo francés menciona el pesimismo que es origen de nuestra situación histórica señala que “si es verdad que la historia es una lucha, si el racionalismo mismo es una ideología de clase, no hay ninguna posibilidad de reconciliar inmediatamente a los hombres haciendo uso de la buena voluntad, como decía Kant” (Merleau-Ponty, 1956: 149). Si la historia está atravesada por las luchas y el conflicto, el idealismo moral conlleva a una enajenación con las situaciones concretas. En tono polémico, Merleau-Ponty dice que “decir la verdad, proceder con conciencia, son las coartadas de la falsa moralidad; la verdadera moralidad no se ocupa de lo que pensamos y queremos, sino de lo que hacemos; nos obliga a asumir de nosotros mismos una visión histórica” (Ibid.: 149-150) y, en este sentido, “Maquiavelo cuenta más que Kant” (Ibid.: 150).

Cuando Merleau-Ponty realiza esta oposición entre Maquiavelo y Kant, se trata, ante todo, de una diferencia de actitudes que no se reduce a la exégesis de los autores. No es difícil observar que en *Humanismo y terror* retoma los dilemas planteados en “La guerra tuvo lugar”. El juicio sobre nuestros actos no puede reducirse a la intención que los mueve. Ellos escapan de nosotros y de nuestras intenciones para volcarse a la historia. Su significado nos trasciende. En ese sentido, la verdadera moralidad de la que habla Merleau-Ponty significa una toma de conciencia de nuestra situación histórica y del modo que nos inscribimos en ella mediante nuestra praxis.

El sentido trágico de la acción

La reflexión merleau-pontyana en torno a la imbricación de la violencia en la historia no se limita a ser una descripción del sentido general de la historia, sino que significa la reflexión en torno a situaciones concretas y contemporáneas, al mismo tiempo que una toma de posición con respecto a los acontecimientos. Como ya se ha señalado, la radicalización de la filosofía significa, para Merleau-Ponty, adentrarse también en los grandes temas que conmueven a una época. En el primer apartado del presente estudio, hemos visto el modo en que el pensamiento de Merleau-Ponty

se veía atravesado por la Segunda Guerra Mundial. En *Humanismo y terror* el filósofo francés se adentra en los preliminares de la Guerra Fría y del surgimiento del Mundo Bipolar.

La cuestión entorno a la violencia se torna acuciante. La Revolución de Octubre no sólo se instituyó por la violencia, sino que se consolidó a través de ella. Las condenas desde el liberalismo iban a la par con las justificaciones desde el comunismo. Merleau-Ponty se sumerge en el debate. Si bien el texto suele ser leído como una suerte de apología de la URSS, no se trata de eso. Lo que hace Merleau-Ponty es problematizar, tanto desde una perspectiva como de la otra, el problema de la violencia. En el caso del liberalismo, señala una doble vara en las acusaciones que se llevan a cabo contra el Régimen Soviético.

El filósofo francés sostiene que “el anticomunismo se niega a ver la violencia en todas partes” (Merleau-Ponty, 1956: 46)”. Precisamente, Merleau-Ponty señala que el liberalismo es un sistema que ejerce la violencia a diario, tanto en las políticas coloniales que las potencias ejercen sobre los países de la periferia como en las políticas que las mismas potencias ejercen, fronteras hacia dentro, para con las clases subalternas. Aquí se presenta un punto sumamente importante, las críticas a la violencia revolucionaria pronunciadas por el liberalismo se hacen en nombre de valores que el propio liberalismo quebranta. El liberalismo condena la violencia comunista en nombre de valores abstractos que él mismo niega en la praxis.

Por otra parte, *Humanismo y terror* expone los argumentos por los cuales el comunismo legitima su violencia y problematiza acerca de si estos argumentos son consistentes con las políticas implementadas en la URSS. Ya en el prólogo del texto Merleau-Ponty indica que el comunismo justifica la violencia en virtud de que la Revolución encamina al hombre hacia el fin de la división de clases, de la reconciliación de la humanidad y el fin de la Guerra. Sin embargo, “la diferencia es cada vez mayor entre lo que los comunistas piensan y lo que escriben porque es cada vez más grande la diferencia entre lo que quieren y lo que hacen” (Ibid.: 14). Incluso Merleau-Ponty recurre a la anécdota de “un comunista que se declaraba calurosamente de acuerdo con nosotros luego de haber leído el comienzo de este ensayo, escribe tres días más tarde diciendo que atestigua, digamos, un vicio solitario del espíritu, y que hacemos el juego al neofascismo francés” (Idem).

Ahora bien, en *Humanismo y terror* se retoman dos figuras de Arthur Koestler para expresar dos actitudes frente a las oscilaciones de la historia: la del yogi y la del comisario. Estas figuras expresan dos posiciones antagónicas a la hora de enfrentar los dilemas que nos presenta la experiencia histórica. Merleau-Ponty realiza la siguiente pregunta: “¿es verdad que tengamos que elegir entre ser comisario, es decir actuar por los hombres desde afuera y tratarlos como instrumentos, o ser yogi, es decir, invitar a los hombres a una reforma sólo interior?” (Ibid.: 67). Frente a la

violencia, el comisario justifica todos los medios en favor de un fin. El yogi rechaza, en cambio, el mundo y es la pura conciencia moral.

No se trata del Yogi en lucha con el Comisario, la conciencia moral en lucha con la eficacia política, el sentimiento oceánico en lucha con la acción, el corazón en lucha con la lógica, el hombre sin lastre en lucha con la tradición: entre esos antagonistas no hay un terreno común y por consiguiente no hay encuentro posible (Ibid.: 107).

Ambas figuras representan actitudes extremas que no comparten un suelo común. La lógica del comisario es la de la legitimación de todo acto a partir de la certeza de que se trata de medios para lograr un fin superior. La violencia es un comprendida como un medio más. El yogi, por el contrario, es una renuncia al mundo de la acción y su juicio sobre los actos toma a estos como actos puros, sin contexto, sin historia. El comisario es pura exterioridad; el yogi pura interioridad. Sin embargo, comparten el hecho de ser actitudes que niegan la contingencia y la incertidumbre inherentes a la historia. Al mismo tiempo que ignoran el sentido trágico de las acciones. Hablamos de trágico no en el sentido griego, sino en el modo en que nuestros actos nos sobrepasan en una historia de la que lo posible ocupa el lugar de lo cierto. En este sentido, la posición del yogi puede volverse complicidad con la violencia y la del comisario dar legitimidad a acciones que encaminan el rumbo de la historia hacia una finalidad contrapuesta a aquello por lo que las legítima.

Se trata de un dilema donde habita el sentido trágico del ser situado.

Lo verdaderamente trágico comienza cuando el mismo hombre comprendió al mismo tiempo que no podría negar la figura objetiva de sus acciones, que él es lo que es para los otros en el contexto de la historia, y que sin embargo el motivo de su acción sigue siendo el valor del hombre tal como él lo siente inmediatamente. Entonces, entre lo interior y lo exterior, la subjetividad y la objetividad, el juicio y el aparato, ya no tenemos sólo una serie de oscilaciones, sino una relación dialéctica, es decir, una contradicción fundada en verdad, y el mismo hombre trata de realizarse en ambos planos (Idem.).

Este sentido trágico de la experiencia humana nos coloca en el dilema de comprendernos en una situación donde las oscilaciones de la historia tornan frágiles nuestras acciones y juicios frente a determinados acontecimientos. Lo trágico aparece como inherente a la vida en común.

Como señala Eduardo Rinesi:

La tragedia es un modo de tratar con el conflicto, con la dimensión de la contradicción y de antagonismo que presentan siempre las vidas de los hombres y las relaciones entre ellos y esa cuestión del conflicto es también uno de los núcleos fundamentales de la política (Rinesi, 2003: 13).

La encarnación de valores

Ahora bien, no se debe comprender que las críticas a las visiones ingenuas de la historia ni que el sentido trágico de la relación entre nuestras acciones y la historia conlleven a Merleau-Ponty a una suerte de pesimismo o nihilismo. En *Elogio a la filosofía*, el filósofo francés dice con énfasis que “el todo es vano, o el todo está mal, como por otra parte, el todo está bien, que apenas se distingue de él, no pertenecen a la filosofía” (Merleau-Ponty, 2006, p. 48). En cuanto a las meditaciones en torno a la relación entre violencia e historia, Merleau-Ponty no se aleja de los ideales humanistas. En el texto mismo “La guerra tuvo lugar” sostiene antes de la guerra no estaba equivocado al querer la libertad, la verdad, la felicidad, las relaciones transparentes entre los hombres, y no renunciar al humanismo” (Merleau-Ponty, 1977: 225).

Las siguientes palabras de Graciela Ralón de Walton son sumamente clarificadoras:

El carácter situado y finito de la existencia, lejos de hacernos caer en un escepticismo sin salida, nos enseña a valorar aquellos momentos en que la vida humana, en la medida que se interpreta, logra recuperar el valor y el sentido de sus acciones, ya que algunas veces, en el amor, en la plenitud de la obra o en las acciones políticas, los hombres se reúnen y los acontecimientos responden a su voluntad (Ralón, 2010: 411).

Cuando Merleau-Ponty lleva a cabo sus críticas al liberalismo y la reasunción de los pensamientos de Marx y de Maquiavelo, lo que se pone en cuestión es el modo en que “que los valores siguen siendo nominales y que no tienen ningún peso sin una infraestructura económica y política” (Merleau-Ponty, 1977: 225). El humanismo no es dejado de lado, sino que la pregunta es acerca de sus posibilidades de realización. En la *Nota a Maquiavelo* Merleau-Ponty sostiene que “no existe más humanismo serio que el que espera, a través del mundo, el reconocimiento efectivo del hombre por el hombre; no puede proceder pues al momento en el que la humanidad alcanza sus medios de comunicación y de comunión” (Merleau-Ponty, 1960: 268).

Este humanismo serio debe tomar como punto de partida una comprensión del hombre situado, atravesada por la historia, por las disputas y antagonismos que atraviesan a las sociedades. Sólo a partir de ello, es posible intentar llevar a cabo una realización de los valores. En este aspecto, lo moral se entrelaza con lo político. En

efecto, no sólo se deben tener en cuenta los valores que se defienden sino las fuerzas que pueden lograr la realización en la historia de esos valores. La violencia atraviesa la historia de múltiples maneras, por lo que el humanismo real debe, al mismo tiempo, someter a crítica esta realidad efectiva y meditar acerca de las posibilidades reales de su superación o disminución.

Se trata de un humanismo que reconfigure las relaciones sociales, políticas y económicas para que sea posible un reconocimiento recíproco entre los hombres. En la realidad efectiva de las sociedades capitalistas modernas dicho reconocimiento no se da puesto que, como señala Ricouer, “a diario se perpetúan y se desplazan los privilegios de la propiedad y del poder, de qué manera inclusive se consolida la autoridad de maestros del pensar, cómo se encumbran los goces culturales de las elites sobre el pedestal del trabajo y el sufrimiento de los desheredados” (Ricouer, 2012: 47).

El humanismo propuesto por Merleau-Ponty exige un compromiso con las situaciones concretas de nuestras sociedades, una toma de posición con respecto a las distintas fuerzas en conflicto. El humanismo exige, por lo tanto, un compromiso político. En el caso de Maquiavelo ese es uno de los puntos del pensamiento del Florentino que retoma Merleau-Ponty. En el caso de Marx, la crítica a las desigualdades que surgen del sistema capitalista es imprescindible para la comprensión de aquello que genera una violencia cotidiana que cercena el reconocimiento. La lucha contra los distintos modos de violencia que atraviesan a la historia sólo puede darse si reconocemos su existencia.

Conclusión

Los planteos de Merleau-Ponty se abren en una serie de aristas que resultan sumamente importantes para el pensamiento filosófico como también para una reflexión situada en torno a las problemáticas que atraviesan la vida común. Ante todo, se debe destacar el modo en que el posicionamiento crítico frente a las interpretaciones abstractas e ingenuas en torno a la condición histórica tiene como correlato la propuesta de una comprensión situada de la experiencia humana. En este sentido, como se ha visto a lo largo del texto, el intento de Merleau-Ponty de radicalizar la filosofía significa una trasfiguración de esta en una meditación que se sumerja en los diversos pliegues problemáticos de la existencia humana.

Cabe destacar que la problematización filosófica de la violencia llevada a cabo por Merleau-Ponty no se reduce al interés teórico, sino que se vuelve sobre el horizonte histórico para cuestionarlo, para tomar posición. La reasunción de la obra de Marx como la de Maquiavelo es llevada a cabo con miras a una filosofía que intenta inscribirse en el mundo. Para Merleau-Ponty la filosofía exige un compromiso con los otros.

Por otra parte, la apuesta por un humanismo real que se funde en valoraciones concretas y encarnadas de las relaciones humanas significa una tarea que involucra de manera dialéctica la teoría con la praxis. Si el humanismo liberal aparece como un ocultamiento de las distintas violencias que hacen a nuestras sociedades, la propuesta de Merleau-Ponty nos interpela a visibilizarlas. El humanismo concreto del que habla Merleau-Ponty parte de una experiencia histórica atravesada por la violencia y la deshumanización, expresadas ellas en la guerra, en la desigualdad social, en la explotación del hombre por el hombre. Sólo a partir de la denuncia y críticas de estos es posible comenzar a pensar en alternativas donde el humanismo no sea un discurso vacío sino una realidad vivida.

