



VII JORNADAS DE FILOSOFÍA POLÍTICA
“JUSTICIA Y SOCIEDAD”

ACTAS

9, 10 Y 11 DE NOVIEMBRE DE 2023

MAR DEL PLATA

BUENOS AIRES

ARGENTINA

Universidad Nacional de Mar del Plata. Facultad de Humanidades
VII Jornadas de Filosofía Política: justicia y sociedad: actas / Compilación de Vanesa
Lorena Battaglino. - 1a ed - Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2024.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-811-174-2

1. Filosofía Política. 2. Justicia. I. Battaglino, Vanesa Lorena, comp. II. Título.
CDD 320.011

VII JORNADAS DE FILOSOFÍA POLÍTICA “JUSTICIA Y SOCIEDAD”

Mar del Plata, 9 al 11 de noviembre de 2023

COMITÉ ACADÉMICO

- Adriana Eberle (UNS)
- Fabiana Erazun (UNCo)
- Carlos Hernández Díaz (Universidad San Martín de Colombia)
- Diana Maffía (UBA/Consejo de la Magistratura CABA)
- Santiago Ortega Gomero (Universidad Espíritu Santo, Ecuador)

COMISIÓN ORGANIZADORA

- Presidencia: Patricia Britos
- Secretaría general: Matías Baigorria, Yanina Zucconi
- Secretaría de publicaciones: Lorena Battaglino
- Secretaría de difusión: José Comesaña Britos

Índice

Prólogo

Vanesa Lorena Battaglino.....5

Inteligencia artificial y democracia

Silvina Damiani.....17

Ira y justicia por mano propia: ¿La inseguridad podrá devenir en estado de guerra?

Guadalupe Meglio y Paloma Souto.....27

Economía circular y justicia intergeneracional. Transición hacia una economía circular: beneficios ambientales, económicos y sociales

María Comesaña Britos, Mónica Killian y Myriam Musumano.....36

La democracia y el espacio público amenazado

Javier Etchart.....50

El consenso superpuesto y el debate sobre el aborto en la Argentina

Silvia Leonor Rigonatto.....59

Shibboleth: violencia, doctrinas comprensivas y conflictos armados

Patricia Britos.....74

¿La libertad avanza? ¿Hacia dónde y para quién?

Fabiana Erazun.....87

Soberanía y comunidad. Reflexiones sobre lo político

Dante Aimino.....96

¿La soberanía reside en el soberano o en el pueblo? Un debate de los tiempos modernos

Héctor Marcelo Jesús Quiroga y Rodrigo Ignacio Sebastián Garay.....101

Algunos aportes de la tradición republicana para pensar la soberanía popular.

Libertad, propiedad y derecho a la existencia

Ana Lucía Labate.....113

La imaginación narrativa como capacidad para pensar la educación sexual integral

Celina Martín.....119

La importancia del cuerpo en la práctica educativa	
<i>Yanina Zucconi</i>	130
Psicología, filosofía y política	
<i>Gustavo Fernández Acevedo</i>	151
El discurso de Raúl Alfonsín con “la mirada en el futuro”. Democracia y derechos humanos (1966-2008)	
<i>Adriana Eberle</i>	156
Derecho a ganarse la vida. Análisis de la feria “El Encuentro de Pato” en Bahía Blanca	
<i>María Jimena Irisarri y Dévora Isolda Eliosoff</i>	178
El derecho a la ciudad como herramienta para la política pública en la ciudad de Bahía Blanca	
<i>Lucía Díaz</i>	189
Platón, República I y II, Pacto Social y Derecho Natural	
<i>Florencia Sal</i>	199
Platón, y su perspectiva de la pobreza en República	
<i>Mariela Marisa Grasmik</i>	207
Paralelismos y continuidades entre el Mito de Er y el Sueño de Escipión: la πόλις de Platón y la urbs de Cicerón como configuradores poéticos	
<i>Lucas Bashir Kerbage</i>	213
El poder y la moral estoica en las Cartas morales a Lucilio de Lucio Anneo Séneca	
<i>Julio Juan Ruiz</i>	221
Reflexiones en torno a los derechos de los animales no humanos	
<i>Vanesa Lorena Battaglino</i>	226
Feminismo analítico: el concepto de interseccionalidad desde la mirada de Ann Garry	
<i>Lucas Daniel Guerrero y María Soledad Urbistondo</i>	237

Prólogo

En el marco de las VII Jornadas de Filosofía Política, celebradas entre el 9 y el 11 de noviembre de 2023 en la ciudad de Mar del Plata, las discusiones se desarrollaron en torno a diversas áreas temáticas vinculadas con la vida en sociedad y la justicia, entre ellas:

- Política antigua y medieval.
- Libertad: economía, política, derecho.
- Tolerancia: multiculturalismo, discriminación.
- Democracia: regímenes, instituciones, conceptos y discusiones actuales.
- Sociedad: violencia, género, diversidad.
- Problemas metodológicos de la investigación.
- Educación ciudadana.
- Derechos humanos, derechos de las personas no humanas, salud y medio ambiente.

Estas cuestiones fueron objeto de un intenso debate que propició el intercambio de ideas, el enriquecimiento académico y, fundamentalmente, la puesta en común de una amplia variedad de miradas. Sin duda este encuentro tuvo un carácter particular, puesto que, transcurridos varios años desde las anteriores jornadas, la realidad local y global se ha transformado significativamente. Los cambios surgidos han generado nuevos interrogantes que demandan un análisis responsable. Esto se ha visto reflejado en las problemáticas abordadas a lo largo del encuentro, donde se propició la reflexión sobre cuestiones particularmente actuales que difícilmente puedan pasar inadvertidas al momento de pensar sobre las sociedades que conformamos. Hoy, evidentemente, las *cuestiones de la polis* sobre las que discurre la filosofía política se han multiplicado y diversificado, aunque sin abandonar aquellas primeras preguntas que siguen teniendo vigencia. Resulta impostergable la inclusión de varias problemáticas que forman parte del presente, tales como las consecuencias de los avances tecnológicos, la inteligencia artificial, las nuevas maneras de habitar los espacios comunes, la cuestión ambiental, la justicia intergeneracional, la justicia hacia el resto de los animales, etc. Afortunadamente, nada de esto quedó fuera del debate a lo largo de las jornadas.

En efecto, los trabajos aquí presentados reflejan un profundo interés por repensar el mundo actual desde diversas perspectivas y en diálogo fructífero con diferentes marcos

teóricos. En ellos se plasma el espíritu de discusión y respeto que los participantes le imprimieron a las jornadas. Cabe destacar que la disposición de las producciones de los distintos autores en estas actas responde al modo en que se desarrollaron las jornadas, siguiendo estrictamente el cronograma establecido de mesas especiales y mesas de ponencias individuales.

En función de dicho criterio, en primer lugar se presenta el trabajo de Silvina Damiani, quien abre la discusión sobre una problemática sumamente actual e inquietante en “Inteligencia artificial y democracia”. Allí reconoce que la inteligencia artificial es sin lugar a duda una de las mayores innovaciones tecnológicas de este siglo, teniendo un impacto significativo en la forma en que nos comunicamos, nos relacionamos y convivimos. Sin embargo, más allá de las indiscutibles ventajas que se derivan de su uso, la autora pone el foco en la creciente preocupación sobre su impacto negativo en la sociedad, incluyendo su papel en la polarización social, el deterioro de la salud mental y también cierto peligro de erosión de la democracia. En este sentido, considera la evidencia empírica disponible con el propósito último de justificar si existen buenos fundamentos para legitimar dicha preocupación.

A continuación, se presenta el escrito titulado “Ira y justicia por mano propia: ¿La inseguridad podrá devenir en estado de guerra?”, realizado por Guadalupe Meglio y Paloma Souto. Las autoras parten de la concepción cognitiva de la ira que propone la pensadora estadounidense Martha Nussbaum, planteando si es posible analizar la problemática de la justicia por mano propia como un deseo de venganza que se origina en el seno conceptual de la ira. Para ello, proponen identificar en qué sentido dicha emoción contiene un carácter destructivo y a la vez complejizan la problemática advirtiendo sobre la posibilidad de reconocer en ella cierto aspecto constructivo. Las reflexiones se orientan a poner en discusión el hecho de que la inseguridad actual remite a un estado de guerra, revisando de qué manera en la sociedad civil aparecen emociones dominantes propias de un estado de naturaleza. Finalmente, en la conclusión las autoras plantean un interrogante que nos interpela a todos: ¿qué sucedería si las instituciones democráticas pierden credibilidad y su función social desaparece?

En la mesa especial “Economía circular y justicia intergeneracional”, María Comesaña Britos, Mónica Killian y Myriam Musumano abrieron la discusión sobre una problemática vinculada al medio ambiente, generando un espacio de reflexión necesario y urgente en los tiempos que corren. Aquí se presenta la ponencia realizada por ellas, titulada “Economía circular y justicia intergeneracional. Transición hacia una economía

circular: beneficios ambientales, económicos y sociales”. Las autoras parten de una concepción del medio ambiente entendido no sólo como el medio envolvente del ser humano, sino como todos los elementos relacionados al sistema social y natural y sus interrelaciones. Desde esta perspectiva, denuncian que el sistema económico y cultural que tenemos en el presente como sociedad nos ha llevado a su inevitable deterioro, puesto que se trata de un modelo consumista, en el cual se interpreta que “más es mejor”, sin importar el origen de los productos, y que, una vez utilizados, se desechan fácilmente. Asumiendo que dicho modelo no es sostenible, proponen el concepto de economía circular como aquel que en buena medida viene a solventar estas falencias.

Por su parte, Javier Etchart presenta el artículo “La democracia y el espacio público amenazado”. El autor advierte que su trabajo está atravesado por la preocupación inmediata que supone el avance de los discursos de las llamadas “nuevas derechas” en América Latina. Las mismas desafían el orden político planteando una serie de postulados, entre ellos la eliminación de un espacio público y común, base esencial para toda sociedad libre y democrática. Es en esta relación entre espacio público y democracia donde el autor propone centrar la discusión, planteando a modo de tesis general que, sin un espacio público verdaderamente plural y abierto no existirá oportunidad para que la democracia pueda consolidarse en el largo plazo. De allí la importancia que reviste el hecho de poner atención a la interpretación que se le da al mismo. Sobre la base de estas consideraciones, el artículo propone tres tareas: a) Identificar las diferentes concepciones de espacio público que circulan o han circulado en Argentina durante las últimas décadas; b) Analizar el tipo de democracia derivada de aquellas concepciones reconocidas en el punto anterior; y c) Postular alguna alternativa que permita pensar en un tipo de espacio público diferente a los anteriores.

A continuación, en el artículo titulado “El consenso superpuesto y el debate sobre el aborto en la Argentina” Silvia Leonor Rigonato nos invita a analizar el disenso generado en torno al debate parlamentario que tuvo lugar en el año 2020 en el marco de la sanción de la ley de interrupción voluntaria del embarazo (Nº 17610). Para ello, la autora propone utilizar una herramienta teórica proveniente de la filosofía política: el consenso superpuesto rawlsiano. En este sentido, aborda dos problemas distintos, aunque estrechamente relacionados. Por un lado, la relación entre el estado nacional y la iglesia católica y, por otra parte, la despenalización y legalización del aborto. La autora advierte que, en este tiempo de retroceso de derechos -con la explícita pretensión de derogarlos- resulta necesario intentar mostrar que un regreso a la penalización del aborto no sólo

afectaría los derechos más elementales de las mujeres y niñas en su conjunto, sino la estabilidad y vigencia del sistema democrático.

Como parte de la mesa especial “Derecho y política” Patricia Britos presenta “Shibboleth: violencia, doctrinas comprensivas y conflictos armados”. La autora inicia su análisis haciendo referencia al origen y significado de la palabra *Shibboleth*, señalando que este término cobra relevancia porque aparece en el Antiguo Testamento donde se relata una historia sobre la derrota que sufrió la tribu de Efraín en una batalla con la tribu de Galaad, y en el momento en que los sobrevivientes intentaron huir cruzando el río Jordán se les solicitó una prueba para poder cruzarlo. Sabiendo que el sonido /f/ no existía en su dialecto, les pidieron lo que hoy se denomina el “santo y seña” para detectar a los enemigos y así terminaron su misión de aniquilamiento quedando esta palabra como identificación del otro, del extraño, del forastero. La autora enumera algunos otros casos donde se hizo uso del “santo y seña” con el mismo fin, observando que el concepto se transforma en algo más que una palabra que se dejará de usar cuando el conflicto haya terminado, puesto que se vuelve una manera de categorizar al otro de la forma más negativa posible. A partir de estas consideraciones, propone un recorrido muy interesante a fin de analizar la visión del otro en los casos de conflictos armados especialmente, y lo que significa la violencia sexual cuando lo que habita es el odio y la discriminación.

En la mesa especial “La soberanía popular en debate entre liberales, republicanos y populistas” se presentaron cuatro trabajos particularmente interesantes, planteado algunas de las siguientes preguntas: ¿Qué es la soberanía popular? ¿Qué aporta la historia de la filosofía moderna acerca de la soberanía popular en las posiciones contractualistas y no-contractualistas? ¿Qué papel tienen el pueblo, la comunidad y el sujeto político en la filosofía y en la praxis política democrática? ¿Qué poder tiene el pueblo soberano respecto de los gobernantes, ante el incumplimiento de estos en la persecución del bien común? ¿De qué hablan liberales, populistas y republicanos al referirse a la libertad y a la igualdad? A continuación, se incluyen dichas investigaciones.

En primer lugar, Fabiana Erazun ofrece el artículo titulado “¿La libertad avanza? ¿Hacia dónde y para quién?”. Allí inicia el análisis señalando que el tema de la soberanía popular puede ser tratado desde corrientes filosófico-políticas diversas y, en cada caso, tendrá un significado diferente. En este sentido, tomando tres perspectivas políticas como son el liberalismo, el populismo y el republicanismo, la autora sostiene que es preciso reconocer que afirman su legitimidad en la soberanía popular, aunque la importancia atribuida a ella sea diferente en cada una. En las tres corrientes el sujeto político

constitutivo del poder soberano del pueblo es pensado con atributos distintivos y en cada caso la libertad tiene un papel fundamental. Sobre la base de estas consideraciones, la autora propone en primer lugar, caracterizar brevemente a las tres posiciones teóricas mencionadas. En un segundo momento establece los rasgos atribuidos al sujeto político en cada perspectiva, con especial atención en el modo en que se concibe la libertad del mismo, para finalmente describir algunos elementos definatorios de las democracias actuales, en lo que puede ser denominado el neoliberalismo. De esta forma intenta responder a las preguntas formuladas en el título del trabajo.

Por su parte, Dante Aimino presenta la ponencia titulada “Soberanía y comunidad. Reflexiones sobre lo político”. Las reflexiones del autor se orientan a poner en cuestión el concepto de soberanía en el sentido político de los Estados nacionales y su crisis histórica, partiendo de la presunta perspectiva de la disolución de las comunidades que en principio conforman -y otrora conformaron- el cuerpo del colectivo social. De acuerdo a las palabras del autor, se parte de una hipótesis en la que se presume imposible la soberanía de los Estados sin que haya cohesión de una comunidad. Y, teniendo en cuenta que el concepto de soberanía -conforme al horizonte en que es pensado- precede en su origen y en su arqueología al uso normal (y normativo) de aquel de la soberanía política de los Estados, la remisión de esta temática al pensamiento de Bataille se vuelve ineludible en tanto conjuga el interés por el individuo y su noción de soberanía con la crítica del concepto de la comunidad.

Luego, se incluye la ponencia “¿La soberanía reside en el soberano o en el pueblo? Un debate de los tiempos modernos”, elaborado por Héctor Marcelo Jesús Quiroga y Rodrigo Ignacio Sebastián Garay. En este escrito los autores señalan que en la modernidad se consolida de un modo paulatino, desde el Renacimiento con Maquiavelo hasta los planteos contractualistas de Rousseau, la idea que la soberanía reside de modo centralizado en el pueblo. El objetivo de este análisis es indagar sobre las propuestas de algunos pensadores modernos que, según las palabras de los autores, fundamentan que la soberanía se encuentra en manos del poder absoluto del soberano o que la soberanía popular se encuentra en manos del pueblo. De esta forma nos invitan a pensar en las diferentes concepciones o modos de entender la soberanía (popular), en lo que definen como una visión no contractualista, la de Maquiavelo, y en las posiciones que se inauguran con el contractualismo moderno de la mano de Hobbes, Rousseau y Kant. A partir de ello, plantean considerar aspectos normativos que involucran a las democracias republicanas.

En cuarto lugar, Ana Lucía Labate ofrece el artículo titulado “Algunos aportes de la tradición republicana para pensar la soberanía popular. Libertad, propiedad y derecho a la existencia”. Allí la autora propone realizar una síntesis de algunas nociones fundamentales que aporta la tradición republicana para pensar la soberanía popular. Para ello, destaca la relevancia de definir algunos conceptos -puntualmente los de libertad, igualdad y propiedad- a partir de los aportes de algunos teóricos republicanos. Asimismo, señala que se intentará, así, responder algunas de las preguntas que se plantean cuando nos proponemos pensar acerca del papel de la soberanía popular en la vida democrática, analizando el poder del pueblo en términos del control del gobierno y sus representantes. La autora destaca que estas ideas que ofrece la tradición republicana no sólo tienen la potencia de explicar un estado de cosas en su desarrollo histórico, sino también de proponer otros modos posibles para la convivencia democrática y para recuperar el derecho a vivir bien en nuestras comunidades.

A continuación, se incluyen los trabajos presentados en la mesa especial “Educación sexual”, de la que formaron parte Celina Martín y Yanina Zucconi. Cada una de las autoras aporta, sin duda, una perspectiva particularmente atractiva e innovadora para pensar la educación en general destacando algunos aspectos puntuales sobre la misma.

En “La imaginación narrativa como capacidad para pensar la educación sexual integral” Celina Martín aborda el tema de la educación sexual estableciendo un diálogo con algunos conceptos centrales de la propuesta de Martha Nussbaum. En este sentido, toma especialmente la perspectiva teórica de la pensadora respecto de las emociones y la trascendencia del cultivo de la imaginación narrativa como capacidad para pensar cómo sería estar en el lugar de otra persona. Desde el marco de la justicia que propone la autora, destaca particularmente que el hecho de ser un lector inteligente de la historia de esa persona y comprender las emociones, deseos y anhelos que alguien experimenta, puede resultar un aporte significativo para pensar la educación sexual en líneas generales y la educación sexual integral en particular.

Por su parte, Yanina Zucconi presenta el trabajo titulado “La importancia del cuerpo en la práctica educativa”, donde ofrece un análisis crítico y a la vez propositivo. La autora pone en cuestión la visión tradicional de las instituciones educativas como aquellas encargadas de conservar el saber, siendo el/la docente el único actor capaz de transmitir el conocimiento y quienes estudian meros receptores pasivos que se limitan a escuchar y a repetir. En contraposición, nos invita a reflexionar acerca de la relevancia

del lenguaje no verbal en la práctica educativa, advirtiendo que el lenguaje y las conductas no verbales de quienes participan en dicha práctica son mediadoras significativas que promueven nuevos procesos mentales en la construcción de conocimiento.

Otra de las mesas especiales que formó parte de las jornadas fue aquella titulada “Sociedad y política” integrada por Gustavo Fernández Acevedo y Adriana Eberle, quienes aportaron conceptos interesantes para abrir interrogantes y así profundizar el clima de debate e intercambio del encuentro.

En “Psicología, filosofía y política” Gustavo Fernández Acevedo señala que al ocuparnos de cualquier ciencia desde una perspectiva metateórica (en este caso la psicología), ineludiblemente surgen las dimensiones políticas y filosóficas. No sólo porque toda ciencia contiene supuestos filosóficos, sino también porque no parece posible pensar la dimensión política de cualquier empresa humana sin considerar su dimensión filosófica. Si bien esto puede ser ilustrado mediante algunos ejemplos fuera de debate, el autor advierte que hay algunas otras dimensiones posibles de la relación psicología-política-filosofía que son menos claras, y de ellas propone ocuparse en este artículo. Particularmente, se focaliza en los cuestionamientos dirigidos hacia gran parte de la psicología contemporánea por parte de la denominada psicología crítica, con la intención de mostrar que dichos cuestionamientos, aunque útiles y necesarios para denunciar algunos aspectos del desarrollo de la psicología contemporánea, tropiezan con objeciones tanto internas como externas a su propia perspectiva que reducen tanto el impacto de su crítica como el interés de su dimensión propositiva.

Adriana Eberle presenta el escrito titulado “El discurso de Raúl Alfonsín con ‘la mirada en el futuro’. Democracia y derechos humanos (1966-2008)”. Allí la autora toma la figura de Raúl Alfonsín, destacando fundamentalmente su aportación concreta a la gestación y sustanciación de una identidad defensora de la democracia, fundada en la defensa y vigencia de los derechos humanos, y expresada, difundida y editada durante administraciones de facto. En este sentido, se propone constatar los aportes realizados por esta figura a partir de una síntesis original entre la herencia ideológica -apropiada desde su militancia en el radicalismo- y los posicionamientos frente a los acontecimientos que marcaron la historia en los últimos cincuenta años. Para ello analiza dos obras que fueron escritas por Alfonsín en momentos de gobierno militares: *Inédito* y *La cuestión argentina*. Asimismo, presenta algunas consideraciones de su actividad política pospresidencial, en tanto ex primer mandatario argentino identificado como el gestor y hacedor de la recuperación democrática.

Seguidamente, se presentan dos trabajos que formaron parte de una mesa de ponencias individuales y nos ubican en la ciudad de Bahía Blanca, planteando cuestiones vinculadas con el derecho al trabajo y el derecho a la ciudad a partir de ciertas actividades comunitarias y políticas públicas que se desarrollan en dicha localidad.

En el artículo “Derecho a ganarse la vida. Análisis de la feria ‘El Encuentro de Pato’ en Bahía Blanca” María Jimena Irisarri y Dévora Isolda Eliosoff nos proponen conocer en detalle una actividad comunitaria, asociativa y autogestiva que se realiza en la ciudad de Bahía Blanca, analizando dicha experiencia en función de la búsqueda que emprenden sus integrantes por ganarse su derecho al trabajo en el marco de una constante tensión en una dinámica económica y social imperante excluyente. En este sentido, las autoras recuerdan que las primeras manifestaciones vinculadas a la feria “El encuentro de Pato” se remontan al año 2001, cuando los índices de desocupación en la ciudad llegaron a ser los más elevados del país. Asimismo, señalan que esta actividad de generación de ingresos o de satisfacción de necesidades básicas, o al menos de “mínimos de supervivencia” o formas de (ganarse la) vida que están incluidas en las prácticas de la economía social y solidaria, se muestran al análisis en su doble vertiente de fenómenos de resistencia y formas particulares de resolver el conflicto social y la relación capital/trabajo, en el marco del neoliberalismo. En este sentido, advierten que el “feriar” no sólo implica una actividad económica, una variante obligada del autoempleo, sino una forma de abrirse paso insistente a fuerza de luchas siempre renovadas con el poder hegemónico y un mercado que tiende a excluir al informalizar estas prácticas.

Por otra parte, Lucía Andrea Díaz analiza la cuestión del derecho a la ciudad en su trabajo “El derecho a la ciudad como herramienta para la política pública en la ciudad de Bahía Blanca”. Allí reflexiona observando que, si bien en la actualidad más de la mitad de la población del mundo vive en ciudades, el proceso de urbanización no ha sido uniforme en todas las regiones, estableciéndose modelos de desarrollo caracterizados por altos niveles de concentración de renta y de poder que contribuyen a producir y reproducir la desigualdad social y territorialmente. En este contexto, la autora señala que en los últimos años se ha avanzado hacia un abordaje más integral de la problemática, y la ley 14449 de acceso justos al hábitat de la provincia de Buenos Aires representa uno de los primeros instrumentos normativos que comienza a proclamarse en relación a este tema. Sobre la base de estas consideraciones, la autora propone analizar, mediante una metodología cualitativa, qué cuestiones de las que plantea dicha normativa aparecen en las políticas habitacionales recientes en Bahía Blanca y de qué manera se instrumentan.

En la mesa especial “Filosofía política antigua” se discutieron diversos aspectos políticos de la filosofía platónica a partir de la presentación de las ponencias de Florencia Sal, Mariela Marisa Grasmik y Lucas Bashir Kerbage. De esta forma la filosofía política antigua tuvo un espacio destacado en las jornadas, planteando interrogantes que nos invitan a pensar diversas cuestiones de la vida en sociedad. Aquí se incorporan las tres presentaciones.

Florencia Sal ofrece un profundo análisis en el trabajo titulado “Platón, *República* I y II, Pacto Social y Derecho Natural”, formulando el siguiente interrogante: ¿Platón concibe la organización social como natural al ser humano o como una convención artificial surgida solamente de la necesidad? En este sentido, plantea un recorrido que incluye el análisis de las definiciones de justicia que surgen de la lectura del libro I de *República*, fundamentalmente aquella planteada por Sócrates de la que puede deducirse la presencia implícita de la concepción de derecho natural. Además, la autora se refiere brevemente a la discusión sofística respecto del binomio *physis-nomos*, para comprender con mayor precisión el problema de la ley como convención que puede implicar la idea de ley universal. Y, finalmente, plantea que en el libro II se encuentran rastros de una primera teorización de pacto social presente en el diseño tanto de la ciudad austera como de la ciudad rica.

Por su parte, en “Platón, y su perspectiva de la pobreza en República” Mariela Marisa Grasmik presenta un estudio que resalta la importancia de las ideas de Platón sobre la justicia y la erradicación de la pobreza. Asimismo, se propone un interesante análisis en torno a la visión griega de la pobreza y el papel del Estado en su regulación para la felicidad colectiva, y explora cómo la pobreza y la riqueza no sólo son problemas en sí mismos, sino que generan otras aflicciones sociales.

Lucas Bashir Kerbage presenta “Paralelismos y continuidades entre el Mito de Er y el Sueño de Escipión: la *πόλις* de Platón y la *urbs* de Cicerón como configuradores poéticos”. Allí el autor analiza ambos textos para encontrar la raíz de algunas semejanzas y diferencias, buscando evidenciar que en el pensamiento filosófico de la *urbs* Romana, aunque gran parte de la metafísica griega aún permanece, también existen muchos puntos en donde difiere de modo tajante de la mirada helénica, resultado de una constitución desemejante cívica y políticamente.

A continuación, se incluyen algunas de las discusiones que se desarrollaron en la mesa “Estoicismo, emociones y derechos”, en la que se plantearon temas muy diversos que nos llevan a reflexionar sobre algunos aspectos del estoicismo a partir de la lectura

de Séneca, hasta ciertas cuestiones que forman parte de un debate en pleno desarrollo actualmente, como es el caso de los derechos de los animales no humanos.

En el escrito titulado “El poder y la moral estoica en las *Cartas morales a Lucilio* de Lucio Anneo Séneca” Julio Juan Ruiz ofrece un riguroso análisis, planteando que uno de los postulados esenciales del estoicismo fue el dominio de las pasiones y de un modo especial la pasión por el poder. El autor advierte que para los estoicos hacer política no significaba tener principios ni una posición sobre la política, sino sólo tomar parte en las funciones públicas de la ciudad. El sabio estoico prefería replegarse a la vida privada antes que formar parte del poder. Sin embargo, en Séneca se manifiesta una tensión puesto que la actividad intelectual se desarrollaba conjuntamente con una rica vida pública. Pese a ciertas experiencias públicas, lo político era reducido a un problema moral que en la práctica se manifestaba en la domesticación de las pasiones. A partir de estas consideraciones, el autor propone analizar las reflexiones del sabio estoico en relación con el poder expuestas en sus célebres *Cartas a Lucilio*.

El debate sobre los derechos de los animales es introducido en el trabajo “Reflexiones en torno a los derechos de los animales no humanos”, con la intención de visibilizar el tema y con el objetivo primordial de analizar cómo es considerada esta problemática a nivel normativo en Argentina. El análisis se inicia presentando un breve recorrido por algunas propuestas teóricas a fin de mostrar que a nivel teórico ha habido un desplazamiento de la discusión del ámbito estrictamente ético hacia el ámbito político. Luego, se plantea cuál es la situación actual de los derechos de los animales en el ordenamiento jurídico argentino, considerando la legislación vigente y los precedentes sentados por la jurisprudencia en los últimos años acerca de la consideración jurídica de los animales. Asimismo, se advierte sobre el impacto de la discusión en la actividad parlamentaria reciente, evidenciado en la elaboración de proyectos de ley que merecen atención. En este orden de cosas, se menciona especialmente un proyecto que propone modificar el estatus jurídico de los animales en el Código Civil y Comercial, advirtiendo sobre los posibles alcances de este cambio de paradigma.

Por último, se incluyen algunos escritos que formaron parte de la mesa especial “Ann Garry y el feminismo analítico”. Allí, María Soledad Urbistondo y Lucas Daniel Guerrero expusieron su ponencia, resultado de un trabajo de lectura, investigación y debate que vienen desarrollando desde hace un tiempo en torno a ciertas problemáticas actuales que demandan un análisis profundo y mayor visibilidad.

Los autores presentan el trabajo titulado “Feminismo analítico: el concepto de interseccionalidad desde la mirada de Ann Garry”, donde ofrecen una traducción del inglés al español realizada a partir de la entrada sobre feminismo analítico, perteneciente a la Enciclopedia de Stanford. De esta manera los autores acercan a los lectores a las características básicas del feminismo analítico, lo cual supone una contribución relevante puesto que el material disponible sobre este tema se encuentra en lengua inglesa. Luego de una exhaustiva presentación de los puntos centrales de esta corriente filosófica, incluyen el aporte que realiza Ann Garry a la teoría y práctica feminista con el concepto de interseccionalidad.

Con la inclusión de cada una de las ponencias mencionadas, en estas actas se espera plasmar la amplia diversidad de problemáticas que fueron presentadas y discutidas durante las jornadas, como así también el entusiasmo que acompañó cada día de encuentro en un ambiente de intercambio y enriquecimiento mutuo. Una vez más, gracias a la valiosa presencia de quienes participaron como expositores y asistentes, se logró generar un espacio de reflexión para volver a pensar sobre las cuestiones de la polis.

V. Lorena Battaglino



PONENCIAS

Inteligencia artificial y democracia

Silvina Damiani

Universidad Nacional del Sur

La democracia liberal se enfrenta a una doble crisis. Lo que más centra la atención es el consabido problema de los regímenes autoritarios. Pero los nuevos descubrimientos científicos y desarrollos tecnológicos representan un reto mucho más profundo para el ideal básico liberal: la libertad humana.

Yuval N. Harari (06/01/2019)

Resumen: La inteligencia artificial es sin lugar a dudas una de las mayores innovaciones tecnológicas de este siglo y su uso masivo, en casi todos los ámbitos y etapas de nuestra vida, ha tenido un impacto significativo en la forma en que nos comunicamos, nos relacionamos y convivimos. Más allá de las indiscutibles ventajas que se derivan de su uso, hay una creciente preocupación sobre el impacto negativo de la inteligencia artificial en la sociedad, incluyendo su papel en la polarización social, el deterioro de la salud mental y también cierto peligro de erosión de la democracia. ¿Hay buenas razones que fundamenten esos temores? Creemos que sí y en nuestra contribución analizaremos separadamente cuatro incisos con el fin de explicitar los tópicos que son imprescindibles tener en consideración a la hora de concluir cuáles son las razones por las que creemos que deberíamos estar preocupados.

Palabras clave: inteligencia artificial. Algoritmo. Vigilancia. Democracia.

1. Vigilancia permanente

Iniciaré la ponencia con la presentación de un producto del mercado, porque deseo comenzar con algo cotidiano, con un dato de época. En febrero de 2021 llegó a la Argentina la *Family Hub*, una heladera de tamaño familiar fabricada por *Samsung*, que

no solo enfría mejor y más rápido sino que además cuenta con determinados adelantos tecnológicos, a saber, i) cuenta con una enorme pantalla de 21.5 pulgadas que permite integrar varios dispositivos y servicios para el hogar, ii) se conecta a internet directamente desde la pantalla o de *smart things* para gestionar múltiples tareas (dejar notas, *stickers*, realizar listas de compras, leer noticias, chequear el clima, etc.) y iii) distingue la voz de cada miembro de la familia, lo que le proporciona información personalizada de las necesidades de cada miembro de la familia, por medio de *Bixby*, el asistente virtual de la marca, que es más inteligente y más conversacional que cualquier otro sistema. Además, la heladera es capaz de realizar otras funciones, como seleccionar fotos y recuerdos familiares para ver en pantalla, reproducir música de *Spotify* o *Amazon Music* a través de su parlante de alta calidad de 25w incorporado (qué en caso de no alcanzar, podría conectar con el audio hogareño por *Bluetooth*) y reproducir contenido sincronizado del celular o de la TV (videos, recitales o películas). En definitiva, como reza el spot publicitario¹ “*Family Hub* es mucho más que una heladera”.

Edward Snowden, consultor tecnológico estadounidense ex empleado de la *Agencia Central de Inteligencia* (CIA) y de la *Agencia de Seguridad Nacional* (NSA) de los Estados Unidos -actualmente ciudadano con nacionalidad rusa otorgada por el mismísimo Putin- publicó en 2019 un libro cuyo título, *Vigilancia permanente*, anticipa -al tiempo que denuncia- la temática que desarrollará en él. Seis años antes de esa fecha, en junio de 2013, había hecho ya públicos varios documentos clasificados *top secret* a través de los periódicos *The Guardian* y *The Washington Post*. Entre los muchos programas de la NSA denunciados por Snowden figuraban los programas de vigilancia masiva PRISM² Y XKeyscore³. A lo largo del libro el autor narra su autobiografía conjuntamente con la historia de Internet, puesto que ambos desarrollos ensamblan temporalmente de manera perfecta como piezas de un mismo rompecabezas. En el origen, Internet había surgido con el propósito de enriquecer la vida de las personas y por eso se pretendía que fuera de uso libre. Sin embargo, con el transcurso de los años se fue alejando

¹ https://www.youtube.com/watch?v=XDcfP14gqGk&ab_channel=SamsungArgentina

² PRISM es el nombre del programa *clandestino* de vigilancia electrónica operado por la NSA y puesto en marcha a partir de 2007, que se usó para recolectar de manera masiva las comunicaciones procedentes de al menos nueve grandes compañías estadounidenses de internet.

³ XKeyscore es un sistema informático secreto utilizado también por la NSA de Estados Unidos para la búsqueda y el análisis de datos en Internet sin pedido de autorización previa. Según O'Globo, el periódico brasileño, XKeyscore detecta la nacionalidad de las personas extranjeras por medio del análisis del lenguaje utilizado en los correos electrónicos interceptados, y según el mismo diario se ha aplicado a América Latina, principalmente en Colombia, Ecuador, México y Venezuela. <https://oglobo.globo.com/mundo/espionagem-dos-eua-se-espalhou-pela-america-latina-8966619>

cada vez más de ese objetivo originario debido al poder y a los intereses de los gobiernos y de las empresas privada, por un lado, y a la falta de regulación, por el otro, hasta volverse hoy día peligrosa, según él, para la sociedad. Precisamente, percatarse de que había colaborado involuntariamente en cuestiones de vigilancia masiva -y sentirse además responsable por eso- es lo que llevó a Snowden a tomar la decisión de hacer su denuncia pública con archivos, datos y otras evidencias en mano. “Me había hecho alérgico a las tarjetas de crédito, por el rastreo que suponía su tecnología, así que lo comprábamos todo al contado, con dinero contante y sonante.”(Snowden, 2019, p.181) Unos párrafos después expresa su indignación al enterarse de la existencia de las heladeras inteligentes en el mercado: “Me preguntaba qué sentido tenía agobiarme tanto con la vigilancia gubernamental cuando mis amigos, vecinos y conciudadanos metían la vigilancia corporativa en sus casas tan alegremente, dejándose rastrear mientras buscaban cosas en la heladera como si estuviesen buscando algo en la red, con la misma eficacia.” (Snowden, 2019, p.182)

Como ya anticipamos, la heladera inteligente llegó a nuestro país en febrero de 2021, y hoy día el mercado está repleto de una inmensa cantidad de otros productos inteligentes⁴, entre ellos, los *wereables*⁵ y según un reciente informe de *Statista* (2023), la penetración de la tecnología de Smart Home en Argentina llegará al 22,6% este año y crecerá de manera acelerada hasta alcanzar el 51,2% en 2028. Si bien el número previsto para este año es bajo -el estudio lo atribuye a los costos de los equipos-, se encuentra por encima del promedio mundial, que será de 18,9%.

En suma, como consecuencia de lo expuesto en este apartado es posible afirmar que nos guste o no, lo aceptemos o no, le demos importancia o no, estamos siendo vigilados todo el tiempo, y en tiempo real.

2. Adictos a la dopamina

Nuestra creencia de que ‘nos gusta el chocolate porque es dulce’ es errónea. Según nos demuestra Darwin, nos dice el filósofo Dennet, desarrollamos un detector de azúcar

⁴ Entre los más comunes podemos enumerar: luces, cerraduras electrónicas, videoporteros, cámaras de seguridad, termostato, enchufes y electrodomésticos (televisores, heladeras, microondas, hornos, lavadoras, aspiradores, etc.)

⁵ Los *wereables* son dispositivos tecnológicos que han sido diseñados para alguna parte del cuerpo y que desempeñan una funcionalidad específica. Hay relojes inteligentes, pulseras de actividad, anillos, auriculares, gafas de realidad virtual, gafas de realidad aumentada y también *ropa inteligente* como camisetas, calcetines, sujetadores, que gracias a sensores pueden monitorizar la frecuencia cardíaca o rectificar posturas incorrectas al hacer ejercicio, por ejemplo.

porque el azúcar contiene energía y fuimos forzados a preferirla. No hay nada intrínsecamente dulce en una molécula de glucosa. Lo dulce, por así decirlo, nació al evolucionar nuestras conexiones cerebrales. Es decir, lo dulce no está en la molécula de glucosa sino en nuestro cerebro. Esa preferencia evolutiva e instintiva por la comida energética -que nos lleva a preferir la glucosa antes que otra alternativa- es el estímulo que activa el sistema de recompensa en nuestro cerebro. Ese sistema de recompensa se basa en sustancias químicas que genera el cerebro y es el sistema responsable de las sensaciones de placer y de bienestar y que está a la base de todos nuestros hábitos y también de nuestras adicciones. El neurotransmisor fundamental que actúa en este sistema es la dopamina⁶. Las neuronas dopaminérgicas son consideradas las *neuronas del placer*, y tienen diferentes patrones de disparo (se describen como chute, ráfaga o disparo), mediante los cuales se obtiene la sensación de recompensa. (Dennet, 2007, p.72)

Tristan Harris, especialista en ética de la tecnología y ex programador de Google, probablemente tenía esto en mente cuando afirmó en el popular programa de Netflix *El dilema de las redes sociales*⁷ que “podemos pensar que el control en el uso de los dispositivos es nuestra responsabilidad, pero pensar eso es desconocer que detrás del otro lado de la pantalla hay un millar de personas cuyo trabajo es acabar con cualquier asomo de responsabilidad que tengamos”. Las redes sociales, las plataformas digitales y todas las aplicaciones se crearon para ser adictivas, porque todas esas tecnologías se basan en el diseño (adictivo) que hace que un sistema produzca la mayor cantidad de pequeños acontecimientos inesperados en el menor tiempo posible. Esa aleatoriedad, que genera impulsos (chutes) de dopamina en el cerebro en valores abundantes, es la responsable de nuestras conductas adictivas. Precisamente, la aleatoriedad está en el corazón del servicio que brinda *Dopamine Labs*⁸ (repárese en el nombre), una compañía de tecnología que ofrece un servicio a las empresas que quieren "mantener comprometidos a los usuarios", el famoso *engagement*. Esta compañía fue fundada -no casualmente- por dos neurocientíficos, Dalton Combs y Ramsay Brown, ambos convertidos actualmente en programadores. Ellos han dicho pública y explícitamente que usan la inteligencia artificial en las aplicaciones para que provoque la liberación de dopamina, y sorprenda y *capture*

⁶ También actúan otros, como el GABA y el glutamato.

⁷ El dilema de las redes sociales es una docuficción estrenada en el Sundance Festival de cine 2020 y lanzada en Netflix el 9 de septiembre de 2020. Fue dirigida por Jeff Orlowski y escrita por Orlowski, Davis Coombe y Vickie Curtis.

⁸ *Dopamine Labs*, es una compañía de tecnología que no solo crea herramientas que pueden capturar a los usuarios para pasar más tiempo en las aplicaciones, sino que además ofrece -paradojalmente- otras aplicaciones que ayuden a las personas a dejar la adicción a las aplicaciones.

a cada usuario. “The dopamine api is a tool that allows any app to become addictive.” “The premise is really straightforward... people don’t just love that burst of dopamine they get from a notification, it changes the wiring of the brain.”, dice Brown⁹. Combs, por su parte, reconoce que podría darse un abuso potencial de estas herramientas y volverlas adictivas, aunque aclara que no es caso de lo que ocurriría en *Dopamine Labs*.

En definitiva, lo que se sigue de este apartado es que no somos adictos a la tecnología sino a la ráfaga de dopamina que las tecnologías han infiltrado en sus plataformas, un propósito no accidental sino plenamente deliberado. Las compañías conocen las vulnerabilidades biológicas humanas y usan ese conocimiento proveniente de la neurociencia para mantenernos conectados todo el tiempo. Esta es la razón por la que nos volvemos dependientes de ciertas apps, de las plataformas digitales, de las redes sociales, y en última instancia de las pantallas de nuestros celulares.

3. Huella digital

En un estudio publicado en *Science* en el año 2011 (que pretendía cuantificar la cantidad de información generada y almacenada en el mundo) se indica que el director ejecutivo de Google, Eric Schmidt, afirmó que la humanidad había creado hasta el año 2003 una cantidad de datos equivalente a 5 exabytes, agregando que en ese año (2011) esa cifra se generaba tan solo en dos días. (Hilbert y López, 2011 p.62) El consumo de datos a nivel global en el año 2021 alcanzó los 79 zettabytes¹⁰ de datos de internet, un 23% más que el año 2020. Para 2025, se espera que esta cantidad se duplique.¹¹

¿Cómo generamos esa inmensa cantidad de datos? Con toda nuestra actividad en las plataformas digitales: *Facebook*, *X* (ex *Twitter*), *YouTube*, *Tik Tok*, *Instagram*, *Pinterest*, *Snapchat*, *LinkedIn*, *Tinder*, *Badoo*, etc., con todas las búsquedas en los buscadores¹² entre los que destaca *Google*, con todas las visitas a las distintas páginas web, con todos el emails, con todas las aplicaciones que descargamos en nuestros teléfonos móviles (*Whatsapp*, *Telegram*, *Spotify*, *Netflix*, *Mercado Pago*, *Amazon*, *Despegar*, las de los bancos, telefonía móvil, *parking*, *Cuenta DNI*, *Mi Argentina*, etc.),

⁹<https://techcrunch.com/2017/02/13/dopamine-labs-slings-tools-to-boost-and-reduce-app-addiction/#:~:text=%E2%80%9CThe%20dopamine%20api%20is%20a,the%20wiring%20of%20the%20brain.%E2%80%9D>

¹⁰ 1 Zettabyte [ZB] equivale a 1.024 Exabyte [EB]. Por lo tanto, 79 Zettabyte = $8,0896 \times 10^4$ Exabyte

¹¹ <https://www.statista.com/topics/1464/big-data/#dossierKeyfigures>

¹² *Baidu* es el buscador de China, por lo tanto, es el segundo buscador de Internet más usado del mundo. *Bing* es el motor de búsqueda propiedad de *Microsoft*, anteriormente conocido como *MSN Search*.

con todas nuestras compras *on line* (*Amazon, Mercado Libre, Despegar, Booking*, páginas chinas, etc.), con todos los clicks ‘me gusta’ y, en definitiva, con los cientos, miles de *clicks* que hacemos al día.

Toda nuestra actividad digital genera diariamente una enorme cantidad de datos y de metadatos. Los datos son todas las publicaciones que hacemos de manera consciente, activa y voluntaria mientras que los metadatos son esa inmensa cantidad de datos sobre los datos que vamos dejando como huella digital (singular y única) y de la que en general no somos conscientes.

Esta es la razón por la que *Google* nos manda síntesis de los lugares en los que hemos estado, estadísticas de distancias recorridas, nos recuerda las fotos que nos hemos tomado o nos recomienda diferentes lugares de interés, caminos o atajos para evitar embotellamientos o que *Spotify* nos premia con nuevos *podcasts* o música que *sabe* que serán de nuestro interés o que *Netflix* nos obsequie recomendaciones de nuevas series que *sabe* que nos gustará, aun cuando nosotros hayamos expresado explícitamente otras elecciones¹³. Y si pasamos mucho tiempo en *X* (ex *Twitter*), *Facebook*, *Instagram* o *TikTok* los algoritmos decidirán a cada segundo qué presentarnos y qué no. Pues, como es sabido, el propósito de los algoritmos consiste en clasificar, discriminar y agrupar en distintas categorías los datos que se le provee con el fin de compararlos, analizarlos y extraer los patrones que servirán para hacer predicciones muy aproximadas mediante cálculos de probabilidad. Es así que los algoritmos obtienen un alto índice de acierto en la predicción de nuestros gustos y preferencias. Y todo ello de manera personalizada¹⁴.

Como consecuencia de lo expuesto en este inciso, destacaremos dos afirmaciones significativas: en primer lugar, el algoritmo nos conoce mejor que nosotros mismos y, en segundo lugar, no vemos el mundo como es sino como el algoritmo nos lo presenta.

4. Avaros cognitivos

El psicólogo Peter Wason fue quien acuñó el término *sesgo de confirmación* en el año 1960 para definir un sesgo cognitivo común de la psicología humana: la tendencia a buscar la información que confirma nuestras preconcepciones al mismo tiempo que

¹³ Al principio *Netflix* encuestaba a sus usuarios acerca de las películas o series que deseaban ver, pero después dejó de hacerlo porque descubrió que sus algoritmos son más eficaces. Normalmente decimos que nos gustan películas y series más sofisticadas que las que luego nos disponemos a ver.

¹⁴ Las famosas ‘cookies’ son un ejemplo conocido presente en casi todas las páginas de internet. Como sabemos, son sofisticados mecanismos de vigilancia, de rastreo, captación y registro de datos de los usuarios de Internet.

desvalorizamos otras posibles alternativas. Además, está contrastado que el impacto del sesgo de confirmación es mayor cuando los temas se relacionan con emociones o creencias muy arraigadas, como la religión, la raza o la política. (Wason, 1960)

En este sentido, el sociólogo español Manuel Castells señala que Samuel Popkin afirma que los seres humanos «son avaros cognitivos que buscan información que confirme sus creencias y costumbres, un atajo cognitivo que reduce el esfuerzo mental necesario para realizar una tarea». Popkin explica que, en el proceso de formación de la opinión pública, las personas «tienden a creer lo que quieren creer. Filtran la información para adaptarla a sus juicios previos. Son considerablemente más reticentes a aceptar los hechos que contradicen sus creencias que los que coinciden con ellas» (Castells, 2009, p.206). En consecuencia, buscamos información que respalde nuestros puntos de vista, por un lado, e interpretamos la evidencia a favor de nuestras creencias, expectativas o hipótesis preexistentes, por el otro.

De este apartado nos interesa establecer la relación que hay entre nuestros sesgos cognitivos, el de confirmación y otros, como parte de nuestra biología y el potencial uso de ese conocimiento para manipular nuestras opiniones y creencias. Dado que en vez de analizar la veracidad de las noticias que nos llegan, tendemos a sobreestimar el contenido que encaja y confirma nuestras creencias, dejando de lado aquellas informaciones que no se adaptan a nuestras expectativas (o bien no nos generan un afecto positivo), el sesgo de confirmación podría ser una de las causas más importantes en la propagación de las *fake news*. Por otra parte, se ha estudiado otro efecto que se basa en el sesgo de confirmación -y del que somos fácilmente víctima-, que se llama *efecto backfire*. Este sesgo es el responsable de polarizar nuestras opiniones, pues cuando nos encontramos con información o hechos que contradicen nuestras creencias, el mecanismo que se activa es fortalecer las creencias originarias antes que modificar nuestras opiniones en base a la nueva información o a la nueva evidencia. Según el *efecto backfire*, cuantas más evidencias a favor de una idea nos presenten, más en contra de esa idea estaremos, porque opera como mecanismo de defensa mental para disolver la disonancia cognitiva. En una serie de estudios realizados en 2005 y 2006 se puso en evidencia este efecto. Los investigadores que lo llevaron a cabo descubrieron que cuando personas mal informadas, en particular partidarios políticos, eran expuestas a los hechos -correctamente informados- rara vez cambiaban de opinión. De hecho, a menudo se volvieron aún más firmes en sus creencias erróneas. La investigación también mostró otro dato interesante, que las personas mal informadas reaccionaban distinto a las que no estaba informadas,

pues en lugar de cambiar de opinión para reflejar la información correcta, se blindaba aún más en sus creencias, hipótesis o afirmaciones erróneas. "La idea general es que es absolutamente amenazador admitir que uno está equivocado", señala Brendan Nyhan, investigador principal de los estudios mencionados. El fenómeno, conocido como *backfire*, es “un mecanismo de defensa natural para evitar esa disonancia cognitiva” (Nyhan y Reifler, 2012).

5. Síntesis de los incisos tratados

Para terminar, ¿cuál es la importancia de los cuatro incisos presentados aquí en relación con la inteligencia artificial y la democracia? ¿Por qué y para qué los presentamos? Respuesta breve: Porque es imprescindible reflexionar sobre las aristas más importantes de nuestro tiempo, los nuevos descubrimientos científicos y los desarrollos tecnológicos en la medida en que todo ello representa un desafío para mantener la libertad humana.

Una respuesta más detallada exige que nos preguntemos sobre qué temas debemos concientizarnos y reflexionar. En primer lugar, tendríamos que percatarnos de que estamos siendo vigilados todo el tiempo en tiempo real. En segundo lugar, comprender que la tecnología y la inteligencia artificial han penetrado de lleno en nuestra subjetividad, especialmente en nuestra esfera más privada e íntima: en nuestras emociones, y, por último, de que ello no ha sido de manera casual sino -que ha sido (y continúa siendo)- un propósito perseguido deliberadamente.

Como consecuencia de todo ello debemos reflexionar también sobre otros asuntos posibles que se derivan de lo anterior y que pueden poner en peligro la democracia, a saber: i) si -como señala Harari- los dueños de los algoritmos, esto es, los gobiernos y las corporaciones nos conocen mejor de lo que nos conocemos a nosotros mismos, entonces nos pueden vender lo que quieran, sea un producto o un político. (Harari, 2018 p. 302) ii) saber qué si la inteligencia artificial empieza a entendernos mejor que nosotros mismos, -y esto efectivamente es así- entonces puede adelantárenos en nuestras decisiones. iii) Al presentarnos el mundo mediante los algoritmos, es decir, al presentarnos *lo que queremos ver* la inteligencia artificial logra sectarizarnos, fragmentarnos y encerrarnos en burbujas ideológicas con poco contacto con la realidad de los hechos y otras opiniones. iv) si somos fácilmente *hackeables* -y deberíamos empezar a creer que ciertamente lo somos- entonces resultan más fáciles y efectivas las operaciones de desinformación. El

incremento de las *fake news* surge precisamente como consecuencia directa del incremento de la desinformación digital. Hoy pueden hacernos creer que alguien dijo lo que en realidad no dijo y convencernos con facilidad de ello presentándonos evidencias, cuya falsedad sea difícil de detectar (desde un *bot* generador de falsos tuits, foto editadas o memes hasta mensajes de nuestros amigos recibidos por *whatsApp*). Una vez que gran parte de la sociedad ha sido persuadida de alguna hipótesis, difícilmente podría cambiar de opinión, aun cuando toda la evidencia disponible refute dicha hipótesis.

De todo lo expuesto se sigue uno de los mayores peligros para la democracia: el escepticismo que se impone en la sociedad. Se origina y se refuerza un escepticismo muy difícil de corregir, y con ello el nacimiento de una clase de ciudadanos no comprometidos, que no solo no sienten orgullo de pertenecer a las instituciones públicas, sino que además actúan con resistencia, indiferencia u odio hacia las mismas.¹⁵ Estos rasgos, por otra parte, se acentúan además en vísperas de elecciones presidenciales en las que abunda la desinformación y la manipulación política. Argentina¹⁶ no escapa (no puede escapar) a esta situación. Algunos investigadores sostienen que las noticias falsas nublan la capacidad de las personas de decidir cuál candidato realmente prefieren. (Allcott y Gentzkow, 2017) En otro conocido artículo, Bakir y McStay desarrollan un argumento cíclico: la desinformación genera ciudadanos mal informados, los cuáles permanecerán mal informados debido a su encapsulamiento en cámaras de eco. Su comportamiento, a su vez, está fuertemente influenciado por antagonismos o indignación, emociones generadas debido al carácter afectivo y provocador por naturaleza de muchas noticias falsas. (Bakir y McStay, 2018)

En conclusión, y considerando los riesgos a los que se está exponiendo la vida democrática, surge la necesidad de reflexionar entre todos los miembros de la sociedad acerca de los siguientes tópicos i) si es posible la democracia en condiciones de vigilancia masiva, ii) si en la actualidad no estarían peligrando las condiciones de posibilidad de las libertades individuales y sociales, iii) si conviene seguir discutiendo en las redes sociales

¹⁵ En Argentina, esta especie de *anticiudadanos* quedan en evidencia en fechas específicas, como en los 24 de marzo, Día Nacional de la Memoria por la Verdad y la Justicia, por ejemplo, fecha que se estableció por ley en 2002 para conmemorar a quienes resultaron víctimas de la última dictadura cívico eclesialista militar (1976-1983). En la semana previa a esa fecha las redes sociales y las plataformas digitales se inundan de comentarios provocadores y discurso negacionista agravado y avalados en ocasiones por los gobiernos de derecha de turno.

¹⁶ Esta ponencia fue presentada en noviembre de 2023, mes previo a las elecciones presidenciales en Argentina, en la que finalmente ganó el candidato ultraderechista Javier Milei en balotaje con el 55.7% de los votos frente al candidato Massa. La campaña de Javier Milei, candidato por el partido de ultra derecha *La Libertad Avanza* (fundado en noviembre de 2020), se inició y tuvo lugar principalmente en las redes sociales y plataformas digitales. Su rápido y creciente desarrollo se debió en gran parte a ello.

o en las plataformas digitales acerca de temas políticos importantes, dado que ellas son en buena medida la causa de la radicalización de las opiniones y iv) la necesidad de insistir en los foros pertinentes para que se legisle la inteligencia artificial antes de que sea demasiado tarde, pues a diferencia de internet, la inteligencia artificial no es producto de unos pocos académicos e idealistas, sino de poderosísimas empresas de internet, cuyo poder económico es demasiado grande como para que además concentren todo el poder político.

Referencias bibliográficas

- Alcott, H., & Gentzkow, M. (2017). Social Media and Fake News in the 2016 Election. *Journal of Economic Perspectives*, 31, 211-236. <https://doi.org/10.1257/jep.31.2.211>
- Bakir, V., & McStay, A. (2018). Fake news and the economy of emotions: Problems, causes, solutions. *Digital journalism*, 6(2), 154-175.
- Castells, M. (2009). *Comunicación y poder*. Alianza Editorial. Madrid.
- Dennett, D. C. (2007). *Romper el hechizo: La religión como un fenómeno natural* (Vol. 3031). Katz Editores.
- Harari, Y. N. (2018). *21 Lecciones para el siglo XXI*. Debate.
- Hilbert, M., y López, P. (2011). The world's technological capacity to store, communicate, and compute information. *Science*, 332 (6025), 60-65
- Nyhan, B., & Reifler, J. (2012). Misinformation and factchecking: Research findings from social science. *New America Foundation Media Policy Initiative Research Paper*.
- Snowden, E. J. y Santaella, E. C. (2019). *Vigilancia permanente*. Barcelona: Planeta.
- Statista (2023) *Smart Home – Argentina*. Noviembre 2023. Statista. [Online] <https://es.statista.com/outlook/dmo/smart-home/argentina?currency=cad>
- Wason, P. C. (1960). On the failure to eliminate hypotheses in a conceptual task. *Quarterly journal of experimental psychology*, 12(3), 129-140.

**Ira y justicia por mano propia:
¿La inseguridad podrá devenir en estado de guerra?**

Guadalupe Meglio

Universidad Nacional de Mar del Plata

Paloma Souto

Universidad Nacional de Mar del Plata

Resumen: A partir de la concepción cognitiva de la ira que presenta Martha Nussbaum, nos preguntamos si es posible analizar la problemática de justicia por mano propia como un deseo de venganza que se origina en el seno conceptual de la ira, en tanto emoción que requiere de una persona y un acto considerado un daño injusto. En esta línea, proponemos identificar en qué sentido dicha emoción contiene efectivamente un polo destructivo, en tanto puede ser considerada una amenaza para las interacciones humanas, pero también, aunque en menor medida, un carácter constructivo ya que se vincula con la esperanza de un mundo mejor. En última instancia, el núcleo de nuestro análisis es problematizar el hecho de que la inseguridad actual nos remite al estado de guerra hobbesiano y entonces revisar cómo en una sociedad civil nos dejamos llevar por emociones dominantes de un estado de naturaleza, a consecuencia de un poder político corrupto e injusto. El puerto de llegada es: ¿qué sucedería si las instituciones democráticas pierden credibilidad y su función social desaparece?

Palabras clave: ira, venganza, inseguridad, miedo, estado de guerra, democracia.

El miedo tiene que combinarse con un interés general. Cuando pensamos en lo que nos da miedo a nosotros, percibimos contra qué deberíamos proteger al conjunto de la sociedad.

Martha Nussbaum «Emociones políticas»

A modo de introducción

Las emociones siempre intervinieron en el ámbito público. Si nos remitimos a la antigüedad, podemos pensar en la República de Platón o en los planteos de los estoicos. Hoy, Martha Nussbaum, filósofa estadounidense que analiza las emociones como partes fundamentales del yo político, les otorga a algunas de ellas, como a la ira, un grado

cognitivo al tiempo que sostiene que estas emociones constituyen la vida pública de una sociedad tanto de forma positiva como negativa (Nussbaum, 2001).

Una conceptualización de la ira: Martha Nussbaum

La ira, de acuerdo con Nussbaum (2014), que retoma parte de la concepción aristotélica, comprende un carácter intencional, es decir, requiere de estimaciones cargadas de principios y creencias impuestas desde el agente que siente la emoción, y se origina cuando éste padece dolor por un daño o una injusticia cometida por otra persona, ya sea a él mismo o a su círculo de preocupaciones, es decir, aquellas personas que ocupan una parte importante de su vida. Por lo tanto, quien le otorga a la injusticia cometida la relevancia o gravedad es el individuo iracundo, es decir, el acto injusto es catalogado así por quien siente la emoción y no por el hecho mismo.

Por otro lado, el carácter fundamental de la ira, que es el conceptual, tiene que ver con la venganza o retribución en la medida en que el individuo que siente ira desea que quien cometió la injusticia, sufra. Este lado de la ira se lo conoce como destructivo, aunque Nussbaum también menciona diferentes características que pueden leerse de forma positiva, entre ellas, que al tiempo de ser peligrosa y engañosamente destructiva, la ira se vincula con la esperanza de un mundo mejor en el darse cuenta de que las cosas funcionan mal o injustamente. En este sentido, la autora afirma:

No creo que la ira sea necesaria como motivación para buscar la justicia, pero aún creo que continuamente puede ser útil, como una parte, quizá, de nuestro equipamiento evolutivo que nos dota de energía útil con fines positivos, a menos que las cosas salgan mal, algo que suele ocurrir. (2014, p. 59)

Entonces, podemos identificar dos partes constitutivas de esta concepción de la ira. Por un lado, conforma un lugar valioso en la vida moral humana y por ende en las relaciones entre individuos dentro de una sociedad, seguido de la idea de que motiva la protesta positiva y necesaria, en términos políticos, para la transformación de una realidad social que puede resultar injusta. Es en este punto la ira una emoción que no parecería ser peligrosa o destructiva, pero, por otro lado, como hemos visto en líneas anteriores, la ira conforma una amenaza primordial para las interacciones humanas decentes. Es en este sentido que la autora sostiene que “(...) los sistemas de justicia benéficos con miras al

futuro han hecho en buena medida que esta emoción sea innecesaria, y somos libres de atender a su carácter irracional y destructivo.” (2014, p. 60).

Podríamos afirmar entonces que el énfasis estaría ubicado en la injusticia como foco específico de la ira y en la venganza como su papel central, estructura que constituye un instinto profundamente humano. Esta idea resulta de gran relevancia para nuestro análisis ya que como se verá más adelante, esta emoción habita en los individuos de forma acallada o enmudecida por la coerción externa, relacionada con la idea teórica de contrato social, y entonces cuando aflora, es posible que volvamos a un estado previo a tal contrato. Ese estado, para algunos autores como el filósofo Thomas Hobbes, es de guerra, sitio donde la ira habita libremente sin coerción alguna.

Personajes iracundos en *Relatos salvajes*

En relación al carácter irracional y destructivo de la ira, que Nussbaum entiende como sumamente peligroso para la vida en sociedad civil, hallamos un ejemplo pragmático en la película argentina “Relatos salvajes” (2014) dirigida por Damián Szifron. Mediante una antología de seis relatos se pone de manifiesto, desde nuestra lectura, la ira en tanto venganza que se origina por un hecho injusto o daño ocasionado por el infractor, es decir, la secuencia que ofrece “Relatos Salvajes” nos permite analizar la noción de ira que venimos trabajando.

Un ejemplo clave resulta el relato protagonizado por dos hombres que manejan en la ruta, cometen actos injustos desde la perspectiva de ambas partes, y los dos se sienten motivados a vengarse, terminando ambos muriendo. Es quizás éste el relato más feroz y violento de la película, ya que se palpita un temor constante y una ira sumamente destructiva que nos traslada, desde nuestra lectura, al estado de guerra hobbesiano, previo a todo pacto social, en la medida en que el contrato social aquí se ve absolutamente quebrado.

En cambio, una ira más meditada, no catastrófica, se palpita en otro de los relatos, donde la injusticia que siente el personaje principal es ante la estructura de la sociedad y el funcionamiento de las políticas públicas. Todo comienza cuando el personaje, ingeniero que construye bombas, siente que el gobierno de la ciudad de Buenos Aires comete una injusticia llevando su auto con la grúa, ya que él considera que no estaba mal estacionado porque no había ninguna señalización que lo indique. Luego de una serie de enojos e impotencia, el personaje decide estacionar mal el auto para que la grúa lo busque

colocando una bomba en el interior, fríamente calculado, para que estalle en el establecimiento y no muera nadie. El protagonista termina encarcelado, pero la reacción de la sociedad es apoyarlo ya que, como él, muchos sintieron esa ira que, en este caso, funciona como señal de que las cosas no andan bien en la sociedad.

Ahora bien, así como Nussbaum (2014) retoma de los pensadores antiguos, la ira encierra al mismo tiempo dolor y placer, y parecería que están en lo cierto: uno, al sentir ira, siente un dolor profundo, una decepción, y al vengarse, siente placer por retribuir a esa injusticia. A continuación, proponemos analizar cómo funciona la ira en un caso hipotético de inseguridad en materia de robo, cuestión que nos permitirá indagar en qué medida esta emoción podría estar vinculada con el modo en el que está construida la realidad social y cuál es el papel crucial que juegan las instituciones sociales para evitar el devenir de un estado de guerra hobbesiano.

Un caso de inseguridad: el robo

Néstor, se va a acostar, cierra las puertas, apaga las luces, pero deja prendida la del patio de casa para que se entienda que hay alguien dentro. Está alerta porque escucha un ruido pero, al ver pasar un patrullero por la ventana de su casa, se va a dormir de igual manera con su esposa e hijo. En medio de la noche, un hombre X le entra a robar, lo ata, y mientras su familia se encuentra de rehén, observa cómo X hurta la mayoría de sus pertenencias más valiosas: un televisor, los celulares, hasta un pequeño ahorro guardado debajo de la cama. Néstor siente que sus principios, su cuerpo y su propiedad, están recibiendo un daño severo.

X escapa pero Néstor, logrando desatarse, agarra un arma y comienza a perseguirlo. Néstor siente que la agresión y el robo fue injusto. Su cuerpo y su propiedad, están recibiendo un daño severo, siendo ultrajados. Estuvo trabajando 8 horas al día para poder obtener aquello que siente que le quitan. El hombre, busca remendar la humillación de ser atado en su casa buscando al infractor para que sufra y, además, castigarlo. Es decir, debido a que los principios de Nestor están dañados, desea que algo le ocurra a X (ya sea por medios legales o externos a la ley). Aquí parecería que hemos llegado finalmente a la ira en el sentido en que la tradición filosófica la entiende: un movimiento hacia el exterior vengativo y esperanzado que busca el dolor del infractor a causa del propio y como un medio para aminorar o compensarlo, es decir, de volver a obtener sus cosas o, si las pierde, por lo menos que X sufra.

¿Por qué hablamos de justicia por mano propia?

Cuando hablamos de justicia, como dice Barry (2001), uno de los problemas centrales que se abordan, es la defendibilidad de las relaciones desiguales, es decir, la inequidad, para lo cual existen dos teorías de la justicia que lo estudian. Por un lado, la justicia como ventaja mutua, donde se encuentran referentes como Platón y, por el otro, una visión más contemporánea que se denomina justicia como imparcialidad de John Rawls. Esta última, busca una justicia equitativa, lo que es igual a decir que se puede ser igual ante la ley, pero que entre individuos no hay igualdad ya que no poseemos los mismos dones particulares.

Rawls postula dos principios de justicia, establecidos una única vez en una posición original, análoga a la idea de estado de naturaleza en el contrato social moderno, bajo un velo de la ignorancia para evitar la inequidad. Así, se instalarán los principios de libertad e igualdad y es en este último donde, admitiendo una desigualdad socioeconómica, se encuentra la igualdad de oportunidades y el principio de la diferencia relacionado con el igualitarismo de la suerte. Esto último es una tesis según la cual nadie es responsable por sus características personales o por circunstancias que rodean su nacimiento o propia vida (Britos, 2019, p. 41). Así, mediante el principio de la diferencia, obtendrán atención y compensación aquellos con más desventajas, lo que garantiza la justicia como imparcialidad.

Ahora bien, si volvemos al caso que hemos expuesto líneas anteriores, la cuestión de Néstor y X, no tiene otra relación que con la justicia. Néstor, hace lo que llamamos, desde el sentido común, justicia por mano propia atravesado por un estado de ira. Ambos personajes sienten ira porque la comunidad no funciona bien: Néstor cree que puede perseguir a X para hacer justicia y X cree que puede robar a Néstor porque piensa que *tiene mucho más que él y es injusto*. Quien roba en este caso, no tiene para comer, tuvo *mala suerte* y no por una elección personal, sino porque nació en un barrio donde no hay recursos básicos como agua potable y no pudo acceder a la educación. Este, además, no es contratado en ningún trabajo por su manera de vestir y, por ello, no puede generar propiedades, por lo que la misma sociedad lo mantiene en los márgenes. En conclusión, X también se siente decepcionado y resulta ser un individuo iracundo. En este punto, la pregunta es si *se podría haber evitado el acontecimiento si X tendría lo mismo que Néstor*.

El papel de las instituciones sociales

En la sociedad actual, los mismos ciudadanos de una comunidad piensan tener la responsabilidad de elegir el castigo de quien es injusto o no, ignorando las instituciones que lo hacen bajo normas preestablecidas. Esto es así, ya que ellas han perdido credibilidad al no juzgar al injusto como se debe bajo una ley que se cumpla, además de la pérdida de confianza en las autoridades comunes, como la policía o los gobernantes, establecidas en un contrato social, a los que le entregamos nuestra fuerza y poder para que nos protejan, pero, aun así, no cumple su cometido. Entonces, si la ciudad no cumple su deber y quienes deben cuidar y mandar no son correctos, la comunidad pierde la fe en una justicia imparcial y coherente y, al hacerlo por sus propios medios, cree que también es justicia.

A esta situación la interpretamos como la posición en la cual el **hombre retorna al estado de naturaleza**, donde el castigo es por mano propia, es decir, es un lugar donde toma estrategias uno mismo, sin que exista una autoridad común sobre la tierra. De este modo es que admitimos las fallas de un sistema judicial y penal y perdemos cualquier tipo de dignidad y derechos humanos, rigiendo la ley del más fuerte, ya que consideramos al otro, como Néstor podría considerar a X, un blanco sin derecho a defenderse, a contratar un abogado, y solamente es visto como un cuerpo que castigar, un sin-historia.

Por otro lado, Néstor puso en peligro su integridad física y además sus pertenencias materiales fueron robadas por X. Si volvemos en detalle al caso ejemplo, en el relato la policía pasó por fuera de su casa y, aun así, el hecho sucedió. En esta línea, el primer accionar de Néstor no fue llamar a la autoridad común, sino tomar medidas él mismo al respecto, aunque haya puesto y aceptado dejar su fuerza en la policía para que lo cuide, pero llegado el momento, desistió de esta idea.

Vemos, hoy en día, casos en los cuales parte de los gobernantes trabajan con la prostitución, roban ilícitamente, donde parecería no haber un castigo justo y, además, siguen conservando sus puestos de autoridad. Mientras tanto, personas a las cuales un estado procuró defender, no han tenido mejoras ni posibilidades sociales, y son condenadas de por vida. Ahora, si leemos el texto República de Platón, y observamos lo que le dice Trasímaco a Sócrates, esto parece ser un tema sin solucionar desde la antigüedad.

Cuando un ciudadano cualquiera es sorprendido in fraganti en unos de estos delitos, se lo castiga y recibe los más odiosos ultrajes. (...). Pero cuando un

gobernante se ha apoderado de los bienes de los ciudadanos y hasta de sus personas, reduciéndolos a la esclavitud, en vez de esos nombres injuriosos suele llamarsele hombre feliz, hombre privilegiado, no solamente por los ciudadanos, sino hasta por aquellos que saben que no ha habido injusticia que no haya consumado. (Platón [ca. 388 a.C], 2018, 344c)

Retomando la reflexión de Nussbaum sobre la ira, la idea central que nos ocupa, en esta instancia, es la pregunta: “¿Acaso la ira no es noble cuando la sociedad es corrupta y brutal?” (Nussbaum, 2014, p. 282), lo cual constituye un arduo dilema con una dificultosa tarea de respuesta. Lo que sí podríamos afirmar, es que en el caso expuesto en ambos personajes existe un grado de castigo y enojo hacia el otro que los posiciona en un estado de guerra hobbesiano, cuestión que nos dará pie a una posible respuesta al problema.

De la inseguridad actual al estado de guerra hobbesiano

La inseguridad puede considerarse una emoción relacionada con el miedo o el temor, que mantiene a la persona siempre alerta de peligro. Como sostiene Martha Nussbaum (2014), existe en una ciudad la delincuencia como en el caso de Néstor y X, pero la arquitectura misma de ésta puede “contribuir mucho a exacerbar temores hasta convertirlos en una hostilidad abierta” (p. 396).

Lo que sucede en el caso, es que Néstor puede ser exculpado de dañar a X ya que tiene un “miedo razonable” y el derecho penal anglosajón lo protege porque estuvo en peligro su integridad física y fue en su “defensa”. La cuestión es que el miedo no le permite pensar en un sentido amplio del “yo”, se limita a pensar solo en el mismo y no puede salir fuera de su círculo de preocupaciones. Néstor sigue a X sin importarle ya su integridad física ni la del otro, sino que es una cuestión de venganza y retribución.

Por la característica del miedo que es limitar la frontera del yo del individuo, Néstor no puede pensar en la mala distribución, en los problemas socioeconómicos o en la injusta sociedad en la que vive. Como resultado, hemos llegado a un estado de guerra hobbesiano, caracterizado por la inseguridad y el miedo a la muerte violenta. Cada uno actúa bajo la autodefensa, la preservación de la propia vida y de la propiedad (en un sentido lockeano). La cuestión es que, según el marco teórico de estos autores, se ha logrado un contrato social en el cual se deja atrás un estado de naturaleza en el cual rige

la ley natural y no hay autoridad común sobre la tierra. *¿Pero cómo puede continuar la misma inseguridad y estado de alerta como si rigiera una ley del más fuerte?* Parecería ser que Néstor y X devienen enemigos, cuando ninguno de los dos puede vivir en tranquilidad y, ambos, desean destruirse mutuamente.

Para Hobbes, en estado de guerra, no hay lugar para la industria, como Néstor que tiene un pensamiento repetitivo de que en su país *no se puede tener nada*. Siguiendo la caracterización del estado de guerra, de acuerdo con Locke (2005), es un estado de enemistad y destrucción y cada uno puede defenderse como le dicte la ley de la razón. Por ello, cuando hablamos de un estado de naturaleza hobbesiano hablamos de una vida insegura, con miedo a la muerte violenta.

Conclusión

La pregunta es *¿Se puede hablar de una teoría de la justicia como la piensa Rawls si todavía no logramos salir del estado de naturaleza?* Como hemos visto, la ira se vincula con la justicia por mano propia en tanto nos traslada directamente a un estado de guerra donde coexiste la búsqueda de venganza y la retribución, en tanto “estado de enemistad y destrucción”, como dice Locke (2005). El analizar un caso que podría interpelar a uno de nosotros, como el de X y Néstor, nos lleva a observar que no parece haber justicia ni en los estados ni globalmente (queda evidenciado con la guerra de hoy en día). Esta situación, desde nuestra lectura, podría empezar a modificarse si se comienza por educar un interés general, es decir, que “(...)cuando pensamos en lo que nos da miedo a nosotros, percibimos contra qué deberíamos proteger al conjunto de la sociedad” (Nussbaum, 2001, p. 387).

Ahora: *¿qué sucedería si las instituciones democráticas pierden credibilidad y su función social desaparece?* De lo que estamos seguras es que las instituciones de ninguna manera deben esfumarse y para eso necesitamos educar en el marco de una cultura democrática. En este sentido, la idea es desestimar el interés de venganza y utilizar la ira, no desde su carácter destructivo, sino desde su justificación simple: “(...) la indignación ante injusticias terribles está bien y, por consiguiente, la ira expresa algo verdadero” (Nussbaum, 2014, p. 282). La cuestión es, adhiriendo a la visión de Nussbaum, mirar hacia el futuro y crear nuevas instituciones, o fortalecer las existentes para que reconozcan públicamente las injusticias que ocurren en la sociedad, teniendo como fin último el de

preservar o restaurar la confianza en ellas, que de alguna manera constituyen la legitimidad de la democracia.

En este sentido, para una democracia sensible, como sostiene la autora, necesitamos educar mediante una pedagogía basada en emociones, cuestión fundamental si lo que buscamos es construir ciudadanos que respondan a través de la razón pública y no un devenir en un estado de guerra de todos contra todos.

Bibliografía

- Barry, B. (2001). Parte I: ¡No dispereen al trompetista! Los problemas de una división justa en *Teorías de la justicia*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Britos, P. (2012). *La justicia y el contrato social en John Rawls*. Bogotá: Universidad Libre, colección Tendencias contemporáneas del derecho.
- Britos, P. (2019). *La justicia y el contrato social en John Rawls y cómo superar sus limitaciones*. Bogotá, Colombia: Ediciones Nueva Jurídica.
- Hobbes, T. [1651] (2011). *Leviatán* (Trad. Antonio Escotado). Buenos Aires: Editorial Losada.
- Locke, J. [1690] (2005). *Ensayo sobre el gobierno civil* (Trad. Claudio Oscar Amor y Pablo Stafforini). Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires: Prometeo.
- Nussbaum, M. (2001). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Nussbaum, M. (2014a). *Emociones políticas ¿por qué el amor es importante para la justicia?* Barcelona: Paidós.
- Nussbaum, M. (2014b). *La ira y el perdón. Resentimiento, generosidad, justicia*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Platón [ca. 380 a.C] (2018). Libro I y IV en *República* (Trad. Antonio Camarero). Buenos Aires: Eudeba.

Economía circular y justicia intergeneracional
Transición hacia una economía circular: beneficios ambientales,
económicos y sociales

María Comesaña Britos
Universidad Nacional de Mar del Plata

Mónica Killian

Myriam Musuman

El sistema económico y cultural que tenemos hoy en día como sociedad nos ha llevado al inevitable deterioro del medio ambiente, entendiendo este concepto no solo como el medio envolvente del ser humano, sino como todos los elementos relacionados al sistema social y natural y sus interrelaciones. El modelo con el que contamos hoy en día es un modelo consumista, en el cual se interpreta que “más es mejor”, sin importar el origen de los productos, y que, una vez utilizados, se desechan de forma fácil. Tal modelo no es sostenible, y el concepto de economía circular llega para solventar estas falencias.

La economía circular es entendida como una noción del sistema económico en la cual los recursos y subproductos siguen un flujo constante de transformación, en lugar de ser desechados como “basura”. Hay que tener en cuenta que esta nueva noción de economía trae beneficios ambientales, económicos y sociales. En cuanto al medio ambiente natural, evita que los residuos se acumulen en basurales a cielo abierto, rellenos sanitarios o microbasurales, además de promover la transformación de los distintos productos, también generando que se extraiga una menor cantidad de recursos naturales. A su vez, el beneficio económico viene de la mano de los demás beneficios, ya que extraer menos recursos naturales, generará un ahorro de capital. Por el otro lado, el rol de los recuperadores urbanos es esencial para el tratamiento de estos productos, y para valorizar lo que hoy en día vemos como residuos.

Antecedentes

Primavera silenciosa

El concepto de economía circular surge de una serie de sucesos históricos que fueron encaminando a la sociedad hacia una transición necesaria para un desarrollo sostenible. No se puede negar que el constante y progresivo deterioro del medio ambiente causado por la actividad antrópica ha llevado a que, de a poco, vayamos tomando conciencia de la insostenibilidad del modelo.

Pero el primer llamado de atención en cuanto a las cuestiones medioambientales que logró, en los Estados Unidos, enviar una señal de alarma hacia los ciudadanos, fue la publicación, en 1962, del libro *Primavera silenciosa (Silent Spring)*, escrito por la científica estadounidense Rachel Carson. Este libro trataba de alertar sobre la toxicidad de ciertos pesticidas, como el DDT (dicloro difenil tricloroetano), que estaba acabando con la vida de numerosas aves. “Además de sus apariciones en la televisión y de sus entrevistas, Carson declaró ante varias comisiones del Congreso y exhortó a que se estableciera una “comisión sobre pesticidas” o algún tipo de organismo regulatorio para proteger a la gente y al medio ambiente contra los peligros químicos” (Rachel Carson: La pluma contra el veneno, s.f).

El impacto de este libro, especialmente por cómo el DDT estaba poniendo en peligro de extinción al símbolo nacional de los Estados Unidos, el águila calva, logró que en 1970 el Congreso creara la Agencia de Protección Ambiental y que, en 1972, se prohibiera el DDT (Rachel Carson: La pluma contra el veneno, s.f).

Sin duda, *Primavera silenciosa* tuvo una gran influencia en lo que fue el movimiento ambientalista que comenzó en los años 60, y que dio lugar, a comienzos de los 70's, a la primera conferencia de las Naciones Unidas sobre temáticas medioambientales.

Conferencias de las Naciones Unidas

A causa del movimiento ecologista que comenzó a gestarse, particularmente en Estados Unidos, comenzaron a llevarse a cabo conferencias de las Naciones Unidas con el objetivo de llegar a un consenso entre los países miembros que nos encamine hacia un mejor futuro que compatibilice el desarrollo económico y social con el cuidado del medio ambiente.

La primera de estas conferencias fue la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano, celebrada en Estocolmo, Suecia, en 1972. La conferencia adoptó la Declaración y el Plan de Acción de Estocolmo que establece principios para la preservación y mejora del medio ambiente humano, con recomendaciones para la acción ambiental internacional. Además, creó el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA), el primer programa de las Naciones Unidas centrado únicamente en cuestiones ambientales. Si bien esta conferencia fue un hito fundamental para sentar las bases sobre las cuales se fundarían las cumbres subsiguientes, podemos deducir, ya por el nombre de la conferencia, que esta daba vueltas sobre un concepto antropocéntrico (Naciones Unidas, s.f).

Veinte años después, en 1992, se llevó a cabo en Brasil, en Río de Janeiro, la histórica “Cumbre para la Tierra” (Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo). Es importante destacar cómo ya desde el nombre de la conferencia podemos inferir que se va alejando poco a poco de la primera visión antropocentrista. Además, hay que hacer hincapié en la palabra “desarrollo”, que implica una visión holística de los avances de la sociedad, no solo teniendo en cuenta el crecimiento económico. La Cumbre para la Tierra culminó en la aprobación del Programa 21, un consenso de los Estados miembros sobre el desarrollo y cooperación ambiental (Naciones Unidas, s.f).

En el 2000, la Cumbre del Milenio estableció los ocho Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM). Luego, en el año 2002, la Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible de Johannesburgo dio origen a un nuevo Plan de Acción. A esto le siguió en 2012, en Río, la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible, también denominada Río +20. Dos años después, en 2015, la Cumbre de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible dio origen a la Agenda 2030 y sus diecisiete objetivos de desarrollo sostenible. Es importante mencionar que el concepto de economía circular se encuentra enmarcado dentro del objetivo 12 de los Objetivos para el Desarrollo Sostenible (ODS). Estos son 17 objetivos que se crearon en el año 2015 en el marco de la Agenda 2030 sobre el Desarrollo Sostenible, orientados hacia una mejora en la calidad de vida de la población, de la mano de la protección del medio ambiente. Estos objetivos incluyen temáticas como la erradicación de la pobreza y del hambre, la lucha contra el cambio climático, el consumo racional del agua y de la energía, y un crecimiento económico sostenible (Naciones Unidas, s.f).

En particular, el objetivo 12 plantea “Garantizar modalidades de consumo y producción sostenibles”. Para tener una idea de por qué es importante llevar a cabo este objetivo, en la página web de Naciones Unidas se plantean algunas cifras. Por ejemplo, que en el caso de que la población mundial alcance los 9600 millones de personas en 2050, se podría necesitar el equivalente a casi tres planetas para proporcionar los recursos naturales necesarios para mantener los estilos de vida actuales, y para poseer una capacidad de asimilación de los residuos adecuada (Naciones Unidas, s.f).

Algunas de las metas del objetivo 12 que caben mencionar son lograr un uso eficiente y sostenible de los recursos naturales, reducir el desperdicio de alimentos, reducir la generación de desechos, y alentar a las empresas a implementar prácticas sostenibles (Naciones Unidas, s.f).

Otro hito importante en la materia fue el Acuerdo de París, un tratado internacional sobre el cambio climático jurídicamente vinculante. Fue adoptado por 196 Partes en la COP21 en París, el 12 de diciembre de 2015 y entró en vigor el 4 de noviembre de 2016, y su objetivo principal es evitar que la temperatura global de la Tierra aumente 2°C, en lo posible, menos de 1,5°C, en comparación con los niveles preindustriales (Naciones Unidas, s.f).

Estudio de caso: Mar del Plata

La ciudad de Mar del Plata es la ciudad cabecera del Partido de General Pueyrredón, que se encuentra en el sudeste de la Provincia de Buenos Aires, Argentina. A orillas del océano Atlántico, Mar del Plata es el principal centro turístico y balneario del país, a sólo 404 km de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Su posición geográfica es 38° S y 57° 35' O (Segundo Informe de Monitoreo Ciudadano: Aspectos Territoriales, Mar del Plata Entre Todos, 2018, p. 24).

Según datos del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas realizado en el año 2022, el total de población del Partido de General Pueyrredón era de 667082 habitantes (Instituto Nacional de Estadística y Censos, 2022).



Ubicación de la provincia de Buenos Aires.

Fuente: Segundo Informe de Monitoreo Ciudadano: Aspectos Territoriales, Mar del Plata Entre Todos, 2018, p. 24.



Ubicación del Partido de General Pueyrredón.

Fuente: Segundo Informe de Monitoreo Ciudadano: Aspectos Territoriales, Mar del Plata Entre Todos, 2018, p. 25.



Ubicación de la ciudad de Mar del Plata dentro del partido.

Fuente: Segundo Informe de Monitoreo Ciudadano: Aspectos Territoriales, Mar del Plata Entre Todos, 2018, p. 25.

La principal actividad económica de la ciudad es el turismo, especialmente en verano, gracias a sus playas y balnearios. El puerto también es un eje económico fundamental, con la pesca y las distintas industrias que en él se encuentran, como astilleros y harineras. A su vez, la industria textil sigue siendo una actividad en auge, al igual que la actividad agropecuaria.

Entre las empresas industriales radicadas en el partido de General Pueyrredón predominan las firmas pequeñas y familiares, con una única planta productiva. El impacto de las actividades industriales sobre el ambiente se produce básicamente por la ocupación del espacio, la utilización de los recursos naturales, el consumo de energía y la generación de desechos y contaminantes con el fin de proveer bienes y servicios a la sociedad (Segundo Informe de Monitoreo Ciudadano: Ambiente, Mar del Plata Entre Todos, 2018, p. 119).

Para entender la problemática, es importante prestar atención a algunas cifras. Según un informe de Mar del Plata Entre Todos del año 2022, la vida útil del relleno sanitario para ese momento era de menos de 5 años. Algunos otros datos que arrojó este informe son, por ejemplo, que menos del 15% de los residuos recolectados eran separados

y clasificados para reciclado, y que, el promedio de residuos generados por día por habitante superaba los 2 kg, superando el promedio nacional de 1,15 kg.

Es verdad que la ciudad cuenta con una amplia cobertura de recolección domiciliar de RSU, y otros servicios complementarios de aseo e higiene urbana. Sin embargo, sólo un 35,7% de los vecinos perciben que su barrio es limpio / muy limpio y un 32,2% percibe a su barrio como sucio / muy sucio. Además, menos de la mitad de los vecinos manifiesta separar los residuos recuperables y cumplir con el cronograma semanal para sacarlos (Segundo Informe de Monitoreo Ciudadano: Gestión de residuos sólidos, Mar del Plata Entre Todos, 2018, p. 77).

En este sentido, es importante tanto el rol de los consumidores como el de los productores. Para poder implementar exitosamente el modelo de economía circular resulta de gran importancia comprender el rol de los productores y el de los consumidores, ya que, los problemas ambientales provienen básicamente de problemas de comportamiento de estos dos agentes. Lo que sucede es que los productores están orientados hacia un ritmo de elaboración muy acelerado, en el que buscan maximizar su ganancia, sin tener en cuenta los costos ambientales y sociales. Desde el lado de los consumidores surge una constante exigencia de un mayor flujo de mercadería, suponiendo que eso les traerá una mejor calidad de vida (Cerdá y Khalilova, s.f).