Bibliografía

- REVEL, Judith. (2017), Histoire sédimentée, histoire ouverte: un autre chiasme ? *Alter [en línea]* 25. <https://doi.org/10.4000/alter.455>
- LÓPEZ SÁENZ, María del Carmen. (2010). Fenomenología y marxismo. El compromiso político de Merleau-Ponty. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 51, 103-121.
- MARITAIN, Jacques. (1959), *El alcance de la razón*. Buenos Aires: EMECÉ.
- MARX, Karl. (1962). *Obras escogidas*. Moscú: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (2006). *Elogio de la filosofía seguido de El lenguaje indirecto y las voces del silencio*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1956). *Humanismo y terror*. Buenos Aires: Leviatán.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1977). *Sentido y sinsentido*. Barcelona: Península.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1964). *Signos*. Barcelona: Seix Barral.
- SARTRE, Jean Paul. (2004). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.
- SARTRE, Jean Paul. (1965). *Historia de una amistad*. Córdoba: Nagelkod.
- SARTRE, Jean Paul. (1960). *El hombre y las cosas*. Losada: Buenos Aires.
- SARTRE, Jean Paul. (1983). *La puta respetuosa / A puerta cerrada*. Bogotá: Orbis.
- PAREDES GOYCOCHEA, Diego. (2017). Violencia y contingencia de la acción política en Hannah Arendt y Maurice Merleau-Ponty, *Anacronismo e Irrupción*, 13(7), 101-121.
- RALÓN, Graciela. (2010). Historia y violencia. *Investigaciones Fenomenológicas*, 3: Fenomenología y política.
- RICOEUR, Paul. (2012). *Política, sociedad, historicidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- RINESI, Eduardo. (2003). *Política y tragedia. Hamlet, entre Maquiavelo y Hobbes*. Buenos Aires: Colihue.
- WANDELFELS, Bernhard (1986). *Phänomenologie in Frankreich*. Zustand: Gebraucht.



A percepção institucional da República Velha no *Auto da Compadecida*: entre Victor Nunes Leal e Ariano Suassuna

The Institutional Perception of the Old Republic in *Auto da Compadecida*: between Victor Nunes Leal and Ariano Suassuna

La percepció institucional de la República Vella en *Auto da compadecida*: entre Victor Nunes Leal i Ariano Suassuna

Ricardo Manoel de Oliveira Morais 

Faculdade de Direito Milton Campos, *Brasil*
ricardo_mom@hotmail.com

Luiza Rezende de Andrade 

Faculdade de Direito Milton Campos, *Brasil*

Recibido: 20/03/2023

Aceptado: 23/05/2023



Resumo O objetivo deste artigo é analisar a percepção das instituições e da aplicação da lei na realidade brasileira da República Velha a partir da manifestação artística cômica de Ariano Suassuna. Para a compreensão e a análise da República Velha –período compreendido entre 1889 e 1930, também denominado por República Oligárquica, 1ª República ou República do Café com Leite–, o marco teórico é o *Coronelismo, Enxada e Voto*, de Victor Nunes Leal. Sobre a percepção e as representações populares cômica da lei e das instituições, a peça escolhida é o *Auto da Compadecida*, de Ariano Suassuna. O paralelo entre as obras visa a evidenciar um distanciamento entre a esfera pública brasileira do final do século XIX e início do XX –e tudo o que dela decorre, como as leis, os processos de tomada de decisões políticas, a relação entre cidadãos e autoridades “legitimamente constituídas”– e a realidade social.

Palavras-chave República Velha, comédia, representação, instituições, realidade social.

Abstract The aim of this article is to analyze the perception of institutions and law enforcement in the Brazilian reality of the Old Republic from the point of view of Ariano Suassuna's comic artistic manifestation. For the understanding and analysis of the Old Republic –the period between 1889 and 1930, also called the Oligarchic Republic, 1st Republic or Republic of Coffee with Milk–, the theoretical framework is *Coronelismo, Enxada e Voto*, by Victor Nunes Leal. On the perception and popular comic representations of the law and public institutions, the piece chosen is *Auto da Compadecida*, by Ariano Suassuna. The parallel between the works aims to highlight a distance between the Brazilian public sphere at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century –and everything that stems from it, such as law, political decision-making processes, the relationship between citizens and “legitimately constituted” authorities– and social reality.

Keywords Old Republic, Comedy, Representation, Institutions, Social reality.

Resum L'objectiu d'aquest article és analitzar la percepció de les institucions i l'aplicació de la llei en la realitat brasilera de la Vella República des del punt de vista de la manifestació artística còmica d'Ariano Suassuna. Per a la comprensió i l'anàlisi de la Vella República –el període entre 1889 i 1930, també anomenada República Oligàrquica, 1a República o República de Cafè amb llet–, el marc teòric és el *Coronelismo, Enxada e Voto*, de Victor Nunes Leal. Sobre la percepció i les representacions còmiques populars de la llei i les institucions públiques, l'obra escollida és *Auto da Compadecida*, d'Ariano Suassuna. El paral·lelisme entre les obres pretén destacar una distància entre l'esfera pública brasilera a finals del segle XIX i principis del segle XX –i tot el que es deriva d'ella, com la llei, els processos de presa de decisions polítiques, la relació entre els ciutadans i les autoritats «legitimadament constituïdes»– i la realitat social.

Paraules clau Antiga República, comèdia, representació, institucions, realitat social

1. Introdução

Embora a política possa parecer, em uma primeira percepção, uma esfera distante, deslocada e independente da arte ou da experiência estética em geral, essa percepção não só vai de encontro com a história ocidental, mas com a própria “invenção” do teatro. Cabe, introdutoriamente, apontar que o teatro, na tradição grega, era uma *instituição política* da *polis* ateniense comparável à assembleia e ao tribunal. Esta equivalência não se dá apenas no nível da encenação e dos discursos, mas no grau de participação e do envolvimento de toda a cidade em um evento solene inteiramente voltado para o teatro. Não obstante, em cada uma destas instituições pressupunha-se a persuasão do corpo cidadão através da palavra, a escuta e o julgamento de argumentos no âmbito de um espaço de competição com regras predefinidas democraticamente. Uma vez que o teatro (trágico e cômico) era parte da vida política antiga, havia uma tematização de questões ligadas à vida cívica ou à história da cidade, sendo os festivais onde eram encenadas as tragédias e as comédias envolvidos por uma aura política. E esse entrelaçamento, capaz de definir um festival como um evento cívico, é ainda mais profundo do que um paralelo entre algumas características da *polis* e alguns aspectos destes festivais.

Não só a política é uma forma de representação, performada por *atores* políticos, como as encenações trágicas gregas eram verdadeiros atos políticos (GOLDHILL, 2008: 61). A própria política é definida pela teatralidade, pela *representação* no sentido mais pleno deste termo, bem como a tragédia é definida pela politização. Com efeito, a política não é apenas uma forma de representação, mas, como uma peça, é encenada por *atores* políticos, assim como as encenações atenienses eram eventos cívicos, com *atores* profissionais representando *agentes* políticos. O teatro e a vida política são realidades simétricas. E o teatro seria relacionado à *polis* grega 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. Uma gênese tão íntima no bojo na consolidação de uma “civilização ocidental” não se apagaria – embora pudesse passar de forma desapercibida ao longo do tempo – com o passar até mesmo de milênios. É esta a razão de se apontar, em uma comédia brasileira, traços cômicos de um sistema político.

A partir desta relação íntima e profunda entre o teatro e a política, o objetivo deste texto é analisar a percepção das instituições e da aplicação da lei na realidade política brasileira, mais especificamente, na República Velha. Para a compreensão e análise da República Velha – período compreendido entre 1889 e 1930, também denominado por República Oligárquica, 1ª República ou República do Café com Leite –, o marco teórico adotado é o *Coronelismo, Enxada e Voto*, de Victor Nunes Leal. Sobre a percepção e as representações populares da lei e das instituições, a

peça escolhida é *Auto da Compadecida*, comédia escrita por Ariano Suassuna. O paralelo entre os dois marcos visa apontar o distanciamento entre a esfera pública brasileira do final do século XIX e início do XX (e tudo o que dela decorre, como as leis, os processos de tomada de decisões políticas, a relação entre cidadãos e autoridades “legitimamente constituídas”) e a realidade social, bem como um sentimento de estranheza e não pertencimento do cidadão quando se depara com a solenidade, a formalidade e a arrogância que pairam nos ambientes políticos institucionalizados. Esta aura solene contrasta, em absoluto, com segmentos culturais importantes da realidade brasileira, sendo este sentimento de estranheza o que a comédia de Suassuna aponta.

Em *Coronelismo, Enxada e Voto*, o autor examina o coronelismo como um fenômeno complexo que envolve uma gama de características da política municipal da Velha República. Tal fenômeno possui minúcias regionais e variações temporais, não havendo o intento de esgotar analiticamente o “coronelismo”, mas de apontar algumas de suas marcas gerais que, como adiantado, impactaram na percepção social de uma política distante e deslocada da realidade social e das demandas populares. Não é negligenciável o fato de que, na comédia de Suassuna, a acusação e a demanda pela “aplicação da lei” são levadas a cabo pela figura do demônio; os cangaceiros “fora-da-lei” são absolvidos de forma sumária; e Cristo adverte João Grilo por seu recurso à esperteza com o dizer “Deixe de chicana, João. Você pensa que isto aqui é o Palácio da Justiça?”. Ora, a composição dos “Palácios da Justiça” na Velha República se relaciona diretamente com as análises de Leal, sobretudo quanto aos seus vícios, à distância da vida e da realidade dos cidadãos e ao fenômeno do coronelismo. Por outro lado, há um forte apelo “humanista” à figura de Nossa Senhora que, mais até do que Cristo (que é humano e divino ao mesmo tempo), é somente humana e, justamente por isso, é capaz de entender os homens.

Se a política institucional da República Velha estava impregnada de elementos solenes, de bacharelismos e da ausência de conexão com a sociedade (composta, majoritariamente, por analfabetos) e suas demandas, a peça retrata a grandiosidade da cultura popular e a sua relação quase sempre tensa com as instituições (seculares e religiosas). No ensaio que introduz a edição citada do *Auto da Compadecida*, Oscar (1955: 12) ressalta, sobre a aparição de um Cristo negro, que o público irrompia em aplausos. “Era a emoção irresistível de sentir o Cristo do seu lado, pois a Justiça, infelizmente como é praticada, sufocada por formalismos e complicações que possibilitam a deturpação de seus verdadeiros objetivos, é antes uma ameaça que uma garantia aos olhos do povo”. O próprio Cristo, em algumas réplicas que dá ao diabo, deixa transparecer a religiosidade como algo simples, doce, leve e agradável, não algo formal, solene e penoso. Vale lembrar da “[...] compreensão das faltas humanas, atribuída a Nossa Senhora, que, como mulher, simples e do povo, as explica e pede para elas a compaixão divina. Mesmo para aqueles que ‘praticaram

atos vergonhosos’, pois ‘é preciso levar em conta a pobre e triste condição do homem”’.

Para desenvolver estas reflexões, este ensaio se estrutura da seguinte forma: primeiramente, será analisada a relação que o teatro, em especial as peças cômicas e trágicas, possui com a política; em seguida, será examinada a estrutura sociopolítica da 1ª República à luz da obra de Leal, em especial o conceito de coronelismo e as suas manifestações; por fim, será exposta a forma como a estrutura institucional brasileira foi representada na peça *Auto da Compadecida*, de Suassuna.

2. A teatralidade política

A relação entre o teatro e a política, como antecipado, é mais profunda que o senso comum tende a conceber, principalmente quando se pensa a gênese do teatro grego como uma instituição política – o que antecede, em muito, a modernidade. Não obstante, deve-se ressaltar que pensar uma peça cômica a partir de suas interseções com uma realidade política específica (no caso, a Velha República) não significa compreendê-la como um reflexo da realidade social e política do Brasil. Ainda que se possa dizer que a comédia de Suassuna tenha se voltado para questões sociais sensíveis como a religião, a relação entre abastados e miseráveis, a distância entre a política institucional e a realidade popular, disso não se pode inferir um paralelo irrestrito. Há indicativos de eventos históricos que inspiram e inspiraram a criatividade de artistas – como o cangaço e o seu papel ambíguo como fator de instabilidade –, mas não se trata de colocar a peça como o “espelho” do real. Uma vez que o *Auto da Compadecida* coloca em debate uma série de temas políticos (autoridade, moralidade, heterogeneidade, discriminação social, racismo, o papel da institucionalidade na sociedade), o seu enredo serve para propor discussões, mesmo depois de décadas de sua primeira apresentação.

É válido, ainda que de forma esquemática, examinar alguns processos históricos da *polis* ateniense que levaram à emergência da dimensão da política e sua relação com a experiência do teatro. A fundação do político e, conseqüentemente, da *polis* se estabelece em relação a um poder despótico (como também ocorre com a democracia moderna). O político – compreendido, *grosso modo*, como o espaço de realização última do ser humano no espaço do *comum* – nasceu de um frágil arranjo marcado (1) pela separação entre a autoridade privada do chefe de família e um poder público pertencente à coletividade, (2) pela separação entre a autoridade militar e o referido poder público coletivo e (3) pela separação entre a autoridade religiosa e o exercício da cidadania. Tais fenômenos tiveram como resultado a criação da lei como a expressão do *demos*, a constituição de instituições para aplicação destas leis e o advento de uma noção de público que

transcendia os indivíduos. A separação entre autoridade familiar e poder público (1) viabilizou a desidentificação do exercício do poder com a pessoa que o exerce, deixando os postos de poder de serem preenchidos por critérios hereditários. A cisão entre a autoridade militar e o poder civil (2), com a subordinação daquela a este, quebrou a vitaliciedade e democratizou a deliberação. Com a separação entre a autoridade religiosa e o público (3), impediu-se a divinização de governantes¹ (CHAUÍ, 2013: s.p.). A dimensão política se equilibrava nestas fronteiras.

Nas comédias e tragédias antigas – bem como na peça aqui analisada –, todas as fronteiras necessárias para o advento do político são objeto de debate. Não se trata de pressupor que as representações “resolveram” os temas por elas debatidos, o que sequer é um de seus objetivos, mas de evidenciar que todas estas questões são colocadas em debate. Pensando, inicialmente, na cisão entre a autoridade privada e um poder coletivamente instituído, a figura que defende os acusados no julgamento é a representação da mãe de deus. O acusador, além disso, é representado pelo demônio, o pai da mentira e, paradoxalmente, quem deve apresentar os fatos. No que diz respeito à tematização da separação entre algo próximo a um “poder civil” e a autoridade militar, pode-se apontar o fato de que é um “coronel”, representado pelo Major Antônio Morais, a autoridade que determina o início do enredo. Antônio Noronha de Brito Morais é um fazendeiro arrogante que, por supostamente descender de “pessoas importantes”, usa seu poder político e influência para intimidar os mais pobres. Além disso, a invasão de Taperoá se dá por uma força equivalente à militar, já que o cangaço era um movimento que fazia frente às investidas militares do Estado Brasileiro. A relação, tensa e confusa, entre a autoridade política e a religiosa é, igualmente, presente em toda a peça, seja pelas personagens que dominam o enredo, seja pelo papel que o julgamento divino assumirá.