Entonces, para un verdadero cambio de paradigma resulta necesaria una modificación en el comportamiento tanto de los agentes productores, como de los consumidores, y la realidad es que hoy en día contamos con herramientas para generar este cambio. Como cualquier redireccionamiento de nuestras acciones, todo proceso debe ir acompañado de la adecuada educación y concientización. De esta manera, resulta crucial que tanto los productores como los consumidores vean los beneficios tangibles que este cambio de paradigma traería aparejados.

Por el lado de los productores, podemos mencionar beneficios tales como una mejora en su imagen, ya que, a lo largo de las últimas décadas ha ido en crecimiento el supuesto de que “lo verde vende”, con lo cual esto podría suponer la elección de sus productos por parte de los consumidores por sobre otros productos que no sean igual de amigables con el medio ambiente. A su vez, un mejor comportamiento ambiental acarrea beneficios económicos para la empresa, ya que este tipo de comportamientos resultaría en un consumo más eficiente de recursos y energía. Hay que tener en cuenta que también es posible una inserción más fácil a mercados más competitivos mediante este tipo de cambios (Cerdá y Khalilova, s.f).

En cuanto a los consumidores, la idea sería que “presionen”, por medio de la demanda de productos más sustentables, a los productores hacia comportamientos más adecuados con el medio ambiente. Esto vendría, por un lado, mediante la racionalización de su consumo en cuanto a cantidad, y, por el otro, por medio de exigencias hacia las empresas para que modifiquen sus comportamientos ambientales, desde el consumo de recursos hasta la elección de sus proveedores (Cerdá y Khalilova, s.f).

Justicia intergeneracional

Para analizar este concepto resulta fundamental introducir el concepto de desarrollo sostenible, entendiendo a éste como un modelo que nos permita satisfacer las necesidades actuales (en cuanto a recursos, calidad de vida) sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras de satisfacer sus propias necesidades. Entonces, la justicia intergeneracional trata justamente de esto, son los derechos de tercera generación, pesando ya no solo en todos los habitantes del planeta, sino también en sus futuros habitantes.

En concordancia con estos conceptos, el Artículo 41 de nuestra Constitución Nacional reza:

Todos los habitantes gozan del derecho a un ambiente sano, equilibrado, apto para el desarrollo humano y para que las actividades productivas satisfagan las necesidades presentes sin comprometer las de las generaciones futuras; y tienen el deber de preservarlo. El daño ambiental generará prioritariamente la obligación de recomponer, según lo establezca la ley.

Las autoridades proveerán a la protección de este derecho, a la utilización racional de los recursos naturales, a la preservación del patrimonio natural y cultural y de la diversidad biológica, y a la información y educación ambientales.

Corresponde a la Nación dictar las normas que contengan los presupuestos mínimos de protección, y a las provincias, las necesarias para complementarlas, sin que aquéllas alteren las jurisdicciones locales.

Se prohíbe el ingreso al territorio nacional de residuos actual o potencialmente peligrosos, y de los radiactivos.

Es por medio de la reforma de 1994 que se introduce en la normativa constitucional la tutela al ambiente, siguiendo los lineamientos adoptados en tal sentido por diferentes países, a partir de la preocupación que comienza a gestarse en la década de los sesenta y los setenta del siglo pasado ante el menoscabo ambiental del planeta. Viene a integrar los llamados derechos de tercera generación, que al igual que los de primera y segunda generación, encuentra su génesis en el principio de libertad, igualdad y fraternidad acuñado en la Revolución Francesa.

El derecho a gozar de un ambiente sano tiene su contrapartida, el deber de preservarlo, y la obligación de responder por el daño causado al mismo, volviendo las cosas al estado anterior.

Así deviene necesaria la intervención de la autoridad de aplicación en lo relativo al cuidado del medio ambiente, en lo que respecta a la habilitación que debe otorgar para el funcionamiento de las actividades productivas mediante el previo estudio del impacto ambiental que puedan ocasionar, como también los controles posteriores sobre el efectivo desarrollo de la actividad, velando por el fiel cumplimiento de la normativa vigente.

La preservación del ambiente está inspirada además en la necesidad de dejar a las generaciones venideras un ambiente sano donde puedan desarrollarse, constituyendo ello una obligación fundamental de quienes hoy habitamos el planeta, debiendo desarrollar conciencia sobre el modo de afrontar el progreso, cuya importancia no se discute, en un total respecto a la naturaleza y su comportamiento.

De ello deviene la responsabilidad de los legisladores nacionales, provinciales y municipales, al tiempo de sancionar leyes que regulen las actividades productivas, la información que sobre la materia debe poseer la ciudadanía, las políticas de utilización territorial, etc. Pero ello no termina con la sanción de leyes, luego toca a los ejecutivos nacionales, provinciales y municipales, reglamentar esas leyes –evitando modificar el espíritu de las mismas- y controlar fielmente su cumplimiento.

Esto conduce a visualizar que lo dicho precedentemente requiere de un trabajo conjunto de todos los niveles gubernamentales, a fin de evitar superposición y/o contradicción en las reglamentaciones y en los controles que ejerzan, por ser la materia una cuestión que más allá de afectar una zona determinada, seguramente luego se replica a otros lugares sabiendo que los ecosistemas están armoniosamente conectados por la naturaleza.

La economía circular como herramienta para la justicia intergeneracional

El concepto de economía circular está directamente relacionado con la justicia intergeneracional, ya que estamos frente a un instrumento que nos permite garantizar un futuro próspero a las generaciones venideras. Ahora bien, ¿qué herramientas concretas pueden ser implementadas para que la economía circular entre en acción? Para responder esta pregunta, primero resulta clave introducir el concepto de gobernanza, siendo entendida como un conjunto de procesos de gobierno, instituciones, procedimientos y prácticas mediante los que se deciden y regulan los asuntos que atañen al conjunto de la sociedad. En base a esta definición, podemos coincidir en que una buena gobernanza debe respetar los derechos humanos, gestionar racionalmente los recursos comunes y permitir una participación ciudadana efectiva. Entonces debemos entender que la responsabilidad es de nuestros gobiernos y de nosotros como ciudadanos. Nuestra responsabilidad recae en exigir la implementación de instrumentos que nos dirijan hacia un futuro sostenible. Dicho esto, podemos mencionar algunas de las herramientas que ponen en marcha la economía circular, como lo son el etiquetado ecológico, el análisis del ciclo de vida o la bolsa de residuos.

El etiquetado ecológico consiste en un sistema consensuado mediante el cual se hace uso de una etiqueta distintiva en un producto para demostrar y comunicar las prácticas limpias y sustentables que se han llevado a cabo en el proceso de producción. Es importante la implementación de este tipo de instrumentos, y están directamente relacionados con la buena gobernanza. En este caso, el consumidor puede estar debidamente informado y en base a esa información tomar la decisión que considere. De esta manera, su comportamiento va a influir en el de las empresas.

Por otro lado, el análisis del ciclo de vida consiste en un proceso sistemático y objetivo orientado a identificar y cuantificar la cantidad de influentes y efluentes que un producto, proceso o actividad extrae o incorpora a su entorno. Entonces, el análisis del ciclo de vida se puede realizar con respecto a un producto o a un proceso. El ACV es una herramienta importante para las empresas ya que permite tener una cuantificación de las entradas y salidas de distintos procesos, con el objetivo de evaluar los impactos ambientales asociados a estos y definir objetivos de mejora.

La última herramienta en la que haremos hincapié es la bolsa de residuos. Esta consiste, justamente, en una bolsa o boletín (en soporte papel o informático), que contenga los efluentes de distintas empresas que precisen deshacerse de estos. La idea es

que otras empresas los encuentren útiles para algún eslabón de su proceso productivo y se contacten con la empresa generadora de los efluentes. Entonces, ambas partes salen ganando. La empresa que genera los efluentes logra deshacerse de ellos sin costo alguno y sin contaminar el ambiente, mientras que la empresa que los necesita obtiene un recurso para su proceso industrial, también sin coste.

Estas son solo algunas de las herramientas de la economía circular que podemos mencionar en este trabajo, pero realmente existen una gran cantidad de instrumentos de política y de gestión, incluso a nivel normativo, que fomentan la economía circular.

Nuestro hogar grande, nuestro planeta, está acusando recibo de la desidia con que ha sido tratado, y si bien es deber del estado adoptar y comunicar debidamente sobre las políticas para su conservación, también es obligación de cada ciudadano informarse y contribuir, en su actividad cotidiana, a mantener un ambiente sano para los que hoy lo habitamos y los que lo harán en el futuro.

¿Qué hago con mis residuos en Mar del Plata para fomentar la economía circular?

Podemos llevar todo este debate hacia algo tangible, que es la gestión de nuestros residuos en pos de incentivar la economía circular. En Mar del Plata existen múltiples emprendimientos locales que transforman distintos tipos de residuos en productos útiles y sustentables. El apoyo a estos emprendimientos, no solo estaría incentivando el reciclaje de residuos que, quizás pensábamos que eran inútiles, sino que también estaría aportando al crecimiento del empleo y la economía locales. A continuación, se mencionan algunos de los emprendimientos que existen en la ciudad para poder llevar a cabo una economía circular:

- **Marsinplast:** este emprendimiento está dedicado a la fabricación de objetos a partir de plásticos 100% reciclados, como macetas, bowls, bandejas, cajones y porta comederos para mascotas. La iniciativa de Marsinplast surge de Josefina Diez, Licenciada en Gestión Ambiental que, junto a sus padres, crea este proyecto. Los plásticos que se reciclan son de tipo 4: como bidones, envases de lavandina, shampoo y acondicionador, tipo 5: tapitas, tapas de vasos térmicos, y tipo 6: como potes de tipo "queso crema", yogurt.
- **Cuidando lo nuestro:** se trata de un proyecto que se dedica a la producción de madera plástica a partir de ecobotellas. Esta es una iniciativa en conjunto entre la Universidad

Nacional de Mar del Plata, la Cámara Marplatense de la Industria Plástica, Re Construir y FortaleceRSE. Se manejan con puntos verdes a los cuales podés acercar tus ecobotellas rellenas con plásticos de un solo uso limpios y secos. ¿Qué tipos de plásticos van en la ecobotella? Bolsas plásticas, envoltorios de golosinas, snacks, galletitas o fideos. La madera plástica es empleada para la construcción de composteras, muebles de jardín, postes para alambrado, maceteros y decks.

- Hattori: convierte plástico en mochilas, bolsos, riñoneras y neceseres. Hattori es un proyecto de marroquinería sustentable. Los plásticos que se puede llevar para ser reciclados son bolsas plásticas, silobolsas, sachets de leche, bolsas de alimento balanceado, nylon, y redes de verdulería.
- Chúcará: convierte descartes textiles en indumentaria de diseño. Se trata de una marca marplatense que cuenta con dos líneas de producción, una pre-consumo, en la cual recuperan descartes textiles que quedan en el proceso de corte de otras marcas de la ciudad, a partir de los cuales crean productos nuevos. Y, por otro lado, tienen la línea pos-consumo, en la cual recuperan telas como jean, gabardina, corderoy, etc. y fabrican accesorios alargando la vida de ese textil.

Conclusión

Los conceptos de sustentabilidad y economía circular están íntimamente relacionados con la noción de “huella ecológica”, un indicador territorial que se encarga de medir y comparar el uso que se hace del medio ambiente por parte de la actividad antrópica con la capacidad de carga del mismo. Justamente se habla del concepto de “huella”, porque vendría a ser el efecto que el paso del ser humano deja sobre un territorio, teniendo en cuenta tanto los recursos de los que hace uso para satisfacer sus necesidades, así como también los desechos que se generan en estos procesos.

Entonces, la economía circular es una herramienta para poder mantener la huella ecológica por debajo de la capacidad de la Tierra de regeneración de los recursos y de asimilación de los residuos (capacidad de carga). Si bien las empresas cumplen un rol esencial en la lucha contra los efectos negativos que se producen sobre el medio ambiente a causa de la actividad humana, como por ejemplo el cambio climático, nosotros como consumidores podemos aportar nuestro granito de arena, e intentar incentivar a que cada vez más personas actúen de esta manera. Como se ha mencionado anteriormente en el

trabajo, incluso es nuestro deber exigir a las empresas los comportamientos que esperamos de ellas, ya que de esa manera podemos ir transicionando hacia un mundo más sustentable.

Bibliografía

Cerdá, E. y A. Khalilova (s.f). Economía circular. *Empresa, medio ambiente y competitividad*, p.11-20.

<https://www.mincotur.gob.es/Publicaciones/Publicacionesperiodicas/EconomiaIndustrial/RevistaEconomiaIndustrial/401/CERD%C3%81%20y%20KHALILOVA.pdf>

Constitución Nacional de la República Argentina (1994).

Facultad de Ciencias Exactas y Naturales, Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (s.f). Rachel Carson: La pluma contra el veneno. <http://www.fcn.unp.edu.ar/sitio/tysa/images/recursos/primavera%20silenciosa.pdf>

Hacelo circular (s.f). Chúcaro. <https://hacelocircular.com/2022/08/24/chucara/>

Hacelo circular (s.f). Hattori. <https://hacelocircular.com/2021/11/26/hattori/>

Instituto Nacional de Estadística y Censos. (2023). Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022. <https://www.indec.gob.ar/indec/web/Nivel4-Tema-2-41-165>

Mar del Plata Entre Todos, “Segundo Informe de Monitoreo Ciudadano: Aspectos territoriales,” Repositorio Mar del Plata Entre Todos, consulta 2 de mayo de 2024, <https://mardelplataentretodos.org/repositorio/items/show/190>

Mar del Plata Entre Todos, “Segundo Informe de Monitoreo Ciudadano: Ambiente,” *Repositorio Mar del Plata Entre Todos*, consulta 2 de mayo de 2024, <https://mardelplataentretodos.org/repositorio/items/show/189>

Mar del Plata Entre Todos, “Segundo Informe de Monitoreo Ciudadano: Gestión de residuos sólidos,” *Repositorio Mar del Plata Entre Todos*, consulta 29 de abril de 2024, <https://mardelplataentretodos.org/repositorio/items/show/201>.

Naciones Unidas (s.f). Acerca de la buena gobernanza y los derechos humanos. <https://www.ohchr.org/es/good-governance/about-good-governance>

Naciones Unidas (s.f). Conferencias | Medio ambiente y desarrollo sostenible. <https://www.un.org/es/conferences/environment>

Qué digital (2021). A través del proyecto “Cuidando lo Nuestro” se reutilizarán 251 kilos de tapitas plásticas. <https://quedigital.com.ar/sociedad/a-traves-del-proyecto-cuidando-lo-nuestro-se-reutilizaran-251-kilos-de-tapitas-plasticas/>

La democracia y el espacio público amenazado

Javier Etchart

Universidad Nacional de Luján

1. Introducción y propósito

Además de contar con una faz normativa y empírica, la teoría política también está comprometida con un perfil ideológico el cual sirve para justificar o interpelar las creencias dominantes de su época, así, y siguiendo los aportes provenientes de la llamada Historia intelectual, todo escrito supone una forma de intervenir políticamente en su propio contexto. En esta dirección, el trabajo está atravesado por la preocupación inmediata que supone el avance de los discursos de las llamadas “Nuevas derechas” en América Latina (Morresi, Safeirstein, & Vicente, 2021; Bolcatto & Sourroujon, 2023; Feierstein, Butler, & Ramonet, 2023), las cuales vuelven a desafiar el orden político planteando, para ello, una serie de postulados: a- la desarticulación de toda matriz estatal; b- el reemplazo de las relaciones políticas por la mercantilización de los vínculos sociales y c- la eliminación de un espacio público [en adelante E.P.] y común, base esencial para toda sociedad libre y democrática.

El presente artículo está interesado por la última de las relaciones, aquella existente entre democracia y espacio público. En esta dirección, Cherensky (2015) plantea que el sentido de este último [E.P.] será diferente según que se entienda a la democracia “como la sociedad con vocación de interrogar los principios constitutivos de la vida común, o bien como un formato de gobernabilidad para la reproducción que asegure la continuidad de la vida –subsistencia y seguridad-...” (p. 133). A manera de tesis general, y siguiendo a Arendt, este trabajo considera que, sin un espacio público verdaderamente plural y abierto no existirá oportunidad para que la democracia pueda consolidarse en el largo plazo, de allí la importancia de prestar atención a la interpretación que se le da al mismo.¹

¹ O'Donnell (2010), abona la importante significación que tiene la dimensión pública en relación a la democracia; en esta dirección se refiere a la noción de “Redes dialógicas”, entendidas “como espacios donde ciudadanos/agentes pueden deliberar hacer de temas de su interés, incluso cuestiones referidas a decisiones presentes en la agenda de estados y gobiernos” (p. 191). Para este autor, dicho espacio no será democrático en la medida que existan cercenamientos legales, por el contrario, “Cuanto más se utilizan esos derechos y más se entrecruzan las resultantes redes dialógicas con diversas interpelaciones, más rica es la esfera pública y consiguientes deliberaciones de la democracia” (p. 191).

Sin embargo, la mera mención de dicho vínculo no remite a una comprensión inmediata, sino que requiere de algún tipo de precisión. En esta dirección, este artículo propone tres tareas: 1- Identificar las diferentes concepciones de espacio público que circulan, o han circulado en nuestro país durante las últimas décadas; 2- Analizar el tipo de democracia derivada de aquellas concepciones reconocidas en el punto anterior, 3-Postular alguna alternativa que permita pensar en un tipo de E.P. diferente a los anteriores.

2. Caracterizaciones e importancia del espacio público

En el apartado anterior quedó planteada la importancia del espacio público como clave para el desarrollo de una democracia incluyente. Dándole un mayor sentido al tema, el mencionado Cherensky se hace eco de Lefort para afirmar que el sistema representativo “ha tenido como hábitat propio el espacio público o la esfera pública (...) allí se libra el debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo entre iguales, es decir, sin que nadie ocupe el lugar de “gran juez””. (p. 131). De la cita se desprende la importancia del E.P., como lugar que sostiene a la representación institucional, pero, a su vez, avanza por encima de ella, ya que constituye el lugar de las movilizaciones políticas, de la autorrepresentación de la sociedad generando así, una influencia sobre el rumbo que pueden adoptar las propias decisiones políticas.

Esta cuestión general requiere de una precisión sobre el tema, y para ello debería revisarse el tipo de E.P. constituido en nuestro país durante las últimas décadas. En este aspecto se pueden identificar diferentes concepciones sobre el tema. En efecto, y en primer lugar, luego de la oleada neoliberal de los años ´90 volvió a instalarse un proceso de (re)politización de las relaciones sociales; aquí, la política como praxis humana retoma un sentido positivo en la dirección de los asuntos comunes, configurándose un espacio público vibrante sostenido en una lógica conflictiva entre modelos políticos alternativos. Esta primera referencia se vincula a las teorizaciones formuladas por el argentino Ernesto Laclau (2005) y su defensa del populismo como categoría para comprender la realidad política. Efectivamente, la construcción de identidades políticas constituye un punto clave dentro de su teorización; las mismas quedarán determinadas –discursivamente- a través del establecimiento de una frontera que divide al campo social en dos grandes sectores, el pueblo y aquello de lo cual se demarca: el antipueblo. Como bien lo sintetiza Panizza (2009) “las identidades tanto del “pueblo” como de “otro” son construcciones políticas, constituidas simbólicamente mediante la relación de antagonismo, y no categorías

sociológicas” (p.13). De allí la importancia del proceso discursivo, ya que será a través de él en donde se termine por definir quienes pertenecen a un campo u otro.

Un autor comprometido con estas ideas, como García Linera (2016), expresa que la democracia no puede reducirse a mero procedimiento electoral ya que esto “fossiliza la participación a un acto ritual intrascendente que no modifica la redistribución de los bienes socialmente disponibles”. Aquí es donde el autor vincula democracia con espacio público. Efectivamente, la democracia aparece como desacuerdo o disenso cuando una parte de la población puede expresar que algunos bienes sociales están mal distribuidos. Se trata de una “querrela por el reconocimiento de un derecho” y de allí su afirmación;

“hay democracia cuando las personas se involucran en la continua distribución justa de los bienes (...) a mayor participación protagónica de la sociedad de los asuntos comunes mayor democracia real, a mayor democracia mayor y mejor redistribución de la riqueza social...” (7m 50s a 8m 22s).

Lo que resalta es la importancia de contar con un espacio público abierto como único modo en que el estado es crecientemente apropiado por la propia sociedad, y entiende que ese paso de lucha simbólica y cultural es central para desmontar cualquier ejercicio de dominación, para luego obtener así, una nueva forma política con pretensiones de alcanzar la justicia e igualdad social.

En otra conferencia (García Linera, 2020) diferencia los procesos de individuación -típicos de la etapa neoliberal- respecto a las lógicas de movilización colectivas, caracterizadas por la irrupción de los sectores plebeyos en la construcción del espacio público, con nuevos proyectos y nuevas identidades políticas. Lo que resalta Linera, es la emergencia de una “democratización de la democracia”, de la aparición de otras subjetividades políticas cargadas con otros sentidos, en donde

“no solo opinan, deciden, definen los que siempre lo habían hecho por herencia, por apellido, por acumulación de títulos o por dinero, sino que comienzan a intervenir y proponer los que siempre estaban callados y en esos momentos (...) hay una ruptura de los monopolios” (48m 02s a 45s).

Bajo esta perspectiva aparecerá un proceso de creciente producción de igualdad política real expansiva y no meramente electoral, como en las democracias minimalistas [aquellas limitadas al procedimentalismo electoral].

Esta primera identificación de espacio público puede diferenciarse de una segunda, cuya caracterización general está realizándose actualmente en la región, y que en nuestro país ya ha tenido expresiones políticas muy concretas en las elecciones del año 2023.² Lo interesante de esta situación radica en la centralidad política que adquirió esta nueva fuerza partidaria, de allí la importancia de analizar algunas características del E.P. para esta segunda perspectiva.

Varias de esas ideas están contenidas en su libro: “*El camino del libertario*” (2022), en donde recorre su propia trayectoria y su encuentro con autores que le dieron su identidad económica.³ Así, se define a sí mismo como “un liberal libertario y filosóficamente como un anarquista de mercado”. Tomando un trabajo de Mises –y agregaría de Friedman– va marcando las razones por las cuales la intervención del estado es negativa. En este sentido, “el mercado trata de intercambios de derechos de propiedad a través del sistema de precios”, cuando uno voluntariamente intercambia un producto a cambio de dinero en el fondo está intercambiando propiedades.

La relación de ese intercambio es el precio. Ese registro histórico se convierte en una señal que se transmite al resto del sistema, con lo cual el sistema de precios es un mecanismo de transmisión de información, de señal, *donde los agentes se coordinan*. (...) Por lo tanto, cuando se contamina el sistema de precios mediante restricciones a la propiedad privada, se está ensuciando su funcionamiento. Por esto, cuanto más grande es la intervención del Estado, peor funciona la economía. (Bastardillas propias, p. 117)

La idea de coordinación es básica para comprender esta parte del pensamiento, en efecto, dada la complejidad del contexto actual, el estado no podría ser un buen articulador, requeriría contar con una enorme cantidad de información, asimismo, y aun si pudiera hacerlo, necesitaría “un know-how que es imposible de transmitir”.

² Las elecciones Primarias Abiertas Simultáneas y Obligatorias (PASO) se realizaron el 13 de Agosto del 2023, en ellas se impuso el candidato libertario (La libertad avanza [LLA]) Javier Milei, obteniendo el 29,86 % de los votos. En las elecciones generales de Octubre del 2023, se invirtió el resultado de las PASO, siendo el candidato Sergio Massa [Unión por la Patria] quien triunfa por más del 36% de los votos frente al representante de LLA.

El resultado final del balotaje no altera las concepciones generales acerca del E.P.

³ Muchos de los autores citados por Milei se identifican con la ortodoxia liberal, tales como Ludwig Von Mises, Milton Friedman, **Walter Block, Friedrich Hayek, Jesús Huerta de Soto, Henry Hazlitt, Murray Rothbard entre otros. Este último, ha sido fuertemente resaltado por el dirigente libertario, quien lo asocia con** la escuela austriaca y con una corriente derivada de esta, tal como el anarcocapitalismo.

A través de varias páginas, y haciéndose eco de los pensamientos smithianos, el libertario postula al egoísmo como “la ley fundamental de la sociedad”.

La sociedad liberal prueba que, ante todo, el hombre ve en los demás solo medios para la realización de sus propósitos, mientras que él a su vez es para los demás el medio para la realización de los propósitos de los otros. Finalmente, por esta acción recíproca se llega a la meta más elevada de la vida: una mejor existencia para todos.

Una vez aceptado este principio fundamental de la cooperación social, podemos efectuar una verdadera reconciliación entre el egoísmo y el altruismo. Aun si pensamos que todo el mundo vive y desea vivir primordialmente para sí mismo, podemos entender que ello no perturba la vida social, sino que la fomenta, ya que la vida del individuo alcanza su mayor plenitud solo por medio de la sociedad y a través de ella. (p.142)

De lo anterior se desprende que el E.P. no es visto por éste como un lugar de cooperación por medio de la deliberación y la participación política, sino a través de un conjunto de consumidores emprendedores quienes, “libremente”, se ponen de acuerdo en un intercambio mercantil sólo regulado por sus racionalidades utilitaristas.

3. Coincidencias generales y observaciones críticas

Lo expuesto anteriormente permite observar diferencias objetivas sobre ambas formas de concebir la política y la participación política dentro del propio E.P. en donde esta se despliega; sin embargo, y pese a ello, también se pueden encontrar algunos denominadores comunes riesgosos, los cuales nos llevarán hacia otros postulados sobre el sentido de un E.P. plural y democrático.

En efecto, volviendo la atención a la primera de las descripciones sobre el E.P., con Cristina Fernández se produjo una radicalización de la lógica polarizadora en la cual se asienta aquella concepción política; en efecto, la división de la sociedad en dos campos -Nosotros-Ellos-, dejaba poco o nulo margen para el reconocimiento del otro como portador de una voz que debía ser escuchada. El E.P. deja de ser un lugar de diálogo entre los que piensan distintos, para transformarse en un campo de enemistades, de intolerancias y de imposiciones mayoritarias sin mediaciones deliberativas, agravadas por la presencia de un aparato estatal que participa activamente en el sostenimiento de esta

visión política. El correlato de esta concepción impacta también sobre la legitimidad del propio sistema ya que, en ese juego de extremos, las leyes y las políticas públicas corren el riesgo de una continuidad en el largo plazo, debido a que terminan siendo elaboraciones de un solo sector social con bajas bases de acuerdo que podrían dotarla de una mayor legitimidad y estabilidad.

Por el otro lado, los actuales candidatos de las nuevas derechas también plantean un discurso polarizador, aunque aún más radicalizados que los mencionados previamente, ya que establecen una frontera entre la política y los políticos tradicionales quienes son presentados como los causantes de los males por los que atraviesan los ciudadanos de estos países.⁴ Más acentuado que en los casos anteriores, el espacio público es un lugar dominado por las relaciones basadas en el cálculo utilitarista que no deja margen para dialogar con aquellos que han actuado políticamente. La política se moraliza entre los buenos y puros versus aquellos quienes han sido cómplices de los males actuales, y por ello mismo, deben quedar marginados.

Pese a las diferencias entre ambas situaciones, debe resaltarse que en ellas se puede observar la instalación de un discurso de la exclusión de una parte, del descarte, de la separación de las voces de los otros, del “no existís”, que quita toda posibilidad de ver en el otro a un portador de “verdades” alternativas que deban ser escuchadas.

4. Últimas consideraciones. Hacia un ideal alternativo. Hanna Arendt como horizonte posible

En un sentido contrario debemos preguntarnos acerca de la necesidad de encontrar una filosofía que no elimine las diversidades de opiniones, que sea capaz de recuperar un sentido de integración entre los actores sociales y políticos a quienes se les reconozca su pertenencia a un mismo cuerpo político. Para ello, será necesario que puedan recuperarse otras lecturas y otros recorridos culturales que contrarresten estas tendencias dominantes. Son muchos los autores que, a lo largo de la historia, han mostrado una preocupación

⁴ La referencia en este caso es a la llamada “casta”, de acuerdo a la denominación dada por el dirigente Javier Milei en Argentina, y algo similar puede observarse en Brasil con el ex presidente Jair Bolsonaro. A lo largo de estos últimos años, ha sido habitual las críticas de Javier Milei a la clase política. Así, hablando del estado considera que este “solo debe estar a cargo de la seguridad y la justicia (...) frente al tamaño del Estado que tiene Argentina y la cantidad enorme de regulaciones, más cantidad de impuestos y la presión fiscal...Evidentemente estamos en una situación donde este discurso la sociedad lo internaliza fuertemente. Porque se da cuenta de que cada vez somos más pobres y donde los únicos que progresan son los políticos (...) Los únicos que progresan acá en la Argentina es la casta política, es decir los parásitos, es decir, los que destruyen riqueza”. (Milei, El socialismo es una máquina de generar pobreza, 2021).

sobre estos temas. Efectivamente, la idea de la “amistad cívica” aristotélica; las apelaciones de Montesquieu sobre las virtudes cívicas; la civilización de la República, en Philip Pettit; las actuales defensas a la democracia deliberativa, presentes en Santiago Nino –y Roberto Gargarella-, pueden servir de base para fomentar pensamientos no atados a las lógicas binarias, destructivas de un sentido compartido. En esta dirección, la referencia final estará destinada a la pensadora alemana Hanna Arendt [1906-1975] quien, a través de su clásico libro *La Condición Humana* (2015) podría constituirse en una base para volver a pensar en otro tipo de espacio político.

Específicamente, reivindica ese lugar de la esfera pública como un espacio en donde todos pueden verse y oírse, y en donde se logra “la más amplia publicidad posible”. Asimismo, el término público contiene un segundo sentido, en este caso vinculado al “propio mundo, en cuanto es común a todos nosotros y diferenciado de nuestro lugar poseído privadamente en él”. (p.61). Serán estos dos sentidos otorgados los que asegurarán la realidad del mundo compartido entre los hombres. En esa arena pública los hombres podrán desarrollar la máxima expresión de su condición humana: la acción. Por medio de la palabra y los discursos los hombres podemos mostrarnos y expresar nuestras propias particularidades de ser distintos a otros, pero a su vez, lo hacemos ante los demás y allí subyace el sentido profundo de la alteridad:

en un doble carácter de igualdad y distinción. Si los hombres no fueran iguales, no podrían entenderse ni planear y prever para el futuro las necesidades de los que llegarán después. Si los hombres no fueran distintos (...) no necesitarían el discurso ni la acción para entenderse. (p. 206)

Lo interesante de ese espacio es su imposibilidad de quedar definitivamente establecido, ya que en él se produce el lugar de encuentro entre los hombres quienes, a través de sus voces, dan lugar al “nacimiento” de lo que no estaba, al “inicio” y al comienzo de algo que no viene establecido naturalmente, de allí que podamos afirmar que todos somos determinantes sobre la propia construcción de esos espacios.

Esta es la razón por la cual hemos afirmado la importancia del espacio público concebido de esta manera, solamente desde esta concepción se podrá pensar cualquier proyecto democrático alternativo a los mencionados previamente.

El mencionado autor argentino Isidoro Cherenky (2015), interesado en el camino trazado por Arendt, sintetiza muy bien estas ideas sobre la democracia y la concepción de espacio público con la cual se vincula,

Por cierto, no es concebible una vida pública democrática con prescindencia del debate sobre los intereses y los riesgos, tan solo que estos pueden ser tratados preguntándose qué definiciones y decisiones ponen en juego qué igualdad y qué libertad, o bien pueden no ser deliberados o regulados, de modo que la espontaneidad y el mercado diriman. (p. 133)

El dilema presentado permite observar las formas diferentes en las cuales puede ser pensado el tema, o como un espacio abierto en donde todos los hombres –y no solamente una parte-, se interrogan y determinan los principios constitutivos de la vida en común, o como un lugar alejado a esas reflexiones y resueltas por los mecanismos “objetivos” del mercado.

De allí la importancia de contar con un E.P. verdaderamente plural y abierto, aquel en donde “se ventilan y se escenifican entre todos y para todos, aquellas cuestiones de interés común” (Rabotnicoff, 1997), ya que si este no existiera no habría oportunidad para que la democracia pueda consolidarse en el largo plazo.

Referencias bibliográficas

- Arendt, H. (2015 [1958]). *La Condición Humana*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Bolcatto, A. y Sourroujon, G. (2023). *Los nuevos rostros de la derecha en América Latina. Desafíos actuales y estudios de casos*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.
- Cherenky, I. (2015). *El nuevo rostro de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Feierstein, D., Butler, J., & Ramonet, I. (2023). *La extrema derecha en América Latina*. Buenos Aires: Capital intelectual. Le Monde diplomatique.
- García Linera, A. (25 de Agosto de 2016). Conferencia [video] Facultad de Trabajo Social UNLP. <https://www.youtube.com/watch?v=-vWTP8uRKQo&t=517s>, Buenos Aires (La Plata), Argentina.

- García Linera, A. (29 de Septiembre de 2020). La situación de las democracias en América Latina y el Caribe [Video]. (C. TV, Ed.) Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=Tcg_sRzsz5w&ab_channel=CLACSOTV.
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico.
- Milei, J. (16 de Septiembre de 2021). El socialismo es una máquina de generar pobreza. (CNN en Español, Entrevistador)
- Milei, J. (2022). *El camino del libertario*. Buenos Aires: Planeta.
- Morresi, S. S. (2021). “*Nuevas configuraciones derechistas en Argentina*”. *Documento de trabajo*. Buenos Aires: Fundación Friedrich Ebert Stiftung.
- O’Donnell, G. (2010). *Democracia, agencia y estado. Teoría con intención comparativa*. Buenos Aires, Argentina, Prometeo.
- Panizza, F. (. (2009). *El populismo como espejo de la democracia*. Buenos Aires: FCE.
- Rabotnicoff, N. (1997). *El espacio público y la democracia moderna*. México: Instituto Federal Electoral.

El consenso superpuesto y el debate sobre el aborto en la Argentina

Silvia Leonor Rigonatto

Universidad Nacional de Mar del Plata

Resumen: La ley de interrupción voluntaria del embarazo, N° 17610 fue sancionada en la República Argentina en diciembre de 2020, luego de uno de los debates parlamentarios más interesantes y democráticos de nuestra historia.

Este trabajo sugiere analizar el disenso generado alrededor de ese debate utilizando una herramienta proveniente de la Filosofía Política: el “consenso superpuesto” rawlsiano, que servirá de marco teórico para situar y analizar los problemas implicados. En este tiempo de retroceso de derechos, que conlleva la pretensión explícita de derogarlos, creímos necesario intentar mostrar que un regreso a la penalización del aborto no solo afectaría los derechos más elementales de las mujeres y niñas en su conjunto, sino la estabilidad y vigencia del sistema democrático mismo.

Palabras clave: aborto, despenalización, debate parlamentario, consenso superpuesto, sistema democrático

Este trabajo aborda dos problemas distintos pero estrechamente relacionados, que han generado profundos disensos en la sociedad argentina y han sido objeto de históricos debates públicos en el Congreso de la Nación, en los medios masivos de comunicación: televisión, diarios y radios, en las redes sociales y en diversos foros institucionales de discusión:

- 1) La relación entre el Estado Nacional y la Iglesia Católica
- 2) La despenalización y la legalización del aborto.

La fuerte presencia de la Iglesia Católica en la vida social y política de nuestro país desde la “conquista y evangelización” generó que, luego de la Revolución de mayo y la declaración de la Independencia, fuera necesario establecer las bases de la relación entre Estado e Iglesia. Esa relación fue resuelta por la Constitución Nacional liberal de 1853, otorgando una amplia libertad de cultos y de conciencia a los ciudadanos y

ciudadanas y estableciendo la separación institucional entre Estado e Iglesia (ley 1420 de enseñanza laica de 1884).

El Estado, concebido como un sistema normativo, es laico, es decir, neutro en materia moral y religiosa, que queda restringida al ámbito privado de los ciudadanos y ciudadanas, individual, familiar o institucional. No obstante, la Constitución de 1853 impone al Estado la obligación de sostener el culto católico, apostólico y romano. Esta obligación fue ratificada por las reformas constitucionales posteriores, incluyendo el art. 2 de la CN vigente, reformada en 1994, y generó una cierta ambigüedad, que se expresó en los diversos sentidos e interpretaciones de la palabra “sostener” La posición más extendida sostuvo que el Estado argentino debía asumir la obligación de sostener económicamente el culto católico, en clara violación al principio constitucional de libertad de cultos y de conciencia. Se otorgaba, de ese modo, un privilegio y una primacía a la religión católica frente a los demás cultos reconocidos.

Esto así, y a pesar de la separación constitucional clara y expresa entre Estado e Iglesia, la Iglesia Católica siguió imponiendo sus doctrinas a toda la población, creyente o no. Estas doctrinas se plasmaron en las disposiciones legales de los Códigos de fondo, como el Código Civil y el Código Penal, que tampoco fueron modificados. Consecuentemente, y específicamente en relación al tema que nos ocupa, la Iglesia Católica continuó imponiendo legalmente la doctrina de que la persona humana comienza con la concepción en el vientre materno y, correlativamente, la penalización del aborto como un delito contra la vida humana¹.

Por su desarrollo histórico y social, la Argentina no ha enfrentado los problemas del multiculturalismo y las luchas étnico-raciales provenientes del colonialismo del siglo XIX, de la esclavitud, las guerras y de las migraciones por causas económicas, propias de los EEUU y de los países europeos (Britos, 2014) No obstante, esta ambigüedad en la relación Estado-Iglesia, los privilegios religiosos y la tensión generada por una separación consagrada legalmente pero distorsionada en los hechos, sumada al hecho de que una mayoría de la población es católica pero no es practicante y a la fuerte influencia de la ciencia y sus métodos neutros, comenzó a generar posiciones diversas, disensos y enfrentamientos sociales y políticos. Las discusiones parlamentarias y mediáticas se

¹ Código Civil y Comercial de la Nación Argentina, Libro Primero. Parte General. Título I, Persona humana. Comienzo de la existencia: Artículo 19. “La existencia de la ‘persona humana comienza con la concepción” y Artículo 22: “Toda persona goza de la aptitud para ser titular de derechos jurídicos” Los arts. 85, 85 bis, 86, 87 y 88 del Código Penal, que penalizaban el aborto, fueron reformados por la ley 27610 (B. O. 15/1/2021) que consagró el derecho de la mujer a abortar hasta la semana 14 de gestación.

generaron especialmente en el ámbito de la educación pública obligatoria, regular y universitaria y de su carácter laico y posteriormente en el marco de las cuestiones de género introducidas por la lucha feminista, en especial el reconocimiento del matrimonio igualitario y el respeto por la búsqueda de la propia felicidad e identidad personal (Ley 26618 del 15 de julio de 2010). Luego de un intento fallido, la polémica se centró en el tema de la despenalización y legalización del aborto, que fue reconocida finalmente por la ley 27610 sancionada por el Congreso de la Nación el 30-12-2020.

Este trabajo sugiere analizar estos temas y el disenso generado alrededor de ellos, utilizando una herramienta teórica proveniente de la Filosofía Política, específicamente de la obra de John Rawls desarrollada principalmente en dos de sus textos: *Una teoría de la Justicia* y *Liberalismo político*. En la serie de Lectures o Conferencias que constituyen *Liberalismo Político*, Rawls desarrolla la cuestión del “consenso superpuesto” (Lecture IV, 1987) que servirá de marco teórico para analizar los problemas precedentemente referidos.

La idea del consenso superpuesto democrático

Rawls sostiene, en el párrafo 1 de la Lecture IV de PL, que una de las diferencias más importantes que existen entre las concepciones teóricas de justicia que se han elaborado a través del tiempo, es:

- a) hay posiciones que sostienen que no hay más que *una única doctrina comprehensiva* legal, moral y/o religiosa que es impuesta por el Estado como obligatoria, y debe ser reconocida y compartida por todos los ciudadanos voluntariamente o por la fuerza. Para estas posiciones hay una única concepción del bien moral. Ejemplos de estas posiciones son: la tradición cristiana medieval y especialmente los totalitarismos propios del siglo XX, como el nazismo o el estalinismo y los fundamentalismos político-religiosos de la actualidad como el régimen talibán, que prescriben la imposición del velo a las mujeres, la prohibición de que las mujeres concurren a colegios secundarios y universidades y su sujeción casi absoluta al poder del marido, del padre o del hermano varón, que pueden disponer hasta de sus vidas.
- b) El segundo grupo de concepciones de justicia es el que permite *una pluralidad de doctrinas comprehensivas razonables disímiles y hasta opuestas*, que conviven en

un mismo Estado, cada una con su propia doctrina del bien moral. Esta concepción articula, junto a la pluralidad de doctrinas, un núcleo legal de justicia, constituido por leyes que establecen derechos y deberes y que es común a todos los ciudadanos. En general, en las democracias modernas, este núcleo legal está expresado en la Constitución Nacional y en las leyes que se dictan por los Parlamentos.

Entonces, en el primer caso, se impone una concepción moral o religiosa única y en el segundo caso lo que es obligatorio es la ley que regula el ámbito público común y las cuestiones morales y religiosas se restringen a la esfera privada individual.

Ahora bien ¿qué es una doctrina comprensiva razonable? Rawls define las doctrinas comprensivas en la Lecture II, parágrafo 3 de PL y sostiene que tienen tres características:

- a) Es un ejercicio de la razón teórica en términos kantianos y cubre los aspectos e interrogantes más importantes de la vida humana: religiosos, filosóficos y morales. Por tanto, es un resultado de la propia estructura de la razón humana: tanto en el plano social como individual, cada uno de nosotros adhiere, conscientemente o no, a una doctrina comprensiva. Cada doctrina comprensiva organiza y caracteriza los valores morales que considera relevantes, para que sean compatibles entre sí, y expresa un punto de vista propio e inteligible del mundo;
- b) Cada doctrina se distingue de las demás, por ejemplo dando primacía y peso a ciertos valores por sobre otros, y expresa una perspectiva privativa y particular del mundo;
- c) Normalmente pertenece o recurre a una tradición, es estable a través del tiempo y evoluciona con lentitud aunque está sujeta a cambios.

Entonces, una doctrina es comprensiva porque es una visión moral y/o religiosa particular del mundo y del ser humano. Y es razonable cuando se dirige a la idea de sociedad como reciprocidad. En este sentido, lo razonable se diferencia de lo racional como la instrumentalización de medios-fines.

Retomando la distinción anterior entre sociedades con una doctrina comprensiva única (que no es razonable) y una sociedad pluralista cuyo ejemplo paradigmático es la sociedad democrática liberal bien ordenada, Rawls sostiene:

- a) Una sociedad democrática se caracteriza por un pluralismo de doctrinas comprensivas que son incompatibles entre sí, pero razonables, ninguna de las cuales es afirmada por todos los ciudadanos, aunque hay doctrinas mayoritarias y minoritarias. Es el “pluralismo razonable” rawlsiano como ejercicio normal de la razón humana y como *característica estructural e inevitable de una sociedad democrática*;
- b) Una única doctrina comprensiva y una única concepción del bien sólo pueden ser sostenidas por el uso opresivo del poder del Estado: la inquisición no fue un accidente, dice Rawls, sino la manera de asegurar la unidad social fundada en la doctrina religiosa única. Las SS o los Einsatzgruppen del nazismo y la policía secreta estalinista tuvieron la misma función. Entre nosotros, los métodos de la Dictadura militar de 1976 tendieron también a instaurar en la sociedad el pensamiento único, inculcado por la fuerza, que utilizó la tortura, el fusilamiento, la reclusión en campos de concentración y el posterior asesinato de los disidentes, junto a la apropiación de niños y de bienes.