O protagonista, que pode ser apontado como João Grilo, é alguém que, como o ator político, transita entre as dimensões da virtude e do vício (público e privado), da justiça e da injustiça, não estando, em momento algum, livre de ambiguidades. A comédia, como a política, se constitui em um cenário instável, marcado por conflitos morais, axiológicos, sociais, econômicos e narrativos. O *Auto da Compadecida*, não por acaso, se passa entre espaços que são centrais na vida social política brasileira (principalmente provinciana): a igreja católica central da cidade. Embora, desde a Constituição republicana de 1891, o Estado Brasileiro seja formalmente laico, a religiosidade jamais se separou da vida política brasileira².

¹ Tais reflexões partem de um curto texto de Marilena Chauí (2013; 2000), *A invenção da Política*, de sua obra *Convite à Filosofia*, bem como de algumas de suas reflexões recorrentes de falas em eventos disponíveis nas plataformas de comunicação.

² Embora não seja o escopo deste artigo analisar a influência das religiões, sobretudo de matriz cristã, na realidade sociopolítica brasileira, cabe apontar alguns reflexos disso no âmbito do próprio sistema de precedentes judiciais: possibilidade do ensino religioso confessional nas escolas públicas

A peça tem início com algumas sugestões de adequação do cenário à realidade do possível, sem grandes amarras cenográficas³, denotando a plasticidade e a necessidade de adaptação às quais os *atores* do enredo da vida *real* são submetidos. O próprio Palhaço coloca a possibilidade de a peça ser encenada sem um cenário: “o distinto público imagine à sua direita uma igreja, da qual o centro do palco será o pátio. A saída para a rua é à sua esquerda. (Essa fala dará idéia da cena, se adotar uma encenação mais simplificada e pode ser conservada mesmo que se monte um cenário mais rico.) O resto é com os atores” (SUASSUNA, 1955: 24). Logo que se abrem as cortinas, todos os atores “humanos” – com exceção daquele que é também deus – entram correndo como se entrasse um grupo saltimbanco “[...] correndo, com gestos largos, exibindo-se ao público. [...] A atriz que for desempenhar o papel de Nossa Senhora deve vir sem caracterização, para deixar bem claro que, no momento, é somente atriz. Imediatamente após o toque de clarim, o Palhaço anuncia o espetáculo”. E, já na primeira fala, é o Palhaço – no qual se confundem elementos de narrador, embora ele contracene algumas vezes⁴ – que dirá, após gritar o título da peça, que haverá “O julgamento de alguns canalhas, entre os quais um sacristão, um padre e um bispo, para exercício da moralidade”.

O enredo começa com João Grilo e Chicó, funcionários de uma padaria de propriedade da personagem Padeiro e da Mulher do Padeiro, tentando convencer o Padre João a benzer o cachorro da Mulher do Padeiro que estava muito doente e a

(conforme decisão do Supremo Tribunal Federal no ano de 2017, na ADI 4439); admissão de intervenção processual de terceiros em ações judiciais pelo simples fato de serem organizações religiosas (conforme se deu na ADPF 54, que admitiu a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil como parte no processo e analisou os argumentos por ela apresentados, admitindo a legitimidade dessa instituição); permissividade com relação a símbolos religiosos em prédios públicos e menções à divindades cristãs nos textos constitucionais nacional, estaduais e orgânicos municipais.

³ “O Auto da Compadecida foi escrito com base em romances e histórias populares do Nordeste. Sua encenação deve, portanto, seguir a maior linha de simplicidade, dentro do espírito em que foi concebido e realizado. O cenário (usado na encenação como um picadeiro de circo, numa idéia excelente de Clênio Wanderley, que a peça sugeria) pode apresentar uma entrada de igreja à direita, com uma pequena balaustrada ao fundo, uma vez que o centro do palco representa um desses pátios comuns nas igrejas das vilas do interior. A saída para a cidade é à esquerda e pode ser feita através de um arco. Nesse caso, seria conveniente que a igreja, na cena do julgamento, passasse a ser entrada do céu e do purgatório. O trono de Manuel, ou seja, Nosso Senhor, Jesus Cristo, poderia ser colocado na balaustrada, erguida sobre um praticável servido por escadarias. Mas tudo isso fica a critério do ensaiador e do cenógrafo, que podem montar a peça com dois cenários, sendo um para o começo e outro para a cena do julgamento, ou somente com cortinas, caso em que se imaginará a igreja fora do palco, à direita, e a saída para a cidade à esquerda, organizando-se a cena para o julgamento através de simples cadeiras de espaldar alto, com saída para o inferno à esquerda e saída para o purgatório e para o céu à direita. Em todo caso, o autor gostaria de deixar claro que seu teatro é mais aproximado dos espetáculos de circo e da tradição popular do que do teatro moderno” (SUASSUNA, 1955: 20-21);

⁴ O próprio autor assume o papel de palhaço, deixando claro que, embora não tenha poupado críticas à sociedade e suas contradições, igualmente se deixa ridicularizar: “Ao escrever esta peça, onde combate o mundanismo, praga de sua igreja, o autor quis ser representado por um palhaço, para indicar que sabe, mais do que ninguém, que sua alma é um velho catre, cheio de insensatez e de solércia. Ele não tinha o direito de tocar nesse tema, mas ousou fazê-lo, baseado no espírito popular de sua gente, porque acredita que esse povo sofre, é um povo salvo e tem direito a certas intimidades” (SUASSUNA, 1955: 22-23).

ponto de morrer. Sem sucesso, João Grilo se vale de uma artimanha: sabendo que o Padre é submisso à vontade dos ricos (“coronéis” e proprietários de terras), ele diz que o animal pertencia ao Major Antônio Morais⁵. Diz também que o Major o mandou por ele ser seu empregado, o que era também uma mentira. O Padre, neste momento, se convence, concluindo não haver problema algum: “Zangar nada, João! Quem é um ministro de Deus para ter direito de se zangar? Falei por falar, mas também vocês não tinham dito de quem era o cachorro! [...] Não vejo mal nenhum em abençoar as criaturas de Deus” (SUASSUNA, 1955: 33). Como o animal morre antes que a bênção fosse dada, a Mulher do Padeiro exige então que seus funcionários convençam o Padre a celebrar o seu enterro em latim. Para, mais uma vez, demovê-lo de sua resistência ao pedido – como afirma o Padre “Vocês estão loucos! Não enterro de jeito nenhum” (SUASSUNA, 1955: 59) –, Grilo afirma que o animal, dotado de grande inteligência, deixou um testamento com dez contos de réis para o Padre e três para o Sacristão:

Esse era um cachorro inteligente. Antes de morrer, olhava para a torre da igreja toda vez que o sino batia. Nesses últimos tempos, já doente para morrer, botava uns olhos bem compridos para os lados daqui, latindo na maior tristeza. Até que meu patrão entendeu, com a minha patroa, é claro, que ele queria ser abençoado pelo padre e morrer como cristão. Mas nem assim ele sossegou. Foi preciso que o patrão promettesse que vinha encomendar a bênção e que, no caso de ele morrer, teria um enterro em latim. Que em troca do enterro acrescentaria no testamento dele dez contos de réis para o padre e três para o sacristão (SUASSUNA, 1955: 61).

Após Grilo afirmar que o testamento fora até mesmo “passado em cartório”⁶, o Sacristão rapidamente aceita enterrá-lo, mesmo com o Padre receoso da reação do Bispo, descrito como um “grande administrador” em contraponto ao bispo anterior (um santo homem). Feito o enterro do cão Xaréu em latim, o primeiro ato da peça se encerra com o narrador Palhaço descrevendo o que se passa na cidade. Ocorre que, ainda neste ato, após Grilo ter dito ao Padre que o cão que iria receber a bênção pertencia ao Major Antônio Morais, este estava a caminho da igreja, mas para pedir a bênção a seu filho, que andava adoentado. Quando o Major entra em cena, o Padre, se referindo ao cachorro do major, pergunta pelo “bichinho”, se a doença se trata de

⁵ O Padre já havia benzido um motor do major. Sabendo disso e da subordinação do Padre em relação ao rico fazendeiro, João Grilo exclama, logo após a negativa: “Quem vai ficar engraçado é ele e uma coisa é o motor do major Antônio Morais e outra benzer o cachorro do major Antônio Morais” (SUASSUNA, 1955: 32).

⁶ Essa menção ao cartório é interessante, considerando o peso da “fé pública” atribuída às autoridades, mesmo àquelas capazes de grandes arbitrariedades. Com efeito, pode-se fazer constar o que se quer em “documentos unilaterais”. O fato de se atribuir ao cachorro um testamento e, para legitimar o ato, afirmar que ele fora passado em cartório é, ao mesmo tempo, uma argumentação de autoridade e, ainda, um apelo à “fé pública” das autoridades.

rabugem e afirma que a mãe é uma cachorra. O Major, todavia, pensando que o Padre se referia ao seu filho e à sua esposa, logo se retira furioso com o sacerdote para ter uma conversa com o Bispo, cena descrita entre o primeiro e o segundo ato pelo Palhaço.

O Bispo é uma personagem apresentada com interessante riqueza de detalhes. Não obstante o fato de o cargo de bispo gozar de alto prestígio social, ainda mais na sociedade rural da Velha República, o Bispo era alguém com habilidades diplomáticas em relação aos ricos e poderosos, sempre aberto a concessões e a pedidos. Com o Major, ele se prontifica a repreender o Padre, o que efetivamente faz, mesmo sem conhecer toda a história. Mais a frente, trata com grande deferência o cangaceiro Severino, dirigindo-se a ele pelo título de capitão⁷, elogiando suas falas e, cordialmente, referindo-se a ele como “Cavalheiro”; igualmente, é a única personagem a esboçar, prontamente, obediência ao Demônio, bem como a pedir, solenemente, compaixão ao Encouraçado. Além disso, é imponente em relação às demais pessoas, quando não indiferente. Quando é dada a ordem para todos irem para o inferno, ele é o primeiro a gritar “Ai! Leve o Padre”. É, portanto, “um personagem medíocre, profundamente enfatuado”.⁸ E o Palhaço, de forma irônica: “Sou o primeiro a me curvar diante deste grande príncipe da Igreja, prestando-lhe minhas mais carinhosas homenagens”. É dito que o Bispo, em sua inspeção pela “sua diocese”, deve atender a conveniências (a propósito da conversa com o major). O Bispo está a sopesar que não deve desprestigiar a Igreja, já que é o Padre o seu representante na paróquia. Por outro lado, ele deve “[...] pensar em certas conjunturas e transigências, pois Antônio Morais é dono de todas as minas da região e é um homem poderoso, tendo enriquecido fortemente o patrimônio que herdou, e que já era grande, durante a guerra, em que o comércio de minérios esteve no auge”. Logo antes de se retirar, o Palhaço faz uma menção irônica sobre o seu afastamento da cena, justificando que “[...] vizinhança desses grandes administradores é sempre uma coisa perigosa e a própria Igreja ensina que o melhor é evitar as ocasiões. (Ao

⁷ Lampião, cangaceiro que inspira a figura de Severino, recebeu efetivamente a patente de capitão do exército. O governo, com isso, esperava que ele mobilizasse suas forças para combater as forças revolucionárias da Coluna Prestes. É interessante, neste ponto, apontar como o governo atribuía patentes militares de forma arbitrária e, com isso, confundia não apenas o público e o privado, mas o civil e o militar. O próprio fato de os chefes políticos locais serem chamados de “coronéis” mostra que tal confusão era generalizada na Velha República.

⁸ Todas estas características ficam evidenciadas logo na primeira aparição do Bispo, narrada pelo Palhaço, há um irônico apelo ao auditório para que todos façam silêncio em respeito à sua grande figura que se aproxima e “[...] é, além de bispo, um grande administrador e político”. E o Palhaço continua “Sou o primeiro a me curvar diante deste grande príncipe da Igreja, prestando-lhe minhas mais carinhosas homenagens”, diz ele, após se curvar profundamente ao Bispo. “Ante a curvatura do Palhaço, o Bispo faz um gesto soberano, mandando-o erguer-se. O Frade aponta o Palhaço e dispara na risada, tapando a boca com a mão, mas o Bispo olha-o severamente e o Frade baixa a cabeça, intimidado. Nova curvatura do Palhaço, novo gesto do Bispo”. Após a cena, o Palhaço se dirige ao Bispo para abraçá-lo, “[...] mas o Bispo ergue a mão num gesto de desprezo e o Palhaço ri amarelo, parando à espera”.

Bispo.) Peço licença a Vossa Excelência Reverendíssima, mas tenho que me retirar” (SUASSUNA, 1955: 52).

Novamente a questão do testamento reverte todo o ânimo negativo. Após sua entrada e encontro com o Padre, o Bispo ameaça suspender o Padre, demitir o Sacristão e intimida João Grilo, afirmando que “O senhor vai-se arrepender de suas brincadeiras, jogando a Igreja contra Antônio Moraes. Uma vergonha, uma desmoralização!”. Grilo, por sua vez, responde que “É mesmo, é uma vergonha. Um cachorro safado daquele se atrever a deixar três contos para o sacristão, quatro para o padre e seis para o bispo, é demais” (SUASSUNA, 1955: 83), o que altera imediata e ironicamente a fala do Bispo, que passa a ser favorável ao enterro do animal: “É por isso que eu vivo dizendo que os animais também são criaturas de Deus. Que animal interessante! Que sentimento nobre!” (SUASSUNA, 1955: 84).

Após o embuste relacionado ao “gato que descome dinheiro” que será analisado na terceira seção deste artigo, Severino, o chefe cangaceiro, entra em cena e, com a morte de todos, à exceção de Chicó e do Frade, inicia-se o julgamento diante de Cristo.