En una sociedad democrática que sostiene los derechos humanos individuales y las libertades políticas y civiles no puede existir una doctrina comprensiva razonable única que asegure para el sistema la unidad social, la estabilidad política o el contenido de la razón pública. El liberalismo político, o lo que llamamos democracia, ve *la diversidad de doctrinas razonables como una consecuencia directa del sistema y como el resultado inevitable de la razón humana funcionando dentro del marco de instituciones libres y perdurables* (PL Lecture I). Esta diversidad pluralista plantea una cuestión de justicia política y no una cuestión acerca del bien más elevado; es decir, es una cuestión de justicia y no de moral. Por eso Rawls dice que la justicia y el derecho deben primar sobre las concepciones del bien y sobre las concepciones morales, que son privadas y están sujetas a la decisión individual.

Dado este pluralismo razonable como característica estructural de una sociedad democrática, la cuestión que debe resolverse, entonces, es: ¿cómo es posible que pueda haber una sociedad justa y estable, cuyos ciudadanos libres e iguales estén profundamente

divididos por doctrinas religiosas, filosóficas y morales en conflicto entre sí o hasta inconmensurables? Es decir, *cómo es posible coexistir en la diversidad* (PL Introducción XVIII)

Para resolver ese problema, que es el problema de la unidad y la estabilidad social y política de una democracia, Rawls acuña dos conceptos:

- a) La idea de una *concepción política o político-jurídica de la justicia* como opuesta y superadora de la diversidad moral o de las doctrinas comprensivas (PL Introducción XVII; XV)
- b) La idea del *consenso superpuesto* y de la razón pública.

La concepción política de la justicia

Dado que no hay doctrinas religiosas, filosóficas y morales que sean afirmadas por todos los ciudadanos, la concepción de justicia afirmada en una sociedad democrática bien ordenada debe ser una concepción acotada y limitada a lo que Rawls llama “el dominio de lo político” y sus valores (LP Lecture I p. 38), es decir, una concepción política de justicia social y distributiva, constituida por los dos principios de justicia y sus reglas de prioridad que se plasma en una Constitución.

Esta concepción política se diferencia de las meras doctrinas comprensivas morales y religiosas y las supera, en tanto establece que los ciudadanos deben respetar y acatar esta concepción político-jurídica y son libres para adoptar cualquier doctrina comprensiva razonable que quieran para su vida privada, siempre que no se oponga flagrantemente a ese núcleo legal obligatorio. *Se separan así claramente los ámbitos moral-religioso y político-jurídico.*

Recordemos que los dos principios de justicia rawlsianos se despliegan en una serie de cuatro etapas de la estructura básica de la sociedad, de las cuales la primera es el régimen constitucional. Este régimen constitucional se caracteriza porque está basado en los dos principios de justicia social distributiva y porque el poder político es el poder del público, es decir, de un cuerpo de ciudadanos libres e iguales. Este poder es impuesto a los ciudadanos como individuos y como miembros de otras asociaciones porque es legítimo; y es legítimo sólo cuando es ejercido de acuerdo con una Constitución que todos los ciudadanos pueden consentir (Lecture IV, párrafo 1-2) Este consenso de personas libres e iguales, racionales y razonables basado en los dos principios de justicia elegidos

libremente en la posición original bajo el velo de la ignorancia, es la base de la razón pública².

Vemos entonces que la concepción político-jurídica es impuesta a los ciudadanos sobre la base del consenso de ciudadanos libres e iguales que eligen los principios de justicia en los que se basa la concepción de justicia. En este sentido, se diferencia claramente de la imposición de una doctrina única por la fuerza del Estado o de la manipulación de las conciencias.

La separación de los ámbitos público obligatorio y privado

Surge claramente entonces, a partir de lo expuesto, que el consenso superpuesto implica que los ciudadanos tienen dos puntos de vista diferentes:

- a) la concepción política de justicia asentada en los principios de justicia y en las normas constitucionales y legales que es y debe ser afirmada y compartida por todos y;
- b) sus propias doctrinas comprensivas que se relacionan de distintas maneras con la concepción político-jurídica y se superponen a ella (PL Introducción; Lecture IV, 6). Si bien puede haber doctrinas comprensivas irrazonables, no tienen suficiente aceptación como para socavar el consenso acerca de la concepción política y los dos principios de justicia (razón pública). Y si se oponen a ellos deben ser rechazadas.

El consenso superpuesto implica, entonces, *la prioridad de la concepción político-jurídica de la justicia por sobre las doctrinas comprensivas y la superación de estas concepciones* porque no impone que todos los ciudadanos afirmen la misma doctrina, lo que sería utópico y no realista, sino que todos afirmen la misma concepción política, jurídica y pública de la justicia. Esta concepción política acotada puede y debe ser compartida por todos mientras que las doctrinas comprensivas no necesitan ser

² El liberalismo rawlsiano y su adhesión a los principios del contrato social moderno y a las teorías kantianas, lo llevan a concebir al público como un cuerpo de ciudadanos iguales, libres y racionales. Sabemos que los ciudadanos no somos todos igualmente libres e igualmente iguales y por tanto, no existe un consenso igualitario y extendió. Rawls termina reconociendo esas diferencias, aunque no modifica la teoría.

compartidas por todos porque son privativas de cada individuo o grupo en ejercicio de su libertad de conciencia.

Esto así, el liberalismo político democrático o democracia, no avala ni rechaza la verdad de los juicios morales, religiosos o filosóficos de las doctrinas comprensivas, ni se pronuncia sobre ella, sino que *se ubica aparte, de manera independiente, como un ámbito público común a todos*, dejando que cada uno afirme su propia verdad en relación a los juicios morales.

Se afirma de esta manera, con claridad, *la diferenciación entre el ámbito político-jurídico público y el ámbito moral y religioso privado*.

El consenso superpuesto como respuesta a la cuestión de la pluralidad

Sobre la base de estas dos concepciones rawlsianas: la concepción política de la justicia y el consenso superpuesto, la respuesta a la cuestión planteada al inicio acerca de cómo es posible una sociedad unida y estable en el marco de un pluralismo razonable, requiere de tres condiciones:

Primera: la estructura básica de la sociedad está regulada por una concepción político-jurídica de justicia basada en los principios de justicia y sus valores que, aunque es obligatoria, es razonablemente compartida por los ciudadanos;

Segundo: *esa concepción político-jurídica es el foco o el centro de un consenso superpuesto de doctrinas comprensivas razonables que son privadas y propias de cada individuo o grupo de individuos; y*

Tercera: *la discusión pública*, cuando están en juego cuestiones constitucionales esenciales de justicia básica, *está conducida y debe ser resuelta en términos de la concepción político-jurídica de justicia y no de las concepciones morales o religiosas*. Esta condición es fundamental en la discusión de temas importantes desde el punto de vista social, como la despenalización del aborto, conforme explicitaremos más adelante.

Esta tercera condición significa que la razón pública, es decir el razonamiento y discusión de los ciudadanos en el foro público acerca de las cuestiones de justicia esenciales y básicas, debe estar guiada por la concepción político-jurídica cuyos principios y valores todos los ciudadanos pueden compartir (PL Lecture I y VI) y no por las concepciones morales y religiosas de cada doctrina comprensiva. Por tanto, las

razones dadas por las doctrinas comprensivas privadas no deben integrar la razón pública (PL Lecture VI Par. 8) porque el contenido de la razón pública no está dado por la moralidad como tal, sino sólo por una concepción político-jurídica adecuada para un régimen constitucional (PL Lecture VI Par. 5)

Rawls dice: “Si se dice que fuera de la Iglesia no hay salvación y que, en consecuencia, un régimen constitucional no puede ser aceptado...decimos que esa doctrina es irrazonable: propone usar el poder político público, un poder en el cual todos los ciudadanos tienen una participación igual, para imponer un punto de vista ... Cuando hay una pluralidad de doctrinas razonables, es irrazonable o peor querer usar las sanciones del poder del Estado para corregir o castigar a los que no están de acuerdo con nosotros” (Lecture IV, par. 1, 4)

Esto no significa que la doctrina no sea verdadera, sino que *no es razonable ni justo utilizar el poder del Estado para imponerla a quienes no la comparten* (II, 3) Desde este punto de vista podemos, con perfecta consistencia, sostener que es irrazonable utilizar el poder político del Estado para imponer nuestro propio punto de vista comprensivo, aunque podamos sostener también, ejercitando nuestra libertad de conciencia individual y privada, que ese punto de vista es razonable o verdadero y que seguiremos sosteniéndolo.

Ahora bien, hasta acá hemos esbozado los lineamientos generales del “consenso superpuesto”. Pero Rawls sostiene también que toda esta cuestión se comprende mejor si la entendemos como el hecho de completar y extender las corrientes de pensamiento que comenzaron tres siglos atrás, con la aceptación gradual del principio de tolerancia ante las guerras religiosas y los abusos de poder y que condujeron al Estado no confesional o laico y a la libertad igual de conciencia (PL Lecture IV par. 4 *in fine*). El principio de tolerancia lleva a un *modus vivendi* que es un avance importante frente a la intolerancia, pero que debe superarse hasta alcanzar el status legal-constitucional que posibilite el consenso superpuesto, la unidad social y la estabilidad democrática.

Esto así, la compleja teoría del “consenso superpuesto” nace de antiguos problemas prácticos que afectaron a las sociedades reales y se extendieron a través del tiempo.

Es un error, dice Rawls, pensar en concepciones abstractas y en principios generales como anulando nuestros juicios particulares (Lecture I *in fine*) El objetivo no es la abstracción por la abstracción misma sino como una manera de elevarse sobre lo particular a fin de superar las diferencias cuando el conflicto es profundo. Y este es el

sentido de este trabajo: utilizar una herramienta teórica compleja y abstracta no meramente para exponerla sino para intentar comprender dos cuestiones problemáticas que dividieron la sociedad argentina en nuestro tiempo.

El problema de la legalización del aborto

Cuando en la sociedad argentina se planteó la posibilidad de la despenalización del aborto, hubo un clamor extendido por parte del feminismo, que unió a las mujeres de la mayor parte de los partidos políticos e incluso de las distintas corrientes feministas. El movimiento pro-aborto legal, representado por los pañuelos verdes, cerró la grieta y superó la brecha política, ideológica y social, generando un extendido consenso horizontal que superó otras disidencias, incluyendo la etaria. Distintas generaciones de mujeres, desde las pioneras, adultas, jóvenes, adolescentes y niñas, confluyeron en defensa de la despenalización.

Frente a la corriente verde, se ubicó la de los pañuelos celestes o “pro vida” que se oponían a la despenalización y legalización del aborto, sosteniendo el carácter de persona del feto a partir de la concepción y, como consecuencia, considerando el aborto un asesinato, cualquiera fuera el tiempo de la gestación. Como sostuvo la psicoanalista feminista Irene Meler, ya no se trataba de la sacralización de la vida, sino de la sacralización del embrión (Meler 2023). Así, el grupo anti abortista defendía la posición moral dogmática de la Iglesia Católica en la materia, que es contraria al aborto bajo cualquier circunstancia y que prioriza los derechos del embrión y del feto, en desmedro de los derechos de las mujeres y las niñas. Dicho en términos rawlsianos, pretendía la supremacía de una determinada concepción comprensiva aplicable a toda la sociedad y, en especial, al colectivo de las mujeres.

La consecuencia directa de esta doctrina católica “pro vida” era la *imposición de su propia doctrina comprensiva a todas las mujeres, aunque no fueran creyentes o no compartieran esa concepción*. El grupo pro aborto legal, en cambio, *no pretendía imponer su posición a las demás mujeres, porque ninguna mujer está obligada a practicarse un aborto* y, por tanto, las mujeres católicas o anti-abortistas podían seguir sosteniendo su creencia libremente y viviendo y actuando conforme a ella.

Creemos necesario puntualizar que la posición pro aborto legal no constituía ni constituye una apología del aborto. En mayor o en menor medida, un aborto es una tragedia en la vida de una mujer y por eso sostenemos y defendemos la ESI, la educación

sexual integral como política pública que garantice el derecho a recibir información y atención gratuita e integral sobre la salud sexual y reproductiva, con garantía de intimidad, confidencialidad, igualdad y no discriminación³.

En términos rawlsianos, entonces, la pretensión de consolidar la penalización del aborto implica un quiebre de la división entre los ámbitos público y privado. Se pretendía imponer una determinada concepción comprensiva religioso-moral, perteneciente al ámbito privado, a todas las mujeres, vulnerando las libertades constitucionales, pertenecientes al ámbito público jurídico legal obligatorio.

Lo que estaba y está en juego, en suma, es la libertad de las mujeres para decidir acerca de sus vidas. No es casual que la doctrina católica haya sido, a través de los siglos, establecida por varones, los varones de la Iglesia⁴, consolidando una dominación patriarcal, de sujeción y de poder, que está a la base de toda la cuestión de género y la lucha feminista (Meler 2023).

Asimismo, había otras *tres importantes razones* para sostener la justicia de la posición a favor de la despenalización y legalización del aborto, que eran consecuencia directa de la penalización:

- a) La posición antiabortista obliga a las mujeres a dar a luz hijos no deseados, con grave demérito para sus derechos humanos elementales. Esta imposición es grave en sí misma, pero es muy grave en casos de violación y especialmente de violación de niñas menores de dieciocho años o de mujeres discapacitadas, que generalmente se produce en un ámbito intra-familiar. Y como correlato de esta obligación de completar el embarazo, se ofrece como “solución” la adopción, a efectos de que la madre se desprenda de un hijo/a que fue obligada a dar a luz, con lo cual se generan nuevos y graves daños.
- b) Obliga a las mujeres de bajos recursos económicos, que no tienen acceso a centros de salud privados y seguros, a abortar en las peores condiciones sanitarias, generalmente con un alto riesgo para su salud y hasta para sus vidas. En ambos casos, son las mujeres pobres las más perjudicadas, pero en suma el perjuicio es para toda la sociedad.

³ Derechos Sexuales y Reproductivos. Defensoría del Pueblo de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

⁴ Nos referimos a las doctrinas de la Iglesia Católica porque son las que atañen directamente a la cuestión que nos ocupa, pero a fuer de ser justa, la doctrina religiosa de dominación y poder sobre las mujeres también abarca a casi todos los cultos religiosos reconocidos.

- c) Además del daño físico y del riesgo para la salud corporal de las mujeres, también hay un grave daño psicológico, ya que la imposición de dar a luz un hijo producto de un acto gravemente vejatorio y violento, puede generar secuelas perdurables en su salud mental.

Penalizar el aborto implica, claramente, una violación de las libertades constitucionales y de los derechos humanos más elementales de las mujeres y las niñas. En especial, el derecho a la vida, a la integridad personal física y mental, a la libertad de conciencia y al derecho de igual tratamiento ante la ley. Los criterios médico-científicos establecieron con contundencia que sólo existe propiamente vida que pueda considerarse humana, a partir de la semana 14 de la gestación y, consecuentemente, hasta ese límite temporal no es posible hablar de la defensa de la vida humana, sino tan solo de la “sacralización del embrión” por usar nuevamente los términos de Irene Meler. Sacrificar, entonces, la vida, la salud y los derechos de las mujeres y las niñas para priorizar la defensa del embrión atenta contra el sentido más elemental de justicia y contra disposiciones legales expresas.

Es necesario recordar que solo es posible hablar de derechos humanos en relación a una persona humana viva y efectivamente existente (Declaración de los Derechos Humanos de la Asamblea General de las Naciones Unidas de diciembre de 1945) y, en consecuencia, son inaplicables a un embrión en gestación, Por tanto, los únicos derechos humanos afectados son los de las mujeres y las niñas y, en este sentido, la protección de esos derechos es un imperativo que supera los límites de las políticas de cada Estado y de las legislaciones nacionales porque está garantizada por tratados internacionales suscriptos por una gran mayoría de naciones. La República Argentina en especial es signataria de todos los tratados internacionales de derechos humanos existentes.

Esto así, en términos rawlsianos, como vimos, la posición anti-abortista sería claramente irrazonable y contraria a la concepción política y al consenso superpuesto que garantizan y posibilitan la coexistencia de distintas doctrinas comprensivas en el marco de una sociedad democrática. La doctrina religiosa católica es sólo una de esas doctrinas y, en consecuencia, lo razonable, en términos rawlsianos, es respetar las dos posiciones en conflicto, y esto se logra despenalizando el aborto porque esa despenalización no sólo permite la coexistencia de doctrinas y pensamientos diversos, sino que no exige ni obliga a nadie que esté contra el aborto a realizarlo (Busdygan 2014).

Conclusión

El enfrentamiento ideológico que dividió la sociedad argentina entre pañuelos verdes y celestes en el debate sobre el aborto, relacionó los dos problemas que abordáramos al inicio de este trabajo, porque la consecuencia directa de la posición dogmática “pro vida” de la Iglesia Católica sobre la población fue, afortunadamente, una demanda femenina y no femenina creciente para que el Estado no asumiera posiciones religiosas propias de la conciencia individual de los ciudadanos y ciudadanas.

Un gobierno democrático no debe justificar sus políticas apelando a valores religiosos o doctrinas compartidos solamente por una parte de la población, aunque sea pretendidamente mayoritaria, porque eso implica una imposición de esa doctrina a quienes no la comparten y una intromisión ilegítima del ámbito propiamente privado en el ámbito público. Se necesita una aceptación real de la concepción político-jurídica de justicia, libertades y derechos plasmada en la Constitución Nacional que posibilite la disolución de los conflictos, dejando a cada individuo la elección individual de su propia doctrina religiosa, moral o filosófica comprensiva y de su propia orientación sexual. De este modo nadie puede imponer sus ideas sobre los otros y se posibilita una real convivencia social pluralista y pacífica y, como consecuencia, la estabilidad del régimen democrático.

La ley de interrupción voluntaria del embarazo, conocida como “ley de aborto” 17610 fue finalmente sancionada en la República Argentina en diciembre de 2020, luego de uno de los debates parlamentarios más interesantes y democráticos de nuestra historia. En este tiempo de retroceso de derechos en el que se hizo explícita la pretensión de derogarla, creímos necesario volver a abordar el problema intentando mostrar que no solo son afectados los derechos más elementales de las mujeres y niñas en su conjunto, sino que está afectada la estabilidad y vigencia del sistema democrático mismo.

Bibliografía

- Amor, C. (2006). Filosofía rawlsiana y democracia rawlsiana en *Rawls post Rawls*, compilador Claudio Amor, Editorial Universidad Nacional de Quilmes, Prometeo, Buenos Aires.
- Britos, P. El consenso superpuesto y el pañuelo naranja en *Rostros del igualitarismo. Discusiones y desafíos filosóficos*, Daniel Busdygan, coordinador.

- Busdygan, D. (2022). *Democracia y razón pública: la deliberación sobre el aborto y el estatus de la vida prenatal* / Daniel Busdygan. - 1a ed. - Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Busdygan, D. (Comp.) *Rostros del igualitarismo. Discusiones y desafíos filosóficos*. RISI, Red de investigadorxs sobre Igualitarismo. Teseopress.com en (www.teseopress.com)
- Busdygan, D. Comprendiendo las doctrinas comprensivas. El anclaje en la igualdad en Rostros del igualitarismo. Discusiones y desafíos filosóficos Daniel Busdygan, coordinador.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Traducción de María Antonia Muñoz, Paidós. Título del original en inglés Gender Trouble. Feminism and the subversion of identity. Routledge, New York 1990.
- Dulbecco, P. [et al.]. El aborto en el Congreso: Argentina 2018-2020. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Centro de Estudios de Estado y Sociedad-CEDES, 2021. Disponible en: <https://repositorio.cedes.org/handle/123456789/4632>.
- Freeman, S. (2003). *Introduction. John Rawls. An Overview*, in *The Cambridge Companion to Rawls*, Cambridge University Press.
- Freeman, S. (2007). *Justice and the Social Contract. Essays on Rawlsian Political Philosophy*, Oxford University Press.
- Ley 27610, llamada “ley del aborto” Disponible en Ley 27610/2020 | Argentina.gob.ar
- Ley 26618 llamada ley de Matrimonio igualitario. Disponible en: Ley 26618/2010 | Argentina.gob.ar
- Maffía, D. (2003) (Comp.) *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*, Feminaria Editora, Buenos Aires.
- Meler, I. (2017) (Comp.) *Psicoanálisis y género. Escritos sobre el amor, el trabajo, la sexualidad y la violencia*. Buenos Aires, Paidós. Segunda reimpresión 2022.
- Meler, I. (2023). *Géneros y deseos en el siglo XXI*, Buenos Aires, Paidós.
- Pogge, T. *John Rawls. His Life and Theory of Justice*, traducido del alemán al inglés por Michelle Kosch, Oxford University Press, (2007).
- Rawls, J. (1981) The Basic Liberties and Their Priority. *The Tanner Lectures on Human Values*, University of Michigan.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York.
- Rawls, J. (1999a). *A Theory of Justice. Revised Edition*, the Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, USA.

- Rawls, J. (1999b). *Justice as Fairness* in *John Rawls. Collected Papers* Edited By Samuel Freeman, Harvard University Press, London.
- Rawls, J. (1999c). Distributive Justice in *Collected Papers*, Samuel Freeman editor, Cambridge, Harvard University Press, London.
- Rawls, J. (1999d). Distributive Justice: some Addenda in *Collected Papers*, Samuel Freeman editor, Cambridge, Harvard University Press, London.
- Rawls, J. (2009). *Lecciones sobre la historia de la Filosofía Política* traducción de Albino Santos Mosquera, Editorial Paidós, Barcelona.
- Rawls, J. (2014). *Teoría de la Justicia*, 2º ed., traducción de María Dolores González, Fondo de Cultura Económica, México.
- Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Libro electrónico. Epub libre. Editor digital: Primo ePub Base rl.2.
- Vidiella, G. (2006). Estabilidad y razón pública en “Liberalismo político” en *Rawls post Rawls*, compilador Claudio Amor, Editorial Universidad Nacional de Quilmes, Prometeo, Buenos Aires.

Shibboleth: violencia, doctrinas comprensivas y conflictos armados

Patricia Britos

Universidad Nacional de Mar del Plata

Shibboleth es una palabra de origen hebreo que literalmente significa “espiga”, «šibóleth» (שִׁבּוֹלֶת). Este término se vuelve relevante porque aparece en el Antiguo Testamento donde se relata una historia sobre la derrota que sufrió la tribu de Efraín (en hebreo, efrayim) en una batalla con los de la tribu de Galaad y en el momento en que los sobrevivientes intentaron huir cruzando el río Jordán, se les solicitó una prueba para poder cruzarlo. Sabiendo que el sonido /ʃ/ no existía en su dialecto, les pidieron lo que hoy se llama el “santo y seña” para detectar a los enemigos y así terminaron su misión de aniquilamiento quedando esta palabra como identificación del otro, del extraño, del forastero. En el Libro de los Jueces, se cuenta cómo los gaaladitas se apostaron a la orilla del río y preguntaban a los que intentaban cruzar

CAPÍTULO 12

¿Eres tú efrateo? Si él respondía: No,

Versículo 6. entonces le decían: Ahora, pues, di Shibolet. Y él decía Sibolet, porque no podía pronunciarlo de aquella manera. Entonces le echaban mano y degollaban junto a los vados del Jordán. Y murieron entonces de los de Efraín cuarenta y dos mil.

En este texto se analizará visión del otro en los casos de conflictos armados especialmente, de lo que significa la violencia sexual cuando lo que habita es el odio y la discriminación. Para comenzar la discusión, haré referencia a una de las obras de la artista colombiana Doris Salcedo, *Shibboleth*, realizada en el Tate Modern de Londres, ella toma el título del poema de Paul Celan donde el significado del término se convierte en una forma de ser aceptado en medio de un conflicto sangriento; la urgencia de huir de la muerte se manifiesta de una manera dramática ya que en unos segundos, si el enemigo considera que la pronunciación de quien debe cruzar es incorrecta, se encuentra la muerte y seguramente de forma tormentosa.

Shibboleth

Junto con mis piedras, las crecidas con llanto tras las rejas,
 me arrastraron
 al centro del mercado,
 donde se despliega la bandera a la que no presté juramento alguno.

Flauta,
 flauta doble de la noche:
 recuerda la oscura rojez gemela
 en Viena y en Madrid.

Pon tu bandera a media asta, recuerdo.

A media asta
 para hoy y para siempre.

Corazón:
 date a conocer también aquí,
 aquí, en el centro del mercado.

Grita el Shibboleth, grítalo hacia lo
 extranjero de la patria:
 Febrero. No pasarán.

Unicornio:
 tú sabes de las piedras, tú sabes de las aguas, ven,
 yo te llevaré de aquí
 hacia las voces de Extremadura. (Celan, 1997, p. 95)

En la imagen se ve la grieta plantada en el museo que representa lo que hoy significa shibboleth, la noción de la otredad.



Fotografía de la obra de Doris Salcedo

Habiendo ya explicado el origen de la palabra de pase, enumeramos algunos otros casos donde se hizo uso del “santo y seña” con el mismo fin:

- En la Guerra de la independencia de Colombia, los rebeldes diferenciaban a los criollos y a los españoles por pronunciación del nombre “Francisco”. Si seseaban al pronunciar la primera “c” como una “s”.

- En la famosa “Masacre de Perejil”, el presidente dominicano Trujillo decidió aniquilar a todos los haitianos que residían en el país. Se utilizó el término “perejil” para identificarlos ya que quienes tenían como lengua materna el criollo francés, se atragantaban con las letras “j” y “r”. Hubo más de 12.000 muertos.
- Durante la llamada “Guerra de la Triple Alianza”, en la cual Brasil, Uruguay y Argentina se enfrentaron a Paraguay, los soldados brasileños detectaban a los militares del país guaraní a través de la pronunciación de la frase “Cair no poço não posso”. La no diferenciación de la “o” abierta con la cerrada suponía la ejecución inmediata para los espías paraguayos infiltrados entre las tropas brasileñas.
- El caso más reciente de uso de un shibboleth es durante la Segunda Guerra Mundial, por parte de los soldados americanos que operaban en el Pacífico. Los japoneses se infiltraban entre los soldados estadounidenses haciéndose pasar por insurgentes filipinos. Algo que funcionó hasta que comenzó a requerirse la pronunciación de la palabra “lollapalooza”, término que existía en inglés mucho antes que se realizara el evento musical que lo hizo conocido.

Y, entonces el concepto se transforma en algo más que una palabra que se dejará de usar cuando el conflicto haya terminado, se vuelve una forma de categorizar al otro de la forma más negativa posible. Se intenta que se convierta en algo inaceptable, esos términos que se usan con ese objetivo son denominados “chiboletes” por Miguel de Unamuno. No es que la meta sea matar, más bien se trata de aniquilar socialmente, nada merece quien no forma parte de una sociedad ciega que sólo acepta lo que cree que es lo mejor para todos. Entonces, un chibolete que tuvo su origen en la palabra shibboleth o shibolet, ahora se castellaniza y se vuelve un sustantivo. Dice Unamuno que se los ve como un peligro para los demás: ¡A degollarle! ¡A degollarle moralmente! ¡A marcarle con el hierro! (Unamuno, 2020, pág. 9)

La identidad singularista lleva a la ruptura:

Sobre el tema, Amartya Sen considera que existe un enfoque singularista que malinterpreta lo que realmente significa la identidad de todas las personas que habitan este planeta. Lo que significa este singularismo se puede expresar como sigue: todo ser humano es miembro de un solo grupo, haciendo referencia a civilizaciones y religiones

que han sido la causa de la gran violencia entre grupos diferentes. Esta idea perjudica la convivencia y la paz permanente entre personas, grupos o pueblos que se ven como enemigos porque son concebidos como el otro, con quien nunca se va a poder compartir nada.

En realidad, todos somos parte de varios grupos y nos identificamos con todos ellos. Una misma persona puede ser, sin ninguna contradicción, ciudadano estadounidense de origen caribeño con antepasados africanos, cristiano, liberal, mujer, vegetariano, corredor de fondo, historiador, maestro, novelista, feminista, heterosexual, creyente en los derechos de los gays y las lesbianas, amante del teatro, activo ambientalista, fanático del tenis, músico de jazz y alguien que está totalmente comprometido con la opinión de que hay seres inteligentes en el espacio exterior con los que es imperioso comunicarse (preferentemente en inglés). Cada una de estas colectividades a las que esta persona pertenece en forma simultánea, le da una identidad particular. No se puede considerar que alguna de ellas sea la única identidad de la persona o su categoría singular de pertenencia. Dadas nuestras inevitables identidades plurales, tenemos que decidir acerca de la importancia relativa de nuestras diferentes asociaciones y filiaciones en cada contexto particular (Sen, 2007, p. 11).

El concepto de identidad en el “consenso superpuesto” (término acuñado por John Rawls que aparece en su *Liberalismo Político*) tiene especial relevancia al momento de evaluar si una sociedad es tolerante y si se logra la ansiada convivencia. El autor eleva un interrogante difícil de contestar: ¿cómo es posible que pueda haber una sociedad justa y estable donde los ciudadanos libres e iguales están profundamente divididos por conflictos y aun doctrinas religiosas, filosóficas y morales inconmensurables? Rawls cree encontrar algunas respuestas, aunque él se centra en la cuestión de la preocupación referente a un conflicto dentro de un marco intrafronterizo y, asumo que no se extiende a un conflicto armado. Hace uso del término identidad en el sentido de “nuestra concepción de nosotros mismos”, o “la clase de persona que queremos ser”. Y sostiene que, si un ciudadano cambia de religión, no pierde su identidad pública o institucional. Esto se debe a que existe una concepción política de la persona; se trata de un concepto de ciudadanía donde todos son libres e iguales. Por ende, su “consenso superpuesto” puede resultar útil, aunque polémico porque es utópico ya que “no hay suficientes fuerzas políticas, sociales o psicológicas para generar un consenso superpuesto (cuando no existe) o para hacerlo estable (si llegara a existir)” (Rawls, 2002, p. 254).

Si se entendiera que hay más semejanzas que diferencias, que entre las personas que habitan este mundo hay muchas cosas en común aun cuando se haya nacido en lugares muy distantes y muy diferentes culturalmente. Lástima que subsista la resistencia a aceptar el pensamiento ajeno, la forma de vivir del otro, la intolerancia y la falta de voluntad para entender a ese otro. ¿Por qué tanto rechazo a lo diferente o a ciertas diferencias? Porque, en definitiva, la persona a quien se discrimina no es tan diferente realmente, quizás lo sea en alguna faceta que parece importar mucho, aunque probablemente no sea tan relevante como se cree. Muchas doctrinas religiosas, filosóficas o morales aspiran a ser tanto generales como comprensivas, a esto se le llama “cultura de fondo”. Y, no está mal tener doctrinas comprensivas que uno no está dispuesto a dejar de lado, el problema surge cuando uno no tolera que el otro tenga su propia doctrina que está en oposición a la mía. Ese rechazo a lo que piensa otra persona o grupo de personas, crea una brecha y dependiendo de lo profunda que esta sea, propiciará la violencia.

No hay duda de que una democracia constitucional no se lleva bien con una doctrina comprensiva; sin embargo, esta afirmación no debería ser tan categórica. Religiones como el cristianismo o el judaísmo, por ejemplo, han sido parte de lo que son hoy en día las sociedades liberales y democráticas. El dogmatismo de las religiones no permite la tolerancia a menos que sus creyentes acuerden que las normas son las del Estado laico y lo religioso queda en el ámbito de lo privado. Esto para priorizar el contrato social para garantizar derechos y libertades de toda la ciudadanía.

Hasta acá, queda claro al menos de qué manera debería comportarse una sociedad para convivir de forma pacífica. Sin embargo, habría que contemplar las relaciones internacionales de un mundo globalizado para evaluar los cambios históricos que llevan a enfrentamientos entre países y dentro de estos mismos generados incluso con el fin de que estos Estados que se formaron en la modernidad, den un giro importante cambiando sus fronteras o echando a ciertos grupos del territorio nacional. Mucho se puede relatar sobre estas acciones y la crueldad que se advierte en la mayoría de estos conflictos armados donde los grupos de combatientes se identifican con un ideal o una consigna religiosa o cultural; sin embargo, me centraré en lo que acontece en función de la violencia sexual dentro de los enfrentamientos ya que son una forma de aniquilar al otro haciendo uso de las mujeres como instrumento.

Por supuesto, cuando se trata de países, es más fácil determinar causas y consecuencias cuando se trata de brechas importantes; se tratan de explicar los motivos por los que un país ataca a otro en función de intereses o de desacuerdos diplomáticos, e

incluso por conflictos muy profundos que nos remontan a la ya mencionada cultura de fondo. Sin embargo, esto también sucede en el interior de los Estados nación, no me refiero aquí a la convivencia entre ciudadanos comunes sino a grupos ideológicos que toman las armas dentro de una misma sociedad nacional. Se ha hecho más evidente en los últimos tiempos y se ha cambiado la forma de juzgar legalmente a los combatientes, aun siendo compatriotas. Las divisiones pueden llevar a crear brechas imposibles de cerrar porque si hay una creencia muy profunda, ésta puede ser un obstáculo para la convivencia en una sociedad que atienda los reclamos de todos, sobre esto nos hace reflexionar Rawls. Es por esto que se aboca a construir una alternativa donde se resuelve la división a través de lo político, ya que el deseo de vivir en una sociedad justa lleva a dejar a un lado la discusión más profunda de la doctrina comprensiva. Para alcanzar este objetivo, es importante el respeto a los derechos humanos que aparecen en todas las constituciones, tratados, acuerdos, etc. y, sin embargo, siguen sin ser respetados.

No es ninguna novedad que, a través de la historia, la guerra siempre dejó víctimas de abusos y que nadie se ocupó de que los culpables pagaran su deuda. No se realizaron actuaciones penales contra los victimarios y tampoco se reclamó públicamente, como si los derechos de algunas personas no fueran iguales a los del resto. En 1993, se creó un Tribunal o Corte Penal Internacional (ad hoc) para la ex Yugoslavia con el fin de enjuiciar a quienes habían vulnerado el derecho internacional humanitario, y en 1994, se creó uno para Ruanda. Ese fue un paso importante porque se incluyó la violencia sexual dentro de los crímenes perpetrados por combatientes y pobladores. Se reconoció que como acto discriminatorio y de represalia para generar temor entre las víctimas a quienes se desprecia por ser parte de un grupo cultural o religioso diferente al propio. No se puede olvidar que en Bosnia se practicaron violaciones masivas a de 20.000 a 44.000 mujeres musulmanas; se habilitaron lugares para la realizar los abusos que alcanzaban a niñas de 12 años. En el caso de Ruanda, fueron entre 250.000 a 500.000 las violaciones con el agravante de la propagación del VIH/SIDA.

Pasan los años y florece la esperanza de que aquella será la última vez, que ya no habrá más semejante horror y sufrimiento en este mundo. Sin embargo, el crimen se extiende y se perfecciona ya no únicamente a través de violaciones sino también de embarazos forzados, torturas y venta de personas. En el año 2014, 276 niñas fueron secuestradas por Boko Haram en una escuela secundaria de Chibok, Estado de Borno, en Nigeria; cerca de 100 siguen secuestradas. Este grupo terrorista se hizo famoso por esta acción, aunque no fue la primera ni la última; en ese mismo año quemaron 60 estudiantes

de una escuela y, se han ocupado de secuestrar jóvenes para convertirlas a la religión musulmana no sin antes aprovechar la posibilidad de explotarlas sexualmente mediante casamientos y embarazos forzados. Rechazan la educación occidental y encuentran en el cristianismo el pretexto para matar; a las jóvenes que no aceptaron cambiar su creencia religiosa, se las degolló. El Estado Islámico/ISIS se empeñó con la población yazidí porque tienen una religión preislámica y los consideran adoradores del diablo, y porque no soportan que sean de piel blanca y con ojos y cabellos más claros. Con estas mujeres han sido especialmente crueles, entraban a sus casas, mataban a todos los hombres delante de ellas y se llevaban a las más jóvenes e incluso a las niñas de muy baja edad. En los famosos bazares de Mosul y Raqqa, se las exponía prácticamente desnudas a un grupo de compradores en busca del mejor postor. Incluso mujeres del grupo yijadista las revisaban antes del remate para comprobar si eran vírgenes porque esto aumentaba su precio; la ex Representante de la ONU, Zainab Bangura, consiguió la lista de precios para los eventos en los bazares y ésta incluía desde bebés a mujeres de 40 años (algunas niñas a las que nadie le interesaba comprar, fueron regaladas en el mismo evento separándolas de lo que quedaba de su familia). También, ha habido casos muy graves de pequeñas que han muerto por los castigos inhumanos de parte de sus dueños que las usaban como siervas. Nadia Murad, que sufrió este tipo de trato y decidió contarlo al mundo, detalló el maltrato a las sabiyas (esclavas capturadas en la guerra), habló sobre las violaciones grupales, y de cómo pasaban de esposo en esposo esperando que el próximo no fuera tan violento. Las yazidíes se enfrentaron al inevitable destino de quedar abandonadas a su suerte porque ya no eran aceptadas por su familia o vecinos, ya que no se aceptan las relaciones interétnicas. Finalmente, el clero yazidí llamó a acoger a las mujeres secuestradas y a los hijos engendrados en cautiverio, dejaron de ser excomulgadas por su propia gente. Estos casos expuestos sirven para describir las consecuencias de las acciones dentro de ese marco de rechazo al otro, describe hasta qué punto personas inocentes, ajenas casi al conflicto, padecen en carne propia el estigma de pertenecer a un grupo por nacimiento, y, son usadas como medios para manifestar una emoción tan negativa como la repugnancia que es el rechazo visceral hacia alguien diferente.

¿Quién se ocupa de los derechos humanos?

La Organización de Naciones Unidas fue creada en 1945 con el objeto de mantener la paz y seguridad internacionales, fomentar relaciones de amistad entre las

naciones, lograr la cooperación internacional para solucionar problemas globales y servir de centro que armonice las acciones de las naciones según el artículo 1 de su carta fundacional. Antes de este organismo internacional, había tenido lugar la Sociedad de Naciones que había fallado a su principal objetivo que era el de mantener la paz. Se había creado después de la Primera Guerra Mundial y a su pesar, no pudo evitar otro conflicto armado donde quedarán involucradas las principales naciones del planeta. Ahora ya con la creación de la ONU con la intención de defender los derechos humanos después de la Segunda Guerra Mundial, tiene un poder limitado porque la realidad de los Estados no colabora con la intención del organismo, hay muy buenas intenciones y también mucha dificultad de lidiar con tantos intereses nacionales. “Las decisiones políticas siguen en manos de los gobiernos de los territorios reconocidos como estados soberanos –alrededor de 200 entidades, aunque la gran mayoría de éstos casi no cuentan-. El Consejo de Seguridad cuya misión es la velar por la paz 5 países miembros permanentes (China, Francia, Federación de Rusia, el Reino Unido y EEUU) y 10 no permanentes y ya eso significa que hay una importante asimetría de poder. Y, hay más de 60 que directamente no pertenecen al organismo. El Consejo ya había recomendado establecer una corte permanente de justicia en materia criminal que fuera complementario a las jurisdicciones nacionales, y esto no había prosperado hasta después de Yugoslavia y Ruanda.

La Corte Penal Internacional (CPI) fue creada en el año 1998 y vinculada a las Naciones Unidas mediante acuerdo del Estatuto de Roma; la Corte es una institución permanente, independiente y está facultada para ejercer su jurisdicción sobre personas respecto de los crímenes de genocidio, guerra, de lesa humanidad y de agresión con trascendencia internacional y con carácter complementario de las jurisdicciones penales nacionales. En lo que respecta a los actos de violencia sexual, la enumeración es la siguiente: violación, esclavitud sexual, prostitución forzada, embarazo forzado, esterilización forzada, o ataque sexual grave. Los países miembros son 122, pero no sólo hay los que no pertenecen, sino que hay otros que no han ratificado sus firmas; y significativamente, dentro de este grupo están Estados Unidos y Rusia.

Sobre el tipo de crimen al que aludimos en este trabajo, la Oficina del Representante Especial del secretario general sobre la Violencia Sexual en los Conflictos se creó en 2009 y, hasta ahora ha tenido tres personas a cargo sucesivamente: Margot Wallström de Suecia, Zainab Hawa Bangura de Sierra Leona y, actualmente, Pramila Patten de Mauricio. Se origina por el reconocimiento de la gravedad del impacto de estos delitos en las comunidades y se propone prevenir estas acciones y castigar a los que

hubieran cometido tal delito. ¿Acaso esto ha sido posible? Como hemos visto más arriba, los delitos sexuales se han visto agravados en especial por cuestiones de odio, es así que se justifican los ataques sexuales como una acción correctiva que apunta a exterminar al enemigo físicamente o mediante el deshonor.

Aquí como muestra de lo antedicho está el caso de los yihadistas del Estado Islámico/ISIS que cometieron sus crímenes en Iraq que es miembro de la CPI, entonces al momento de arrestar algunos miembros del grupo, se los juzgó con la ley iraquí que contempla la pena de muerte, pena polémica. El penalista Karim Khan (Fiscal jefe de la CPI desde 2021) fue enviado por Naciones Unidas como asesor especial en la investigación de los crímenes, seguramente con el fin de garantizar una visión objetiva y laica en función de descubrir las responsabilidades de los detenidos.

En busca de algún organismo que resulte efectivo y eficiente en la defensa de los derechos de la ciudadanía global, voy a hacer referencia al cosmopolitismo de Thomas Pogge. El autor se ocupa sobre la distribución de la riqueza en el mundo, del dilema de la pobreza en el mundo y, en especial, de las responsabilidades de los países ricos para con los países pobres. Ve a los países aventajados como responsables de los conflictos armados y los genocidios.

En un marco teórico kantiano y rawlsiano, Pogge está en la búsqueda de transformar a las personas en conciudadanos, Los derechos humanos no son sólo parte del derecho sino también, una norma moral que todo derecho debe cumplir y que aún no se ha cumplido en la legislación vigente de muchos países. La normativa de los derechos humanos no depende de las leyes para su existencia, no puede ser modificada o derogada por decreto legislativo o judicial o por otros mecanismos legislativos, tales como los tratados o el derecho internacional consuetudinario. Esto se articula en la independencia jurídica del *ius cogens* un conjunto de normas que trasciende la discrecionalidad de los estados, respecto del derecho consuetudinario internacional (Pogge, 2013, p. 21). Las relaciones entre países se han desarrollado hasta hoy en función de lo legal y lo político y carece de toda emoción racional; es más, la teoría rawlsiana considera que no hay más que justicia internacional, sólo solidaridad entre países.

Las emociones como causa y como solución

Cuando Rawls enumera los bienes sociales primarios, introduce las bases del autorrespeto o autoestima dentro del grupo 5 que es el último en la distribución, aunque

esencial para lograr una sociedad feliz. Esto implica que, si la persona siente humillación y que no es digna frente al resto, no se puede afirmar que viva en una sociedad donde haya equidad. En el enfoque de Amartya Sen y Martha Nussbaum, en el grupo 7 de capacidades básicas, aparece una explicación de lo que esto significa y de su valor; manifiesta que las emociones racionales son cruciales en el desarrollo de las personas y enfatiza la importancia de que nadie se vea ennegrecido por el miedo o la ansiedad.

Hay en este tema, ciertos conceptos esenciales además del autorrespeto, el respeto y la dignidad, y es una emoción tal como la compasión. Esto no implica una mera empatía, se trata de poder ponerse en el lugar del otro y poder comprender su sufrimiento o su felicidad, entender la causa de sus acciones o al menos intentarlo, y sentir la urgencia de ayudarlo. La compasión resulta ser muy importante en la teoría de las emociones de Nussbaum porque requiere del pensamiento de que otra persona está sufriendo algo muy grave; en palabras de Aristóteles, evaluamos la situación del otro como algo que tiene “magnitud”. Y, además, el segundo pensamiento que esta emoción generalmente contiene fue enfatizado por Aristóteles: “la persona no es totalmente culpable de su situación” (Nussbaum, 2004, p. 67). Reitero aquí que la compasión es una emoción que Nussbaum propone como juicio de valor para las políticas públicas, que se podría implementar en lo internacional si hubiera tal voluntad.

Explicado esto, remarco que Nussbaum presenta la compasión como una emoción esencial para construir una ciudadanía más democrática. La clave es la educación en el amor con el propósito de que sean preponderantes los valores humanitarios y que se pondere la justicia tal como lo propone la teoría rawlsiana. Y, además, analiza la repugnancia como una emoción problemática que ha sido usada como arma a través de la historia. “El deseo de separarnos de nuestra condición animal es tan fuerte que a menudo no nos limitamos a las heces, las cucarachas y los animales viscosos. Necesitamos un grupo de humanos para unirnos contra ellos...” (Nussbaum, 2006, p. 130). El rechazo a la ideología, la cultura o la religión se manifiestan como asco al otro; es común que se diga que el enemigo es sucio, inmoral, incapaz de empatía. Supongo que es difícil cometer ciertos actos crueles sin tener una justificación, aunque sea inventada y sin fundamento, aunque nada justifica tales acciones. Volviendo a la violencia sexual, cita a William Miller cuando afirma que “a los hombres el semen les resulta tanto perturbador como profundamente repugnante: así, aquel que lo reciba está contaminado” (Nussbaum, 2006, p. 134). Por ende, las mujeres atacadas quedan contaminadas.

En la conclusión, no caben más que preguntas: ¿quiénes son responsables por la vulneración de las víctimas?, ¿el país en conflicto y sus instituciones?, ¿un Estado como Iraq al que un grupo terrorista le ocupó parte de su territorio?, ¿un Estado como el sirio que mantiene aún un conflicto interno religioso que, en parte, dio lugar a todo este caos? ¿las oficinas u organismos de las Naciones Unidas que no tienen poder suficiente para entrar en zonas de conflicto y defender los derechos de las personas? Entre los desafíos más importantes de las misiones de paz, se presentan la dificultad de supervisar y verificar los incidentes perpetrados por los grupos armados a causa de la inseguridad continua y las denegaciones de acceso por parte de las autoridades. Otro problema es la falta de denuncia de casos de VSRC debido a la discriminación que se vuelve estigma. Seguimos con los interrogantes, ¿cómo llevar a la realidad el debate sobre la justicia global cuando se ha retrocedido volviendo a la guerra y al genocidio en el siglo XXI? ¿será por este paso atrás de la historia que una artista como Doris Salcedo se vio en la necesidad de mostrarnos lo que significa la grieta para una sociedad?

Como propuesta para resolver los conflictos donde predomina la ira y hay víctimas y victimarios que no pueden cruzar esa brecha, si bien Nussbaum sostiene que el perdón transaccional no resuelve el problema porque recrea algún tipo de venganza, hay otro tipo de perdón al que le llama “disculpa política” -distinción que toma de C. Griswold-. Hace referencia a la Comisión de Verdad y Reconciliación de Sudáfrica y dice: “El enfoque debe estar en el establecimiento de responsabilidad por la falta cometida como un ingrediente crucial de la construcción de la confianza pública, en expresar valores compartidos y luego dejar atrás todo el drama de la ira y el perdón para forjar actitudes que en verdad sustenten la confianza y la reconciliación” (Nussbaum, 2018, p. 34). ¿Será suficiente?

Bibliografía:

- Britos, P. (2009). Violencia e identidad socio-cultural. Jornadas Nacionales de Ética “Conflictividad”, Buenos Aires: Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires y la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales. Tomo 1.
- Celan, P. (1997). *De umbral en Umbral*. (Trad. J. Munárriz). Madrid: Hiperión.
- Fotografía de Gilberto Dobón. (Londres, 2007). Doris Salcedo. Shibboleth. Tate Modern, Londres.

- Nagel, T. (2008). El problema de la justicia global. *Revista jurídica de la Universidad de Palermo*, año 9, N° 1, 169-95.
- Nussbaum, M. (2004). *La fragilidad del bien*. Madrid: Machado Libros.
- Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano*. Buenos Aires: Katz.
- Nussbaum, M. (2018). *La ira y el perdón*. México: FCE.
- Pogge, T. (2013). *¿Estamos violando los derechos humanos de los pobres del mundo?* Barcelona: Proteus.
- Rawls, J. (2002). *La Justicia como equidad*. Barcelona: Paidós.
- Sen, A. (2007). *Identidad y violencia. La ilusión del destino*. Buenos Aires: Ed. Katz.
- Unamuno, M. de (2020). *La fe*. (E. Robsy, Ed.) Islas Baleares: <https://www.textos.info/>. Recuperado el 30 de marzo de 2024.
- Vásquez, M. O. (32 (64)). Dolor y memoria. Una mirada filosófica a partir de Shibboleth de Doris Salcedo. *Universitas Philosophica*, 153-178.

¿La libertad avanza? ¿Hacia dónde y para quién?

Fabiana Erazun

Universidad Nacional del Comahue*

A modo de introducción

El tema de la soberanía popular puede ser tratado desde corrientes filosófico-políticas diversas y, en cada caso, tendrá un significado diferente. Si nos enfocamos, por ejemplo, en tres perspectivas políticas como son el liberalismo, el populismo y el republicanismo; todas ellas autoproclamadas democráticas, se debe reconocer que afirman su legitimidad en la soberanía popular, aunque la importancia atribuida a ella sea diferente en cada una. En las tres corrientes el sujeto político constitutivo del poder soberano del pueblo es pensado con atributos distintivos y en cada caso la libertad tiene un papel fundamental. En este trabajo propongo en primer lugar, caracterizar brevemente a las tres posiciones teórica mencionadas, en un segundo momento se intentará establecer los rasgos atribuidos al sujeto político en cada perspectiva, con especial atención en el modo en que se concibe la libertad del mismo, para pasar luego a describir algunos elementos definitorios de las democracias actuales, en lo que puede ser denominado el neoliberalismo, para intentar responder a las preguntas formuladas en el título del trabajo: ¿La libertad avanza? ¿Hacia dónde y para quién?

Algunas notas sobre el liberalismo, el republicanismo y el populismo

Las teorías de la democracia contemporánea -al menos en los ámbitos académicos occidentales- se han configurado sobre un ideario liberal que, sin ser homogéneo (pues hay fuertes discrepancias en el interior de la tradición liberal) es posible caracterizar a partir de algunos rasgos distintivos y compartidos, en mayor o menor medida, por todos sus exponentes.

Tal ideario se construyó como un sistema político basado en la “neutralidad” del Estado respecto de cualquier concepción del bien, la división de poderes, elecciones regulares, la competencia entre partidos políticos en elecciones confiables y con la

* El presente trabajo se realizó en el marco del Proyecto de Investigación: “La soberanía popular en debate entre liberales, republicanos y populistas”. F.H- UNCo.

participación amplia de sufragantes que ejercen, periódicamente, el derecho a elegir representantes y a las principales autoridades del poder ejecutivo y, en algunos casos, a las del poder judicial. Este modelo democrático electoralista, representativo y delegativo, suele ser denominado por sus defensores, por ejemplo, democracia procedimental y, por sus críticos, democracia formal.

En los últimos cincuenta años, ha resurgido en la filosofía política una corriente antigua que quedó oscurecida durante siglos, aunque dando señales de su existencia en distintos momentos históricos, nos estamos refiriendo al republicanismo democrático. Tal emergencia se debió, en parte, a los trabajos de los neorrepublicanos como Pocock o Skinner o Pettit y a otros muchos teóricos que releen la historia de la filosofía política y trastocan las interpretaciones liberales hegemónicas, descubriendo versiones republicanas radicales, que recuperan un lenguaje republicano clásico heredado por el socialismo, y que se centra en las condiciones materiales para el ejercicio de la libertad. Desde sus orígenes en Grecia y, en Roma luego, hay dos vertientes del republicanismo: una democrática y otra antidemocrática. Ambas también se ponen de manifiesto en la modernidad. Para explicar sus diferencias veremos una breve cita de un trabajo de M. J. Bertomeu, allí la autora escribe:

En el mundo moderno, reaparece también en sus dos variantes: la democrática, que aspira a la universalización de la libertad republicana y a la consiguiente inclusión ciudadana de la mayoría de pobres; y la antidemocrática, que aspira a la exclusión de la vida civil y política de quienes viven por sus manos, y al monopolio del poder político por parte de los ricos propietarios. [Bertomeu, 2005]

El ideario republicano democrático se configuró como un sistema político basado en considerar que el Estado debe interferir para evitar que cualquier poder dispute a la república su soberanía, defiende la división de poderes y el sistema electoralista para los cargos en los distintos poderes y tiene una concepción fiduciaria del poder político, por lo que considera que, la delegación del poder, está condicionada a la confianza y el cumplimiento, por parte del gobernante, de la búsqueda del bien común. Este modelo democrático multiplica la participación popular a partir de promover el control y la vigilancia de los gobernantes por parte de los gobernados, la participación en estrategias de consulta popular (referéndum), la propuesta de leyes a través de “iniciativas

populares”, la consulta vinculante, la asamblea vecinal etc., en otras palabras, se tiende a democracias sustantivas robustas constituidas por ciudadanos activos.

La tercera perspectiva que vamos a esbozar es la denominada populista. El término populismo se ha generalizado en los debates teóricos y, se ha instalado en la opinión pública, sobre todo por parte de sus detractores. Sin embargo, los teóricos del populismo (por ejemplo, Laclau) lo piensan como una forma de organización capaz de construir una voluntad colectiva alternativa al bloque dominante. Esta organización se construye a partir de unir diferentes reclamos y demandas en una cadena equivalencial que logre cohesionarlas bajo una proclama y, de ese modo, configurar una voluntad colectiva, que pueda subvertir el ordenamiento tradicional del Estado-Nación (de allí que sus detractores puedan considerarlo antidemocrático, si por democrático se entiende la democracia liberal). En un intento de caracterizar al populismo Biglieri y Cadahia distinguen los siguientes rasgos:

- a) la experiencia de una falta; b) la inscripción de esa falta como una demanda; c) la primacía de la lógica de la equivalencia por sobre la de la diferencia, dando lugar a la subjetividad “pueblo” (la *plebs* que reclama ser el único *populus* legítimo, vale decir, esa parte que se arroga la representación del todo); d) la dicotomización antagonista del espacio social en dos lugares de enunciación sobredeterminados –el pueblo *vs.* los enemigos del pueblo- y e) la emergencia de un líder. [Biglieri y Cadahia, 2021:60]

La cita es suficiente, en esta instancia, para dar cuenta de los rasgos del populismo, aunque hubiera sido interesante desarrollar en forma más extensa el papel del líder, en la medida en que es el constituyente de la articulación de la emergencia de la configuración populista. El populismo intenta constituir una forma estatal que cohesioné las diversas demandas de las fuerzas populares (muchas veces en conflicto entre sí) y quien hace la síntesis y proclama la demanda es, el líder. Lamentablemente las autoras no ahondan en esta figura pero sería importante investigarla, tal vez para futuros trabajos.

Luego de estas líneas que permiten mostrar, de manera muy general, tres posiciones filosófico-políticas en debate, se intentará sistematizar los elementos distintivos del sujeto político en cada una de ellas.

Rasgos de los sujetos políticos en las tres posiciones teóricas

En las democracias liberales “ciudadano” es sinónimo de elector y de sujeto portador de derechos, entre los que se destacan el derecho a la libertad, el derecho a la igualdad y el derecho a la propiedad privada. Una libertad entendida como No-interferencia. Una igualdad concebida como igualdad formal ante la ley y una propiedad privada defendida como exclusiva y excluyente (absoluta e ilimitada) en la que el propietario puede hacer un uso irrestricto y despótico de su dominio. En esta perspectiva no se atiende al hecho de que la posesión excluyente se origina en la desposesión de otros, ya sea en forma directa por medio de la violencia o en forma menos directa, pero no por ello menos agresiva, usurpando bienes comunes.

Estas democracias, que pueden ser consideradas de baja intensidad (en la medida en que la ciudadanía sólo participa de la elección periódica de los gobernantes), están diseñadas para que el poder permanezca concentrado en los grupos que lo ejercen y la propiedad (cada vez más concentrada) de los medios de producción, esté legalmente resguardada de cualquier intento redistributivo relevante.

En la teoría republicana el ciudadano desempeña un papel central por la relación fiduciaria del poder político como condición *sine qua non* de la soberanía popular, tal como demuestran acabadamente los desarrollos de M. J. Bertomeu y A. Domènech, (Cfr. Domènech, A. 2013 y Bertomeu, 2021, por ejemplo) y por el poder de revocatoria del mandato, que es garantía del adecuado cumplimiento del poder depositado en el mandatario para su administración temporaria. La libertad es pensada como no-dominación (a diferencia de la tradición liberal que, recordemos, la concibe como no interferencia) como la posibilidad de actuar sin pedir permiso, sin depender de otro y, se co-determina con la igualdad. Una igualdad sustantiva (y no solo formal ante ley) que supone estrategias para garantizar cierto nivel de igualdad material (tanta como sea necesaria) para hacer posible el ejercicio de la libertad. La propiedad es lo que asegura el ejercicio de la libertad, por lo que debe ser garantizada en forma igualitaria. No obstante, tal propiedad material no es pensada en términos de posesión despótica ni enajenante sino en términos, también, fiduciarios y con la preservación de bienes comunes (por ejemplo, bosques, ríos y mares). (Cfr. Domènech, A. 2004)

En las perspectivas teóricas populistas del siglo XX, el sujeto político es el pueblo y en sus demandas coexisten lo reactivo y lo emancipatorio, articulado por la idea de una igualdad desde abajo (aunque no se identifique como clasista) y por la idea de libertad.

Una libertad que no se define ni como no-interferencia, ni como no- dominación en las categorías clásicas, sino en clave de derechos sociales y económicos, sintetizados y otorgados por mayorías parlamentarias, que responden a la voluntad del líder (quien sabe interpretar coherentemente las demandas, muchas veces contradictorias, de los grupos emergentes). La noción de pueblo se asocia con las de estado, patria y nación y, el sujeto colectivo construye su identidad en contraposición con otro, apátrida, cipayo, oligarca o simplemente enemigo del pueblo. Las categorías de derecha o izquierda no suelen ser adecuadas para su auto definición, aunque le sean atribuidas por sus detractores y sean tematizadas por los teóricos que lo intentan explicar o incluso orientar, por ejemplo, Biglieri y Cadahia, teóricas latinoamericanas, que defienden la tesis de que el populismo es solo emancipatorio, en la medida en que incorpora a los excluidos en la esfera política, refiriéndose a Ch. Mouffe escriben:

Según su diagnóstico, y dada la ventaja que la derecha parece sacarle a la izquierda en Europa, Mouffe considera prioritario que la izquierda asuma su dimensión populista y comience a disputar ciertos significantes a los populismos de derecha. (...) La hipótesis que subyace a este planteo de Mouffe es que las formas de exclusión propiciadas por el *ethos* pospolítico de las últimas décadas, es decir, la desafección suscitada por las socialdemocracias europeas en su retirada hacia un centro supuestamente apolítico y alejado de las consignas de izquierda y derecha, volcó a muchos sectores sociales afectados por el neoliberalismo hacia los populismos de derecha. (Biglieri y Cadahia, op cit: 66)

Los populismos de derecha han logrado articular las demandas de importantes sectores de la sociedad que se ven afectados y excluidos por el neoliberalismo, aunque podemos preguntarnos si tales populismos no resultan funcionales al neoliberalismo. Reflexionar sobre esa cuestión nos lleva a tener que intentar acotar la polisémica noción de neoliberalismo para luego reiterar la pregunta por la libertad individual y colectiva.

Neoliberalismo, democracia y libertad

El neoliberalismo es una configuración del orden mundial, pero además es una forma de racionalidad en la que todos los aspectos de la existencia humana quedan subsumidos en lo económico. La economización neoliberal de la política, de la justicia, de la ética, de la educación, de los afectos, de la existencia; concibe al ser humano como

capital humano, al estado como a una empresa, al gobierno como administración y, a todos, se los evalúa en términos de competitividad, eficacia y atracción de inversores. Sobre este tema Wendy Brown, autora estadounidense, a quien he seguido para la caracterización de los alcances del neoliberalismo escribe:

Cualquier régimen que busque otro camino se enfrenta a crisis fiscales, a una disminución de las calificaciones de crédito, monetarias y de bonos y, cuando menos, a pérdida de legitimidad y, en casos extremos, a bancarrota y a disolución. De igual modo, cualquier individuo que se desvíe hacia otras búsquedas se arriesga, cuando menos, a la pobreza y a la pérdida de estima y solvencia y, en casos extremos, al riesgo de supervivencia. (Brown, 2018: 17)

El orden neoliberal puede adoptar diferentes estilos, pero el rasgo definitorio es la defensa irrestricta del libre mercado. Y el libre mercado implica la desregulación de las industrias y de los flujos de capital, la reducción o la eliminación del Estado de bienestar, a partir de la privatización o subcontratación de los bienes públicos desde la educación y la salud, los sistemas previsionales (por ejemplo, las AFJP), las rutas, las cárceles, los mares; en pocas palabras el fin de toda política redistributiva de la riqueza y la promoción sin límites del enriquecimiento de los poderosos. El orden neoliberal promueve según Brown:

(...) la conversión de cada necesidad o deseo humano en una empresa rentable, desde la preparación para ser admitido en universidades hasta los trasplantes de órganos, desde las adopciones de bebés hasta los derechos de contaminación, (...) y, más recientemente, la financiarización de todo y el creciente dominio del capital financiero sobre el capital productivo en la dinámica de la economía y la vida cotidiana. (Brown, 2018: 25)

Los críticos a esta concepción señalan grandes efectos nocivos entre los que se destaca el crecimiento de la desigualdad, la comercialización en el mercado de cosas y personas que deberían permanecer fuera del mismo por razones éticas, la sujeción de las decisiones políticas gubernamentales al dominio empresarial y corporativo (en muchos casos transnacional) y la imprevisibilidad de los efectos de la libertad financiera de los flujos de capital, cuyos efectos desestabilizadores ponen en jaque a las economías

estatales aun en países económicamente poderosos y destruyen a países económicamente vulnerables.

Es posible observar que la implementación seminal de buena parte del ordenamiento neoliberal se produjo, inicialmente en América Latina en gobiernos militares de facto, entre los que se destaca Chile bajo la dictadura de Pinochet (con la implementación de las teorías de los llamados Chicago Boys en la década del 70) y, aunque en menor medida, en la Argentina de Martínez de Hoz (1976-1981 ministro de economía de la dictadura) y con matices importantes en Brasil, Bolivia y otros países. En la década del 90 se produce una segunda oleada neoliberal en la que, por ejemplo, se privatizan las empresas estatales y los sistemas jubilatorios, pero bajo la cobertura institucional de la democracia. Pero, en ningún caso se llegó a promover el ideario neoliberal fundamentalista antes descripto. Hoy, esa es una propuesta política, por ejemplo en Argentina.

Consideraciones finales

El ideario republicano democrático tuvo efímeros momentos de emergencia política en la historia. La democracia liberal casi nunca logró efectivizar el ideario de libertad, igualdad y fraternidad (republicana) o solidaridad (liberal), pero mantuvo esas proclamas hasta los albores del siglo XXI.

Lo que clásicamente se entiende por soberanía popular: el poder constituyente del pueblo, la posibilidad de elegir representantes y gobernantes, y el control y vigilancia de los mismos, no parecen ser acciones que definan a la ciudadanía liberal y, mucho menos, al capital humano, sujeto económico neoliberal contemporáneo, ocupado exclusivamente en sus actividades en el ámbito privado, en el éxito personal y en el consumo (cada quien según sus posibilidades, según las leyes del capitalismo) en un mercado cada vez más diversificado y competitivo, de mercancías materiales y humanas.

Las mayorías que integraban el proletariado moderno han devenido en gran medida, en el precariado, al decir de Guy Standing, constituido por masas de desocupados, subocupados, trabajadores precarizados, migrantes, jubilados con pensiones que no cubren ni remotamente la canasta básica de supervivencia (ni en Argentina con un sistema de reparto, ni en Chile con un sistema privado) en palabras de Fanon: “los condenados de la tierra”.

Pero lo que agrega el orden neoliberal es la eliminación de dos de los tres ideales de la democracia, y pervierte el tercero: la libertad. Pero ¿qué libertad? La libertad del capital financiero, por un lado, para hacer lo que le venga en gana, la libertad de las empresas transnacionales para explotar los recursos naturales y humanos en cualquier parte del mundo y mudarse cuando estén agotados, la libertad de contaminar el planeta sin responsabilizarse de las generaciones futuras. Y en otro plano, la libertad del sujeto económico individual, competitivo, egoísta y exitoso; de hacer todo aquello que quiera si tiene los recursos para hacerlo (dinero, belleza, contactos, inversionistas). Libertad de la que goza, de más está decirlo, una minoría, igual o equivalente a las minorías que siempre fueron libres de hacer lo que quisieran, en relación con ellos mismos y en relación con todos aquellos que de ellos dependen. La libertad que avanza es la del mercado y la de sus operadores, la libertad como no interferencia, la libertad como dominación de los pocos sobre todos los demás. Lo extraño, lo que debería llevarnos a reflexionar, es por qué las mayorías pueden llegar a elegir ser expulsados de un sistema mínimo de contención (como el que persiste en la actualidad con un estado de bienestar adelgazado, pero aun operante) en nombre de una libertad que aniquiló a la igualdad y a la fraternidad. De una libertad solo para otros, para pocos, para los que siempre la tuvieron. Y aquí es donde creo que podemos, solo como hipótesis, pensar que los líderes emergentes funcionan como catalizadores de demandas muy diversas, que agrupan bajo un lema, que en el imaginario soluciona los problemas realmente existentes y constituye multitudes a partir de emociones políticas negativas (odio, resentimiento, envidia, miedo) para inventar un enemigo (los migrantes, los planeros, la política, la casta) y un nosotros (los elegidos, los hacedores de un futuro próspero, los que sabemos o los que elegimos a los que saben) dispuestos a jugar el juego democrático, pero sin convicción de que sea el mejor, ni que deba ser jugado indiscutiblemente. Con los populismos las estructuras democráticas liberales tradicionales se resienten. Con los populismos de derecha en tiempos neoliberales, la democracia puede socavarse hasta en sus pilares más profundos permitiendo que el libre mercado suplante al Estado social de derecho y que el individuo instaurado y auto percibido como capital humano, se transforme en mercancía y adhiera entusiasta a controles de calidad que clasifiquen a los seres humanos como aquellos que cumplen con las expectativas del mercado y del cliente y aquellos que simplemente, por no cumplirlos, pueden ser descartados.

Bibliografía

- Bertomeu, M. J. (2005). Republicanismo y propiedad en *Rev. Sin Permiso*, N° 205-206, págs 84-89.
- Bertomeu, M. J. (2021). La concepción republicana y fiduciaria de la propiedad y de la soberanía política. Sus consecuencias para la universalización de la libertad no dominada en Erazun, F y Castillo Merlo M. (eds) *Pensar la política en clave republicana. Debates sobre igualdad y libertad*. Neuquén. EDUCO
- Biglieri y Cadahia, (2021). *Siete ensayos sobre populismo*. Barcelona: Herder.
- Brown, W. (2018). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: Malpaso.
- Domènech, A. (2004). *El eclipse de la fraternidad, una revisión republicana de la tradición socialista*. Madrid: Crítica.
- Domènech, A. (2013) La metáfora de la fraternidad republicano-democrática revolucionaria y su legado al socialismo contemporáneo en *Revista de Estudios Sociales* No. 46, Bogotá, mayo – agosto, págs. 14-23.

Soberanía y comunidad

Reflexiones sobre lo político

Dante Aimino

Universidad Nacional del Comahue

La comunidad en cuestión

Toda cuestión filosófica que se precie de tal deviene en ontológica dado que la pregunta por el ser de la cosa de que se trate no sólo no puede faltar, sino que su respuesta debe indicar al menos un anclaje que no sucede sin riesgo. Dicho riesgo para el caso de la filosofía política debería comprometer un pensamiento no meramente descriptivo, y por ende tampoco representativo, sino investigativo en el sentido profundo de ir tras los vestigios y poder o al menos intentar ser decisivo, debido a que el carácter de lo político atraviesa cualesquier tema o disciplina por más alejado que se halle de aquella en apariencia. Esto sucede, por ejemplo, con aquella tesis señalada por Roberto Espósito cuando indica, a propósito de la noción de comunidad, que “lo único que tenemos de común es lo propio”. Es decir que lo que nos iguala, lejos de constituir un conjunto sólido de iguales en lo común, es que tenemos una pertenencia basada solamente en la equivalencia de valor que le damos a nuestras posesiones e idiosincrasias. De este modo lo propio, tal como entiendo la tesis de Espósito, reside en la equivalencia de las idiosincrasias y de sus singularidades y no en la solidez que totaliza un conjunto. Es justamente aquello a lo que se denomina lo solidario. Ahora bien, en ello se halla la clave de la crisis de un presunto ser de la comunidad que conlleva por arrastre. Puesto que lo solidario contiene en ello mismo el desajuste a través del cual se habrá de filtrar el presunto ser de la comunidad, es decir, lo común en tanto ser con el otro, pero que siempre se halla ineludiblemente atravesado por una falla. Esa falla devenida en grieta según lo tituló nuestra política doméstica. Ahora bien, aquel concepto vertebrador que Espósito denomina de modo reducido, el ser del *cum*, o simplemente el *cum*, les o que totaliza o debiera totalizar lo común de la comunidad. Y además lo que reintegra, pero también remite, en un doble o triple juego de las etimologías, al *ser-con* de Heidegger, es decir de aquello de lo que va el *Dasein* en su modo de éxtasis, de comunicación con la Otredad.

En ese amplio marco, la siguiente exposición intenta poner en cuestión el concepto de soberanía en el sentido político de los Estados nacionales y su ya dilatada crisis histórica, partiendo de la presunta perspectiva de la disolución de las comunidades que en principio conforman, y otrora conformaron el cuerpo mismo del colectivo social. Se parte así de una hipótesis en la que se presume imposible la soberanía de los Estados sin que haya cohesión de una comunidad. Expresión conceptual que deviene redundante y que pone no sólo en cuestión las sociedades nacionales y sus Estados sino el concepto mismo de lo político como tal. Ahora bien, el concepto de soberanía conforme al horizonte en que lo pensamos precede en su origen y por tanto en su arqueología, al uso normal (y normativo) de aquel de la soberanía política de los Estados. Y es aquí donde la remisión de esta temática al pensamiento de Bataille se vuelve ineludible porque conjuga el interés por el individuo y su noción de soberanía con la crítica del concepto de la comunidad. En verdad, hay filosofía política sólo si hay soberanía de y en las comunidades, pero la cuestión consiste en preguntarse qué es soberanía y de qué tipo de soberanía se trata.

Lo que significa soberanía según Bataille

“Yo soy si se quiere un ser doloroso, no hago nada más que unir el amor, la alegría excesiva, a la más completa irrespetuosidad, a la negación radical de lo que frena la libertad interior”. (G. Bataille, *Sobre Nietzsche*)

En principio habría que señalar que George Bataille piensa el concepto de soberanía por fuera de las coordenadas clásicas y tradicionales que hacen de aquélla la contraposición dialéctica de la investidura del señorío y del poder que determinan la sumisión (o aspiran a hacerlo) forjando la diferencia respecto del resto de los seres. Pero esta perspectiva en el pensamiento de Bataille está, a su vez, atravesada por un doble pensamiento crítico: el que atañe a la crítica del saber, y el que concierne al movimiento general de la economía. Ahora bien, este entrecruzamiento terminará aunándose en una sola cuestión, la que concierne tanto al saber absoluto y su movimiento de especulación, en donde se encuentran las figuras dialécticas de siervo y señor, disputándose el sentido, poniendo en cuestión no ya sólo el *sentido del saber* sino además el *saber en tanto sentido*, lo que habrá de ser la vía de la puesta en cuestión que Bataille dará en llamar soberanía.

En efecto, Bataille entiende el concepto de soberanía no como un atributo continuo y de superioridad (tal como lo conlleva la realeza, el papado, o el señorío de la riqueza) ni tampoco como un estado constante, sino como un acto disruptivo en el devenir de la vida de las subjetividades que se impone y se presenta como un estado de interrupción del trabajo que despeja y hace lugar a la libertad de las subjetividades. De este modo, si el devenir de la vida humana estriba en trascender la animalidad primitiva, y en virtud de ello es que generamos una economía y un conjunto de saberes, la reversión de esta razón instrumental se reorienta hacia una nuda libertad en la que reencuentra la libre comunidad de las pasiones. De allí que la humanidad oscile entre el obligado respeto a la normativa social y la transgresión de la misma.

Así lo manifiesta Antonio Campillo en su Introducción a la obra de Bataille “*Lo que entiendo por soberanía*”: “En una palabra, la ley social prohíbe el primado de la inmediatez animal, y lo condena como el mal por excelencia, como aquello que pone en peligro la supervivencia del individuo y del grupo”. Dicho dualismo se torna más esclarecedor si se considera la cercanía filosófica (y en cierto modo también vital) que Bataille comparte con Nietzsche y sus simbólicas figuras de Apolo y Dionisios. En efecto, si la luminosidad racional de lo apolíneo obliga a una suerte de domesticación de lo humano, el reencuentro con las pasiones recuperaría la libertad dionisiaca, aquella que otorgan el erotismo y las artes. En virtud de ello y en consonancia con la rebeldía de la generación de los poetas malditos es que Bataille se acerca a un modo de pensar la cuestión política como una historia de la tragedia de la humanidad en la que lejos de poseer instancias de salvación divina como lo ordena la religiosidad cristiana, hunde a la humanidad en un sistema de opresión y belicismo.

Así, como hemos visto, la perspectiva de George Bataille conlleva un clima de pesimismo cuya posibilidad salvífica estriba en un apartamiento del sentido común a cambio de la búsqueda de una operación soberana que se sostiene como un juego al margen del sentido. Y esto no sólo, como ya se dijo, del denominado “sentido común”, sino lisa y llanamente del sentido en tanto significado como tal. Desde este lugar se abre el paso a los intentos poético-ensayísticos cuyas señales son marcadas por títulos abandonados a su suerte¹. Y siempre y en todos los casos, fue de espaldas al conocimiento epistémico que Bataille dejó de lado la meditación del saber para ir un paso más allá de ella, o, si se quiere, situarse en el horizonte ya no de la filosofía como saber de lo

¹ Cfr., la llamada *Suma ateológica* que contiene los títulos: “*Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*”, “*La experiencia interior*”, “*El culpable*”.

Absoluto, sino de lo que significa el conocimiento como instrumentalismo de la razón en el sentido de lo técnico y de la economía del trabajo que coartan la libertad y *a fortiori*, la soberanía de las subjetividades. De este modo, según lo señala Jacques Derrida: “se podría incluso abstraer, en el texto de Bataille, toda una zona por la que la soberanía queda presa dentro de una filosofía clásica del *sujeto* y sobre todo dentro de ese voluntarismo que Heidegger ha mostrado que se seguía confundiendo, en Hegel y en Nietzsche, con la esencia de la metafísica”².

La comunidad revocada

Precedido por un texto de Jean Luc Nancy que hará las veces de una presentación en modo de amable diálogo a su libro *Communitas*, Roberto Espósito denomina “*Nada en común*” a su propio prólogo, frase en la que repercutirá, una vez más, el señalamiento de un fracaso estremecedor y devastadoramente trágico. Una misma época, indica, en que estamos ante la co-presencia del fracaso de todos los comunismos a la miseria de los nuevos individualismos”. Pero hay algo, incluso más estremecedor. De este modo lo señala el autor: “la comunidad no puede traducirse al léxico filosófico-político más que a costa de una insostenible distorsión ---o incluso perversión--- de la que nuestro siglo tuvo una experiencia muy trágica”. Estamos por supuesto ante una obra de 1998, y por tanto al filo del siglo que pasó con sus dos catastróficas guerras mundiales y el advenimiento de las más terribles de las tragedias, es decir, el nazismo. Por supuesto, Espósito no desdeña estos señalamientos, más aún porque en esa conversación contemporánea no sólo intervienen pensadores de lo que podría denominarse la era agonística de la filosofía, es decir, la puesta en cuestión de la filosofía, e incluso más aún, el abismo propiamente dicho del fin de la filosofía.

Se trata de una crítica piadosa, pero también de una crítica desoladora. Puesto que requiere al menos de una investigación etimológica que desmonta el ser de lo común para encontrar en ello la raíz de lo que ha sido donado, no por mor de la lengua o no sólo por ello, sino por lo que termina configurando a lo común como comunidad. Sin embargo, y esto se presenta como el asunto decisivo: “lo común se identifica con su más evidente opuesto: es común lo que une en una única identidad a la propiedad ---étnica, territorial,

² Derrida, Jacques: “*De la economía restringida a la economía general*”, en: *La escritura y la diferencia*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989.

espiritual--- de cada uno de sus miembros. Es decir, una vez más señala: “ellos tienen en común lo que les es propio, son propietarios de lo que les es común”³.

Pero de lo que se trata, una vez más, es de aquello que configura, a partir de un don inicial, una primigenia cosa pública cuya reversión o sustracción esta siempre al acecho de una apropiación individual como lo señalara Rousseau en su *Discurso acerca de la desigualdad de los hombres*⁴.

En ese marco, señala Espósito: “hay que tener siempre presente esta doble cara de la *communitas*: es al mismo tiempo la más adecuada, si no la única dimensión del “animal humano”⁵. Pero también su deriva que potencialmente lo conduce a la disolución. De este modo, y siempre siguiendo una perspectiva crítica hacia los comunitarismos, Espósito no oculta un lapidario pesimismo al señalar que: “desde este punto de vista, entonces, la comunidad no sólo no se identifica con la *res pública*, la cosa común, sino que está más bien propensa al riesgo, la falta o la carencia que asolan nuestras subjetividades. Y es todo ello, también la falta, la desesperación, lo que nos mantiene juntos. La grieta, el trauma originario, la laguna de la que provenimos: no el Origen, sino su ausencia, su retirada. El *munus originario* que nos constituye, y nos destituye, en nuestra finitud mortal”.

Bibliografía

- Bataille, G. (1986). *La experiencia interior*. Madrid: Taurus.
- Bataille, G. (1996). *Lo que entiendo por soberanía*. Barcelona: Paidós.
- Blanchot, M. (2016). *La comunidad inconfesable*. Madrid: Arena.
- Derrida, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Espósito, R. (2006). *Categorías de lo impolítico*. Buenos Aires: Katz.
- Espósito, R. (1998). *Communitas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Nancy, J. L. (2016). *La comunidad revocada*. Buenos Aires: Mar dulce.
- Rousseau, J. J. (1966). *Acerca del origen de la desigualdad entre los hombres en Obras Selectas*. Buenos Aires: El Ateneo.

³ Espósito, Roberto: *Communitas, Origen y destino de la comunidad*, Bs. As., Amorrortu, 2003, p. 25.

⁴ Rousseau, Juan Jacobo: *Acerca del origen de la desigualdad entre los hombres*, en *Obras Selectas*, El Ateneo, Bs. As., 1966.

⁵ Espósito, R., op. cit., p.33

¿La soberanía reside en el soberano o en el pueblo?

Un debate de los tiempos modernos

Héctor Marcelo Jesús Quiroga
Universidad Nacional del Comahue

Rodrigo Ignacio Sebastián Garay
Universidad Nacional del Comahue

La filosofía política moderna se caracteriza por dar fundamento al Estado, al poder político y al imperio de la ley. En la modernidad se va a ir consolidando de un modo paulatino, desde el Renacimiento con Maquiavelo hasta los planteos contractualistas de Rousseau, lo que podríamos considerar en el ideario del republicanismo que la soberanía reside de modo centralizado en el pueblo.

El propósito de este trabajo centra su atención, en las diferentes concepciones o modos de entender la soberanía (popular), en lo que podemos definir como una visión no contractualista, la de Maquiavelo y en las posiciones que se inauguran con el contractualismo moderno (Hobbes, Rousseau, Kant) Para desde allí pensar aspectos normativos que involucran a las democracias republicanas (Guariglia, 1993).

Al tomar como punto de partida a Maquiavelo, cuando piensa la organización política de las ciudades, observa que se organiza, gestiona y resuelve, la relación con el gobierno, en la tensión que se da a partir del conflicto, hay una puja entre el gobierno que quiere dominar y el pueblo que quiere ser libre. Por tanto, una forma de pensar una teoría política de alcances normativos, en la república que propone Maquiavelo, es que el pueblo debe participar en la producción y modificación de las leyes.

A diferencia de Maquiavelo, los contractualistas modernos parten del planteo de un estado de naturaleza para pensar desde allí el surgimiento del pacto o contrato social, y con ello la constitución del Estado, y la soberanía. Hacen un experimento mental, una abstracción de toda organización política y social, y desde la ausencia de toda institución se imaginan un posible estado de naturaleza a partir del cual se instaura un gobierno civil. Pero van a diferenciar el modo en cómo entienden el Estado de naturaleza, desde distintas concepciones antropológicas, (que van del hombre como lobo del hombre a la metáfora del buen salvaje) y proponer desde esos presupuestos diferentes modos de entender el

origen del Estado, del poder político y la legitimación de las leyes y su obediencia. Aquí radican ciertas diferencias entre los planteos Hobbes y Rousseau. Para Hobbes el hombre es malo por naturaleza. Lo que equivale a decir que los hombres por naturaleza son enemigos unos de otros, *el hombre es lobo del hombre*. En tanto que para Rousseau, el hombre es bueno por naturaleza, algo así como la metáfora del buen salvaje, y la sociedad lo corrompe. De esta diferencia derivan las ideas contrapuestas sobre el Estado y la constitución de la soberanía. Señalaremos que en Hobbes va a haber un retroceso, en relación al planteo republicano de Maquiavelo, en el cual la soberanía va estar en manos del soberano. En cambio, para Rousseau la soberanía reside en el pueblo. Ya que en Hobbes estamos dispuestos, a una suerte de abandono o delegación de nuestra libertad natural.

En el planteo kantiano, nos interesa resaltar algunos aspectos que contribuyen a un recorrido normativo, para pensar las democracias en el contexto del republicanismo, que de alguna manera tienen su origen, tanto en *La doctrina del derecho* como en su interpretación a partir de la *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*. En la que inaugura un concepto de razón pública, que en las teorías contemporáneas involucra un núcleo normativo que alcanza a las obras de Rawls y Habermas.

El propósito de este trabajo es indagar sobre las propuestas de algunos teóricos modernos como Maquiavelo, Hobbes, Rousseau y Kant que fundamentan que la soberanía se encuentra en manos del poder absoluto del soberano o la soberanía popular se encuentra en manos del pueblo.

Maquiavelo y la participación del pueblo en la República

En Lefort (2020), encontramos una de las lecturas contemporáneas sobre Maquiavelo. Recupera un planteamiento que le llama la atención, vinculado al origen político de las ciudades. Ya que Maquiavelo, entiende el problema del origen de lo social, no de un modo contractualista, modo en que se van a plantear desde Hobbes en adelante.

Para Lefort, la división de lo social es fundamental en la obra de Maquiavelo, y “... ha sido borrada por aquellos que han derivado el estado social del estado de naturaleza.” En cierto modo, Maquiavelo no se preocupa por la cuestión del origen de lo social. Sino que lo da por supuesto en el modo de relación que acompaña a las Ciudades desde su nacimiento. Independientemente de las hipótesis que formula sobre la fundación de las ciudades, (algunas de ellas formuladas en los *Discurso*, y que no es tema de este

trabajo) podemos señalar que, para Maquiavelo, el hombre es un ser social que siempre está involucrado e inserto en una trama colectiva. Por tal motivo, el mundo social es una suerte de evidencia que de algún modo está ya dado (Cf. Lefort, 2020: 567)

Maquiavelo se interesa, asimismo, por el modo de institución de la Ciudad. Ésta depende de las relaciones que establece quien tiene la autoridad con el pueblo -entendiendo por pueblo el conjunto de los miembros de la Ciudad- y, más en concreto, depende de la relación que se da entre aquellos cuya condición es superior y el pueblo -entendiendo por pueblo a la gran mayoría (...) toda Ciudad se ordena en función de la disposición de la división entre la instancia del gobierno y los gobernados y entre la fracción de los dominantes -los Grandes- y la masa de los dominados -el pueblo-. (Lefort, 2020: 567-568)

En este modo de relación entre los Grandes y el pueblo, Maquiavelo encontrará los fundamentos de la república, y en los *Discursos* ve a Roma como ejemplo de ello. Ya que plantea que la grandeza de Roma es consecuencia de la participación de todos en el gobierno. Es la inclusión de los tribunos de la plebe lo que motiva tal interpretación.

De modo que los que ordenan prudentemente leyes, han conocido este defecto y huyen de tales formas en sí mismas, eligiendo una que participe de todas por juzgarla más firme y más estable, en tanto una respeta la otra, y existiendo así en una misma ciudad el Principado, la Aristocracia y el gobierno Popular. (Maquiavelo, 2008: 60)

En el apartado cuatro del libro primero de *Los Discursos*, Maquiavelo señala cómo los tumultos y el reclamo del pueblo le permite a Roma ser una república libre y poderosa; en tanto que producto de la discusión entre la Plebe y el Senado. Por ello, la participación del pueblo adquiere un lugar preponderante en la república. Ya que, el tumulto del pueblo en pos del bien común y de la libertad, es lo que conduce a la realización de una república virtuosa en la que prime la justicia y el orden público.

...los buenos ejemplos nacen de la buena educación, la buena educación de las buenas leyes y las buenas leyes de esos tumultos a los que muchos condenan con desconsideración y, si alguien examina bien sus fines, no encontrará que hayan

producido exilio o violencia alguna en desmedro del bien común, sino leyes y órdenes en beneficio de la libertad pública. (Maquiavelo 2008, 64)

Maquiavelo señala como primordial el rol del pueblo en términos de reclamo y participación, es el pueblo unido el que genera mejores condiciones para la libertad y la justicia, porque surgen del hecho de estar oprimidos. Los tumultos ponen de manifiesto situaciones de desigualdad y opresión. Maquiavelo celebra y elogia la participación del pueblo en los tumultos de Roma, porque debido a ellos surgió la creación de los Tribunos y con ellos la participación en la administración popular. (Cfr. Maquiavelo 2008, 64-65) Por ello, es el pueblo el sujeto colectivo que adquiere la potencia de ser garante de la libertad. Para Maquiavelo es el pueblo la primera causa de libertad en Roma. Y el lugar del pueblo vinculado a la libertad lo encuentra en su participación en los reclamos, son los tumultos la primera causa de libertad en Roma.