3. O Coronelismo na República Velha

Uma obra clássica da literatura política brasileira e central para a compreensão do fenômeno do coronelismo é a *Coronelismo, Enxada e Voto*, de Victor Nunes Leal. De forma bastante concisa, ao autor sustenta a tese de que o coronelismo decorre de uma superposição de formas avançadas de sistemas representativos a uma estrutura econômica e social inadequada. Noutros termos, a uma sociedade que, ao final do século XIX, ainda convivía com a escravidão, o tráfico de pessoas, a ausência de profissionalismo no funcionalismo público, práticas paroquiais na política e uma lógica patrimonialista latifundiária exacerbada, qualquer que fosse o sistema representativo, estar-se-ia diante de um regime viciado pela dinâmica social. Leal argumenta que não é a mera sobrevivência de um poder privado hipertrofiado (como no período colonial) que torna o coronelismo a marca da Velha República, mas uma forma peculiar de manifestação do poder privado. Trata-se de uma adaptação deste fenômeno para conseguir coexistir com um regime representativo, permitindo um compromisso de proveitos entre o poder público (progressivamente fortalecido) e a decadente influência social dos chefes locais (senhores de terras).

O compromisso coronelista, assim, pressupunha um grau de debilidade tanto do coronel quanto do poder público. Embora a burocracia estatal começasse a se institucionalizar, a extensão dos direitos políticos a um vasto contingente de pessoas⁹ em situação de vulnerabilidade social, econômica, política, amarrou os

⁹ Sobre a extensão do direito de participação a um número crescentes de cidadãos, Moraes (2022), em *O paradoxo da inclusão política*, aponta este processo como um paradoxo nos seguintes termos:

“novos cidadãos” aos “coronéis” e estes, por sua vez, passaram a determinar, quando não o era, os detentores do poder público.

Cabe, aqui, um esclarecimento. Quando se fala em governo representativo, pensa-se em um processo histórico-político no qual o povo é progressivamente incluído na cidadania, ou seja, há uma ampliação participativa de um número cada vez maior de pessoas. Autores como T. H. Marshall sustentam que a cidadania moderna, acoplada ao governo representativo, é marcada por uma progressiva expansão. Em *Cidadania, Classe Social e Status*, o autor explica que a cidadania é composta por três elementos – o civil, o político e o social. Cada um deles é uma conquista cujo marco são as revoluções burguesas. O civil são os direitos à igualdade perante a lei; à vida; à liberdade; à propriedade; de ir e vir; à escolha de trabalho; de manifestar pensamento; de organizar-se; e à inviolabilidade do lar e da correspondência. Se baseia no acesso a uma justiça independente, eficiente e barata. O elemento político consiste na garantia dos direitos políticos, mais especificamente no direito ao sufrágio livre e universal, participação no processo decisório político. O elemento social pode ser sintetizado na ideia de uma justiça social, na participação na riqueza coletiva, educação, trabalho, salário justo, saúde e aposentadoria. Após as revoluções burguesas, os governos representativos foram marcados por uma progressiva ampliação da cidadania nos séculos XVIII, XIX e XX. Não se trata apenas de uma sequência cronológica, mas lógica. Com base nos direitos e liberdades civis, os cidadãos reivindicaram o sufrágio, e foi a ampliação da participação que permitiu a eleição de operários e a criação de um partido trabalhista, o que levou à introdução dos direitos sociais. Uma noção de igualdade política que estaria implícita na extensão dos direitos da cidadania. A esta escola se vincula, no cenário brasileiro, José Murilo de Carvalho e Leal.

A premissa de Leal é a de que o coronelismo decorre de uma superposição de formas avançadas de sistemas representativos a uma estrutura econômica e social inadequada. Noutros termos, a uma sociedade que, ao final do século XIX, ainda convivia com a escravidão, o tráfico de pessoas, a ausência de profissionalismo no funcionalismo público, as práticas paroquiais na política e a lógica patrimonialista latifundiária exacerbada, qualquer sistema representativo seria viciado pela dinâmica social. Leal argumenta que não é a mera sobrevivência de um poder privado hipertrofiado (como no período colonial) que torna o coronelismo a marca

embora a emergência do governo representativo tenha levado a uma considerável ampliação dos direitos de cidadania, não se propiciou um terreno institucional onde os conflitos pudessem gerar efeitos democráticos, o que faz com que esse regime se abra periodicamente ao extraordinário, que se coloca como uma manifestação do Direito Político. O governo representativo, ao partir de princípios que desconsideram as imperfeições do real, opera a vida política a partir de abstrações como “povo uno” e “representação como reflexo dos interesses da sociedade”. Com isso, a ampliação dos direitos políticos trouxe uma aparência de democracia, embora, *paradoxalmente*, o aparato do governo representativo (inexatamente chamado de “democracia representativa”) seja uma forma de refrear ou, até mesmo, falsear a soberania popular.

da Velha República, mas uma forma peculiar de manifestação do poder privado. Trata-se de uma adaptação deste fenômeno para conseguir coexistir com um regime representativo, permitindo um compromisso de proveitos entre o poder público (progressivamente fortalecido) e a decadente influência social dos chefes locais (senhores de terras).

Uma tradição que se distingue desta é capitaneada por Manin. Parte-se da premissa de que o governo representativo, desde a sua emergência, tem uma lógica de funcionamento que, embora tenha se alterado ao longo do tempo, manteve-se regida pelos mesmos princípios. Manin analisa o governo representativo dando menos atenção ao alargamento da cidadania e mais ao seu funcionamento. O governo representativo tem como fundamento alguns princípios – eleições periódicas para a escolha dos representantes, a independência parcial dos representantes frente às preferências dos eleitores, a liberdade de manifestação da opinião pública sobre assuntos políticos e a necessidade de as decisões política serem tomadas após o debate político –, princípios estes que se mantiveram desde o século XVIII. Há, ainda, uma consequência deste modelo, que levaria a um quinto princípio, que é o da distinção. Este significa que não há uma igualdade política absoluta, pois, no governo representativo, uns detêm o poder de governar outros. Em um sistema igualitário, todos deveriam ter as mesmas oportunidades de acessar os cargos públicos, o que não ocorre num sistema de eleição periódica¹⁰. Mesmo com uma progressiva ampliação da cidadania, o princípio da distinção permanece como uma marca ontológica do governo representativo.

Não obstante, Leal e Carvalho (2001) – que são os marcos teóricos deste artigo – se debruçam menos sobre o funcionamento do governo representativo, assumindo a hipótese de que em uma base social viciada na qual se assenta um sistema eleitoral existirão distorções, paralisias, crises e, eventualmente, metamorfoses políticas um pouco mais profundas. Se essas distorções se devem a um princípio da distinção que marca o governo representativo desde o século XVII ou XVIII ou se se devem a uma superposição de formas avançadas de sistemas representativos a uma estrutura econômica e social inadequada, trata-se de um debate a ser travado em outros trabalhos. Um elemento notável é o de que a consolidação de um Estado brasileiro

¹⁰ Cabe apontar que o instituto político “eleição” não é, historicamente, associado à noção de democracia, seja num sentido de governo do povo, seja num sentido de igualdade de acesso aos cargos e posições políticas. Isso porque o processo político da eleição como forma de escolha dos representantes, ainda na Antiguidade, era compreendido como uma instituição aristocrática, pois tal modo de escolha potencializa a tendência elitista de que os cidadãos comuns escolham os proeminentes. Os cidadãos proeminentes, por sua vez, poderiam adquirir este *status* por fatores econômicos, de aparência e formação privilegiada, o que lhes proporcionaria a possibilidade de aperfeiçoamento intelectual e da habilidade de falar bem e de persuadir (retórica). Além disso, a vantagem socioeconômica viabiliza o acesso a uma aparência distinta e a uma maior capacidade de influenciar instituições e pessoas. Logo, “eleição” e “democracia” apenas se tornaram termos intimamente conectados recentemente em termos históricos.

não veio acompanhada de um enfraquecimento de lideranças econômicas e agrárias locais. Era a estrutura agrária que fornecia a sustentação para o poder “político privado”¹¹. Paradoxalmente, eram os polos remanescentes do privatismo colonial que, por um lado, eram alimentados pelo poder público, e, por outro, sustentavam um regime representativo aberto ao falseamento da representação.

Nesse mesmo sentido, torna-se cada vez mais claro o salientado por Limongi: o ato de fazer eleitores se dava na medida em que eles se tornavam aptos a tomar parte no processo eleitoral. Todavia, para esse propósito, os coronéis deveriam investir tempo e dinheiro no processo de alistamento. Os esforços abrangiam desde custear o transporte e fornecer as cédulas de votação, até o custeio das despesas gerais que englobavam os dias de eleição, uma vez que, por serem realizadas nas sedes dos municípios, os eleitores rurais precisavam se deslocar, geralmente um dia antes do pleito, para participarem de um ato que para eles era completamente indiferente.

Como resultado, alguns atores políticos defendiam um fundo para custear as despesas com alistamento, transporte e abrigo como cotidianas e necessárias, que deveriam, por consequência, competir ao Estado. Isso deixava claro o papel de empresário político assumido pelo coronel, que transformava o dinheiro no protagonista das eleições. Dessa forma, o objetivo do Fundo seria arcar com os custos para a manutenção de um sistema que criava eleitores e mantinha uma falsa eleição. É deste cenário que resultam as principais características do sistema coronelista¹²: mandonismo; filhotismo; falseamento do voto; desorganização dos serviços públicos municipais.

¹¹ Os termos “político” e “privado” utilizados em uma mesma expressão parece – e é, efetivamente – uma contradição radical. Etimologicamente, a esfera privada advém de *oikos*, que designava o ambiente privado das relações familiares, sendo a família grega, diferentemente da moderna, um núcleo produtivo que trabalhava para suprir suas necessidades e se regia por um conjunto de costumes voltados à relação do patriarca com a estabilização do lar, tanto no sentido relacional quanto de provisão. A *polis*, ou esfera política, era a comunidade ético-política e pressupunha a sujeição das necessidades e interesses privados ao público. A *polis* envolvia a cultura, um sistema espiritual e uma organização institucional com regras, costumes, governo e virtudes, onde os cidadãos se colocavam como partes do todo, devendo obedecer às instituições e manter as virtudes da *polis*: justiça, devoção religiosa, moderação e coragem. O que se chama a atenção, ao utilizar a expressão “poder ‘político privado’” é, precisamente, uma relação perniciosa entre o público e o privado, confusão esta que se instaura na modernidade como um todo, mas que se manifesta claramente no fenômeno aqui analisado.

¹² Necessário salientar que os chefes locais não eram necessariamente “coronéis”. Com a ampliação do ensino superior, médicos, advogados e outras autoridades locais tornaram-se parentes ou aliados políticos dos coronéis. Por vezes, depois de ter construído ou herdado a liderança, o chefe só retornava ao reduto político de tempos em tempos para descansar, visitar pessoas ou para fins políticos. O “coronelismo” transcendente, neste sentido, a figura do coronel. Mas, qualquer que seja o chefe municipal, há o elemento primário de liderança: o título oficial ou não de coronel e um lote considerável de votos de cabresto. A força eleitoral lhe empresta prestígio político devido à situação econômica e social privilegiada de dono de terras. O coronel combina em si importantes instituições sociais: jurisdição sobre seus dependentes; composição de rixas e desavenças; poder de arbitramento; funções policiais (auxílio de capangas e empregados). A ascendência social do coronel resulta de sua qualidade de proprietário rural, já que considerável massa humana retira subsistência de suas terras e

Ao longo de toda a Velha República, a maior parte do eleitorado brasileiro residia e votava no interior, onde o setor majoritário do segmento rural era paupérrimo e predominante em relação ao urbano. Eram os fazendeiros e chefes locais que custeavam as despesas de alistamento e eleição. E eram fatores pessoais que fizeram parte deste sistema, uma vez que o líder local fazia todo tipo de favor aos seus aliados, como arranjar emprego. Manifesta-se aqui tanto o paternalismo quanto o “negar pão e água ao adversário”. Para favorecer amigos, o chefe local se valia de práticas, por vezes, limítrofes entre o lícito e o ilícito, ou mesmo ilícitas. A única vergonha era a derrota eleitoral. Por isso o filhotismo (lógica de apadrinhamento) contribuiu tanto para a desorganização da administração municipal. Com a dificuldade de se conseguir bons funcionários públicos no município, o filhotismo explica boa parte da precarização do município e a perseguição de adversários. As relações dos chefes com os inimigos raramente eram cordiais.

Havia uma forte precariedade do poder público, o que contribuía para preservar a ascendência dos coronéis, que permaneciam em condições de exercer extraoficialmente várias funções do Estado. Noutros termos, a ausência do poder público levava à atuação do poder privado. Mesmo em eleições estaduais, a organização agrária mantinha uma relação de dependência entre representantes e fazendeiros. A estrutura agrária impedia o contato direto dos partidos com parcelas do eleitorado, de modo que os partidos precisavam do intermédio dos donos de terras. O político estadual sabia que a impertinência do coronel traria desvantagens, mas tinha de tolerá-la. Nesta relação, o coronel mantinha sua força em um claro “sistema de reciprocidade”. De um lado o coronel conduzia o eleitor como gado e, de outro, a situação política dominante no Estado que dispunha do erário, de empregos, de favores e da força policial, mantinha a influência regional. Esse sistema de reciprocidade imperava em todos os graus da política. Os favores pessoais dependiam das autoridades estaduais. Além disso, o governo estadual, em troca dos votos do coronel, lhe consultava em todos os assuntos concernentes ao município, tais como a indicação de professores, de coletores de impostos, de serventuários da justiça, de promotores públicos e de delegados de polícia.

A polícia, assim como o Estado no exercício de suas atribuições em geral, atuava com eficácia seletiva, sendo a política municipal marcada por forte intervenção policial. Embora sem a legitimidade legal, os chefes locais gozavam de ampla autonomia extralegal. Expressões como “promotor nosso”, “juiz nosso”, “delegado nosso”, tornaram-se corriqueiras, bem como dizeres como “para os amigos, tudo; para os inimigos, a lei”. Embora tenha havido reformas nos regimes políticos após a

vive em estado de pobreza, ignorância e abandono. Mesmo que o coronel não seja tão abastado e próspero, a pobreza dos demais cria a imagem de riqueza.