En el conflicto vía participación popular, en tanto que división social, Maquiavelo encuentra la condición de posibilidad de la república y el resguardo de la libertad. Plantea, en el Cap. V de los *Discursos*, el modo en que Roma resguarda la libertad en el pueblo. Este aspecto es importante para nuestros fines, debido a que permite desarrollar el concepto de virtud republicana, fundado en la participación ciudadana en pos del bien público. Luego en el Cap. VI; observamos que la República que quiera mantenerse debe confiar la libertad al pueblo. El análisis que realiza Maquiavelo centra la atención en el conflicto entre el pueblo y el senado, entendiendo que la libertad deriva de ese conflicto. El pueblo posee la mayor necesidad de vivir libre, porque su experiencia es de opresión, y por tanto el resguardo de la libertad está ahí, en el modo de resolver la relación que se da en el conflicto.

El poder absoluto del soberano en Hobbes

Thomas Hobbes, en su obra *Leviatán*, distingue dos mundos: el natural y el artificial. El primero se compone de cuerpos en movimiento, gobernado por leyes de la naturaleza, donde el hombre en estado de naturaleza es completamente libre, de hacer lo que se le plazca para la conservación de su vida. El segundo se conforma por cuerpos

creados por nosotros mismos con el fin de regular las relaciones mutuas, limita la libertad para garantizar la paz. A este último se lo llama Estado.¹

En el estado de naturaleza se vive en una condición de guerra constante, donde cada hombre tiene derecho y la libertad de hacer cualquier cosa incluso con el cuerpo de otros, a fin de proporcionarse los medios de subsistencia. Según Hobbes mientras persista el derecho natural no puede haber seguridad para nadie. De esto se deriva la necesidad de un pacto en el cual se renuncia al derecho natural y a la Libertad para garantizar la seguridad de la persona en su vida y sus modos de conservarla.

El concepto de libertad, atraviesa toda su obra y le dedica el capítulo XXI, *De la libertad de los súbditos*. Allí define la libertad en términos de ausencia de impedimento físico externo. Cualquier cosa que esté sujeta de tal modo que no puede moverse sino dentro de un espacio determinado por la oposición de algún cuerpo externo, no es libre. El hombre libre es aquel que en aquellas cosas que es capaz de hacer, ya sea por su fuerza o su ingenio, no está obstaculizado para realizar lo que desea.

Siguiendo los lineamientos de Skinner, esta concepción de libertad implica la distinción entre impedimento externo e impedimento intrínseco. Según esta posición, un agente que está atado, carece de libertad para moverse, pero el impedimento no radica en él, sino en sus ataduras. En cambio, una persona que está postrada en su cama por motivo de alguna enfermedad, tendría un impedimento intrínseco en ella, que suprime el poder realizar determinada acción, hace que la persona sea incapaz de realizar tal acción. Por lo tanto, mientras que los impedimentos externos suprimen la libertad, los impedimentos intrínsecos suprimen el poder o la capacidad de. Esto le sirve para plantear que la libertad y el temor no son opuestos, sino coherentes. Como también la libertad y la necesidad. Así el hombre para alcanzar la paz, satisfacer la necesidad de seguridad, ha creado un *leviatán*,

¹ El *iusnaturalismo* es un componente esencial para el surgimiento del Estado moderno, sin el cual probablemente, éste no hubiera sido posible. Teniendo en cuenta que en los planteamientos filosóficos políticos, que se inauguran con el *Leviatán*, van a nutrir las teorías del derecho natural de la modernidad. En este sentido, Bobbio señala, que la dicotomía hobbesiana entre estado de naturaleza y Estado civil, es constitutiva para el *iusnaturalismo*, sostenida por los filósofos políticos modernos, hasta Hegel. Y de ella se desprenden algunas consideraciones, que en principio marcan una relación de contraposición, entre un estado pre político donde no hay un orden jurídico instaurado y el Estado, como organización política y civil. Por ello afirma que, independientemente de las interpretaciones, lo que no está en discusión es que el Estado que surgió a partir de la Revolución francesa devino en el paradigma del Estado burgués del siglo XIX, cuya fuente primordial es la escuela del derecho natural. (Cfr. Bobbio; 1989: 6-7) De la que se sigue un modo de distinguir lo público de lo privado, clarificando la distinción entre el poder económico y el poder político. Proceso que dará surgimiento y autonomía a la burguesía liberal, mediante el resguardo jurídico de la propiedad y el intercambio de bienes. Este presupuesto es garantía de que el contrato sobre el cual se funda el Estado encuentra su condición de posibilidad en el consenso, legitimado por la distinción de clases.

un hombre artificial que llamamos Estado, también ha creado las leyes civiles que son las ataduras artificiales, que han fijado por pacto el poder dado al soberano.

Una de las preocupaciones de Hobbes es explicar cómo se constituye el poder del soberano como un poder común, con el objetivo de que este pueda establecer la ley, dar seguridad y alcanzar la paz. Este poder común se alcanza cuando se renuncia al poder y la fuerza individual y se lo cede a un solo hombre o asamblea de hombres, que mediante la pluralidad de votos puedan reducir la voluntad de los súbditos a una sola voluntad. Así los hombres ceden su derecho al Estado, que se encarna en el soberano que posee el poder de ordenar la convivencia a partir de la ley.

Según Carlos Altini el Estado posee dos atributos a saber: por un lado la unidad y por el otro el poder. Respecto al primer atributo, Altini plantea que, a través del pacto, en el que se confiere el poder y la fuerza de los individuos a un hombre o asamblea de hombres, se reduce las voluntades individuales a una sola voluntad, esto es más que el consentimiento, es una unidad real, en una sola y misma persona instituida por el pacto. Es en ese pacto, en donde se otorga el derecho de representación al soberano, con esto la voluntad del Estado reside en su representante, encarnado en el soberano, que da cuerpo político a la persona y al cuerpo social, lo que implica que el soberano no representa solo al individuo sino al *Commonwealth*, lo constituye. Esto hace que la unidad no es la unidad de los individuos representados, sino que es la unidad del representante, la voluntad del soberano. En este sentido el pacto debe entenderse como sumisión a todas futuras acciones representativas, los individuos no pueden desconocer las leyes dictadas por el soberano, esto sería sedición e implicaría la ruptura del Estado. Con respecto al otro atributo, Altini nos dice que el poder del estado es el mayor poder humano, dado que el soberano que encarna al Estado dispone libremente de él según su propia voluntad. En este sentido el poder del soberano es absoluto, el soberano moldea la voluntad de todos que en la esfera pública le deben obediencia. En este sentido la soberanía reside, no en el pueblo, sino en el poder del soberano.

La soberanía reside en el pueblo

El planteo de Rousseau cuestiona la premisa hobbesiana del estado de naturaleza, de la guerra de todos contra todos, desde un punto de vista antropológico antagónico. En todo caso, es la socialización un tipo particular de relación, que puede basarse en el egoísmo por ejemplo, la que dirige a los hombres a ese fin, la lucha contra otros por la

supervivencia. Y por ello, no es la instauración de un modelo absolutista en el que los hombres abandonan su libertad, para garantizar la paz. Sino que la respuesta estará en la transformación política, para revertir dichas relaciones. Rousseau sostiene que son las relaciones sociales, los procesos culturales y políticos, los que generan desigualdad. Por ello sostiene, en el *Discurso sobre la desigualdad*, que cuando hablan del hombre salvaje en realidad están describiendo al hombre civil. (Cfr. Rousseau; 1923: 12) Y en este sentido, en tal modo de relaciones entre los hombres “...lo peor que puede sucederle a uno es verse a discreción de otro...” (Íbid: 41) De aquí se desprende, una idea de libertad como no dominación, en tanto que excluye la posibilidad de estar a merced o bajo el arbitrio de otros. El argumento rousseauiano sobre el derecho natural, toma como oposición su crítica al planteo de Diderot. Y ese punto de partida crítico lo conduce a su noción de la voluntad general. Quizá uno de los conceptos políticos más importantes en cuanto a relevancia filosófica en toda su obra.² Una de las aristas de la disputa entre Rousseau y Diderot es la separación entre moral y política implicadas en la definición sobre la separación ética del derecho natural, por Diderot.

Tanto en Rousseau como en Kant, hay una justificación de la soberanía popular, de la que se desprende una idea unificada de pueblo que requiere una participación libre y autónoma en el proceso autolegislativo. En este sentido, Rousseau entiende la libertad como autonomía del pueblo, esto es la participación de todos y cada uno en el proceso de legitimación de las leyes. Kant afirma este ideal en la *Doctrina del Derecho* (Kant, 2008). Justificando una idea de voluntad general soberana, que se expresa en el gobierno de las leyes. La soberanía popular da respuesta al problema de la unidad del cuerpo político. “*El poder legislativo solo puede corresponder a la voluntad unida del pueblo.*” (Kant, 2008: 143) En tanto que el parlamento representa al pueblo y radica allí la soberanía. La soberanía popular implicaría entonces el reconocimiento de toda la ciudadanía en condiciones de para-igualdad, porque la ciudadanía es atributo del pueblo. Y si el parlamento representa al pueblo, la base de legitimación legislativa justifica el procedimiento por el que un Estado se constituye como tal, en clave de soberanía popular. “...solo la voluntad concordante y unida de todos, en la medida en que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno por consiguiente, solo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora.” (Íbid.) Esta es la respuesta kantiana al problema de la unidad, fundamentada en una idea de soberanía popular omnilateral.

² Ver, por ejemplo, el argumento de Waskman, quien sostiene que además de ser un concepto principal, fue modificándose a lo largo de toda su obra. (Cfr. Waskman, 2016)

Kant, a diferencia de otros filósofos políticos, que rechazan como Hobbes, la libertad y la representación del pueblo en estos términos republicanos y no absolutistas, nos permite mostrar cómo desde la doctrina del derecho se sigue un tipo de soberanía unificada en el pueblo. Esta unidad del pueblo, es constitutiva de lo público, como organización o fundamento de una teoría política normativa. Por tanto, hereda las virtudes de la razón pública y en este sentido, es que hay un procedimiento de legitimación de las leyes que está garantizado por un principio universal, que no responde al arbitrio de intereses particulares o privados. Ahora bien, la voluntad general es procedimental, en tanto que es ideal, y que funciona como un procedimiento formal a priori, cuya realidad no es empírica, pero que posibilita los mecanismos para una justificación normativa.

Conclusión

Guariglia sintetiza un aspecto normativo de las democracias que, desde una concepción republicana, involucra un núcleo normativo que une los modos de considerar a las teorías políticas. En este sentido, “*Un estado democrático debe garantizar a todos los ciudadanos sin distinción de raza, género o religión, un sistema igual de libertades civiles y políticas y una distribución igualitaria de derechos económicos y sociales básicos*” (Guariglia, 1993).

Además del imperio de la ley y las virtudes cívicas que pueden rastrearse desde Aristóteles en términos normativos y en clave de republicanismo, es en la modernidad y que se va a ir consolidando de un modo paulatino en el Renacimiento con Maquiavelo, y sobre todo desde Rousseau, la soberanía va a residir de modo centralizado en el pueblo.

En el Renacimiento, si prestamos atención a la participación del pueblo en la república de los Discursos de Maquiavelo, observamos que en las ciudades se organiza, gestiona y resuelve, la relación con el gobierno. En la tensión que se da a partir del conflicto, hay una puja entre el gobierno que quiere dominar y el pueblo que quiere ser libre. Este aspecto ya presente en el *Príncipe*, concentrará su atención en los *Discursos*, en la forma en que se dan los conflictos sociales y sobre todo, en la idea de que siempre las relaciones sociales se dividen entre los que quieren dominar y los que quieren ser libres. Y que en esta tensión el deseo del pueblo a ser libre, se impone sobre los *Grandes*, al menos en la República. Porque en caso contrario, si la generación de la Ley se concentra en los *Grandes*, el pueblo queda enteramente sometido. Por tanto, una forma de pensar la construcción de las leyes en la República que propone Maquiavelo, el pueblo debe

participar en la producción y modificación de esas leyes, que los ciudadanos se dan a sí mismos. El ejemplo que encuentra en Roma es la participación del tribuno del pueblo, y por ello Maquiavelo advierte, también en los *Discursos*, que en la participación del pueblo se encuentra la grandeza de Roma. Es entonces, en esta forma de pensar el conflicto desde los tumultos y los reclamos del pueblo, en la que Maquiavelo presenta un modo de entender la libertad republicana. En tanto que, el pueblo se opone a la dominación arbitraria del deseo de los *Grandes*, rechazando tal dominación, en su deseo de ser libre. Por la participación del pueblo en la legislación, es que la República se presenta como el modo de gobernar bajo el imperio de la Ley, y desde allí resistir y resguardarse de la arbitrariedad de los *Grandes*. Esto solo es posible si el pueblo es libre y soberano.

En este sentido es que queremos señalar el núcleo normativo que se puede rastrear en Maquiavelo, vinculado a la igualdad en el régimen republicano, la libertad y la caracterización como el mejor de los regímenes o superior, frente a las otras formas. (Lefort, señala este aspecto, de la superioridad política de la república como valoración, en la que otros autores como Leo Strauss no han prestado atención. Para nota al pie; Lefort, 2020: 571).

En esta forma de atender al conflicto, vemos un retroceso en el *Leviatán* de Hobbes. En tanto que, frente al temor de la guerra del todos contra todos, hay que delegar la libertad en manos del soberano. En este sentido, el pueblo deja de ser libre y soberano. Si retomamos la interpretación que da Hobbes en el Cap. 21 del *Leviatán*, la libertad se define como ausencia de impedimento físico externo, que neutraliza el poder del cuerpo, de moverse con libertad. Por lo tanto, la libertad estará dada por la ausencia de todo impedimento que impida la libertad de movimiento, como poder natural del cuerpo. Y que, por ello, solo la libertad puede ser impedida de modo externo.³ Ahora bien, esta libertad es propia del soberano y es defendida por Hobbes en manos de una soberanía absoluta. De lo que parece seguirse que el pueblo delega su libertad y soberanía, en manos de un único soberano absoluto y libre. Pero en la concepción de libertad propuesta por Hobbes, en la monarquía los hombres son libres, porque no están impedidos de realizar movimientos. En este sentido, Hobbes no defiende una república como la forma de organización política superior, sino que defiende la monarquía que, en términos normativos, sería el mejor modo de organización social y política, en la que la voluntad

³ Puede verse en Skinner, *Hobbes y la libertad republicana*, los argumentos hobbesianos sobre su concepción de libertad, y su relación con la distinción entre los impedimentos a la libertad intrínsecos y extrínsecos. (Skinner, 2010: 114 y sig.)

del soberano es la única voluntad reconocible. La unidad y el poder, no reside en el pueblo, sino en el soberano, es en él donde se encarna la Unidad de la voluntad y el poder político. Aquí encontraremos la crítica de Hobbes a los demócratas griegos, y su forma de oponer la libertad de los *modernos* a la libertad *antiguos*. En Hobbes no hay una idea de para-igualdad, de haberla caeríamos en una guerra del todo contra todos. En ese sentido hay una relación de asimetría entre los súbditos, el pueblo, y el soberano.

En cambio, Rousseau sostiene que son las relaciones sociales, los procesos culturales y políticos, los que generan desigualdad, en tal estado de relaciones entre los hombres, lo último que debería suceder es estar bajo el poder arbitrario de otro. De aquí se desprende, una idea de libertad como no dominación, en tanto que excluye la posibilidad de estar a merced o bajo el arbitrio de otros.

El argumento rousseauiano nos conduce a la idea de que la unidad de la voluntad no está en el soberano, sino que reside en la voluntad general. En Rousseau, la voluntad general está representada por la soberanía del pueblo. A partir de Rousseau en términos normativos, la soberanía es exclusiva del pueblo. Hay una justificación de la soberanía popular, de la que se desprende una idea unificada de pueblo que requiere una participación libre y autónoma en el proceso autolegislativo. Entendiendo a la libertad como autonomía del pueblo, en tanto que todos y cada uno participe en el proceso de legitimación de las leyes. En este sentido Kant plantea que la voluntad general soberana se expresa en el gobierno de las leyes. La soberanía popular da respuesta al problema de la unidad del cuerpo político, donde el poder y la unidad solo puede corresponder a la voluntad del pueblo, constituyendo lo público. Esto último conlleva la razón pública que implica un procedimiento de legitimación de las leyes que está garantizado por un principio universal, que no responde al arbitrio de intereses particulares o privados.

Maquiavelo, Rousseau y Kant nos permiten pensar nuestro presente a partir de una clave conceptual que puede acercarse a nuestro contexto político actual, de pensar la constitución de un Estado fuerte que sea garante de la libertad y de los derechos de los ciudadanos. Un Estado sostenido en la voluntad popular, en las virtudes cívicas del ciudadano. Es en el espacio público el lugar del reconocimiento de la civilidad y de la generación de acciones tendientes al bien común. No es posible pensar una democracia en otros términos, por fuera de los parámetros republicanos, si pretendemos generar las condiciones para una sociedad más justa e inclusiva. Para el caso es necesario generar una conciencia ciudadana o un tipo de patriotismo (patriotismo constitucional en el sentido habermasiano) en el que nos reconozcamos como miembros de una comunidad

regida por normas justas y legitimadas por una soberanía popular. Entendemos que este es uno de los atractivos del pensamiento de Maquiavelo, de Rousseau y Kant que nos aproxima al republicanismo desde la virtud ciudadana. El orden y la organización a partir de la ley, ya que es en el imperio de las leyes justas que nos hacemos libres y soberanos.

Bibliografía

- Altini, C. (2005). *La fábrica de la soberanía*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Berlin, I. (2005). *Dos conceptos de libertad y otros escritos*. Madrid: Alianza.
- Bertomeu, M. J. y Domènech, A. (2005). El republicanismo y la crisis del rawlsismo metodológico: notas sobre método y sustancia normativa en el debate republicano, en: *Isegoría*, N° 33, Madrid.
- Bertomeu, M. J. (2018). Kant: una concepción republicana de la justicia pública, en: *Las Torres de Lucca, Vol. 7*, Madrid: Ediciones Complutense (109-126)
- Bobbio, N. (1992). *Thomas Hobbes*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Domènech, A. (2004). *El eclipse de la fraternidad*. Barcelona: Crítica.
- Gargarella, R. (2001). *El republicanismo y la filosofía política contemporánea*. Buenos Aires: CLACSO.
- Gascón, D. (2003). La Herencia de Maquiavelo, en: Entrevista con Viroli, M., Letras libres, México.
- Guariglia, O. (1993). El concepto normativo de democracia, en: Guariglia, O., Bertomeu, M. J. Y Vidiella, G. *Democracia y Estado de Bienestar*. Buenos Aires: CEAL.
- Habermas, J. (1999). *La constelación posnacional*. Buenos Aires: Paidós.
- Habermas, J. (2008). *Facticidad y Validez*. Madrid: Trotta.
- Hobbes, T. (1999). *Leviatán o La materia, forma y poder de un Estado Eclesiástico y Civil*. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2008). *La Metafísica de las costumbres*. Madrid: Tecnos.
- Kant, I. (2012). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2013). ¿Qué significa orientarse en el pensamiento? en: VV.AA., *El ocaso de la Ilustración: la polémica del Spinozismo*. Bernal: Prometeo.
- Kant, I. (2018). Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?, en: Solé, M. J., Comp., *¿Qué es la Ilustración?: el debate en Alemania a finales del siglo XVIII*. Bernal: UNQ Editorial.

- Lessing, G. (1990). La educación del género humano; en: Lessing, G., *Escritos Filosóficos y Teológicos*. Barcelona: Anthropos.
- Lefort, C. (2020). *Maquiavelo. Lectura de lo político*. Madrid: Trotta.
- Locke, J. (1996). *Dos ensayos sobre el gobierno civil*. Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Locke, J. (1999). *Ensayo y Carta sobre la tolerancia*. Madrid: Alianza.
- Maquiavelo, N. (1999). *El Príncipe*. Buenos Aires: El Aleph.
- MAquiavelo, N. (2008). *Discursos sobre la primera décima de Tito Livio*. Buenos Aires: Losada.
- Marey, M. (2021). *Voluntad omnilateral y finitud de la tierra: una lectura de la filosofía política en Kant*. Adrogué: La Cebra.
- Mendelssohn, M. (2018). ¿Qué es la Ilustración?; en: Solé, M. J. Comp., “¿Qué es la Ilustración?: el debate en Alemania a finales del siglo XVIII”. Bernal: UNQ Editorial.
- Palti, E. (2021). En busca del santo Grial: el republicanismo en el debate teórico-político contemporáneo, en: Marey, M. (ed.), *Teorías de la república y prácticas republicanas*. Barcelona: Herder. (pp. 357-390).
- Pettit, P. (1999). *Republicanismo: una teoría sobre la libertad y el gobierno*. Barcelona: Paidós.
- Pocock, J. (2017). *El momento maquiavélico*. Madrid: Tecnos.
- Rousseau, J. (1923). *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Madrid: CALPE.
- Rousseau, J. (1998). *El contrato social*. Madrid: Alba.
- Skinner, Q. (1984). *Maquiavelo*. Madrid: Alianza.
- Skinner, Q. (1986). *Libertad antes del liberalismo*. Madrid: Taurus.
- Skinner, Q. (2010). *Hobbes y la libertad republicana*. Bernal: UNQ. Prometeo.
- Viroli, M. (2001). El sentido olvidado del patriotismo republicano, en: *Isegoría*; N° 24, Madrid.
- Waksman, V. (2016). *El laberinto de la libertad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Algunos aportes de la tradición republicana para pensar la soberanía popular

Libertad, propiedad y derecho a la existencia

Ana Lucía G. Labate

Universidad Nacional del Comahue

Este trabajo pretende realizar una síntesis de algunas nociones fundamentales que aporta la tradición republicana para pensar la soberanía popular. Para esto será necesario definir previamente los conceptos de libertad, igualdad y propiedad, desde los aportes que teóricos republicanos proponen. Se intentará así responder algunas de las preguntas que nos ocupan cuando nos proponemos pensar alrededor del papel de la soberanía popular en la vida democrática, analizando el poder del pueblo en términos del control del gobierno y sus representantes. Estas ideas que la tradición republicana nos ofrece tienen la potencia de, no solo explicar un estado de cosas en su desarrollo histórico, sino también de proponer otros modos posibles para la convivencia democrática y para recuperar el derecho a vivir bien en nuestras comunidades.

Hablar de republicanismo implica hacer algunas aclaraciones previas, porque en su uso cotidiano, en discursos políticos, por ejemplo, muchas veces se utiliza el término con sentidos e intenciones bien distintas. El republicanismo es una corriente filosófica-política de larga data, ya que podemos recuperar sus orígenes en la Grecia y Roma antigua (Aristóteles, Pericles, Cicerón, etc.), volver a encontrarla en planteos modernos (Maquiavelo, Locke, Rosseau, Kant, etc.), analizar su resurgimiento a mediados del siglo pasado (el neorrepublicanismo de Pocock, Skinner, y luego Pettit), y leer a contemporáneos que están pensando en esta clave (Domènech, etc.).

Cabe decir que estos planteos no son homogéneos, y que podríamos distinguir dos versiones fundamentales: la antidemocrática y la democrático-plebeyo. La segunda, que es la que nos interesa estudiando la soberanía popular, es la que aspira a la universalización de la libertad, la inclusión de la mayoría pobre y el gobierno de esa mayoría. Y, por el contrario, la postura republicana antidemocrática es la que “aspira a la exclusión de la vida civil y política de quienes viven por sus manos, y al monopolio del poder político por parte de los ricos propietarios” (Bertomeu, 2005). No son pocos los debates entre quienes se reconocen “republicanos”, y podríamos desarrollar varias disputas en torno a las definiciones que se dan de republicanismo, de las críticas que entre

sus versiones aparecen, en geografías y épocas distintas. A los fines de este trabajo, se adoptan algunas definiciones siguiendo sobre todo las que retoman Antoni Domènech y María Julia Bertomeu, para poder luego ahondar en la cuestión de la soberanía popular.

La libertad tiene condiciones: libertad, propiedad, igualdad

El republicanismo democrático aspira a la universalización de la libertad. Libertad que se define, en pocas palabras, como aquella condición en la que las personas no están subyugadas, tienen la capacidad de autogobernarse, y no están sujetas a ninguna interferencia arbitraria que pueda perjudicar sus acciones y elecciones. Se entiende a una forma arbitraria de interferencia a aquella que, además de ser injusta e ilegal, carece de control o regulación, es decir que se ejerce impunemente y limita de ese modo la autonomía de una persona, dejándola a merced de otras. Se debe aclarar entonces, que existen interferencias que no son arbitrarias, y que incluso son lícitas y necesarias: por ejemplo, la del Estado.

“La república está obligada a interferir en el ámbito de existencia social privada de X, si ese ámbito privado capacita a X para disputar con posibilidades de éxito a la república el derecho de ésta a definir el bien público”. (Bertomeu, *Nuestro Kant Republicano*). Es decir, la interferencia -no arbitraria- del Estado es requerida con el propósito de asegurar la igual libertad de todos. El Estado se presenta como un actor con la capacidad y la responsabilidad de salvaguardar los derechos e intereses del pueblo, procurando que exista un marco institucional y legal que los proteja de ser interferidos en contra de su voluntad.

Cuando se limita nuestra libertad, nuestra autonomía, quedamos a merced de otras personas, a quiénes nos vemos obligados recurrir para sostener nuestra existencia. Para poder considerarnos como personas libres, capaces de desarrollar nuestras vidas, y de ejercer los derechos civiles y políticos en una república, es necesario que nuestra existencia, y aquí hablamos en términos materiales, esté garantizada. La libertad se basa en esa garantía, y por ende cada persona debería poseer un cierto mínimo de propiedad que le permita vivir, desarrollarse, cubrir las necesidades. La libertad –como no dominación- implica no depender de nadie más que de nuestra propia base material para planificar un proyecto de vida. Es el primer derecho, el de la existencia, el que es condición necesaria para todos los demás.

Por esto es que, para el republicanismo los conceptos de libertad y propiedad se condicionan mutuamente. Las situaciones de dominación, de dependencia, tienen que ver directamente con la falta de propiedad. Son aquellos ciudadanos que no tienen garantizadas sus condiciones de existencia, quienes están obligados a “pedir permiso” y suplicar todo el tiempo a otros. Son aquellos que se encuentran incluso en la situación de enajenar su libertad, de aceptar la dominación de otro (más fuerte o poderoso), de soportar condiciones laborales injustas, de tolerar situaciones familiares no deseadas, de resignar proyectos personales, etc.

La propiedad se entiende como control sobre los recursos que confiere independencia política y personalidad jurídica propia, como condición de la libertad. La propiedad, desde la perspectiva republicana, es un derecho reconocido socialmente que se otorga a personas o entidades, es decir, debe estar regulada por el derecho público. Hay que recordar como algunas constituciones han regulado la función social de la propiedad. Es decir, de forma resumida, los derechos de propiedad privada están concedidos por el soberano que es -o debe ser por el republicanismo democrático- el pueblo, la ciudadanía. (Raventós, 2021)

Cuando pensamos en una república, estamos pensando en una asociación de personas libres e iguales. Y entendemos esa igualdad en tanto que somos igualmente libres. Esta reciprocidad entre ciudadanos en el ejercicio de la libertad sólo es plausible en una comunidad con ciertas condiciones. En tanto y en cuanto el ordenamiento político reconozca la igualdad de cada miembro de la comunidad, no solamente como mera igualdad ante la Ley, sino también como una igualdad en derechos. Y siendo el derecho a la existencia el primero de cualquier ser humano, es menester que las instituciones republicanas garanticen un mínimo de propiedad a cada ciudadano, posibilitando que sea materialmente independiente.

La desigual distribución de la propiedad privada, que posibilita la conformación de grupos que ostentan el suficiente poder para excluir a otros del uso de recursos y medios de vida, es incompatible con la libertad. Donde hay desigualdad, ya se dijo, hay sometimiento. Por eso la tarea que asume como urgente el republicanismo es la de pensar mecanismos y formas tales de organización social que resuelvan estos problemas de desigualdad, porque no son otra cosa que problemas de dominación, y de falta de libertad,

de una gran parte de la población. Y se proponen desde esta teoría política mecanismos muy concretos que son la Renta Básica Universal, como un mínimo de ingreso para cada ciudadano, y también la Renta Máxima, para limitar la acumulación excesiva de riqueza.¹

En un capitalismo como el actual, con un espíritu fuertemente monopólico, donde pocos grupos empresarios concentran la actividad económica total, y que por eso pueden fijar condiciones económicas y laborales, es inevitable que el interés general de la población se vea en peligro. Es indiscutible aquí la importancia del rol de un Estado fuerte, que pueda intervenir para garantizar el derecho a la existencia de todos, a partir de elaborar las leyes necesarias para esto, de regular la propiedad, los monopolios, promover la educación y la igualdad de oportunidades, resolver las desigualdades de género en el mundo laboral, etc.

Soberanía popular

¿Cuál es entonces el origen de ese Estado? ¿Quiénes tienen el poder político para administrar un gobierno que garantice esos derechos? Desde una posición republicana afirmamos que el poder político del gobierno democrático emana de la soberanía popular. Esto es, la legitimidad de la autoridad de quienes ejercen los actos de gobierno, nuestros representantes, proviene en última instancia de la voluntad de la ciudadanía, que se constituye como una agencia fiduciaria.

Esta concepción fiduciaria del poder político, la explica Domènech (2004) en los siguientes términos. El poder político le pertenece al pueblo (que es el soberano) y, en un acto de confianza, le delega la gestión y administración de ese poder a los representantes del gobierno, para que hagan uso del mismo en beneficio del pueblo. Es una relación fiduciaria porque se establece un contrato en el que una parte (el principal o fideicomitente) delega una tarea que no puede realizar por cuenta propia a la otra parte (agente o fideicomisario).

Domènech ubica el nacimiento de esta concepción republicana de la soberanía popular en 1646, en tiempos de la Revolución inglesa, cuando “los republicanos empeñados en cohonstar soberanía y libertad política y en embridar la soberanía con la ley, se acordaron de la vieja teoría republicana clásica, ciceroniana, de la autoridad política como *tutela*, es decir, como un fideicomiso hecho por la ciudadanía”. (Los

¹ Excede los objetivos de este trabajo profundizar en estos temas, pero al respecto se pueden revisar numerosos trabajos de Domènech, Bertomeu, Raventós, Cassasas, entre otros.

Levellers, Richard Overton). El principal objetivo de un Estado republicano es el de promover el que es su valor supremo: la libertad de todos los ciudadanos, incluyendo al *demos* que son los asalariados que no son propietarios. Es el pueblo el que va a delegar en los gobernantes la administración de la cosa pública, para cumplir con ese objetivo.

¿Qué poder tiene el pueblo soberano respecto de los gobernantes, ante el incumplimiento de estos en la persecución del bien común? Entender la soberanía popular como una agencia fiduciaria implica que, en este contrato, se establece una relación asimétrica en términos de poder, y como dijimos que en estas situaciones es posible el surgimiento de situaciones de dominación arbitraria, entonces el pueblo debe guardar para sí un recurso que le permita proteger sus intereses en caso que se intente perjudicarlo.

La participación ciudadana no se limita a la participación en los procesos electivos. El pueblo no ejerce su ciudadanía solamente cuando delega el poder de la administración de la cosa pública en los gobernantes. El pueblo ejerce un control continuo sobre lo actuado por el mandatario durante el periodo de su ejercicio. El gobernante, o mandatario, se encuentra en la permanente obligación de seguir las directrices del mandante que es el pueblo soberano. Al ser el poder político exclusiva propiedad del pueblo, ya Overton postulaba, que este puede exigir la revocación del mandato de aquel gobernante que no cumpla justamente con lo mandado, y falte a su misión. Este mecanismo es una protección para el pueblo en vistas a conservar su libertad, que se encuentra en una posición más vulnerable que el agente.

La fraternidad republicana

Ya se dijo que la co-determinación entre libertad e igualdad son fundamentales para pensar la república. La fraternidad, por su parte, es el nexo que permite que ambos principios se articulen. Antoni Domènech en su obra “Eclipse de la fraternidad” (2004) recorre histórica y conceptualmente las discusiones y derivas de aquella consigna de la Revolución Francesa, que paulatinamente fue perdiendo fuerza y vigencia. Eclipsada la fraternidad, se pierde la importancia que asumían originalmente las ideas revolucionarias de incorporar a la vida civil republicana a todos, y a todos como iguales. Incorporar de forma plena a la vida civil a quienes viven por sus manos, regular el derecho de propiedad, y bregar por una sociedad de iguales –igualmente libres-, es lo que se construye en esta hermandad horizontal.

Robespierre sostuvo que “la sociedad debe garantizar a todos sus miembros como primer derecho, el de existir material y socialmente”, y el ideal republicano de la fraternidad debiera interpelarnos a pensarnos como una comunidad y que vivir con otros implica construir un proyecto de vida común, en donde querer la libertad de los otros, y producir las condiciones para que todos puedan vivir bien, es una necesidad colectiva, y urgente, en la construcción de la política democrática.

La soberanía popular subraya la importancia de la participación ciudadana, y esa participación no debe constituirse sobre otra base que no sea la base moral de la fraternidad: reconociendo la dignidad y los derechos de cada individuo, procurando un control efectivo sobre el gobierno para que respete esos principios, y fomentando un sentido de responsabilidad compartida hacia el bien común.

Bibliografía

Bertomeu, M. (2005). *Republicanismo y propiedad*. Sin Permiso.

Bertomeu, M. (2018). *Nuestro Kant republicano*. Sin Permiso.

Domènech, A. (2004). *El eclipse de la fraternidad*. Barcelona: Crítica.

Mundó, J. (2017). La constitución fiduciaria de la libertad política, *Isegoría*, 57.

Raventós, D. (2021). *La libertad y la igualdad republicanas. Sobre dominaciones, mercados y propiedad*. Sin Permiso.

La imaginación narrativa como capacidad para pensar la educación sexual integral

Celina Martín

Universidad Nacional de Mar del Plata

En este trabajo, se presenta al cultivo político de las emociones necesario para lograr la adhesión ciudadana a aquellos proyectos que favorecen el desarrollo de democracias deliberativas. Estableciendo que la emoción no emerge aisladamente, ni se dirige caprichosamente. Más bien, es la combinación de experiencias que encierra la naturaleza humana y a la vez un producto del trabajo cultural, el fruto de unos marcos sociales de percepción que activan esas emociones y hacen con ello posible su traducción política. Dichas emociones se apoyan sobre un relato, es decir, sobre una justificación con apariencia de racionalidad que le sirve de coartada. Nadie dice que hace algo sin razones para ello.

La perspectiva teórica de la filósofa Martha Nussbaum respecto a las emociones y la trascendencia del cultivo de la imaginación narrativa como capacidad para pensar cómo sería estar en el lugar de otra persona; ser un lector inteligente de la historia de esa persona, y comprender las emociones, deseos y anhelos que alguien así pudiera experimentar, puede resultar un aporte significativo al marco de justicia que propongo para pensar la educación sexual, en líneas generales y a la educación sexual integral, en particular.

Al ofrecer un marco filosófico para reflexionar en torno a la educación sexual integral desde las emociones se pretende revisar nuestro propio sistema de creencias – en torno a este tema - que, de acuerdo, con Martha Nussbaum, son parte de las emociones mismas.¹

¹ Este rasgo de las emociones se basa en una argumentación de Aristóteles que aparece en *El ocultamiento de lo humano* (2006): “...las creencias son bases esenciales para la emoción. Cada tipo de emoción está asociada con una familia específica de creencias tales que, si una persona no cree o deja de creer en la familia relevante, no tendrá o dejará de tener la emoción. Por eso la retórica política es emocionalmente poderosa. Es obvio que los políticos no tienen manera de influir directamente en el estado corporal y en las sensaciones de su auditorio. En lo que pueden influir es en las creencias de las personas respecto de una situación. [...] Otro punto importante, muy destacado por Aristóteles y por otros filósofos [...] [es que las creencias] parecen ser parte de lo que es la emoción misma. [...]. Muchas emociones negativas involucran sensaciones de dolor similares. [...] Para diferenciarlas, necesitamos la creencia característica de cada una. [...] Lo mismo vale para las llamadas emociones positivas: todas pueden estar asociadas con alguna sensación grata, pero resultaría difícil, probablemente imposible,

Introducción

El objeto de desarrollo de este trabajo es la concepción de imaginación que presenta Martha Nussbaum como elemento modificador de la concepción cognitiva – evaluadora de las emociones. A lo largo de toda su obra, la filósofa, destaca el nexo entre la imaginación narrativa y las emociones. Aquella, afirma, permite expandir las fronteras del yo.

Martha Nussbaum sostiene que la narrativa ofrece posibilidades a los seres humanos para la comprensión de sí mismos y del mundo. Asimismo, el ámbito de la educación no es ajeno a esto y considera a las narraciones como estrategia fundamental para la enseñanza, especialmente para brindar sentido y significado a las acciones propias y de otras personas. De esta forma, tanto la filosofía como la literatura y la educación convergen en otorgar a las narraciones un papel importante en la construcción personal y social de los individuos posibilitando una educación ciudadana que posibilite la vida democrática y sostenible.

De las emociones

En este seminario se presentó a la teoría de Martha Nussbaum como una teoría emotivista que colabora en las decisiones de los individuos argumentando que las emociones juegan un papel fundamental en la formación de los juicios morales y también en el modo en que realizan juicios de valor.

La idea de las emociones como dispositivo de percepción de los valores ha sido desarrollada a lo largo de la historia de la filosofía: Aristóteles, los estoicos, en especial, Crisipo, D. Hume, A. Smith, hasta autores más contemporáneos como Sousa o Nussbaum. En principio, destacar que las emociones se diferencian de los estados fisiológicos o de los apetitos. Aquellas adscriben a una función cognitiva concreta en virtud de la cual se desencadenan. Proporcionando al sujeto una ampliación experiencial a partir del conocimiento del objeto susceptible de afectar al sujeto emocional. Para esto se requiere una estructura evaluativa que le permita ponderar, priorizar y jerarquizar según un determinado interés. Nussbaum concede a las emociones una estructura cognitiva –evaluativa básica que denomina la inteligencia de las emociones: “... las emociones siempre suponen la combinación del pensamiento sobre un objeto y el

distinguir el amor, la alegría, la gratitud y la esperanza respecto de estas sensaciones agradables solamente, sin mencionar la familia de creencia característica de cada una.” (pp.41 – 42)

pensamiento sobre la relevancia o importancia de dicho objeto; en este sentido, encierran siempre una valoración o una evaluación.” (Nussbaum, 2008, p. 45) Alejándose de la perspectiva según la cual, las emociones son irracionales.

Entre las múltiples definiciones de lo que son las emociones, que Nussbaum proporciona en sus estudios, destaca por su claridad gráfica la que da título a su obra sistemática sobre la materia – *Paisajes del pensamiento* (2008) – por la que considera que las emociones son “levantamientos geológicos del pensamiento” (Nussbaum, 2008, p. 21). Esta expresión da cuenta tanto de la dimensión fisiológica como cognitiva, que se encuentra a la base de las emociones, pero, además, esta fórmula de raigambre proustiana (Nussbaum, 2008, p. 85) posee una viveza expresiva peculiar, puesto que deja entrever un elemento, que no es ni el corporal, ni el mental, sino aquél que precisamente aporta la fuerza a la definición: el componente *motivacional*. Para que se produzcan tales *levantamientos del pensamiento* es necesario que medie algún tipo de circunstancia que produzca semejantes alteraciones psicósomáticas denominadas emociones. Nussbaum considera que aquello que es susceptible de motivar una reacción emocional posee una íntima vinculación con la esfera de valor que opera en el ámbito íntimo del sujeto. Las emociones se configuran como aquellos “pensamientos acerca del valor y la importancia que hacen que la mente se proyecte al exterior como una cadena montañosa, en lugar de permanecer inmóvil e inerte, cómodamente satisfecha de sí misma” (Nussbaum, 2008, p. 21). De este modo, la autora reformula su expresión metafórica inicial de la emoción como “respuesta inteligente a la percepción del valor” (Nussbaum, 2008, p. 21). Esta definición precisa de forma clara que las emociones son, en definitiva, formas de conocimiento, en tanto que son *perceptoras* y lo son de una percepción muy particular. Esto es, en cuanto que aquello que percibe, es susceptible de desencadenar una emoción y se vincula de una forma concreta con la esfera íntima de valor del sujeto.

La función cognitiva de las emociones que determina lo que el sujeto emocional valora es heredada de la tradición estoica. Partiendo de este planteamiento – y para poder sintetizar una definición de las emociones – ellas son:

[...] evaluaciones o juicios de valor, que atribuyen a las cosas y a las personas que están fuera del control de esa persona una gran importancia para el florecimiento de la misma. Contiene tres ideas relevantes: *la idea de una valoración cognitiva o evaluación, la idea del florecimiento propio o de los*

propios objetivos y proyectos importantes, y la idea de la relevancia de los objetos externos en tanto elementos en el esquema de los propios objetivos. (Nussbaum, 2008, pp. 24 y p. 44)

La imaginación y la relevancia de la narrativa literaria:

Una modificación de la concepción cognitiva evaluadora de las emociones que presenta Nussbaum – y parte sustancial de este trabajo - es la imaginación del objeto que da lugar a la emoción:

Esto significa que lo propio de las emociones es su conexión con la imaginación y con la representación concreta de acontecimientos en la misma, lo cual las distingue de otros estados de juicios más abstractos. En ocasiones, esta figuración se entiende mejor como vehículo para establecer un nexo eudaimonista con el objeto. Si pienso en un dolor distante, pongamos la muerte de muchas personas en un terremoto en China hace mil años, probablemente no sentiré aflicción, a menos y hasta que pueda representarme vívidamente ese acontecimiento mediante la imaginación. Esto implica que no lograré interesarme por aquellas personas como parte de mi esquema de objeto y fines sin tal riqueza imaginativa. (Nussbaum, 2008, p. 89)

Lo que la imaginación parece hacer aquí es ayudar a acercar a un individuo distante a la esfera nuestros objetivos y proyectos, humanizando a la persona y creando la posibilidad del apego.

En *Justicia Poética* (1995), Martha Nussbaum explica cómo la imaginación, a partir de la narrativa de obras literarias, colabora en el surgimiento de la comprensión empática y compasiva: “En relación con las obras literarias hablamos de la compasión y la misericordia, del papel de las emociones en el juicio público, de lo que está implícito al imaginar la situación de alguien que es diferente de nosotros.” (p.13)

A esto me referiré luego.

En consecución con la afirmación precedente, las emociones son el dispositivo psicofísico con el que cuenta el ser humano para acceder a la esfera del valor y justifica

que la literatura es un medio adecuado para la deliberación pública² de cuestiones morales puesto que las incorpora en tales procesos de deliberación. La literatura se centra en lo posible, invitando al lector a hacerse preguntas sobre sí mismo. Es éticamente reflexiva. Aristóteles está en lo cierto – afirma Nussbaum - . A diferencia de la mayoría de las obras históricas, las obras literarias invitan a los lectores a ponerse en el lugar de personas muy diversas y a adquirir sus experiencias. Por un lado, interpela al lector hipotético de cualquier época pero, también, transmiten la sensación de ser eslabones de posibilidad, al menos en un nivel muy general, entre los personajes y el lector. En consecuencia, activan las emociones y la imaginación del lector. Destaca Nussbaum la naturaleza de esta actividad y su relevancia para el pensamiento público. La imaginación literaria cumple, así, un rol ético en el plano de la ejemplificación de la deliberación pública. Aquella, que surge a partir de la narrativa de obras literarias se vale de las mismas para guiar al lector y permite confrontar la vida emocional de cada uno de los mismos al momento de enfrentarse con el mundo de ficción de la obra. Es en la obra literaria narrativa, con su poder narrativo, donde podría potenciarse su valor como un despliegue de capacidades, por lo que es en las novelas donde Nussbaum intenta encontrar objetos de análisis para la deliberación pública. La lectura de obras narrativas literarias, desde la imaginación narrativa produce un encuentro de dos ámbitos: desde el ámbito del mundo de ficción narrativa y desde el mundo del lector.

Para lograr lo anterior, Nussbaum escribe que se requieren tres capacidades: la primera concierne al examen de uno mismo y de las propias tradiciones, la segunda a cómo verse a uno mismo no sólo en relación con un grupo o tradición propia sino como vinculado con otros grupos y la tercera destreza que debe poseer el ciudadano, estrechamente relacionada con las dos primeras, se puede llamar imaginación narrativa. Esto significa la capacidad de pensar cómo sería estar en el lugar de otra persona, ser un lector inteligente de la historia de esa persona, y comprender las emociones, deseos y anhelos que alguien así pudiera experimentar (Nussbaum, 2005: 30). En esta definición se pueden inferir tres aspectos fundamentales sobre la imaginación narrativa: tiene como punto de origen obras en forma de relatos, trata de cómo un lector lee esos relatos y aborda el asunto de la imaginación como capacidad para comprender significados y

² En este sentido, es pertinente recordar, como plantea Aristóteles, que el objetivo de la deliberación no es la aplicación directa de un código normativo dado, sino la indagación de los medios óptimos para la consecución de un fin, que se ha deliberado previamente y que, en base a dichas elucidaciones, es considerado un bien.

emociones. En consecuencia, una primera aproximación a la imaginación literaria se relaciona con la capacidad del lector para reconocer la vida de otras personas a través de obras narrativas. Con este reconocimiento surge la empatía como probabilidad que destaca el papel de la literatura en la consecución de esta comprensión lectora que al mismo tiempo es reconocimiento: “si la literatura es una representación de las posibilidades humanas, las obras de la literatura que escogemos inevitablemente responderán a nuestro sentido de quiénes somos y quiénes podríamos ser, y lo que desarrollarán más aún” (Nussbaum, 2005: 142). Por lo tanto, el papel de la literatura expresada en narrativa literaria, cobra importancia en la medida en que se evidencia la vida, pensamientos y emociones de otras personas en forma de relatos. La comprensión lectora de estos relatos literarios es lo que hace de la imaginación literaria un eslabón entre la comprensión del lector y la comprensión de la novela. Por tal razón, una segunda definición posible de imaginación narrativa se relaciona con la capacidad del lector para comprender las formas de pensar y sentir de otras personas a través de obras narrativas literarias, ante lo cual:

La gran contribución que tiene que hacer la literatura a la vida del ciudadano es su capacidad de arrancar de nuestras obtusas imaginaciones un reconocimiento de aquellos que no son nosotros, tanto en circunstancias concretas como en la manera de pensar y sentir. (Nussbaum, 2005: 148)

En estas circunstancias, la comprensión lectora de obras narrativas es, a su vez, una acción de reconocimiento y, hace de la imaginación literaria un modo de comprensión asociada a la experiencia literaria del lector y a la experiencia ficcional configurada en la novela. Este modo de comprensión permite la preparación para la interacción entre el mundo ficcional de la novela y la experiencia del lector: así la comprensión lectora se constituye en el punto de arranque para la transformación de la imaginación narrativa como un encuentro de ámbitos de lectura. Constituyéndose en el momento del acercamiento entre la acción comprensiva que surge de la experiencia del lector y; la realidad ficcional comprendida de la novela. De esta manera, se crean las condiciones para lograr que la imaginación literaria sea una capacidad humana asociada a la lectura.

Se apela, en general, “... a un lector implícito que comparte con los personajes ciertas esperanzas, temores y preocupaciones generales, y que por ese motivo puede

formar lazos de identificación y simpatía con ellos, pero que también vive en un ámbito distinto y necesita informarse sobre la situación concreta de los personajes. De esta manera, la misma estructura de la interacción entre el texto y su lector implícito invita al lector a ver cómo los rasgos mudables de la sociedad y las circunstancias afectan la realización -más aún, la estructura misma- de las esperanzas y los deseos comunes.” (Nussbaum, 1995, p.32).

El énfasis en la imaginación literaria no está destinado a desplazar la teoría moral y política ni a reemplazar los razonamientos por las emociones. Esta interpretación sería contraria a la intención que Martha Nussbaum da a la misma. En sí, las emociones del lector contienen evaluaciones implícitas y descansan, pues, en una teoría del bien. Sin embargo, la misma debe cotejarse con las teorías morales y políticas que ha propuesto la filosofía, no sólo en el seno de la reflexión interior de cada lector, sino en conversación con otros lectores. Por sí misma no es completa, y puede resultar desorientadora. La reacción de los lectores ya apunta hacia ciertas teorías políticas en vez de otras; rechazan el utilitarismo y se sienten más a sus anchas con ciertas perspectivas kantianas y aristotélicas del ser humano. Pero las sutiles diferencias entre esas teorías se deben elucidar mediante argumentaciones filosóficas. La lectura de novelas no brindará por sí misma estas argumentaciones.

La imaginación y la compasión:

¿Por qué hago mención a la importancia de la imaginación? La respuesta es sencilla, me permite ponerme en el lugar del otro. En este sentido, la imaginación colabora, casi de manera pedagógica con el desarrollo de las emociones a las cuales interviene.

Las emociones son en la teoría de Nussbaum capacidades centrales para tener una vida digna, capacidades que pueden adquirirse a través de una educación que contribuya a desarrollar el pensamiento crítico y reflexivo. Las emociones nos permitirán “mantener relaciones afectivas con personas y objetos distintos a nosotros mismos; poder amar a aquellos que nos aman y se preocupan por nosotros y dolernos por su ausencia” (Nussbaum, 2007, 88). Así las emociones se tornan valiosas en el desarrollo de los individuos. La pensadora distingue cuatro emociones: compasión, vergüenza, miedo y repugnancia como las cuatro emociones principales que el individuo desde su niñez y, a través de sus padres y escuela, moldea. Las emociones

desempeñan un papel determinado en el ámbito social y jurídico siendo promotoras de dignidad y libertad humana.

Aquí quiero reflexionar explícitamente sobre la compasión y ¿por qué ella? Porque ella es la que nos permite percibir el infortunio del otro y cómo lo que está haciendo sufrir al otro impide el florecimiento humano de la persona. De allí su importancia para el ámbito político. La mirada compasiva permite generar una mentalidad que se haga consiente de la situación del otro y esto es indispensable en el campo educativo. No solo como elemento constituyente sino también como resultado. La compasión da lugar a la solidaridad y sin lugar a dudas, la escuela es el espacio donde se puede llegar a generar. La escuela amplía la mirada de sus participantes. Los ubica en tiempo y espacio. Marca una existencia y una presencia que en la virtualidad se tornan difusas. Y por eso la importancia de abordar emociones como la compasión en la escuela porque es el principal lugar en el que el ser humano construye una visión amplia de la realidad, trascendiendo las barreras de la intrasubjetividad y casi intuitivamente se realizan ejercicios de democracia participativa. Esto parece ser parte de una base imprescindible para alcanzar una sociedad auténticamente democrática que trascienda el mero formalismo de las votaciones y el barullo de los procesos electorales para posibilitar universos en los que sean reales la igualdad de oportunidades, la justicia y la auténtica libertad desde una ciudadanía crítica y reflexiva.

Al comienzo de este trabajo mencioné que la educación de las emociones sirve para estimular proyecto que constituyan el fortalecimiento de democracias deliberativas.

La ley N°26206 de Educación Sexual Integral (ESI) en Argentina es uno de esos proyectos; ya que trabaja sobre los prejuicios y las creencias que sostienen actitudes discriminatorias y el conocimiento de derechos y obligaciones articulando la dimensión cognitiva con la ética, así como con los aprendizajes en el plano de la afectividad. También hice referencia al lugar de preponderancia que tiene la escuela en este proyecto de ciudadanía compasiva porque en ella es posible trabajar en pos del desarrollo de capacidades emocionales como la empatía, valores como la solidaridad y la expresión de los sentimientos en el marco del respeto a las diferencias.

La educación sexual integral ofrece en sus lineamientos la posibilidad de expresar, reflexionar y valorar las emociones y los sentimientos presentes en las relaciones humanas en relación con la sexualidad, reconociendo, respetando y haciendo respetar los derechos humanos. A la vez que estimula la apropiación del enfoque de los derechos

humanos como orientación para la convivencia social y la integración a la vida institucional y comunitaria, respetando, a su vez, la libertad de enseñanza, en el marco del cumplimiento de los preceptos constitucionales. Para cada nivel educativo (inicial, primaria y secundaria) propone contenidos específicos y adaptados a la etapa de desarrollo pertinente; desatacando la transversalidad y la interdisciplinidad.

Los propósitos y objetivos de la ley de Educación Sexual Integral y la propuesta de Nussbaum - que destaca junto a la compasión al amor como elementos claves – coinciden en permitir a los estudiantes no solo analizar y entender otras culturas, sino también, la posibilidad de ubicarse en el lugar del otro, de manera que rechacen la marginación, discriminación y toda aquella institución y dirigentes políticos y culturales que lo avalan. Desde esta perspectiva resulta interesante avocar por la inclusión de la educación emocional y multicultural dentro de los diseños curriculares. De esta manera esta propuesta que hace hincapié en las capacidades se vincula directamente con la educación ya que aquí encuentra la autora la principal herramienta para desarrollarlas y particularmente en la educación o pedagogía socrática.

Conclusiones:

En resumen, lo que este trabajo intentó destacar el concepto de imaginación narrativa; entendida como la capacidad de ser escritores de la propia historia y lectores inteligentes de la historia del otro, comprendiendo sus emociones, deseos y anhelos. Y cómo la misma colabora en la gestación y maduración de emociones – que siguiendo a Nussbaum – son parte esencial de nuestro razonamiento ético:

Si las emociones están imbuidas de inteligencia y discernimiento y si contienen en sí mismas conciencia de valor e importancia, no pueden, por ejemplo, dejarse fácilmente a un lado a la hora de dar cuenta del juicio ético [...]. En lugar de concebir la moralidad como un sistema de principios que el intelecto imparcial ha de captar y las emociones como motivaciones que apoyan o bien socavan nuestra elección de actuar según esos principios, tendremos que considerar las emociones como parte esencial del sistema de razonamiento ético. No podemos obviarlas razonablemente una vez que reconocemos que las emociones contienen juicios que pueden ser verdaderos o falsos y pautas buenas o malas para las elecciones éticas. Tendremos que enfrentarnos al confuso material de la aflicción y del amor, de la ira y del temor, y al papel que estas experiencias tumultuosas

desempeñan en el pensamiento acerca de lo bueno y de lo justo. (Nussbaum, 2008, pp. 21-22)

Y luego agrega que una explicación teórica de las emociones tiene consecuencias tanto para la razón práctica, la ética normativa y el pensamiento político:

(...) la comprensión de la relación entre las emociones y las diversas concepciones del bien humano influirá en nuestras deliberaciones sobre cómo puede contribuir la política al florecimiento humano. Concebir las emociones como elementos esenciales de la inteligencia humana, y no como meros apoyos o puntales de la inteligencia, nos proporciona unas razones especialmente poderosas para fomentar las condiciones del bienestar emocional de una cultura política, pues esta concepción implica que, sin desarrollo emocional, una parte de nuestra capacidad de razonar como criaturas políticas desaparecerá. (Nussbaum, 2008, pp.23-24)

El desarrollo de la teoría de las emociones de Nussbaum plantea una clase especial de individuos; los agentes perceptivos. Para la filósofa, la literatura, la imaginación poética, las artes y las humanidades en general son colaborativas para que aparezca este tipo de agente³. Es ahí donde se vuelve fundamental la educación.

Así mismo, la expectativa es que no solo los hacedores de las políticas educativas debieran tener esa mirada de espectador juicioso; sino también se espera que la incorporación de las emociones en la teoría de justicia colabore en la educación de individuos que originen sociedades más justas. La educación ostenta un papel fundamental en el proyecto de Martha Nussbaum; puesto que mediante la misma se desarrollan capacidades y las habilidades de comprensión y crítica necesarias para la buena deliberación ética.

³ En su obra *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades* (2010), cuando observa la necesidad del fomento y promoción de tres capacidades básicas, relacionadas con las artes y las humanidades, para garantizar los recursos morales de los que se nutre la democracia: a) la capacidad de pensamiento crítico, b) la capacidad de trascender las lealtades nacionales y enfrentar problemas de alcance internacional y c) la capacidad de desarrollar la imaginación compasiva. (Nussbaum, 2010: 26)

Bibliografía

- Allori (2008, mimeo) en Salvador, C (2016). *Libros que Muerden. Una experiencia de comunicación y memoria(s) con las nuevas generaciones. El caso de la muestra de libros prohibidos del Grupo La Grieta* [tesis de Maestría, Universidad Nacional de La Plata] http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/66566/Documento_completo
- Battaglino, V. L. (2018). *Emociones, racionalidad y bienestar: Hacia un estudio de las emociones como juicios de valor* (Tesis doctoral). Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata, Argentina. Recuperada de <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/66618>
- Nussbaum, M. (1997). *Justicia poética*. Santiago de Chile. Andrés Bello.
- Nussbaum, M. (2001). *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Paidós.
- Nussbaum, M. (2005). *El conocimiento del amor. Ensayos sobre filosofía y literatura*. Machado.
- Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Bue
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Paidós.
- Nussbaum, M. (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Paidós.
- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Katz.
- Nussbaum, M. (2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Paidós.
- Nussbaum, M. (2014). *Emociones políticas ¿Por qué el amor es importante para la justicia?* Paidós

La importancia del cuerpo en la práctica educativa

Yanina Zucconi

Universidad Nacional de Mar del Plata

Durante décadas se ha impartido la visión de las instituciones educativas como aquellas encargadas de conservar el saber y, para estas posturas, el/la docente es considerado/a como aquel “personaje” único capaz de transmitir el conocimiento; una práctica obligatoria donde quienes estudian no participan activamente, sino que se limitan a escuchar y a repetir. Dentro de este tipo de relación educativa, la prioridad suele residir en el/la docente quien, desde la concepción tradicional, ejerce un discurso expositivo e “iluminador” a la vez que el “alumno”, así llamado en la práctica acostumbrada, es quien intenta retener los saberes de manera memorística y repetitiva. En este modelo, las clases suelen contener demasiada información, pocas imágenes, cuerpos estáticos, no hay desplazamientos, ni utilización de la expresión corporal como recurso didáctico, un rol pasivo por parte de los/as estudiantes (optamos por el término “estudiante” porque refiere a quien va en búsqueda del saber y realiza un esfuerzo para alcanzar dicho conocimiento) a quienes, como hemos mencionado, se los suele denominar “alumnos”, es decir aquellas personas en las que, más allá de sus edades, porque pasa en prácticamente todas las instancias formales de la educación, se depositan datos e información y se presentan como meros receptáculos del saber, en quienes prácticamente no existen las vivencias, las experiencias personales, no hay un trabajo interdisciplinario, sino que, contrariamente, se transmiten saberes de forma segmentada y estructurada. Así quien estudia no tiene la posibilidad de realizar relación alguna con otros conocimientos a la vez que no puede observar cuáles son los resultados de su propia producción, tal como plantea el filósofo John Dewey (2010) permite afirmar lo escrito anteriormente respecto de algunos métodos educativos convencionales. Lejos queda pensar la posibilidad de aprender a través de la utilización de todo el cuerpo: La consideración del conocimiento cinético corporal como apto para la solución de problemas puede ser menos intuitiva pero, sin embargo, utilizar el cuerpo para expresar emociones (danza) o para competir (deportes) o para crear (artes plásticas) constituye evidencias de la dimensión cognitiva del uso corporal. (Gardner, 1987, p. 6).

En una de las charlas propuestas por TED (organización sin fines de lucro, cuyo principal objetivo es difundir ideas, proyectos, pensamientos que contribuyan de alguna

manera con la sociedad, sus siglas en inglés *Technology, Entertainment, Design*, significan: tecnología, entretenimiento y diseño) ofrecida en el año 2019, titulada “Aprender de los pies a la cabeza”, el biólogo y docente argentino, especialista en neurociencia, Hernán Aldana, expresa a través de una teatralización, nuestra actitud como docentes al momento de ingresar al aula e impartir nuestras clases: Aldana ingresa al escenario con la cabeza oculta dentro de una camisa y una maqueta en su mano que representa la cabeza del biólogo; los/as espectadores/as (en su mayoría docentes) comienzan a reír. Aldana inicia una conversación entre su cuerpo y su cabeza, esta última está por ingresar a la escuela y el cuerpo la despide diciendo: “Chau cabeza, portate bien y andá a la escuela, para qué voy a ir yo, si ni me usan”. “Esto parece exagerado”, comenta, “pero no, esto sucede hoy, un aula estática preparada con los/as niños/as sentados/as, haciendo silencio, respetando el orden, escuchando directivas”. Es necesario pensar diversas formas de planificar nuestras clases, atendiendo a la demanda y necesidades de los/as estudiantes y reconociendo en las planificaciones una clase activa, dinámica, poniendo el cuerpo, escuchando los cuerpos. Nuestros rostros tienen que expresar lo que decimos, variar nuestro tono de voz y, por último y más importante aún, identificar las emociones de aquellos con quienes compartimos la práctica educativa, no podemos estar ajenos/as a lo que sienten, a las ganas que tienen de moverse, expresarse o, por el contrario, a la poca participación, a la distracción.

En la actualidad existen numerosas investigaciones que hacen hincapié en la importancia de la comunicación no verbal en la práctica educativa “eficaz”. Al respecto Díaz, define una práctica educativa eficaz como: “procedimientos o recursos utilizados para promover aprendizajes significativos” (Díaz, 1999, p. 80), o sea que se pueda aplicar en la vida de una persona, siendo esto posible cuando existen intercambios comunicativos entre profesores y estudiantes. Lo cual quiere decir que la estrategia para el aprendizaje es obra del docente y su propósito es promoverlo. Por lo que, el/la docente para lograr la eficiencia, tiene que ocuparse de ese quehacer, valiéndose de habilidades y recursos que lo/la lleven a realizar actividades lo mejor posible. Así, la comunicación no verbal, forma parte de estas estrategias, definida según Knapp como: “todos los acontecimientos de la comunicación humana que trascienden las palabras dichas o escritas” (Knapp, 1982, p. 41). Los/as docentes, como sostiene Del Barrio: Pueden comenzar dirigiendo la mirada a un estudiante en particular para luego ir mirando a unos y a otros y poco a poco conectar con la mirada hasta el final de la clase. En una clase numerosa, de vez en cuando se dirigen concretamente a las personas de las esquinas más distantes del aula ¿escucháis o podéis

ver esto desde allí? Observan las reacciones de los alumnos, leen en sus miradas y en su lenguaje corporal y ajustan lo que van diciendo a las interesadas, sorprendidas, o incluso aburridas miradas que ven en el aula. (Del Barrio y Borragán, 2011, p. 19).

El autor sostiene aquí, que es posible proseguir una práctica áulica apoyándonos en una comunicación no verbal, el/la docente tendrá la misión de interpretar cada una de las intervenciones de los/as estudiantes desde lo gestual, lo corporal, tendremos que ser capaces de leerlos a la luz de sus cuerpos. La pregunta es ¿cómo? Podríamos empezar realizando un cambio en la metodología, pensar en un cambio radical respecto de los modelos pedagógicos, sin embargo al hablar de “modelos” pedagógicos estamos pensando en un plan educativo y corremos el riesgo de hacer foco solo en el modelo y olvidar a quienes forman parte activa de este proceso. Tal vez no haga falta estandarizar la práctica, sino trabajar en conjunto con quienes compartimos el espacio educativo pensando desde el modo de plantear los contenidos hasta la importancia que le otorgamos o no al cuerpo en este proceso de todas las personas que conforman el espacio. Así la dramatización, por ejemplo, es una herramienta que podemos utilizar para desarrollar el lenguaje corporal, tal y como afirma Carola Surkamp: Este tipo de método invita al estudiante a coordinar simultáneamente frases verbales con gestos, expresiones faciales y movimientos corporales. También cabe destacar que participar en actividades de dramatización, hace adaptar la velocidad al hablar a la situación comunicativa, así como variar el tono y la entonación para aportar al diálogo el significado específico y lograr el entendimiento. Otra ventaja de esta práctica, radica en la forma en que se integra el uso del lenguaje en una situación particular que requiere un comportamiento no verbal específico. Las distintas situaciones se llevan a cabo mediante patrones no verbales diferentes, los cuales pueden ser reconocidos, interpretados, ensayados e incluso practicados de una manera lúdica. (Surrkamp, 2014, p. 36-37). De este modo, nos propusimos observar al docente desde lo que expresa y siente su cuerpo, desde sus gestos, desde lo afectivo. Observar aquellas expresiones no verbales que despliega, o no, en el aula y cómo estas se desarrollan en la dinámica de la práctica educativa y de qué manera intervienen y afectan en la participación de los/as estudiantes. El lenguaje no verbal es una forma de interacción silenciosa, espontánea y sin rodeos. Ilustra la verdad de las palabras pronunciadas al ser todos nuestros gestos un reflejo instintivo de nuestras reacciones que componen nuestra actitud mediante el envío de mensajes corporales continuos. De esta manera, nuestra envoltura carnal desvela con transparencia nuestras verdaderas pulsiones, emociones y sentimientos. Resulta que varios de nuestros gestos

constituyen una forma de declaración silenciosa que tiene por objeto dar a conocer nuestras verdaderas intenciones a través de nuestras actitudes. (Cabana, 2008, p. 21). En relación a esto último, consideramos que, si bien algunos de nuestros gestos y movimientos resultan espontáneos, no podemos confirmar que todos ellos lo sean y den a conocer nuestras intenciones, seguramente habrá conductas que no queremos mostrar o revelar y podemos ocultarlas e incluso podemos efectuar movimientos contrarios a lo que sentimos para disimular nuestras emociones. Así, vinculamos lo corporal, lo gestual con lo afectivo, en este sentido, la educación, queda ligada a nuestros sentimientos, por ende, lo que sentimos afecta al conocimiento que se desenvuelve dentro del aula. Siguiendo a Maturana, el autor sostiene que las emociones son disposiciones corporales dinámicas que están en la base de las acciones y que toda acción humana se funda en una emoción: Lo que connotamos cuando hablamos de emociones son distintos dominios de acciones posibles en las personas y animales y a las distintas disposiciones corporales que los constituyen y realizan. [...] no hay acción humana sin una emoción que la funde como tal y la haga posible como acto. [...] no es la razón la que nos lleva a la acción sino la emoción. (Maturana 1990, 20-21). En este sentido, el accionar está vinculado con las emociones que permiten el desarrollo de esa acción, si las emociones de alguna manera definen el espacio en el que estamos y suponiendo que ese espacio sea el ámbito de aprendizaje, será relevante interpretar qué tipo de emoción posee el/la estudiante en ese momento, por ejemplo si se encuentra desanimado/a o aburrido/a, no tendrá ganas de incorporarse a la clase, por el contrario si se encuentra motivado/a o entusiasmado/a seguramente favorezca la construcción de ese aprendizaje: es importante la labor pedagógica afectiva en la educación ya que, si bien es cierto, creemos que esto viene con la profesión, es algo que tiene que impulsarse, mirarse, reflexionarse para que se comprenda que es uno de los pilares para desarrollar mejor la enseñanza y por ende favorecer las condiciones del aprendizaje. (Sierra Olarte, 2015, p. 110). De este modo, la filosofía, es aquella herramienta que nos permite pensar la realidad, entendiendo por realidad el resultado de las diferentes perspectivas sobre los diversos contextos que nos rodean y nuestra postura en relación a ellos. Entonces, esta realidad forma parte de ese proceso que conlleva toda una visión del mundo e intenta explicarlo o interpretarlo. De este modo, la filosofía de la educación, intenta reflexionar acerca de qué es la educación y qué importancia tiene no solo en el contexto educativo, sino también en el ámbito social, provocando la curiosidad para desarrollar conocimientos, pensamientos y habilidades de aprendizaje, como afirma Kohan: La filosofía es una oportunidad para transformar lo que

pensamos y con ello el modo en que vivimos y somos. Pero no define el sentido específico de la transformación. Simplemente, abre la oportunidad de poder pensar y vivir de otra manera. (Kohan, 2008, p. 24). En esta línea existen distintos modelos pedagógicos que le otorgan un lugar fundamental a la reflexión, a la actitud crítica, a la comunicación no verbal, al cuerpo, a los gestos y a las emociones. Un modelo pedagógico expresa aquello que se busca desarrollar en las personas que comparten los espacios educativos, cómo se valora a las personas que acuden a ese espacio y si se tienen en cuenta las singularidades personales y sociales, entre otras cosas.

Analizaremos la comunicación en todas sus dimensiones haciendo hincapié en la no verbal, fenómeno que arranca en la antigüedad. Numerosos poetas, filósofos y pensadores tales como Homero, Platón, Aristóteles o Cicerón comenzaron a reflejar en sus obras aportaciones que hacen referencia a diversos aspectos que la componen, podemos leer a Cicerón aconsejando al buen orador, enfatizar en el uso del cuerpo para lograr una oratoria exitosa, es decir que no quede solamente en el discurso, sino que pueda transmitir aquello que se intenta decir también con su cuerpo, destaca la importancia del lenguaje no verbal, incluyendo los gestos, expresiones faciales y posturas corporales, como una forma de comunicación efectiva ya que consideraba que la comunicación no verbal puede ser tan poderosa como las palabras mismas y que es importante prestar atención tanto al lenguaje hablado como al lenguaje corporal al comunicarse con los demás. Basta ya de la voz: hablemos del movimiento del cuerpo. Llamase movimiento el gesto, el ademán y la expresión de rostro que convienen al orador y hacen más probable lo que dice. Ha de haber en el rostro pudor y acrimonia; en el gesto ni una timidez torpe ni un excesivo desenfado, para que no parezcamos ni labriegos ni histriones. Las reglas sobre el ademán y el gesto se acomodan a las mismas partes del discurso que señalamos al tratar de la voz. Si el razonamiento es de dignidad, hablaremos en pie, con muy poco movimiento de la mano derecha y con alegría, tristeza o moderación en el semblante según las sentencias del disertante. Para la demostración, inclinaremos un poco la cabeza, pues es natural acercar el rostro a los oyentes cuando queremos enseñarles algo, o convencerlos de alguna cosa¹. Según el pensador romano un buen orador puede ser capaz de utilizar su cuerpo de forma efectiva para expresar lo que no se puede transmitir con palabras, sostiene que los gestos, como los movimientos de las manos, los ademanes

¹ Cicerón, De la invención retórica, Libro II. Obras completas, versión castellana de Marcelino Menéndez Pelayo Tomo I. 1889, Madrid

faciales y la postura, pueden ser utilizados para enfatizar puntos importantes y establecer una conexión emocional con el público y a su vez sugiere que los gestos tienen que ser cuidadosamente controlados y moderados para asegurar que sean apropiados y efectivos. Todos estos elementos forman parte del proceso de aprendizaje y aquí nos encontramos con más interrogantes, puesto que se cuestionará el concepto de “enseñanza” y el rol del docente en este proceso de aprendizaje, la relación entre la enseñanza y el aprendizaje se plantea en algunos casos como si fuera una relación causal, esto nos permitirá reflexionar acerca de la práctica educativa desde el nivel inicial hasta las aulas universitarias. Enseñar es todavía más difícil que aprender. Sabemos muy bien esto, pero pocas veces lo pensamos. ¿Por qué enseñar es más difícil que aprender? No porque los docentes hayan de estar en posesión del máximo posible de conocimientos y tenerlos siempre a disposición. Enseñar es más difícil que aprender porque implica un hacer aprender. Es más, el auténtico maestro lo único que enseña es el arte de aprender. Por eso con frecuencia la aportación del docente despierta la impresión de que propiamente no se aprende nada con él, en cuanto de pronto hemos pasado a entender por aprender la transmisión de conocimientos útiles. En lo único que el maestro aventaja al aprendiz es en que tiene que aprender todavía más que éste, pues tiene que hacerse con la capacidad de hacer aprender (Heidegger, 2005. pp. 77-78).

“Es así que lo que tenemos que aprender de otra persona para entenderla no son sus palabras sino sus silencios. No son tanto nuestros sonidos los que proveen el significado, sino que nos hacemos entender mediante las pausas” (Illich, 2011, p. 180). Pero ¿podemos comunicarnos verbalmente sin emplear el cuerpo? ¿Es posible hablar y querer comunicar sin movernos? ¿Cuál es la función del lenguaje o comunicación no verbal en el acto de construcción de conocimiento? Desde el momento en que nos presentamos a los/as estudiantes, ellos/as están analizando cada uno de nuestros movimientos y gestos: Cómo nos paramos, cómo los miramos, qué gestos utilizamos en nuestra presentación al mirarlos y esto incidirá en la relación que podamos construir junto a ellos/as. A través de este tipo de lenguaje, el docente se manifiesta indicando aprobación o desaprobación, simpatía o antipatía, interés o desinterés, señalando algo, respondiendo, enfatizando, etc. El comportamiento no verbal, puede asumir mayor importancia que el comportamiento verbal, en cuanto “comunica” de forma más directa y muestra los auténticos sentimientos del individuo. En la comunicación no verbal pareciera que hay cierta información que no podemos disimular, todos nuestros sentimientos pueden revelarse a través de este lenguaje, esta forma de comunicarnos es una manera de integrar

la afectividad en la práctica educativa, en la didáctica. Cuando diseñamos nuestra planificación pensamos y escribimos contenidos, estrategias de aprendizaje, etc., pero nunca reflexionamos acerca de esto, que tendría que ser también parte de nuestra planificación y estrategia: la afectividad, sin ella todo lo demás es puro *Eidos*, es decir solo parte de una estructura mental o del pensamiento, si no incorporamos en la práctica educativa nuestros sentimientos, nuestra afectividad, nuestras emociones. Algunos elementos propios de este tipo de comunicación son:

- El rostro: a través del cual se manifiestan sentimientos, emociones, un rostro que invita al estudiante a descubrir su estado de ánimo o la carga emotiva con la que va a acompañar sus palabras, la cara transmite muchas emociones a través de diferentes movimientos como por ejemplo levantar las cejas, fruncir la nariz, mantener la boca abierta o cerrada, todos estos elementos pueden transmitir tanto positividad como negatividad.
- La mirada: En la comunicación no verbal, existen dos aspectos sobre la mirada, una, que el ser humano tiene la potestad de emitir señales visuales en función de la dirección y, la segunda, la forma mediante la cual la ejercita comunicando así una gran cantidad de expresiones de diversidades emocionales.
- Las manos: nuestras manos no solo hablan sino que, con su movimiento y dinámica, intentan alejar del aburrimiento a aquellos que están participando de la comunicación. Un ligero o leve movimiento de las manos produce una sensación de dinamismo y si nos referimos puntualmente a la práctica educativa, como docentes es necesario ponerlas en escena, de esta manera acompañará con energía aquello que intentamos comunicar. La mano no sólo agarra y apresa, no sólo presiona y empuja. Más allá de esto, la mano entrega y recibe y no se reduce a hacerlo con cosas, sino que se da a sí misma a otros y se recibe de otros. La mano sostiene. La mano lleva. La mano diseña y diseña seguramente porque el hombre es un signo. Las manos se juntan cuando el hombre se sume en un gesto de candor. Todo eso es la mano y, por ello, es la auténtica mano de obra. En la obra descansa todo lo que acostumbramos a llamar mano de obra, y la obra es el punto en el que dejamos estar las cosas. Los gestos de la mano pasan por doquier a través del lenguaje, y pasan a su través en la forma más genuina cuando el hombre habla precisamente callan. (Heidegger, 2005. p. 78-79).

- La postura: es otro de los elementos en este tipo de comunicación, quizá la más fácil de observar y de interpretar de todo el comportamiento no verbal. Como bien plantea la psicóloga americana Flora Davis: En cierto modo, es preocupante saber que algunos movimientos corporales que teníamos por arbitrarios son tan circunscritos, predecibles y a veces reveladores; pero, por otra parte, es muy agradable saber que todo nuestro cuerpo responde continuamente al desenvolvimiento de cualquier encuentro humano. (Davis, 1998, p. 35). A través de nuestra postura corporal evidenciamos un porte que habla por sí mismo de nuestros estados de ánimo; podemos leer en la disposición del cuerpo la seguridad o inseguridad que uno posea en ese momento, la entrega o la falta de predisposición, al abrir la puerta e ingresar al aula los estudiantes realizan una especie de radiografía que pueden interpretar sin mucho análisis, es esa primera impresión que obtienen de nosotros y la que perdurará el tiempo que pasemos con ellos/as. Como docentes tenemos que aspirar a ocuparnos de actualizarnos en esto que serán las nuevas prácticas gestuales y entender que, pese a una pantalla o dispositivo mediante, seguimos comunicándonos. Para ello, tendremos que analizar un poco más acerca de este tipo de lenguaje. Algunos autores significativos de los estudios de la comunicación no verbal del siglo XX, fueron Edward Twitchell Hall (1914-2009) y Lee Birdwhistell (1918-1994), ambos antropólogos estadounidenses, quienes investigaron la proxemia y la kinésica, respectivamente, para explicar el lenguaje corporal. La kinésica aborda los gestos, posturas y maneras de las personas, mientras que la proxemia aborda el espacio que establecen las personas con otras, la distribución de objetos, la distribución de espacios y territorios en la conversación, entre otros aspectos, es la encargada de estudiar los movimientos, posturas y maneras corporales que apoyan, matizan, acentúan o se oponen a las manifestaciones verbales. Ray Birdwhistell descubrió una semejanza entre la kinesis y el lenguaje oral, encontrando las unidades de los movimientos como sucede con las del lenguaje oral. Así como al hablar o escribir, el discurso puede separarse en grafemas, fonemas, palabras, oraciones, párrafos, textos, etc., en la Kinesis se observan elementos, el menor de ellos o la menor unidad es el “kine” que es un movimiento percibido levemente; luego se encuentran los “kinemas”, movimientos más notorios, leídos en conjunto para que adquieran significado. (Davis, 1989, p. 39) Como ejemplos de los “kine” están las formas en las que se levantan las cejas, en las que se mueve la cabeza, las posiciones de los brazos y piernas que en cada cultura adquieren un significado. En la kinésica se diferencian

los gestos, las posturas y las maneras. Los gestos pueden ser movimientos conscientes o inconscientes de la cabeza, la cara y las extremidades; también pueden estar dependientes o independientes del lenguaje paralingüístico. Las maneras un poco conscientes y dinámicas son movimientos aprendidos culturalmente y utilizados de acuerdo a la situación específica. Las posturas son estáticas, conscientes o inconscientes, ritualizadas, pero menos utilizadas en la interacción comunicativa. Flora Davis, en su libro, *El lenguaje de los Gestos*, establece las características que se tienen que tener en cuenta para la interpretación del lenguaje no verbal en diferentes situaciones. Los ojos: el contacto visual da la pauta para el encuentro de cuerpos. Es sutil pero determinante. A través de la mirada se reconoce la presencia del otro, se invita, se hace partícipe del compartir o se ignora, se rechaza. El lugar hacia el que se dirige la mirada y la forma en la que se mira son posibles de analizar, pues para Davis: “los movimientos de los ojos, determinan qué es lo que vemos de una persona. Los estudios sobre comunicación han demostrado el hecho inesperado de que estos movimientos también regulan la conversación” (Davis, 1989, p. 86). Las pupilas también son centro de investigaciones pero, debido a la especificidad y dificultad de su estudio, se está avanzando lentamente, en este campo. Las manos y los brazos: ayudan enormemente a comprender el mensaje verbal cuando este no es tan claro. Los gestos aparecen cuando una persona tiene más dificultad para expresar lo que quiere decir, o cuando le cuesta más trabajo hacerse entender por su interlocutor. Cuanto más necesita despertar sus sentidos, mayor intensidad da a la expresión corporal, de tal manera que cada vez gesticula con mayor amplitud. (Davis, 1989, p. 107) Para Pease: Los gestos con las palmas de las manos, el saludo, las posiciones de las manos, del pulgar, de las manos en la cara y las posturas de los brazos respecto al cuerpo, brindan una gran información acerca de lo que siente esa persona, cómo percibe la situación en la que se encuentra, cómo se siente. Los gestos con las palmas, manos y brazos denotan poder, sumisión, honestidad, agresividad, dominio, confianza, negatividad, hostilidad, inseguridad, engaño, mentira, duda, aburrimiento, evaluación, crítica, interés, decisión, análisis, defensa, protección, barrera, alerta, agresión. (Pease, 1986, p. 34) Las piernas y los pies: así como los brazos, la posición de las piernas y de los pies indica comodidad, confianza respecto a una situación o por el contrario defensa, actitud cerrada al diálogo, incompreensión, etc. Estos gestos denotan defensa, competencia, discusión, terquedad, timidez, agresividad, dominante, seguridad, desacuerdo, superioridad, alerta, agresión, enfrentamiento. El tacto: Lo que las

personas experimentamos a través de la piel es de gran importancia. Prueba de ello es el sorprendente tamaño de las áreas táctiles del cerebro: la sensorial y la motora, todo ser humano está en constante contacto con el mundo exterior a través de la piel. (Pease, 1986, p. 172). En cuanto a la proxemia, es el grupo de formas no verbales que involucran las distancias corporales y el espacio en el que se desenvuelven las interacciones y que juegan un papel muy importante a la hora de hablar de roles, emociones y sentimientos; la proxémica se ocupa de la percepción y uso del espacio, entendido también como el territorio. El término fue acuñado por el antropólogo estadounidense Edward T. Hall en su libro (*The Hidden Dimension*), publicado en 1966 y es considerado el principal referente de esta disciplina. Tal como plantea el autor la proxemia es “el estudio de las relaciones del hombre con el espacio que le rodea, en el que se comunica con hechos y señales”. Hall propuso tres espacios y cuatro distancias zonales (Pereiro, 2019, p. 11). Espacio fijo: en el que se encuentran los rasgos arquitectónicos y espaciales del lugar donde se lleva a cabo la interacción, distribución y tamaño de ventanas, puertas, paredes, colores y estética del lugar, entre otras características físicas. Espacio semifijo: en este se incluyen todos los objetos como sillas, mesas o muebles que pueden cambiarse de lugar de acuerdo con el objetivo de la clase: “ciertos objetos colocados estratégicamente en la oficina o en el colegio pueden usarse para aumentar el estatus y el poder del ocupante” (Pease, 1986, p. 157). El espacio informal: se relaciona con el conocimiento y conciencia de que los demás tienen espacios personales ajenos al nuestro.

El cuerpo

“No estoy delante de mi cuerpo, no estoy en mi cuerpo, sino que soy mi cuerpo” (Merleau-Ponty, 1993, p. 167). Nuestro cuerpo no se queda quieto ante algo que nos mueve, que nos conmueve, cuando sentimos, amamos, nuestro cuerpo responde y se manifiesta, nos empuja a movernos. ¿Qué relación podemos establecer entre nuestro cuerpo, su movimiento y la educación? Nuestra expresión corporal es vital para manifestarnos, soltarnos y expresar lo que sentimos. La frase que ubicamos en el epígrafe, corresponde al filósofo francés Maurice Merleau-Ponty, aquí el filósofo describe la naturaleza de la experiencia humana y la relación entre la conciencia y el cuerpo. Merleau-Ponty argumenta que la experiencia humana no se puede separar de la corporeidad, es decir, que no somos entidades separadas de nuestro cuerpo, sino que

nuestra conciencia está intrínsecamente unida a nuestra experiencia sensorial y física, la forma en que percibimos el mundo y nos relacionamos con él está determinada en gran medida por nuestra existencia corpórea. Al afirmar que “soy mi cuerpo”, está sugiriendo que no hay una división clara entre el sujeto y el objeto, entre la mente y el cuerpo. En cambio, nuestra conciencia y nuestra corporeidad están entrelazadas de tal manera que no se pueden separar. Para Merleau-Ponty, el cuerpo es una parte integral de nuestra identidad y nuestra existencia en el mundo, es un fenómeno complejo e inseparable de la conciencia y la experiencia vivida, no es una cosa que tenemos, sino que es la manera en que estamos en el mundo y nos relacionamos con él, una entidad viviente, dotada de capacidad de percepción, sensibilidad y acción, es la forma en que experimentamos el mundo y nos relacionamos con él. Un concepto importante que plantea el filósofo y tendremos en cuenta a la luz de nuestro trabajo es el de sujeto encarnado:

Me comprometo con mi cuerpo entre las cosas, éstas coexisten conmigo como sujeto encarnado, y esta vida dentro de las cosas nada tiene en común con la construcción de los objetos científicos. De igual manera, no comprendo los gestos del otro por un acto de interpretación intelectual, la comunicación de las conciencias no se funda en el sentido común de sus experiencias, por más que ella lo funde igualmente bien: hay que reconocer como irreductible el movimiento por el que me presto al espectáculo, me uno a él en una especie de reconocimiento ciego que precede la definición y la elaboración intelectual del sentido. (Merleau-Ponty, 1993, p.202)

Para este filósofo la encarnación se encuentra íntimamente relacionada con la subjetividad, posicionando a ésta ante una nueva situación, en el cual al mundo se lo vive; y lleva en sí y con la no admisión de la dualidad objeto – sujeto. Aquí podemos plantear la concepción de sujeto que se entiende en la educación actual y que por ende trae como consecuencia en algunos casos el olvido del cuerpo. En principio será necesario como punto de partida no considerar una perspectiva dualista de la realidad, en términos de Merleau-Ponty, como una conciencia desencarnada, lo cual implica obviar el hecho de que toda experiencia, incluso la más cotidiana, es posible por un cuerpo que percibe gracias al trabajo conjunto de sus sentidos.

Es sólo a través del cuerpo que las distintas experiencias sensoriales (tacto, gusto, olfato, etc.) son integradas en una experiencia, es decir, es el cuerpo el que efectúa

tal integración e, inversamente, el cuerpo se constituye como tal a través de esta integración sensorial. De aquí que todo conocimiento sea un conocimiento encarnado. Precisamos concebir las perspectivas y el punto de vista como nuestra inserción en el mundo-individuo, y la percepción, no ya como una constitución del objeto verdadero, sino como nuestra inherencia a las cosas. (Merleau-Ponty, 1993, p. 362).