Velha República (em 1946), a influência governista na expressão das urnas permanece, embora menor. Isso pode ser explicado pelo governismo dos chefes locais que seguem sujeitando o eleitorado rural (consequência direta da estrutura agrária brasileira). Tal análise revela que o coronelismo tem sido inseparável do regime representativo. Sua influência se reflete nos próprios defeitos da legislação eleitoral. Não seria, segundo Leal, o caso de mudar a legislação, mas de criar condições sociais que geram e alimentam o coronelismo. “Nesta situação, a falta de autonomia legal do município sempre foi compensada com uma ampla autonomia extralegal, doada pelos governos estaduais aos partidos locais de sua preferência” (FORJAZ, 1978: s.p.).

Em suma, a superposição do regime representativo em bases econômica e social inadequadas, incorporando à cidadania volumoso contingente de eleitores vulneráveis, propiciou o coronelismo. Vários fatores contribuíram para sua manutenção: o regime federativo, na medida em que tornou inteiramente eletivo o governo dos Estados, permitindo a montagem, nas antigas províncias, de sólidas máquinas eleitorais, instituindo a política dos governadores; a precariedade das garantias da magistratura e dos órgãos de persecução penal; a livre disponibilidade do aparelho policial nas disputas eleitorais. Aqui o paralelo entre o regime coronelista e a peça *Auto da Compadecida* ganha contornos mais claros.

4. A representação cômica da percepção institucional

PALHACO- Auto da Compadecida! Uma história altamente moral e um apelo à misericórdia. (SUASSUNA, 1955: 38)

Não se pode negligenciar que a peça fora escrita na década de 1950, contexto no qual o maior contingente populacional ainda residia no campo. Além disso, como Limongi (2015) expõe, “as práticas eleitorais da Primeira República (1889-1930) e da Terceira República (1945-1964) não seriam muito diversas”. Embora a “República Populista” tenha sido marcada por eleições relativamente livres – ou seja, oposição com chances reais de alcançar o governo –, a realidade social, eleitoral e econômica se alterou pouco para as massas. Neste sentido, não parece despropositado afirmar que figuras como a de João Grilo e de Antônio Morais poderiam ter espaço tanto na Velha quanto na Terceira República.

Tomando por eixo analítico a questão relação entre autoridade/lei e a massa populacional, há uma evidente relação autoritária, revestida de camadas morais, sociais e políticas bastante densas. Retomando a questão do enterro do cachorro, por exemplo, merece destaque a questão relativa à sua “legalidade”. Inicialmente, antes de saber do “testamento deixado pelo animal”, o Bispo afirma que todo o procedimento fora absolutamente ilegal de acordo com o Código Caônico: “Se é proibido? Deve ser, porque é engraçado demais para não ser. É proibido! É mais do que proibido! Código Canônico, artigo 1627, parágrafo único, letra k. Padre, o senhor vai ser suspenso” (SUASSUNA, 1955: 60). Por outro lado, nas cenas seguintes, já ciente do valor “herdado”, o mesmo Bispo assevera que “Não resta nenhuma dúvida, foi tudo legal, certo e permitido. Código Canônico, artigo 368, parágrafo terceiro, letra b” (SUASSUNA, 1955: 99). Aqui há um ponto que será desenvolvido na seção seguinte que diz respeito à firmeza da aplicação da lei aos “inimigos” na Velha República, sendo o conhecimento jurídico algo apontado complexo, fluido e monopolizado por poucos bacharéis, aplicado ao arbítrio dos detentores do poder político (e agrário). Igualmente, a questão cartorária do testamento se mostra jocosa, denunciando a suposta “fé pública” dos agentes públicos e burocratas.

E, para além desta icônica passagem, as tensões entre autoridade, lei, religiosidade, moralidade e a representação popular continuam permeando a peça. Embora a Constituição da República de 1891 tenha sido a primeira a estabelecer o Estado laico, é o Bispo a quem o Padeiro dirige a sua denúncia formal acerca da fraude à qual a sua mulher é levada por João Grilo quanto ao “gato que descome dinheiro”. Ao formalizar a sua queixa, o Padeiro já se qualifica como o presidente da Irmandade das Almas, o que é logo levado em consideração pelo Bispo: “Está

recebida a queixa e vai ser apurado o fato, para denúncia à autoridade secular” (SUASSUNA, 1955: 103). Além disso, uma parte considerável do enredo é dedicada à bênção clerical a um animal supostamente pertencente a uma autoridade político-agrária local, que é o Major Antônio Morais. Aliás, a relação entre o Major Antônio Morais e os participantes do enredo. Tal vinculação é regida principalmente pela hierarquia política e social exercida por Antônio Morais, tratado, a todo tempo, como figura ilustre máxima, o que denuncia o objetivo das narrativas criadas por Suassuna: explorar temas que abrangem a desigualdade, exploração dos mais fracos e corrupção, todos abarcados pelo pano de fundo cômico e absurdo.

Assim, debruçando-se, especificamente, na relação entre as instituições e o “eleitor de cabresto”, o que se vê é uma clara utilização da lei em desfavor dos “inimigos” e toda a boa vontade em favor dos “amigos”. Ora, não por acaso, na passagem inicial do enterro do cachorro em latim, havia uma clara indisposição, que só fora revertida quando Grilo afirma que o animal era o Major e, descoberta a mentira, quando é dito que o cachorro havia deixado bens para a Paróquia e para a Diocese. Aqui, o Padre se mostrará solidário e o Bispo encontrará uma “interpretação legal” imediata ao Código Canônico para validar o enterro do animal que fora realizado não só em latim, mas pelo Sacristão – posição no ministério eclesiástico que é laica, não podendo celebrar missas ou realizar enterros, tendo apenas responsabilidades administrativas. É precisa a definição dada pela acusação do demônio ao Bispo: “Arrogância e falta de humildade no desempenho de suas funções: esse bispo, falando com um pequeno, tinha uma soberba só comparável à subserviência que usava para tratar com os grandes. Isto sem se falar no fato de que vivia com um santo homem, tratando-o sempre com o maior desprezo” (SUASSUNA, 1955: 152).

Com efeito, não só é central o fato de a “aplicação da lei” ser feita pela representação do demônio, mas a forma como esta cena do enredo é construída. Cristo, por exemplo, após Grilo dizer que alguém como o Sacristão era dotado de “uma ruindade bem apurada”, afirma que depois “[...] que João chamou minha atenção, notei que o diabo tem mesmo um jeito assim de sacristão” (SUASSUNA, 1955: 154). Todas as autoridades eclesiásticas são classificadas como “patifes”, aproximando-se mais da figura do diabo que da figura de Manuel. Este, aliás, se porta de forma leniente com as quebras de solenidade promovidas por João Grilo. E quando Grilo tenta se livrar da acusação por uma “nulidade” – pois a hora de acusá-lo já teria passado – é com uma grande crítica que Cristo responde: “Deixe de chicana, João, você pensa que isso aqui é o palácio da justiça? Pode acusar” (SUASSUNA, 1955: 161).

Outra passagem central é a do “gato que descome dinheiro”. João Grilo, aproveitando-se do fato de que a Mulher havia acabado de perder o seu animal de estimação (o cachorro enterrado em latim), lhe oferece um gato que defeca dinheiro.

A Mulher, impressionada com a situação, aceita comprar o animal, incluindo Grilo no “testamento” do cachorro. Entretanto, Grilo havia pedido para que Chicó introduzisse três moedas no ânus do animal e, tendo retirado duas delas na frente da sua patroa, pouco depois o embuste foi revelado. Embora a situação pareça simples, há elementos da narrativa que ultrapassam o campo da mera imoralidade da venda de um animal que evacua dinheiro. A própria acusação moralista do evento é feita pelo diabo: “E vendeu um gato à mulher do padeiro dizendo que ele botava dinheiro” (SUASSUNA, 1955: 161). Entretanto, o enredo é mais denso, já que o Padeiro e sua Mulher foram acusados de serem “[...] os piores patrões que Taperoá já viu” e Grilo, confessando o ocorrido, justifica-se afirmando que “[...] do jeito que eles me pagavam, o jeito era eu me virar. Além disso eu estava com pena do gato, tão abandonado, e queria que ele passasse bem”. Ora, situando este ato sob uma visão taxativa da moral, Grilo deveria ser condenado. Entretanto, quando o agente é colocado a agir numa realidade hostil, não se pode esperar uma resposta “santa”.

Mais interessante, não obstante, é o julgamento por Cristo das personagens. A começar pelos elementos que o antecedem, os demônios não afirmam que as personagens têm direito a um julgamento, mas tentam direcioná-las diretamente ao inferno. Inicialmente, é inevitável um paralelo com a cena kafkiana do camponês que espera até a morte para adentrar à porta da Lei e, apenas ao final, ele descobre que a porta sempre esteve aberta. Não fosse o pleito de Grilo, todos teriam sido condenados ao inferno. Pouco adiante, já no momento de acusação, é igualmente Grilo quem apela à Nossa Senhora, que é alguém do povo, que o entende (diferente até de Cristo, que embora tenha sido humano, era também Deus). Será Nossa Senhora e João Grilo que irão mostrar que a retidão legal apontada pela Persecução era inatingível aos “homens comuns”. Ainda mais significativa – e passível de um forte paralelismo – é que a lei e aquele que tenta fazê-la cumprir são representados pelo Demônio. Afinal, em um regime no qual o “promotor nosso” aplicará a máxima do “para os amigos tudo; para os inimigos, a lei”, apenas alguém do povo com ascendência moral/materna sobre o próprio Deus poderá salvar alguém.

Não obstante, a absolvição sumária daqueles que confrontaram as autoridades terrenas – sendo esta uma das marcas do cangaço – é um elemento central na peça. Cristo, respondendo ao diabo, afirma que

Você não entende nada dos planos de Deus. Severino e o cangaceiro dele foram meros instrumentos de sua cólera. Enlouqueceram ambos, depois que a polícia matou a família deles e não eram responsáveis por seus atos. Podem ir para ali. Severino e o Cangaceiro abraçam os companheiros e saem para o céu (SUASSUNA, 1955: 179).

Em *Auto da Compadecida*, Suassuna apresenta um contexto da uma sociedade que vivia o coronelismo. A obra traz à tona atitudes reais e peculiares do sertão da

Paraíba, onde homens ricos agiam de forma agressiva e impunham sua vontade perante os socialmente vulneráveis. O sistema político abrangido pela obra está centralizado na figura do personagem Major Antônio Morais, que, pela sua hierarquia, era tratado como cidadão intocável, representava autoridade e influência, exercia poder econômico, político, cultural e de polícia, sendo temido até mesmo pelo padre da cidade. Uma relação baseada antes de tudo no temor, que garantia a fidelidade dos seus seguidores e o cuidado de seus adversários. A obra narra passagens de indivíduos que tinham de se valer de sua esperteza para fazer frente à hostil realidade. Ironiza, igualmente, práticas ligadas ao nepotismo quando Cristo afirma que não pode aceitar o protesto do diabo, já que não pode discordar de sua mãe. Ainda, chama a atenção para a grave desigualdade que sempre marcou a sociedade brasileira, com pessoas tendo de viver em situações de miséria – mesmo quando estão empregadas – e outras dominando minas e latifúndios.

O coronelismo se manifesta, além das formas veladas próprias da crítica cômica, na figura de Antônio Morais, que não era apenas um senhor rico dono de grandes terras, mas, principalmente, intitulado “Major”. A personagem não detinha apenas o título, como dispunha de todas as minas da região, sendo incontestável a relação da mineração com o governo, que servia de apoio para o desenvolvimento técnico básico. Resta clara a inserção no meio político abrangido pelo enredo, vez que era possuidor de um título que o elevava a uma autoridade oficial, trazendo à tona o elemento “barganha política”. O vínculo com os governantes era mantido pela política de distanciamento em relação às regiões que eram controladas por esses chefes locais, reforçando a atuação dos coronéis como “representantes” políticos que substituíam o poder de Estado. Nesse sentido, o sistema de reciprocidade é uma prova que de um lado restavam os coronéis e os chefes municipais, que se configuravam como comandados, e de outro, o Estado, que dispunha do erário, empregos e favores.

5. Considerações finais

Oscar (1955: 13), ao narrar, no ensaio introdutório da peça, a sua encenação em 1957 no Primeiro Festival de Amadores Nacionais, já deixa claro um certo horizonte de valores e conjuntura no qual o autor se baseou. A interpretação, como mencionado, pode ser realizada de forma improvisada e com poucos cenários, assumindo um tom de simplicidade, despojamento, espontaneidade, que remetia “[...] ao espírito da peça e se enquadrava, no estilo de apresentação que mais lhe convinha, a verdade é que foi o texto em si o causador do entusiasmo despertado”. Suassuna proporciona uma comédia repleta de vocação crítica, o que não passa despercebido pelo leitor. O escritor dá a voz de narrador – fazendo dela a sua própria – ao Palhaço, o que remete à figura circense e passa por temáticas universais de forma leve e jocosa, como a

íntima ligação entre a religiosidade popular e a presença de pecados capitais representados por personagens com características marcantes. Além disso, ele elabora o enredo remetendo a personagens até certo ponto folclóricas, como Grilo, cujas peripécias e espertezas estão registradas no gênero cordel. A narrativa é feita de forma onisciente, na qual ao narrador é atribuída a função metalinguística, com o objetivo de acrescentar informações à fala dos personagens, como um porta-voz que expõe a sua indignação e a sua misericórdia diante dos fatos.

Suassuna buscou representar o perfil dos sertanejos que almejavam a sobrevivência e a mentira voltada de esperteza (moralmente justificada e aceita por Nossa Senhora). A esperteza de Grilo era uma característica admirável, pois permitia a ele se destacar em meio aos poderosos, poupando apenas seu amigo Chicó (o que denota um forte senso de lealdade): “Você mesmo é um leso de marca, Chicó. Só não boto você no bolso porque sou seu amigo” (SUASSUNA, 1955: 44). João valia-se de sua habilidade retórica para desafiar aqueles que detinham o poder instituído e demonstrar a sua indignação, representando, em certa medida, os silenciados por um regime representativo oligárquico. Aliás, a sua indignação quanto ao fato de ter passado três dias doentes em uma cama e ter sido negligenciado pelos patrões é aceita como motivadora de suas atitudes. Quanto ao quarteto eclesiástico, era representado pelo padre, um homem preconceituoso, se importava com apenas com a sua posição social e dinheiro, o Bispo, mundano, autoritário e soberbo, o Frade e o Sacristão. As figuras religiosas se apresentam como uma irônica crítica à relação promíscua entre a autoridade religiosa e a autoridade civil, quando não era a militar. Não obstante, nenhuma bravata ou título lhes poupou de Severino, que só deixou o Frade – retratado como um verdadeiro santo – a escapar com vida.

Não obstante, o elemento que merece destaque na conclusão deste ensaio é a crítica política explorando a ambiguidade do ser humano. Na comédia, assim como na política, o agente que transita entre a dimensão do racional e do irracional, da virtude e do vício, da justiça e da injustiça. Todavia, os dilemas morais, as questões políticas, as ações políticas e a busca pela verdade têm como pano de fundo a percepção humana realista. Assim, embora a institucionalidade da Velha República ignorasse a realidade social ou, ao menos, se desdobrasse desconsiderando as demandas e ambiguidades populares, a peça contrapõe a vivacidade do real à solenidade de um “palácio da justiça”; a espontaneidade de João Grilo ao moralismo do diabo; a simplicidade de Cristo à soberba dos cleros.

Referências

ARENDDT, H. (2010). *A condição humana*. Trad. R. Raposo. Revisão e apresentação A. Correia. 11 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

- CARVALHO, J. M. (2011). *Cidadania no Brasil*. São Paulo: Civilização Brasileira.
- CHAUÍ, M. (2013). *A invenção da política*. Disponível em: <https://territoriosdefilosofia.wordpress.com/2013/05/23/103/>. Acesso no dia 20 de julho de 2020.
- CHAUÍ, M. (2000). *Convite à filosofia*. São Paulo: Editora Ática.
- FORJAZ, M. C. S. (1978). “Resenha bibliográfica de *Coronelismo, Enxada e Voto: o município e o regime representativo no Brasil*”. *Rev. adm. empres.* 18 (1) • Mar 1978. <https://www.scielo.br/j/rae/a/SGFkV7fTF7pKDLbkygkgnz/?-lang=pt>
- GALVÃO, A. L. M. (2010). *O coronelismo nas narrativas de Wilson Lins: espaços de poder. Feira de Santana*. Dissertação (Mestrado em Literatura e Diversidade Cultural). PPG LDC, UEFS.
- GOLDHILL, S. (2008). “Greek drama and political theory”. In. ROWE, Christopher, SCHOFIELD, Malcolm. *Greek and Roman Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEAL, V. N. (1997). *Coronelismo, Enxada e Voto: o município e o regime representativo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- LIMONGI, F. (2015). “Fazendo Eleitores e Eleições: Mobilização Política e Democracia no Brasil Pós-Estado Novo”. *DADOS Revista de Ciências Sociais*, RJ, vol. 58, n^o 2, 2015, p. 27-54. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0011-52582015000200371&script=-sci_abstract&tlng=es. Acesso no dia 28 de outubro de 2022.
- MANIN, B. (1997). *The principles of representative government*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARSHALL, T.H. (1967). *Cidadania, Classe Social e Status*. Trad. M. P. Gadelha. Rio de Janeiro: Zahar.
- MORAIS, R. M. O. (2022). *O paradoxo da inclusão política à luz de contribuições maquiavelianas*. Porto Alegre: Editora Fi.
- OSCAR, H. (2018). “Ensaio Introdutório”. In. SUASSUNA, Ariano. *Auto da Compadecida*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- SUASSUNA, A (1955). *Auto da Compadecida*. Rio de Janeiro: Agir.



Buenas prácticas en la sociedad. Entrevista a Óscar Sarlo, miembro de la Academia Nacional de Letras de Uruguay

Best Practices in Society. Interview with Óscar Sarlo, member of the
National Academy of Letters of Uruguay

Bones pràctiques en la societat. Entrevista a Óscar Sarlo, membre de
l'Acadèmia Nacional de Lletres de l'Uruguai

Jesús Miguel Delgado Del Águila 

Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Concytec, *Perú*
tarmangani2088@outlook.com

Recibido: 02/02/2023

Aceptado: 13/04/2023



Introducción

Óscar Sarlo¹ nació en Paysandú (Uruguay) el 4 de febrero de 1949. Pertenece a la Academia Nacional de Letras de Uruguay desde el 2013. Su ingreso fue factible por la exposición de su discurso titulado «Derecho, literatura y lenguaje: miradas cruzadas». Además, le designaron el cargo de tesorero, rol que asumió desde el 2014 hasta el 2020. Asimismo, es miembro correspondiente internacional del Hans Kelsen-Institut de Viena y miembro fundador de la Academia Nacional de Derecho. Con respecto a su formación, obtuvo el grado de doctor en Derecho y Ciencias Sociales (1976) y Diplomacia (1978) por la Universidad de la República (Uruguay). También, cursó una Maestría en Filosofía y Sociedad (1998) por la misma institución. Aparte de dominar el idioma español, se ha instruido en las lenguas del inglés, el italiano, el francés y el portugués. Ha sido consultor nacional del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Se ha desempeñado como abogado en el Banco Central del Uruguay y como asesor letrado en el Banco Santander (Uruguay). Fue profesor titular (catedrático) de los cursos de Filosofía y Teoría del Derecho en la Universidad de la República, hasta su retiro reglamentario en diciembre de 2019. En la misma institución, ejerció el cargo de director del Instituto de Filosofía y Teoría General del Derecho. Es «Investigador Nivel II» en el Sistema Nacional de Investigación (SNI Uruguay). Su producción académica se orienta al estudio epistemológico del Derecho, la investigación y su relación con las áreas pedagógicas y sociales. Ha participado en eventos académicos, tales como jornadas, cursos y seminarios.

Ha publicado artículos, libros y capítulos de libros. Entre algunos de sus textos, se encuentran *Presupuesto, justicia y control* (1992), *La filosofía del derecho en el Mercosur* (1997), «Panorama de la Filosofía del Derecho en Uruguay» (1997), «Los parlamentos ¿crean Derecho? Sobre teoría del Derecho y su transposición didáctica» (2005), «Republicanismo, derechos humanos y deberes tributarios» (2012), «Las ciencias sociales y el campo de la seguridad ciudadana: ¿tiene algo que decir la teoría del derecho sobre esto?» (2012), «Sociocibernética e Infoética: contribución a una nueva cultura y praxis jurídica» (2015) y «Cuestiones de validez y de aplicabilidad de las leyes en la Constitución uruguaya» (2016).

¹ La breve biografía de Óscar Sarlo fue tomada y adaptada de la Asociación de Academias de la Lengua Española y la Academia Nacional de Letras (Uruguay), la misma que fue autorizada por el entrevistado.

Usted ingresó a la Academia Nacional de Letras de Uruguay el 2013, en la que expuso su discurso «Derecho, literatura y lenguaje: miradas cruzadas». En ese sentido, ¿el pertenecer a esta agrupación le permite introducir sus conocimientos jurídicos en las actividades literarias y lingüísticas de la Academia?

Antes que nada, mi saludo y agradecimiento por la entrevista que me formula. Con respecto a lo que me pregunta, sí, efectivamente he encontrado una zona de trabajo que mis colegas lingüistas me han propuesto. Este tiene que ver con la tarea que realizan las Academias de la Lengua a través de toda Iberoamérica. Es decir, nosotros formamos parte de la Asociación de Academias de la Lengua Española (ASALE), que es la organización de todas las Academias de la Lengua, vinculadas además con la Real Academia Española. Y, en este contexto, se realizan permanentemente estudios acerca del uso de los términos; entre ellos, muchos que tienen alguna connotación jurídica. Y, en este campo, me han asignado —ya a esta altura— varios estudios para profundizar en el uso de algunos términos jurídicos en el lenguaje de los uruguayos —que es lo que nos ocupa básicamente—. Y ahí ha sido para mí un muy buen ejercicio de la técnica que considero de las más relevantes para el jurista contemporáneo, que es el análisis del lenguaje, el análisis de los usos, para distinguir las diferentes maneras de usar un término —que parece similar— que está denotando, además, distintos significados o acepciones.

Sin embargo, en los contextos en que se usa, varían gravemente su significado. A partir de ahí, entonces, he tenido la oportunidad de trabajar varios términos a través del uso más relevante que tenemos, que es el de los jueces en las sentencias, pero también en la legislación, etc. Por ello, en las sentencias, uno puede detectar la manera como se usan los términos y reconstruir conceptualmente los términos para determinar con mayor precisión cuáles son los significados posibles y las consecuencias que se vinculan con esos distintos significados en el marco del Derecho. Ahora, es toda una técnica que resulta de gran utilidad para, finalmente, el mundo práctico del Derecho, el del abogado.

Se supone que, con el desarrollo de la cultura jurídica de una comunidad de Derecho, se debe avanzar en la precisión del lenguaje. Esta tarea no termina nunca, porque esto es como recortar una tela: siempre los bordes se van desfibrando o deshinchando. Y nuevamente debemos recortar, definir y estar permanentemente trabajando sobre el lenguaje jurídico. Al mismo tiempo, debemos detectar las distintas posibilidades, y esto debe funcionar como un auxilio o una herramienta para el abogado cuidadoso, con el propósito de no caer en las trampas que nos depara siempre el uso retórico del lenguaje, tal como sucede en los procesos judiciales.

Dentro de la producción literaria, se encuentran siempre rasgos de otras disciplinas, tales como la Historia, el Derecho, la Sociología o la Lingüística. En ese sentido, ¿qué tipo de interpretación o valoración realiza con un texto de índole literaria?

Bueno —como usted dice—, efectivamente, en la Literatura encontramos muchas veces referencias al Derecho. Y siempre uno tiene la sensación de que los literatos encuentran en la vida del Derecho un atractivo especial —quizás por el desconocimiento público que hay sobre él—. Por otro lado, tiene el atractivo no solo de lo desconocido, sino de las tensiones que se viven en el derecho. Sin duda, el campo jurídico —y, en particular, el campo forense— es la zona de las sociedades civilizadas, donde se dirimen las pasiones más radicales y más tremendas de una sociedad, porque en la vía judicial es así. A través de esta vía que tienen las sociedades civilizadas, pueden canalizar la violencia, las pasiones y, sobre todo, la violencia latente en los grandes conflictos. Si no se canalizaran de esta manera —discursiva— en la sede judicial, terminarían en la violencia física, sin ninguna duda. Es ese proceso vinculado con hechos delictivos, pero también con grandes disputas: económicas, luchas de intereses, concepciones morales —todas ellas apasionantes—. Y, ahora, en la última etapa, se ha «ventilado» la pasión política, que antes no estaba presente en la vida judicial.

Desde hace ya algunas décadas, estamos viviendo un paulatino proceso de judicialización de la política, que hace del campo judicial un escenario muy atractivo para la literatura, porque en él —repito— transcurren algunas de las confrontaciones más interesantes y más atractivas que puede tener una sociedad. Las sociedades tienen formas de confrontación y canalización de sus pasiones; algunas son claramente irracionales, porque no responden más que a una opción pasional, como sucede por ejemplo con el fútbol. Y, entonces, a través de la disputa del juego, se canalizan pasiones muy fuertes, que tienen que ver con la pertenencia a colectividades menores o a la nación.

Y el otro campo de canalización de la violencia —repito— es la violencia potencial, o sea, las situaciones que potencialmente podrían llevar a que haya violencia justamente en la vía judicial. Esta es una de las formas de canalizar eso. De esa manera, se permite que las sociedades mantengan controlada la violencia y busquen no solo controlar la violencia por el control mismo, sino que lo hagan de una manera productiva y que, eventualmente, solucione muchos problemas, porque introducen la cuota de racionalidad que nos falta a los individuos. No todos podemos manejarnos racionalmente todo el tiempo.

Y, bueno, en principio, la distancia judicial serviría para que un tercero, desapasionadamente, nos ayude a razonar un problema que pueda aparecer. Así que

creo que lo que encontramos en este juego de la literatura que se asoma al campo del Derecho, donde muchas veces quienes ejercen esa función son juristas o personas que han tenido una cierta formación jurídica. A veces, lo hacen de manera magistral. Dan una visión crítica, y permiten llevar al lector común una visión que nos permita entender mejor algunas cosas o, simplemente, la usan como trasfondo de un juego de pasiones o intereses que resultan de la trama literaria. Muchas veces, cumple la función de «pintar» aspectos humanos de la vida que solamente el literato puede presentar.

En ese sentido, yo creo que la interpretación literaria ve aspectos del Derecho que, en general, presta un servicio útil en el sentido de que pone en buenas letras la visión de alguien que aporta su sensibilidad para captar aspectos, que en el trámite o el discurso normal de los juristas no aparecen reflejados. Y eso es lo importante.

Existe un texto muy conocido del escritor judío de origen checo, Franz Kafka, titulado *El proceso* (1925), el mismo que ha sido llevado al cine en 1962 por el director Orson Welles y que fue protagonizado por el actor Anthony Perkins. El argumento central de esta historia es revelar el desconocimiento del personaje sobre el delito del cual lo acusan. Asimismo, se incorpora de forma explícita la burocracia que se desarrolla en el universo judicial. Frente a ello, ¿considera que la proyección fílmica o literaria de este tipo de obras contribuye a que se reflexione sobre el rol que cumplen las personas que se desenvuelven en el ámbito del Derecho?

Precisamente, en la respuesta anterior, señalaba esta posibilidad. El caso de Kafka —que usted menciona— es un buen ejemplo, porque él, además era abogado, un abogado burócrata, porque trabajaba para una compañía de seguros haciendo informes de esa naturaleza. No ha sido un abogado de gran proyección social o dueño de una oratoria destacada. No fue nada de eso. Yo diría que fue un oscuro abogado de los servicios de seguros que estudiaba casos de indemnizaciones o daños laborales. O sea, justamente, se trataba de la mirada de un literato que conocía bien —de alguna manera— el mundo del Derecho. Por supuesto, era un desencantado del Derecho. Eso no solo se corrobora en *El proceso* (1925), sino que se ve claramente en otras de sus obras. Hay una mirada crítica muy profunda sobre el Derecho.

Y, entonces, ante lo que usted pregunta acerca de que si este tipo de obras contribuye a que se reflexione sobre el rol que cumplen estos actores, yo creo que sí. Y yo considero que eso fue parte del enorme impacto que tuvo este libro póstumo de Kafka —al publicarse después de su muerte, quizás no estaba terminado— sobre la sensibilidad de mucha gente. Y, si no tuvo repercusiones más inmediatas, fue porque

aparece en el momento en que Austria ya estaba en un proceso de transformación de su vida institucional, producto de un retroceso político. Austria había tenido un momento brillante de reflexión y construcción de la sociedad en general. En el campo procesal mismo, Austria había inaugurado una solución de gran apertura del sistema judicial hacia la ciudadanía en sede civil; es decir, en los juicios civiles.

A fines del siglo XIX, un jurista austriaco, Franz Klein, había introducido el proceso por audiencia. Con ello, «rompió» con la tradición, que venía de los romanos. Había introducido un proceso por audiencia, en el que el juez se enfrentaba a las partes en los procesos civiles. Este caso muy famoso —que conozco nada más por referencias, cuando estudiaba Derecho Procesal— fue el de la reforma del proceso civil, más abierto a la ciudadanía. No conozco que se haya llevado a cabo en la sede penal, que es lo que denuncia Kafka en su novela, comenzada a escribir hacia 1914.

Entonces, pienso que lo natural es que el libro *El proceso* (1925) hubiera estado destinado a sensibilizar a la opinión pública con ese mundo mucho más riesgoso del proceso penal, donde todavía reinaba la burocracia y esa distancia donde el actor — en este caso, el inculpatado— no llega nunca a ver al juez. Esto es lo que de modo curioso o paradójico se estaba procesando en Austria, en sede civil. Creo que no se llega a ver en la materia penal —no estoy seguro por la propia índole del trabajo de la novela si se llega a cumplir—. No obstante, obras como estas tienen el efecto de sensibilizar a la opinión pública y a las autoridades para, finalmente, llegar a lograr que se cambien los procedimientos para bien, porque está hecha con una particular maestría, crítica y muy sutil, que suele mover a las personas necesarias —aquellas que cuentan con sensibilidad social y humana—. Después, sabemos que estas cosas deben trasladarse al ámbito político. Pero, bueno, si hay un Estado de la opinión de las personas bien pensantes, es el primer paso para llegar a instancias de decisión que cambien las instituciones. En ese sentido, la literatura es —sin duda— importante.

Una realidad en mi país, Perú, es que los medios de comunicación difunden programas televisivos que incitan a que las personas denuncien cualquier irregularidad de la vida cotidiana, ya sea por presuntos casos de violencia psicológica, física, difamación, acoso sexual, abuso de autoridad, estafa, robo, falta de idoneidad, etc. Sin embargo, esa motivación que hacen los periodistas no está fundamentada con criterios jurídicos, sino que se propala un sentimiento de querer hacer justicia a su manera y sin una asesoría pertinente. El televidente no discierne ni está capacitado legalmente para auscultar qué son un delito, una presunción de delito o ninguno de los dos. Ese desconocimiento hace que muchas de las denuncias que se reciben en las comisarías, la Fiscalía o el Poder Judicial se desestimen por falta de pruebas o no califiquen como tales. Frente a esa situación, ¿asume que este tipo de problema de desinformación y tergiversación del delito ocurre en otras realidades? ¿De qué manera afecta a la sociedad y los especialistas en Derecho?

Bueno, es un gran problema. No sé bien a qué tipo de programas se refiere. Pero me voy a imaginar dos posibilidades: primero, que haya un ejercicio de lo que podríamos llamar «promoción de derechos». Esta podría ser un programa de tipo periodístico, en el que se informa a la ciudadanía de cuáles son los derechos y se les da indicaciones o una orientación de cómo canalizar una denuncia para tratar de obtener una reparación o una decisión que resuelva este problema. De esta primera opción, he conocido algunos casos —siempre parciales, que tienen que ver con algún sector de derecho— que pueden llegar a tener cierto sentido si está —como usted sugiere— bien informado de cuáles son las posibilidades que ofrecen derecho en cada país. Me he cerciorado de que existe esto. He visto que hay iniciativas en distintos lugares; he conocido algunos programas del Poder Judicial mismo, como en Brasil o República Dominicana, que tienen un canal de televisión propio. He visto algunos programas que promueven los derechos; las Fiscalías también lo hacen. Bueno, hay distintas posturas en América que tienden a esta peculiaridad. Esto es correcto en la medida que quienes estudiamos el Derecho sabemos que, en última instancia, la existencia del funcionamiento del derecho depende de que haya una ciudadanía activa que reclame los derechos. Si no sucede esto, el Derecho no funciona. Este no es un ente sobrehumano o un «gran ojo» que esté viendo dónde se cumplen o se violan los derechos para perseguir a los culpables, sino que es una institución que actúa estimulada por ciudadanos que persiguen o denuncian los delitos —en el caso penal— por la Fiscalía.

Siempre se precisa que algún actor promueva los intereses en juego para provocar la actuación de los jueces, que —para ser imparcial— debe actuar a instancia de parte. Así que ese tipo de programas es importante, y si está bien hecho, podemos entenderlo dentro de la función de promoción de derechos.

Ahora, yo he visto que en América Latina hay bastantes programas que son realmente lamentables, en los que aparece una conductora —generalmente son mujeres—, que se supone que simplemente son conductoras, pero que en realidad oficia como una especie de jueza —es una caricatura de jueza—. Y la gente, generalmente, presenta denuncias fraguadas de situaciones familiares, ridículas y risueñas, que incorporan peleas en vivo de estas personas. Lo que hacen es un gran *show*, un falso *reality show*, simplemente con el propósito de atraer una audiencia poco culta que lo disfruta. No tiene ningún acercamiento al Derecho. Más bien, es una caricatura que lo degrada. Es toda una parodia, que no tiene que ver con algo que ayude a comprenderlo. Simplemente, busca tener audiencia y estimularla. Esto lo hacen algunos canales con la intención de vender publicidad con un uso bastardo de la problemática judicial de los derechos. De todas maneras, lo que está en el trasfondo —tanto en una forma como en otra; la clave para que sea realmente formativo— es que debe mostrar que no se trata de saber, manejar o tener Derechos.

No es un problema que tenga que ver con conocer qué es delito y qué no lo es, sino de entender, finalmente, cómo razonan nuestros jueces, que no hay otra forma que estudiando o dialogando con ellos. Se debe entender cuál es la forma que tienen los jueces de ver la problemática judicial, porque esto varía realmente de época en época —varía mucho—. Tienen una sensibilidad y una cierta ideología —no digo política, sino una ideología de época, una ideología jurídica—. De alguna manera, hay modas y formas corporativas o institucionales de manejarse. Esto es lo que deberían transmitir los medios para que la gente entendiera qué derechos tienen.

Por ejemplo, nosotros estamos suscitando —como en muchos países de América— toda una gama de problemas que se llevan a los jueces, que se relacionan más con situaciones sociales muy importantes, como el acceso a la vivienda o las construcciones precarias en terrenos ocupados, y cosas por el estilo, que se llevan ante los jueces en busca de amparar estas situaciones frente a los reclamos del propietario del terreno o del Estado. Bueno, estos son genuinos problemas, que ponen a los jueces ante unas decisiones realmente dramáticas, porque su sensibilidad les dice que tienen que amparar esta situación de acuerdo con lo que prometen las Constituciones.

Sin embargo, por otro lado, se tienen que hacer cargo de su situación institucional, donde ellos son parte de un Estado que tiene restricciones y compromisos, y que no puede —como con «una varita mágica»— resolver estos problemas. Ahí hay un campo que no va directamente a declarar qué es derecho y qué no, sino que muchas veces el aporte que hacen los jueces es promover el

problema, oficiar como un llamador de atención sobre estos problemas y «sin prometer el cielo» —así como con una «varita mágica»—; por lo menos, sirven como el llamado de atención y como posibilidades de motivar a los poderes del Estado para que empiecen a encontrar solución a esta problemática. Y, en eso, han sido muy eficientes. Pero esto tiene que explicarse, porque si usted promueve «la Constitución te da derecho a tal cosa y a tal otra», y después vas, y la justicia no responde, eso termina deslegitimando la justicia, y si, por el contrario, los jueces concedieran todo lo que se pide, se deslegitimaría la política. Paradojalmente, no es justo hacer esto. Los jueces no pueden cambiar el mundo con una sentencia, porque eso sería un «mundo de maravillas», que no existe.

Entonces, una buena educación popular debería mostrar los límites que tienen las proclamaciones y las promesas de derechos, que «están en manos» de jueces — seres humanos como nosotros— que están sí en un lugar de privilegio, pero es un privilegio del poder; y, por lo tanto, tiene sus límites. Eso hay que entenderlo. Y debe ser objeto de una comprensión cultural ciudadana, que sería muy sano que se hiciera con fundamentación.

En el Perú, se han transmitido algunas audiencias públicas del juicio que se ha realizado contra una candidata presidencial, involucrada en lavado de activos y perteneciente a una organización criminal. Ella ha sido llevada a prisión en más de una oportunidad. Quien está a cargo de toda esta investigación es el fiscal José Domingo Pérez. Esta no ha sido una labor muy fácil para él, puesto que ha recibido amenazas de todo tipo, ha sido provocado por la misma prensa, ha denunciado a uno de los jueces que estaba favoreciendo a la inculpada hasta lograr su destitución y ha tenido que leer todos los excesivos materiales que ha presentado su abogada para obstruir la investigación. Sin embargo, lo que llama la atención es la buena preparación del fiscal para ejercer la argumentación jurídica, una característica medular que no es notoria en la abogada de la procesada, debido a que incurre en alzar la voz, desesperarse, realizar ataques de naturaleza personal y suponer una obsesión infundada hacia su patrocinada. Frente a esta realidad que empieza a convertirse en un espectáculo televisivo y banal, ¿usted considera que el Derecho pierde seriedad ante situaciones similares a las comentadas?

Bueno, sin querer comentar el caso que usted menciona, que seguramente no me corresponde, le diría que sí —y tiene que ver con la respuesta anterior—. Hay un juego en el proceso judicial —que es de índole retórica y sobre todo si son públicos— que busca no tanto el manejo técnico del problema, como sucede en juicios que, si bien son abiertos al público, se realizan en circunstancias bastantes reservadas: puede ir la gente a verlos, pero no se transmiten por televisión; por ejemplo, como en mi país. No obstante, en aquellos países donde sí se pueden transmitir por televisión —se hace de manera abierta para todo el público—, ahí eso se transforma —por el cambio de auditorios— en verdaderos *shows* atractivos para el público. Allí creo que cambia el eje de la cuestión: se trata de ganar a la audiencia. Ahí el que maneja mejor el tema, justamente, es aquel que está mejor preparado para argumentar, que mantiene permanentemente la adhesión emocional del público y es capaz de desarrollar alguna argumentación accesible y coherente.

Así que viendo todo esto diría que hay un equilibrio delicado ahí, un juicio abierto al público en general, que tiende a deformar la argumentación y las artes que se practican en la respectiva defensa. Eso es parte de un proceso de democratización de la justicia. Yo creo que habría que equilibrar debidamente la cuota de apertura al público —de conocimiento público— con el manejo técnico del problema. Yo creo

que el proceso debe balancear con mucho cuidado el componente técnico y la publicidad, cuando están transmitiéndose desde estas escenografías.

Por ejemplo, la justicia norteamericana hace cuestión fundamental en el *show* público de la justicia, pero siempre reserva una instancia técnica frente al veredicto del jurado popular. En ese sentido, debe haber una instancia técnica, porque, simplemente, el juicio público en el que participan ciudadanos comunes se presta a lo contrario de lo que trata de evitar el Derecho, que son las pasiones. Entonces, si volvemos la decisión jurídica al ámbito de lo ordinario —como si fuera un partido de fútbol—, estamos perdidos.

Se conoce que las normas y las leyes son autónomas y diferentes en cada país. Según su experiencia, ¿cuándo es posible interactuar o adaptar las normas de un país distinto del originario?

Esa es una buena pregunta. En realidad, acá se da un problema que tiene que ver con la circulación de las ideas acerca del Derecho. Para empezar, es muy compleja la pregunta, pero voy a aclarar un poquito. Primero, una cosa son las normas y otras son las leyes. Las leyes son actos emanados de un Parlamento o de algo que haga las veces de Parlamento. Es un documento que para los teóricos hoy estamos de acuerdo con llamarlo «disposición»; es decir, es un texto que está sancionado por algún tipo de instancia institucional, por la cual ese texto dejará de ser un texto cualquiera y pasará a ser un texto dotado de autoridad. En ese sentido, se le atribuye un valor que va más allá del texto mismo. Eso es así, pues fue aprobado en una instancia con energía institucional, que le da un valor adicional. ¿Cuál es el valor? Bueno, es un texto que puede ser invocado para exigirle a alguien que se comporte de cierta manera y, en última instancia —para simplificar el ejemplo—, para habilitar a que un juez pueda decidir por medio de la denuncia si condena a alguien a ir a prisión o le hace pagar una indemnización. Es decir, son textos que terminan derivando a situaciones importantes para la ciudadanía. Ahora, ese texto —que es lo que llamaríamos «ley», «decreto», «convención», «Constitución» o lo que fuere—, está dotado de autoridad; pero todo eso no es el fenómeno jurídico. El fenómeno jurídico normativo se presenta cuando ese texto es interpretado como obligatorio y que forma parte del Derecho. Entonces, esa interpretación es lo que llamamos «norma jurídica». Esta depende de la interpretación que se haga sobre los respectivos textos dispositivos —aquellos que permiten o prohíben conductas—. Ahora, ¿quiénes son los intérpretes del Derecho? Bueno, acá está el tema que hace que se produzcan estos fenómenos de transposición de normas de un Estado a otro. Básicamente, el proceso de interpretación del Derecho responde a dos grandes centros de producción de interpretación. Uno está conformado por los jueces,

aunque ellos no siempre actúan de inmediato; por ejemplo, se aprueba una ley o una Constitución, que inicialmente no se aplican, mientras no hayan sido interpretadas por los profesores de Derecho, quienes estudian y enseñan esa materia, y conforman el otro gran productor de interpretación.

A veces, algún abogado particular se adelanta por exigencia de una circunstancia histórica, pero lo normal es que los grandes textos se aprueben y a estos se les agregue, luego, una la interpretación de la doctrina. Esta labor es de los profesores o de quienes se dedican al Derecho. En ese sentido, el Derecho no está destinado a ser interpretado por la ciudadanía común; esta no se halla en condiciones de interpretar el alcance de las disposiciones, porque es muy complejo; es decir, podemos entender el sentido del artículo de una ley aprobada hoy, pero ¿cómo este artículo interactúa con otras normas que ya estaban en vigencia desde antes? Eso requiere todo un trabajo que solo los juristas pueden hacer. Por lo tanto, ningún particular tiene el tiempo ni las herramientas teóricas para hacer todo lo relacionado con las derogaciones directa, indirecta e implícita, así como la coordinación de las normas.

Por ejemplo, se mueve un artículo acá, y eso tiene efecto sobre otra cantidad de disposiciones que antes daban por supuesto otros contenidos. Todo este juego, que es propio de lo que aprendemos los juristas, básicamente. El Derecho es un sistema; por eso, las «piezas» no funcionan aisladamente. Entonces, es un trabajo de interpretación sistémica para los profesores. Luego, los jueces interpretan esas disposiciones en contextos concretos conflictivos, y le dan un retoque para terminar de completar el sentido de las disposiciones. Por lo tanto, está claro que las disposiciones —o sea, los textos aprobados en otros países—, difícilmente, sean tomadas directamente.

A veces, los legisladores copian el texto de un país y lo llevan a otro país; pero eso —repito— entra luego en la instancia de interpretación, y habrá que ver qué pasa. Cada vez más el problema no está tanto en la copia de disposiciones, sino en la importación, la copia o la recepción de doctrinas. Esto ha sido muy notable con un movimiento académico en América Latina, donde se importaron las doctrinas de algunos profesores europeos que escribieron e interpretaron disposiciones constitucionales de sus países de acuerdo con el nivel cultural y la calidad de la cultura jurídica de esas sociedades.

En ese sentido, considero que estas sociedades están en el proyecto de la civilización occidental más desarrollados; es decir, han logrado una mayor racionalidad. Con esto, no estoy diciendo que eso sea bueno o malo, sino que simplemente su proyecto de someter a las sociedades en su conjunto a un manejo racional de los problemas evitará nuevas guerras y todo lo demás. Este proyecto de los juristas europeos —generalmente constitucionalistas, teóricos del Derecho— supone una concepción sumamente idealista de cómo interpretar las

Constituciones, porque se imaginan ya mundos perfectos. Uno piensa en Alemania, Inglaterra o España, que están bregando por un desarrollo —yo diría— «exquisito» en el mundo del Derecho, donde todo se resuelve con buenas maneras y triunfa el mejor argumento. Entonces, la argumentación pasa a ser una exigencia de calidad y refinamiento para tratar de que las personas se manejen con argumentos racionales, adecuadamente éticos.

Yo creo que en América Latina no estamos preparados para jugar este partido todavía. Por esa razón, tenemos una cantidad de académicos que adoptan este punto de vista de sus colegas europeos, sin advertir que América Latina no está en estas condiciones. Todavía tenemos poderes judiciales con cotas muy altas de corrupción, de falta de preparación, que no están en condiciones de ninguna manera de evaluar adecuadamente esta calidad argumentativa y están sometidos a formas de presión y corrupción, que son propias de países y sociedades con un desarrollo, en términos del modelo europeo que algunos quieren copiar —repito—, esto no se da. No se ha dado.

Por cierto, hay élites formadas en el extranjero o que se rigen por modelos europeos y que se comportan de esa manera, pero no se adecúan con facilidad a nuestra realidad latinoamericana. Entonces, «jugamos» a tener los mismos rótulos. Tenemos Tribunales Constitucionales, Cortes Supremas y códigos copiados de Europa, pero las «cabezas» que ponen en funcionamiento el derecho y que lo interpretan son «cabezas latinoamericanas». Es decir, se encuentran con dificultades o presiones que ya no existen en Europa. Para poner solo un ejemplo, es muy distinto condenar a prisión en países donde existe un sistema carcelario «civilizado», a diferencia de hacer lo mismo en Latinoamérica, donde nuestras penitenciarías son verdaderos «infiernos». Nosotros no tenemos eso.

Del mismo modo, nuestros jóvenes abogados están hoy —quizás— formados en la exquisitez de la argumentación jurídica como para evaluar si una sentencia es buena o mala, pero la evidencia empírica muestra que, si un juez dicta una sentencia arbitraria en el sentido de que la deducción racional no está bien elaborada, no están bien sacadas las conclusiones ni está bien justificado el fallo, da lo mismo: esa sentencia nadie la va a anular por esas razones. Nuestros sistemas son sistemas de decisión, no tanto de justificación estricta de las decisiones. Entonces, la función de un sistema judicial en América Latina es bastante distinta que en Europa. Otras veces, el problema es que el Derecho se copia no por los textos, las leyes o las Constituciones, sino por los modelos de interpretación que se importan de otros países. Y acá sí tenemos un problema muy grande. Yo creo que eso trae mucho enmascaramiento de la realidad jurídica, que impide verla tal cual es, que los estudiantes comprendan otras cosas que son necesarias para ubicarse bien en el Derecho.

Fuera de estos problemas que veo, yo diría que hay una idea que puede resultar virtuosa. Y es que nosotros integramos una comunidad de alguna manera —por lo menos, latinoamericana—, en la cual algunos consensos interpretativos se van adoptando y construyendo; por ejemplo, en los ámbitos de la Corte Interamericana de Derechos Humanos o la Comisión de Derechos Humanos de Costa Rica, que interpretan ese paradigma de derechos, que está en la Convención Interamericana. A partir de allí, podemos decir que hay una base común que deberíamos introducir en nuestros países. Bueno, eso sería un fenómeno —hasta cierto punto— virtuoso, pero que no deja de ser muy trabajoso y que podría tener grandes dificultades.

Lo único que quiero señalar es que, en última instancia, el Derecho es interpretación de textos. Por lo tanto, por más que tengamos los mismos textos a nivel latinoamericano o que copiemos textos de otros lados, finalmente los textos pasan por el filtro interpretativo de los jueces y de los doctrinos o los profesores que los interpretan. Eso es lo que hay que reparar. Finalmente, se trata de una cultura jurídica la que hace que ciertos textos valgan de una manera o de otra.

Muchas de sus investigaciones están orientadas a conseguir un propósito que ayude a la sociedad desde la práctica del Derecho, ya sea a través de una buena preparación educativa a los interesados y un óptimo desempeño a quienes laboran en esa área. Frente a ello, ¿qué cambios considera que necesita Uruguay para mejorar la realidad del sistema judicial?

Bueno, sí, esto es cierto. Tuve una preocupación a partir del proceso de darme cuenta —que me llevó mucho tiempo—. Yo también fui formado en este tipo de estrategia que existe en América Latina. Y por más buenas que sean las universidades, están destinadas a enseñar un Derecho que no rige en general; es decir, nos enseñan a creer en algo que no tiene mayor correspondencia con la realidad. Y, entonces, nuestras Facultades de Derecho tienen un efecto destructivo de nuestra epistemología, sin proponérselo —esta es una reflexión que he hecho en este último tiempo—; es decir, de nuestra capacidad de ver de frente los hechos, la realidad. Más bien, nos enseñan a no ver, a seguir actuando —aun a sabiendas de la naturaleza de las cosas— y a seguir enseñando —que es lo peor—; nos hacen cómplices de un proceso de enseñanza, de difusión del Derecho, que sabemos que no existe. Y esto es fruto de un diseño de la enseñanza dogmática en América Latina, donde básicamente —como recién mencionaba— se enseñan doctrinas avanzadísimas de Europa, con la mayor naturalidad, como si nosotros no tuviéramos ningún problema propio o como si nuestros problemas fueran simplemente cognoscitivos, y que con el hecho de conocer esas ideas pudiéramos aplicarlas. Y eso es falso. Es decir, el Derecho está condicionado a sus estructuras de

poder y, también, a la cultura de una sociedad: sus deseos, sus creencias acerca de lo que es justo o no.

Y la verdad es que nuestras sociedades no tienen una idea tan desarrollada de lo que es justicia. En ellas, todavía existen vastos sectores, y algunos de estos muy organizados, que creen que la justicia pertenece a quien tiene más poder o es un derivado de la fuerza. En algunas élites políticas, creen que el pertenecer a una élite tradicional y haber sido «padre de la patria» le da derecho a seguir mandando — más allá de las mayorías— para siempre, además de que ejercen la violencia.

Por otro lado, hay quienes piensan que la mayoría —la opinión mayoritaria— permite sojuzgar a las minorías. Esa es otra forma de injusticia también, porque no es un buen criterio racional de lo justo el pensar que la mayoría numérica —que siempre puede ser ocasional— tenga derecho de someter a las minorías. Y, por ahí, todavía aparecen otras formas de «minorías iluminadas» que creen que pueden por sí mismas arrogarse el derecho a cambiar a la sociedad y, en ese contexto, a provocar todos los sufrimientos y los daños que sean necesarios con tal de lograr su objetivo. Y una cuarta vertiente de un modelo de justicia que está muy difundido es la justicia de ciertas organizaciones como las sindicales, que entienden que porque tienen intereses muy loables pueden —en defensa de sus intereses— dañar impunemente al resto de la sociedad para hacerse oír o conseguir sus objetivos.

Bueno, este tipo de manifestaciones que es de un cierto primitivismo social y político, que está extendido en América Latina, en otros contextos, ha logrado ser más o menos superado o está más acotado, como en algunos países nórdicos europeos, donde no suceden estas cosas. Para ellos, ya se trata de una etapa superada —naturalmente, porque se han superado las necesidades básicas de esas sociedades—. Bueno, esto demuestra que en sociedades que no creen que la justicia se pueda operar de una manera racional no tiene mucho sentido copiar fórmulas que provengan de otros contextos. No estamos en condiciones de esto, ni siquiera educativamente. Sí se puede preparar a la sociedad para una convivencia más civilizada, pero faltarían políticas públicas que efectivamente se comprometan con el control de la violencia y la canalización de los conflictos por vías racionales. Esto es un proceso muy complejo en el cual la educación del Derecho tendría mucho que aportar, pero siempre y cuando deje de ser una educación idealista y ponga al Derecho en contacto con la realidad y, a continuación, nos presente alternativas de cómo manejarnos en una transición de este proceso y qué podemos hacer mientras no se logra a nivel social esa forma de convivencia civilizada, que «respire» la plena vigencia del Derecho.

Entretanto, tenemos que convivir con formas en Derecho, que resultarán tan autoritarias como las que reflejaba la novela de Kafka, con gente que no entiende el desempeño de los jueces o la aplicación de algún derecho. Allí falta el engranaje que consiste en entendernos tal cual somos —el tipo de sociedad que somos—, así como

qué tipo de sociedad queremos ser y en qué medida lo que hoy somos es mejor o peor de lo que hemos sido. Y todo esto es un aprendizaje y un estudio permanentes, donde el Derecho debería ocuparse —no tanto el introducir disposiciones y textos formales— de ser enseñada como una función en la sociedad. Eso es lo que se me ocurre sobre esto.

Bibliografía

- Asociación de Academias de la Lengua Española (2022). Óscar Sarlo. <https://www.asale.org/academicos/oscar-sarlo>
- Academia Nacional de Letras (2022). Óscar Sarlo. <http://www.academiadeletras.gub.uy/innovaportal/v/72090/46/mecweb/oscar-sarlo?contid=72072>
- Delgado Del Aguila, J. M. (2021). Entrevista a Óscar Sarlo, miembro de la Academia Nacional de Letras de Uruguay [video]. https://youtu.be/8_M1BqoTUxU
- Sarlo, Ó. (1992). *Presupuesto, justicia y control. Análisis y crítica del régimen presupuestal del artículo 220 de la constitución uruguaya*. Montevideo: Facultad de Derecho-Fundación de Cultura Universitaria.
- Sarlo, Ó. (1997a). *La filosofía del derecho en el Mercosur*. Buenos Aires: Editorial Ciudad Argentina.
- Sarlo, Ó. (1997b). Panorama de la Filosofía del Derecho en Uruguay. En Ciuro, M. Á. (coord.). *La Filosofía del Derecho en el Mercosur*, (pp. 85-119). Buenos Aires: Editorial Ciudad Argentina.
- Sarlo, Ó. (2005). Los parlamentos ¿crean Derecho? Sobre teoría del Derecho y su transposición didáctica. *Ideas & Derecho*, (5), 85-102.
- Sarlo, Ó. (2012a). Republicanismo, derechos humanos y deberes tributarios. <https://bit.ly/3R02egM>
- Sarlo, Ó. (2012b). Las ciencias sociales y el campo de la seguridad ciudadana: ¿tiene algo que decir la teoría del derecho sobre esto? En Paternain, R. y Rico, A. (coords.). *Uruguay. Inseguridad, delito y Estado* (pp. 112-125). Montevideo: CSIC/Trilce.
- Sarlo, Ó. (2015). Epistemología y dogmática en la formación de juristas: una tensión a revisar en América Latina, y los desafíos de la Informática Jurídica. En Amoroso Fernández, Y. (coord.). *Sociocibernética e Infoética: contribución a una nueva cultura y praxis jurídica*, (pp. 81-107). La Habana, Cuba: Editorial Unijuris. <https://bit.ly/3woFZsR>
- Sarlo, Ó. (2016). Cuestiones de validez y de aplicabilidad de las leyes en la Constitución uruguaya. *Ruptura: una revista interdisciplinaria de análisis jurídico*, (7), 135-142. <https://bit.ly/3CptouV>