Esta cita muestra la importancia que Merleau-Ponty le da al cuerpo como medio para experimentar el mundo y cómo, a través de nuestra propia corporalidad, somos capaces de comprender y relacionarnos con nuestro entorno de manera más completa. En la antigüedad, algunos griegos, tenían una visión negativa del cuerpo, un cuerpo que encarcela al alma ¿No es acaso el cuerpo, los sentidos, los que nos mantienen presos de las apariencias y no nos permiten llegar al conocimiento? En un pasaje del Fedón, Platón anuncia:

Mientras tengas cuerpo y esté nuestra alma mezclada con semejante mal, jamás alcanzaremos de manera suficiente lo que deseamos (...) En efecto, son un sinnúmero de preocupaciones las que nos vienen del cuerpo por culpa de nuestra alimentación; y encima si nos toca alguna enfermedad nos impide la caza de la verdad. Nos llena de amores, de deseos, de temores, de imágenes de todas clases, de un montón de naderías, de tal manera que, como se dice, por culpa suya no nos es posible tener nunca un pensamiento sensato. Guerras, revoluciones y luchas nadie las causa sino el cuerpo y sus deseos, pues es por la adquisición de riquezas por lo que se originan todas las guerras y, a adquirir riquezas, nos vemos obligados por el cuerpo, porque somos esclavos de sus cuidados; y de aquí que, por todas estas causas, no tengamos tiempo de dedicarnos a la filosofía. Por su culpa no podemos contemplar la verdad. (Fedón, 66bc)

Para Platón las preocupaciones y distracciones del cuerpo pueden impedir que alcancemos la verdad y la sabiduría. El autor parece argumentar que, es necesario liberarnos de las preocupaciones materiales y de los deseos físicos del cuerpo. Aquí podemos interpretar una crítica a la idea de que el conocimiento solo se puede adquirir a través de la experiencia. Platón sostenía que el conocimiento verdadero y la sabiduría solo se pueden alcanzar a través de la razón y la contemplación de ideas universales e

inmutables y que las distracciones del cuerpo pueden impedir este proceso de búsqueda y descubrimiento, así el alma aspira a liberarse del cuerpo para acceder a la región de las ideas, el ser humano ha de purificarse, liberarse del cuerpo para ser “virtuoso” y alcanzar la felicidad, entre otras cosas buenas. Aristóteles también sostenía que el cuerpo y la mente están intrínsecamente relacionados y que nuestras experiencias físicas influyen en nuestra comprensión y conocimiento del mundo. A diferencia de Platón, quien consideraba que el cuerpo era una prisión para el alma, Aristóteles creía que el cuerpo y el alma eran dos aspectos diferentes pero complementarios del ser humano, el alma no puede subsistir sin un cuerpo, no es prisionera de un cuerpo como expresa Platón, sino que es ella la que asegura la armonía de las funciones vitales. En Aristóteles, la concepción sobre el cuerpo presenta dos etapas: en el primer periodo de su reflexión filosófica se inclina hacia el dualismo, compartiendo las tesis antropológicas de Platón; en la segunda etapa, el filósofo estagirita da cuenta de cómo los organismos vivos se pueden explicar filosóficamente mediante la teoría general del hilemorfismo: todo ser material está compuesto de materia y forma. La materia no existe sin una forma determinada, la forma no existe más que como forma de un determinado ser material. La forma sustancial de un organismo vivo se llama psique o alma, el cuerpo es la materia viva e informada por la psique. En este pensador, el cuerpo puede entonces tener dos significados diversos: a veces es la materia que entra en el organismo vivo y es informada por el alma, otras veces indica propiamente el organismo vivo (materia más forma)²⁰. En este sentido, el cuerpo no es simplemente un objeto que la mente utiliza para interactuar con el mundo, sino que es una parte integral de nuestra identidad y capacidad de acción en el mundo. Desde esta perspectiva, el cuerpo no es simplemente un objeto aislado, sino que está en constante interacción con la mente y juntos forman una unidad integral que nos permite experimentar la vida de una manera plena y significativa. Podríamos priorizar el cuerpo como aquel protagonista capaz de comunicar y expresarse de tal manera que muestre quiénes somos en realidad, es momento de hablar del cuerpo en otro sentido, tal vez como un elemento que forma parte de la persona, es decir, no como algo separado, tenemos que, necesariamente posicionarnos en alguna antropología integral. El cuerpo ya no es silencio, sino una voz que habla y explica su estado y en este sentido habla en todo momento incluso en la práctica educativa, aún cuando parece estar inmóvil, aún cuando no se hace evidente. Merleau-Ponty, plantea que percibir la realidad es tornar presente cualquier cosa con la ayuda del cuerpo. (Merleau-Ponty, 1984, p. 168) Así, entiende la corporeidad como producto de la experiencia propia que se va

conformando a través de la apertura y presencia del cuerpo al mundo y a los otros, una experiencia corporal que involucra dimensiones emocionales, sociales y simbólicas.

La expresión corporal y nuestras emociones en la práctica educativa

Consideramos que nuestra expresión corporal resulta fundamental al momento de querer vincularnos y comunicarnos, sea la modalidad que sea, nos vinculamos a través de dispositivos, pero también de modo presencial y el cuerpo no deja de ser importante, de igual modo afloran las expresiones y podemos leerlas, interpretarlas, así las emociones forman parte vital en esta nueva manera de relacionarnos. Si analizamos los diseños curriculares, los contenidos refieren a lo cognitivo, nada se lee respecto de la emocionalidad del estudiante, o la afectividad o la danza o la gimnasia o la expresión corporal. Se recorre velozmente cada una de las unidades que se ofrecen en las asignaturas y tal vez, lo que haga falta para aprehender esos contenidos, sea enfatizar y puntualizar en el proceso por el cual los/as estudiantes y docentes atraviesan para llegar a construir esos conocimientos, aquí las emociones están inmersas, sin embargo, nada se habla de ellas. Consideramos la actuación como uno de los elementos a tener en cuenta para llevar a cabo en la práctica educativa, el ideario de aquello que queremos compartir a través de la actuación que puede tener buenos resultados. Esta herramienta servirá también para aprender a desplazarnos en el aula o detrás de una pantalla y no quedarnos quietos/as, el estatismo aburre. La actividad artística permite expresarnos desde otro lugar, introduciendo el juego, la dramatización, cambio de roles; despertando otros intereses y apropiación de saberes. Decimos que permite expresarnos desde otro lugar ya que, al jugar y actuar, aplicamos y empleamos otro lenguaje, otro registro discursivo, es necesario para ello utilizar todos los recursos posibles, provocamos interés no solo con nuestras ideas o planteos, sino con nuestra expresión corporal. Retomando a Foucault, en su libro *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, junto a Deleuze a propósito del encierro penitenciario, debaten acerca del concepto de poder, de la condición de las personas en prisión y lo que esta institución representa; analizan esta situación a la luz de las instituciones educativas ya que este poder del discurso (y no solo queda allí) que se ejerce en las prisiones también lo podemos ver reflejado en otras instituciones como la escuela, parafraseando a Foucault: cuando el niño quiere hablar, pensar, ya está todo pensado:

“Si los niños llegasen a hacer oír sus protestas en una escuela de párvulos, o incluso simplemente sus preguntas, eso bastaría para provocar una explosión en el conjunto del sistema de la enseñanza” (Foucault, 1981, p. 11). En este sentido, según Foucault, ha habido, en el curso de la edad clásica, todo un descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco de poder. “Un cuerpo que se manipula, al que se da forma, que se educa, que obedece, que responde, que se vuelve hábil o cuyas fuerzas se multiplican” (Foucault, 1989, p. 133). Así, la expresión corporal, los gestos y movimientos, están sujetos a efectuarse de determinada manera. Cuando hablamos de poder, en términos foucaultianos, también hablamos de un poder que ejerce control sobre los cuerpos. La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos “dóciles”. La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia). En una palabra: disocia el poder del cuerpo; de una parte, hace de este poder una “aptitud”, una “capacidad” que trata de aumentar y cambia, por otra parte, la energía, la potencia que de ello podría resultar y la convierte en una relación de sujeción estricta (Foucault, 1989, p. 135). A través de estudios específicos, se descubrió que el cerebro aprende a través de diferentes estímulos, uno de ellos es logrado a través de la expresión corporal o lenguaje no verbal. Cuando los docentes logran utilizar el lenguaje corporal, se evidencian grandes ventajas en la práctica educativa. Acompañar el lenguaje verbal con el cuerpo, estimula la atención de quien nos está observando. Muchas veces notamos que los/as estudiantes se distraen fácilmente, se aburren ante exposiciones orales, por ello es importante, acompañar la problematización de los contenidos con la expresión corporal, los gestos, asistir la voz con el cuerpo. Hablamos de cuerpo, su importancia en el proceso de aprendizaje, pero nada de esto tiene sentido si quienes participan de este acto, no reconocen su propio cuerpo, no comprenden cómo cuidarlo. Como hemos leído en este trabajo, percibimos y nos expresamos a través del cuerpo, por esto es importante que lo conozcamos, exploremos y vivenciamos. En las prácticas educativas, en algunas instituciones, se han puesto en marcha secuencias didácticas vinculadas al cuidado del cuerpo, desde la propuesta de una alimentación saludable, la higiene corporal, hasta el aprendizaje de las necesidades de atención de la salud. Todo esto cobra relevancia si los/as estudiantes comprenden para qué les sirve cuidar el cuerpo, por qué tienen que alimentarse consumiendo tal o cual alimento, por qué tienen que higienizarse, por qué necesitan recurrir a un médico si se encuentran enfermos/as. Muchas veces escuchamos el imperativo: “lávense las manos”, sin ningún tipo de argumento o explicación que le dé sentido a esa acción. Se pueden generar

espacios donde sean los/as estudiantes quienes pregunten por qué es importante lavarse las manos y cuándo hay que hacerlo, allí podrían inferir con la colaboración de el/la docente, que lavarse las manos con agua y jabón elimina la suciedad, los gérmenes y los virus que pueden haber sido transferidos a las manos a través del contacto con superficies contaminadas, personas enfermas o al tocar la nariz, la boca o los ojos, después de usar el baño, lavarse las manos es esencial para eliminar los gérmenes fecales que pueden estar presentes. Esto es especialmente importante para evitar la propagación de enfermedades transmitidas por heces; antes de manipular alimentos o de comer ayuda a prevenir la contaminación cruzada, muchos alimentos pueden contener gérmenes dañinos que pueden provocar enfermedades transmitidas por alimentos si no se manejan de manera adecuada. Al proporcionar una explicación clara y significativa sobre el propósito o la razón detrás de esa u otra acción o recomendación, las personas pueden comprender mejor su importancia y cómo se relaciona con su bienestar. Al comprender los beneficios y las consecuencias de sus acciones, las personas pueden estar dispuestas a seguir las recomendaciones.

Dramatización y desarrollo de la creatividad

La propia naturaleza de la dramatización presenta características que potencian la creatividad, ya que “la esencia natural del medio dramático es un acto de liberación de la imaginación” (O'Neill, 1995, p. 159). El drama ofrece la construcción de ambientes y de roles imaginados por el grupo, que acaban convirtiéndose en una experiencia real para los/as estudiantes, que probarán las consecuencias de diferentes comportamientos y acciones. Son éstos y otros motivos semejantes los que llevan a diferentes autores, en sus estudios sobre la creatividad en relación a la dramatización, a resaltar el lenguaje dramático como un medio eficaz para potenciar los procesos creativos en la educación, entre ellos, encontramos a Diez, quien afirma que “las dramatizaciones escolares son, tal vez, la forma más completa de expresión creadora para el/la niño/a” (Diez, 1980, p. 83 y 84). El hecho de que la dramatización requiera constantemente un trabajo en grupo, aporta el aprendizaje cooperativo en la clase, aprendiendo a trabajar con otros, respetando sus ideas y su propia forma de expresión. La puesta en práctica del drama, además de enriquecer y favorecer la expresión y la comunicación, desarrolla la comprensión sobre las relaciones con los otros, enriqueciendo las capacidades sociales. Cuando se unen las posibilidades pedagógicas que la dramatización ofrece con los objetivos de la educación

social, se produce una dinámica muy importante, encontramos allí un acto de comunicación, de relación e interrelación donde un grupo de personas comparten una realidad, un espacio y participan física y emocionalmente. No nos cabe duda de que el contexto originado desde la dramatización en un aula, tanto con niños/as como con jóvenes o mayores, construye uno de esos espacios efectivos para la socialización de los/as participantes, incluyendo la del docente. Entendemos que lo más valioso y positivo que tiene la dramatización es que todo es posible, dando lugar a la imaginación, evitando todo tipo de limitaciones, se vuelve interesante para la práctica educativa ya que nos anima a ir un poco más allá, sin temor a equivocarnos, nos invita a ser espontáneos donde el cuerpo se hace presente, se actúa con el cuerpo, nos movemos, nos expresamos, gesticulamos, hablamos a través de la expresión corporal. Maslow, indica entre los supuestos teóricos de su modelo de la creatividad, que “todo hombre es creativo en la medida que tiende a realizar su potencial y que sólo con el pleno desarrollo de sus potencialidades la persona llega al máximo de su humanidad” (Maslow, 1987, p. 139). Así la creatividad forma parte de nuestro desarrollo personal, parece ser que su ejercicio nos permite desenvolvernos libremente y nos ayuda a no olvidar aquello que nos distingue del resto de los seres, entre otras cosas. Sin embargo, en muchos establecimientos educativos muy poca atención se presta al desarrollo de la creatividad, en este sentido Nuñez plantea: ¡Cuántos docentes, a veces sin poder dar explicaciones racionalmente elaboradas, la rechazan [la creatividad], no la aceptan, al menos, inicialmente! ¿Es el temor a la innovación? ¿Es el temor inicial a la ignorancia de algunos procedimientos? ¿O es el temor a perder el estatus profesional con el que hasta ese momento se sentían seguros o estables? (Núñez Cubero, 1998, p. 71). Todos los interrogantes planteados en la cita anterior son rescatables, consideramos que perder la estabilidad y seguridad ante lo nuevo es un factor que puede prevalecer al momento de dejar volar la imaginación, estamos acostumbrados/as como docentes a seguir una planificación y no salirnos de ella, un diseño de clase que nos acompaña en todas las prácticas, en todos los grupos, sin importar que se trate de diferentes personas. Además, dar lugar a que aparezca la creatividad, también podría resultar pasar la posta y dejar a los/las estudiantes que planifiquen su propia clase, quizás esto sea aquello que atemoriza, dejar de ser “el/la docente que explica” dueño de la situación, quien pierde el poder, en términos foucaultianos, para pasar a ser aquel/ella que escucha y aprende. De esta manera, el drama se nos presenta en la escuela como una herramienta educativa para el desarrollo personal y social. A través de él podemos abordar la enseñanza destinadas a su vez a potenciar

algunos aspectos básicos de las relaciones interpersonales, como puede ser la escucha y la aceptación del otro. (Núñez Cubero y Navarro Solano 2007, p. 248) Podemos observar que mediante la dramatización se logra profundizar en experiencias humanas como el dolor, la enfermedad, la muerte, el sentido del vivir y la comprensión de la historia personal y colectiva. Esto favorece el desenvolvimiento de los/as estudiantes, la exteriorización de sus vivencias, el poder expresarse sin temor al ridículo, o a ser censurado. Cuando un/a estudiante lleva un largo intervalo de tiempo escuchando “con los oídos” acoge de buen grado cambiar a escuchar con los ojos. Ese cambio de actividad verbal a la física, impulsa el ritmo de la clase o las actividades que allí se realizan. Además, los mensajes no verbales son muy eficaces en la transmisión de significados emocionales: por ejemplo, una sonrisa o una expresión facial de quietud y satisfacción transmiten un mensaje de “esto está bien” o “me interesa lo que dices” o “estoy orgulloso de tu trabajo”. Si el/la profesor/a percibe que un/a estudiante se está distraendo, puede continuar con su exposición mientras le hace una señal con el dedo o realiza un chasquido con ellos. (Hernández-Carrera, 2019, p. 152 y 153) Consideramos que la comunicación no verbal, no solo estimula lo cognitivo, sino que se transforma en un recurso desde lo afectivo que posibilita relacionarnos desde otro lugar, allí donde no llegan las palabras. Muchas son las capacitaciones docentes que se incorporan en el ciclo lectivo, pero ninguna se dedica a brindar herramientas sobre el estudio de nuestras expresiones corporales y la de quienes conforman la práctica educativa o sobre lo que implica comunicar y la importancia de esto último para motivar la participación a fin de poder evidenciar cómo éstas influyen en la construcción de conocimiento, en algunos de los diseños curriculares de los profesados en educación primaria, educación inicial e incluso el tramo pedagógico que brindan algunas universidades e institutos de la ciudad de Mar del Plata y Buenos Aires, observamos las pocas asignaturas destinadas a la estimulación, la palabra didáctica aparece en varias asignaturas vinculada a distintas áreas, sociales, naturales, pero ninguna relacionada a la expresión corporal o al estudio de las emociones. Tienen preponderancias las materias vinculadas al estudio del curriculum, al sistema político educativo y problemas socio-económicos. Este hecho hace que, a pesar de que la dramatización posee un cuerpo elaborado de contenidos, estrategias y técnicas para su aplicación, se imposibilite su puesta en marcha.

Conclusión

Consideramos que el lenguaje y las conductas no verbales de quienes participan en la práctica educativa son mediadoras significativas que promueven nuevos procesos mentales en la construcción de conocimiento. Con ello, estamos haciendo referencia a otra forma de conocer, donde hay una participación activa de los sujetos, que permite el descubrimiento y la resolución de problemas, fomentando el pensamiento crítico, la creatividad y la capacidad de análisis. La forma en que nos comunicamos sin palabras puede afectar nuestra percepción y construcción de conocimiento, ya que, aunque las palabras comunican, los gestos, las expresiones faciales, la postura corporal y otros aspectos no verbales transmiten, además, significados adicionales que influyen en cómo interpretamos el mensaje. Por ejemplo, una expresión facial positiva (una sonrisa) puede indicar aprobación o acuerdo, por otro lado, ceñir o fruncir el ceño puede percibirse como un gesto negativo, lo que puede obstaculizar la recepción de la información. También puede influir y modificar el ambiente emocional según el tono de voz que se utilice, entre otros elementos no verbales.

Este planteo nos da lugar a pensar la importancia de la incorporación de estos recursos en los diseños curriculares de los profesorados, incluyendo asignaturas vinculadas a lo artístico, lo lúdico, la expresión corporal, la actuación y dramatización, para fomentar el desarrollo de habilidades dentro de la práctica educativa y poder decodificar el lenguaje de quienes forman parte de esta práctica.

Resulta relevante destacar que la escuela y toda institución educativa, la conforman y transforman personas y los elementos que la caracterizan como por ejemplo la currícula que define los contenidos y las habilidades que se llevan adelante en la escuela: planes de estudio y objetivos educativos; personal docente; estudiantes; clima escolar, es decir el ambiente general en la escuela, incluyendo las relaciones entre estudiantes y profesores y el acompañamiento emocional; recursos y materiales educativos y la comunidad educativa extendida, es decir las familias.

No basta con capacitarnos y actualizarnos, sino que hemos de concientizarnos en la necesidad de hacerlo y aplicarlo, reflexionar acerca de nuestro comportamiento, entender qué comunicamos y cómo lo comunicamos y qué consideramos importante en el proceso de aprendizaje, es decir cuál es el objetivo de ese proceso y qué rol tiene que cumplir cada una de las personas que integran esa práctica. Entender qué lugar ocupamos como docentes y cómo llevar a cabo ese rol, tal vez este sea el motivo por el cual algunos

modelos pedagógicos propuestos fracasen, o bien no lleguen a llevarse a cabo, ya que proponen una participación activa del estudiante y si esto sucede, quizá, el docente, desde su rol, tema perder poder.

Referencias bibliográficas

ABC del Educador (2002). *Modelos educativos, pedagógicos y didácticos*. Volumen II. Bogotá: Ediciones Sem.

Arévalo, J. A. G., & Cifuentes, A. S. (2008). *En torno al concepto de cuerpo desde algunos pensadores occidentales*. Hallazgos.

De Bono, E. (1986). *El pensamiento lateral: Manual de creatividad*. Buenos Aires.

Paidós.

Díaz Bordenave, J. (2011). *Modelos de comunicación y modelos de educación*. Disponible en http://estrategiadidactica.files.wordpress.com/2011/12/kaplunmario_modelosde-educacion-y-comunicacion.pdf

Borragán, A.; Barrio J. A. (2011). *Cómo atraer la atención hablando. Un reto para la enseñanza*. Madrid: Ministerio de Educación.

Cicerón, M. T. (2002). *Del orador* (A. Tovar, Trad.). Editorial Gredos.

Davis, Flora (1989). *El Lenguaje de los Gestos: La comunicación no verbal*. Buenos Aires: Emecé Editores.

Deleuze, G. (1980). *Diálogos*. Valencia. Pretextos.

Dewey, J. *La ciencia de la educación. Cap. III. La filosofía de la educación*. Biblioteca del maestro. Bs. As. Argentina. Losada.

De Zubiría Samper, Julián (2006) *Los modelos pedagógicos: hacia una pedagogía dialogante*. Editorial Magisterio, colección Aula Abierta, 2ª edición.

Díaz Bordenave, J. (2011) *Modelos de comunicación y modelos de educación*. En: http://estrategiadidactica.files.wordpress.com/2011/12/kaplunmario_modelos_de-educacion-y-comunicacion.pdf

Foucault, M. (1989). *Vigilar y castigar*. Parte: "Disciplina", cap. 1: "Los cuerpos dóciles", México: Siglo XXI.

Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Tusquets editores. Buenos Aires.

Foucault, M. (1993). *Las palabras y las cosas*. Bs. As. Siglo XXI.

Freire, P. (1980). *Educación Como Práctica de la Libertad*. Convergencia. Bogotá.

Freire P. (1970) *Pedagogía del Oprimido*. México: Siglo XXI.

- Gardner, H. (1987). *Estructuras de la mente. La teoría de las múltiples inteligencias*. México: Fondo de cultura económica.
- Merleau-Ponty, M. (1993). *El fenómeno del cuerpo. En Fenomenología de la percepción*. Barcelona. Planeta.
- Núñez Cubero y María del Rosario Navarro Solano (2007) *Dramatización y educación: aspectos teóricos*. Biblid: 1130-3743- 19, 2007, 225-252. Universidad de Sevilla. Facultad de Ciencias de la Educación.
- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Madrid. Katz.
- Platón. (2012). *Apología de Sócrates*. Madrid. Gredos.
- Platón. (2009). *La República*. Madrid. Alianza.
- Platón (1871). *Obras completas*. Madrid. Edición de Patricio de Azcárate, tomo 4.

Psicología, filosofía y política

Gustavo Fernández Acevedo

Universidad Nacional de Mar del Plata

El título de esta presentación contiene tres términos de una relación a nuestro modo de ver poco controvertida: donde hay ciencia, hay política, y donde hay política, hay filosofía. Consecuentemente, si nos ocupamos de cualquier ciencia desde una perspectiva metateórica (en nuestro caso, la psicología), entonces nos encontraremos con dimensiones políticas y filosóficas. ¿Por qué también filosóficas? No sólo por la conocida y poco discutible afirmación según la cual toda ciencia contiene supuestos filosóficos, sino también porque no parece posible pensar la dimensión política de cualquier empresa humana sin considerar su dimensión filosófica. Aunque estas afirmaciones puedan, como veremos enseguida, ser ilustradas mediante algunos ejemplos relativamente conocidos y poco debatibles, algunas otras dimensiones posibles de la relación psicología-política-filosofía son menos claras, y de ellas queremos ocuparnos en esta ponencia. En particular, nos interesan los cuestionamientos dirigidos hacia gran parte de la psicología contemporánea por parte de una corriente minoritaria pero activa y vigente, denominada “psicología crítica”. Esta corriente se ha caracterizado por elevar una serie de críticas severas y radicales a la mayor parte de la psicología contemporánea, tratando de mostrar que, más que una empresa científica, se trata de una empresa ideológica al servicio del mantenimiento del *statu quo* político y económico. En esta ponencia intentaremos mostrar que los cuestionamientos de la psicología crítica, aunque útiles y necesarios para denunciar algunos aspectos del desarrollo de la psicología contemporánea, tropiezan con objeciones tanto internas como externas a su propia perspectiva que reducen tanto el impacto de su crítica como el interés de su dimensión propositiva.

Al señalar que, si examinamos una ciencia de modo global, no podemos soslayar la dimensión política, estamos simplemente haciendo referencia a una cuestión muy básica e incontrovertible: la ciencia es una empresa cognoscitiva, pero también social, y esta dimensión social trae aparejados, inevitablemente, aspectos políticos. Una manera trivial (o no tanto) a través de la cual entra la política en la ciencia es por medio de la política de la investigación: qué problemas merecen ser investigados y cuyo estudio

justifica su financiamiento constituye, sin duda, una decisión que tiene tanto fundamentos cognoscitivos como ideológicos y políticos.

En el caso de la psicología, existe una conexión adicional con la política que no está presente en otras ciencias, y que se basa en el hecho de que la política puede ser objeto de estudio de la psicología; tenemos así a la psicología política como campo de la psicología. Este campo puede ser definido como “Un brazo interdisciplinario de la psicología que estudia las creencias, actitudes y participación políticas y su interacción con el funcionamiento de la mente” (Matsumoto, 2009, p. 390).

Ahora bien, si lo anterior resulta relativamente poco problemático, mucho más controvertida es la idea de que la psicología es, *en sí misma*, esencialmente política. Esta idea aparece presentada con más frecuencia como el examen del rol de la “ideología” dentro de la psicología, pero, como veremos enseguida, tal examen refiere a ideologías políticas. En general, esta conexión entre la psicología y la política ha partido desde una posición de denuncia, esto es, del cuestionamiento del rol que la psicología desempeña en las sociedades contemporáneas. Estos cuestionamientos han sido en ocasiones “locales” (limitados a los presuntos aspectos ideológicos a una corriente o programa de investigación específico, como el conductismo, el cognitivismo, la psicología positiva y la psicología evolucionista), pero en otras han sido “globales” (es decir, aquellas perspectivas que consideran que la psicología en su conjunto consiste en una empresa ideológica y no científica). En esta línea se destaca una corriente proveniente de la filosofía francesa posterior a la Segunda Guerra Mundial, algunos de cuyos cultores coincidieron en el diagnóstico precedente: la psicología no constituye una ciencia genuina, sino una ideología. Althusser (1963), en particular, sostuvo que ramas enteras de la psicología de su época no eran más que técnicas de aprendizaje, de condicionamiento, de adaptación *a las condiciones existentes*; consecuentemente, el rol de la psicología es el de contribuir al mantenimiento del *statu quo*.

Estas críticas hacia la psicología por su carácter y su rol políticos específicos serán mantenidas en lo esencial por corriente más contemporáneas, que presentaremos a continuación.

La psicología crítica es una perspectiva que se origina en Alemania en los ’70 y se extendió luego en Gran Bretaña y en otros países, confluyendo en algunos casos con perspectivas críticas vernáculas, como ocurrió en Latinoamérica. Las fuentes teóricas que dan sustento a la psicología crítica incluyen, entre otras corrientes, a la psicología crítica alemana, el feminismo, la psicología neo-marxista, la psicología de la liberación

latinoamericana, el construccionismo social, la psicología discursiva, el posmodernismo y los enfoques pospositivistas.

Los cuestionamientos de los psicólogos críticos a lo que denominan “mainstream psychology” MP tienen una fuerza variable; sin embargo, coinciden en algunos aspectos clave de su diagnóstico, el cual adquiere en algunos casos una apariencia muy radical. Hook (2013, p. 12) señala que la psicología es “ideológica, opresiva y eurocéntrica”. Fox y Prilleltensky (1997, p. 3), por su parte, observan que “las prácticas y normas tradicionales de la psicología entorpecen la justicia social, en detrimento de los individuos y comunidades en general y los grupos oprimidos en particular”. Parker (2007, p. 1), a su vez, sostiene que la psicología “ha traicionado su promesa de comprender y ayudar a las personas”, y que “la psicología *es una falsa ciencia* que abusa de las personas, pero que invoca a unas fuerzas que se han instalado en lo más profundo de nuestro ser para llegar a ser quienes somos y, de este modo, ser capaces de trabajar y sobrevivir en la sociedad capitalista” (p. 7. *Cursivas nuestras*). Prilleltensky y Nelson (2002, p. 6), agregan que los psicólogos “han contribuido, directa e indirectamente, consciente e inconscientemente, con políticas de opresión”.

La superación de esta situación, para los psicólogos críticos, es el desarrollo de una psicología que reconozca: a) la *dimensión valorativa* de la psicología (la psicología no es, y no puede ser, una empresa valorativamente neutra); b) la relevancia del *poder* (concepto asociado a otros como los de opresión y liberación); la adopción de una perspectiva a la que podría denominarse *antiindividualista* respecto de la naturaleza de los problemas (y las soluciones) que afronta la psicología. La crítica a la psicología no puede dissociarse de la crítica a la sociedad en la cual esta psicología se produce y prospera.

No sería razonable desestimar de modo global la dimensión crítica de la perspectiva que estamos examinando. Siempre es necesario tener en cuenta para qué, por qué o para quiénes se produce ciencia, tecnología o práctica experta. Ningún científico (y, menos aún, un tecnólogo) debería escudarse en la pretensión de que mediante su trabajo está produciendo conocimiento o instrumentos axiológicamente neutrales, que pueden tener distintos empleos respecto de los cuales él carece de responsabilidad alguna.

La validez (al menos parcial) de la dimensión crítica, no obstante, no se traslada automáticamente a la dimensión propositiva. Nos limitaremos aquí a esbozar dos objeciones que nos parecen pertinentes. La primera, relativa al rol que se le asigna a la ideología tanto dentro de la MP como en el marco de la psicología crítica; la segunda se

relaciona con el riesgo de que los propios supuestos de la psicología crítica conduzcan a consecuencias relativistas e irracionalistas con respecto al conocimiento psicológico.

La primera objeción puede ser estructurada como un dilema. Si la ideología es entendida en un sentido muy general, como una suerte de “concepción general del mundo”, la posición de los partidarios de la psicología crítica y de los practicantes de la MP parece ser similar: la acusación de “ideológica” parece perder prácticamente toda su fuerza, independientemente de a quién se aplique. Si, por el contrario, la ideología es entendida en un sentido marxiano, entonces los psicólogos críticos no pueden evitar adoptar una posición (muy cuestionable, a nuestro modo de ver) según la cual están en posición de conocimiento verdadero respecto de la ciencia, la sociedad y las presuntas leyes que las rigen, mientras que los psicólogos de la MP permanecen en una suerte de tiniebla cognitiva debida a la ideología.

La segunda objeción se vincula con el rol social atribuido a la MP por la psicología crítica. Si la MP es concebida como una parte cada vez más importante de la ideología que sostiene la explotación y sabotea las luchas contra la opresión, parece difícil atribuirle la realización de algún bien individual y/o social: en el mejor de los casos, sus éxitos consistirán en encubrir mejor un sistema injusto y hacer que las personas lo toleren sin intentar modificarlo o sustituirlo por otro. Por el contrario, si, como otros psicólogos críticos han aceptado, la MP es capaz, al menos en ocasiones, de actuar de modo beneficioso (posición que resulta claramente más plausible), entonces parece difícil de evitar la conclusión de que tal psicología es capaz de producir un conocimiento aproximadamente verdadero del mundo mental, pese a estar supuestamente plagada de componentes valorativos, ideológicos y políticos que obturan los cambios necesarios para el desarrollo de un mundo más justo e igualitario.

Para concluir diremos solamente que la psicología crítica, cuyo interés para el cuestionamiento de al menos algunos aspectos de la MP hemos señalado, no puede pretender encontrarse, por así decirlo, “por encima” de la lucha ideológica y política y arrogarse el monopolio de la verdad respecto cómo debe desarrollarse el conocimiento psicológico y cuál debe ser su lugar en la transformación de la sociedad.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1963). Filosofía y ciencias humanas. En *La soledad de Maquiavelo*. Akal.
- Fox, D. y Prilleltensky, I. (eds.) (1997). *Critical Psychology. An Introduction*. Sage.

Matsumoto, D. (ed.) (2009). *The Cambridge Dictionary of Psychology*. Cambridge University Press.

Parker, I. (2007). *Revolution in Psychology. Alienation to Emancipation*. Pluto Press.

Prilleltensky, I. y Nelson, G. (2002). *Doing Psychology Critically. Making a Difference in Diverse Settings*. Palgrave-McMillan.

**El discurso de Raúl Alfonsín con “la mirada en el futuro”
Democracia y derechos humanos (1966-2008)**

Lic. Adriana Eberle*
Universidad Nacional del Sur

“Los argentinos hemos vivido demasiado tiempo discutiendo para atrás”

Hemos conmemorado hace unos días, los cuarenta años de vida democrática ininterrumpida en nuestro país. Y preferimos expresarlo así, no por evadir el debate de si fue “retorno”, “vuelta a”, “recuperación”, y tantas otras expresiones que escuchamos. Lo hacemos -posiblemente- con la convicción de que logramos hacer de la democracia, nuestra forma de vida política. Recordar entonces a Raúl Alfonsín, nos posiciona frente a quien -al asumir la presidencia en 1983-, dejó bien en claro que sus decisiones políticas estarían orientadas a una férrea defensa de los derechos humanos en todos los órdenes de la vida nacional. Sin embargo, es relevante señalar que este convencimiento no fue por cierto una postura electoral y coyuntural, sino que se fue gestando lentamente, allá en su ciudad natal, Chascomús, y en los escritos previos a su presidencia, redactados durante los gobiernos de facto.

El estudio de tales obras nos permite sostener que es lícito hablar de una contribución clara y firme del político argentino orientada a la construcción de una tradición intelectual y jurídica en América Latina, favorable a la difusión, extensión y aplicación de los derechos humanos como también a la denuncia de sus violaciones y omisiones. En este sentido, el tema de los derechos humanos resultó constitutivo de sus escritos, así como un requisito inexcusable para asegurar el éxito de la naciente democracia postdictadura y como paso previo para consolidar la pacificación y la convivencia argentinas.

Por esto, intentaremos constatar los aportes realizados por R. Alfonsín a partir de una síntesis original entre la herencia ideológica -apropiada desde su militancia en el radicalismo- y los posicionamientos frente a los acontecimientos que marcaron la historia

* Adriana Eberle es profesora asociada de Historiografía Argentina e Historia Constitucional del Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur. Directora del Proyecto de Investigación “*Identidades argentinas. De lo nacional a lo local, de la imposición a la elección y/o la resistencia*”, aprobado con jurados externos y financiado por la Universidad Nacional del Sur, desde el 1 de enero de 2020 y por el término de cinco años. Código identificación, 24/I285.

en los últimos cincuenta años. Para ello analizaremos puntualmente dos obras de Alfonsín, una de 1966, *Inédito*¹ y otra de 1980, *La cuestión argentina*², ambas escritas en momentos de gobiernos militares. Asimismo, y entendiendo que la presidencia de Alfonsín no hace más que profundizar y practicar las ideas que venía sosteniendo en su hacer militante y dirigente, presentaremos algunas consideraciones de su actividad política pospresidencial, en tanto ex primer mandatario argentino identificado como el gestor y hacedor de la recuperación democrática. Insistimos en que nos interesa destacar fundamentalmente su aportación concreta a la gestación y sustanciación de una identidad defensora de la democracia, esencialmente fundada en la defensa y vigencia de los derechos humanos, y expresada, difundida y editada durante administraciones de facto.

El hacer de Alfonsín en tanto militante radical

Hacia 1950 –año en que se recibió de abogado en la Universidad de Buenos Aires– Alfonsín comenzó su participación en el Movimiento de Intransigencia y Renovación de la Unión Cívica Radical, en Chascomús, donde paralelamente colaboró en la fundación del diario *El Imparcial*. En 1954, a la edad de 27 años, resultó elegido concejal en Chascomús y en 1955 sería encarcelado por la Revolución Libertadora. Luego, en 1958 fue electo diputado provincial en la Provincia de Buenos Aires y diputado nacional durante el gobierno radical de Arturo Illia, entre 1963 y 1966, periodo en el que se desempeñó también como vicepresidente del Bloque de Diputados Nacionales de la Unión Cívica Radical del Pueblo (UCRP) y como presidente, electo en 1965, del Comité Provincial de Buenos Aires del radicalismo. Finalmente durante la dictadura militar del general Juan Carlos Onganía, Alfonsín fue detenido, en noviembre de 1966, por un breve periodo de tiempo por haber participado en la reapertura del Comité de la Provincia. Desde agosto de dicho año, el futuro presidente argentino, participó en la redacción del quincenario *Inédito*³, dirigido por el periodista Mario Monteverde⁴, en coherencia con una línea de doctrina argentina, popular y democrática.

¹ Raúl Alfonsín (1986), *Inédito, una batalla contra la dictadura (1966-1972)*. Buenos Aires, Legasa.

² Raúl Alfonsín (1980), *La cuestión argentina*. Santa Fe, Propuesta Argentina.

³ La publicación emitió su primer número el 31 de agosto de 1966, a dos meses de la irrupción de facto de la Revolución Argentina. Brindaban sus colaboraciones a la publicación Alfredo Cimadom (Secretario de Redacción), Gregorio Sélser, Rogelio García Lupo, Norma Angiolini (encargada de la diagramación), Ricardo Molinas, Juan Sábato, Alfredo Concepción y Miguel Szelagowski (ilustraciones), entre otros.

⁴ Mario Monteverde nació en 1934. Fue un periodista y escritor, afiliado a la UCR y asesor del Bloque de Diputados de dicho Partido. Se desempeñó en medios gráficos, radiales y televisivos, como *Prensa Latina*, Radio Rivadavia y Canal 7. Con el retorno de la democracia se desempeñó como presidente de la agencia

Su objeto no fue cerrarse en lo dogmático sino analizar la realidad con independencia de ideas. En ella, entre 1966 y 1972 y bajo el seudónimo de Alfonso Carrido Luca, Alfonsín contribuyó con sugerentes artículos que serían publicados en 1986 con el título de la revista. La contemporaneidad de *Inédito* con la Revolución Argentina y el cariz que fueron tomando los artículos a medida que avanzaba el gobierno militar pusieron varias veces en jaque la publicación, llegando incluso a incautarse todo un número y prohibiéndose su difusión. La revista no sólo expuso la realidad nacional, sino que se hizo eco de las profundas transformaciones que se operaban en el mundo tanto en la esfera política como también en la conformación de un nuevo humanismo que se presentaba como superación del impacto que en la sociedad había provocado el desarrollo de la ciencia y la tecnología durante los años sesenta.

El otro texto escogido es *La cuestión argentina*, publicado en 1980. El mismo reúne las reflexiones de Alfonsín ante los embates del Proceso de Reorganización Nacional a la sociedad en su conjunto, y al ciudadano de a pie en particular, sobre todo por el afán del gobierno de turno en violar los derechos humanos. A diferencia de *Inédito*, el escrito de 1980 refleja la amplia trayectoria política que, para esa época, Alfonsín había construido, posicionándose en un lugar de preeminencia en las filas del Radicalismo. En este sentido debemos mencionar que en 1973, la Unión Cívica Radical llevó como candidato presidencial a Ricardo Balbín, derrotado en las elecciones por Juan Domingo Perón. Sin embargo, por su parte Raúl Alfonsín resultó electo, una vez más, como diputado nacional liderando dentro del Partido el sector conocido como el Movimiento de Renovación y Cambio⁵, el cual asumió una posición sumamente crítica a la estrategia de unidad nacional del balbinismo, y se opuso a todo acuerdo con el peronismo. Presentaba además un programa de izquierda socialdemócrata que proponía la reforma agraria, una nueva reforma universitaria, la democratización del sindicalismo y el establecimiento de una democracia social. Desde este espacio político, Alfonsín sentó su posición contraria al empleo de la violencia como modo de solucionar los problemas

estatal de noticias Télam. Durante el desarrollo del juicio oral y público a las Juntas, Monteverde “con la colaboración de Carlos Somigliana, produjo seis videos editando centenares de horas de grabación a los que tituló: *Señores ¡De pie!*” (Fernández Meijide, 2013: 214).

⁵ Diez años después, hacia 1983 las líneas internas de la UCR a nivel nacional eran, una mayoritaria, la liderada por Raúl Alfonsín; la Línea Nacional, liderada por Fernando De la Rúa, y el Movimiento de Afirmación Yrigoyenista (MAY) que encabezaba Luis A. León. Estas corrientes se enfrentaron por las posiciones partidarias en julio de ese año, reflejándose en los resultados la preeminencia del Movimiento de Renovación y Cambio.

nacionales y supo ganarse la confianza de los jóvenes no sólo radicales sino de aquellos que optaban por el camino del progresismo.

El 18 de diciembre de 1975, tres meses antes del golpe militar que dio inicio a la última dictadura, Alfonsín fue una de las personalidades involucradas en la fundación de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos (APDH). Esta asociación fue la primera creada en Argentina para hacer frente a las violaciones sistemáticas de los derechos humanos que en aquella época comenzaron con la actividad de la Alianza Anticomunista Argentina (AAA o "Triple A"). Su primera reunión se llevó a cabo durante el mes de diciembre de 1975 en la Casa de Ejercicios Espirituales que dependía de la Iglesia de la Santa Cruz; además del propio Alfonsín asistieron el obispo de Neuquén don Jaime de Nevaes, el rabino Marshall Meyer, el obispo Carlos Gatinoni, la doctora Alicia Moreau de Justo, Oscar Alende, Susana Pérez Gallart, Adolfo Pérez Esquivel y Alfredo Bravo. Asimismo, y durante la dictadura militar, Alfonsín brindó gratuitamente su servicio de abogado para defender opositores al gobierno de facto y presentar *hábeas corpus* por los detenidos-desaparecidos, actividad que por sí misma solía significar la muerte. También, durante estos años, realizó varios viajes por América Latina, los Estados Unidos, Asia, la Unión Soviética y Europa, denunciando la masiva violación de derechos humanos que se estaba produciendo en Argentina. Todo lo dicho nos pone frente a un Alfonsín maduro políticamente y decidido a sostener sus ideas y valores. Así lo demuestra en las páginas de *La cuestión argentina*, donde -a modo de diálogo con un interlocutor imaginario que cada tanto se deja ver- sintetizó los asuntos que merecían la atención de todos aquellos interesados en desterrar de la república los actores autoritarios que nuevamente se habían hecho del poder. Cada página fue un desafío a las autoridades de turno, pero a un tiempo, una declaración incontestable a favor de la democracia y el respeto de los derechos humanos, sin dejar de convocar a sus compatriotas para empeñarse en el deber urgente de reinstalar las prácticas democráticas.

Primera batalla contra la dictadura, 1966-1972

Raúl Alfonsín (1928-2009) cursó sus estudios secundarios en el Colegio Militar de Buenos Aires en el que conoció allí sugerentes profesores entre los que se encontraban José Luis Romero, Vicente Fatone y Ricardo Caillet-Bois. Sin dudas, el joven supo realizar una inspiradora síntesis entre la tradición radical vivenciada en su casa natal y las convicciones democráticas de algunos de esos docentes. En este sentido, y escribiendo

ya en las páginas de *Inédito*, en mayo de 1967, definió con justeza qué era la democracia e indicó sus condiciones de posibilidad: el origen popular, la división de poderes, la participación del pueblo en el establecimiento de las leyes, la existencia de partidos políticos, la liberación integral del hombre (Alfonsín 1986: 56). La democracia -sostuvo en otro editorial- era tal si se empeñaba en el respeto a los derechos humanos, la justicia, la igualdad y el pluralismo político (Alfonsín 1986: 111). Desde esta perspectiva entonces, la *democracia* apareció en los años 60 y 70 en el discurso alfonsinista, definida por oposición a *autoritarismo*; es decir, toda forma política que no implicase instituciones representativas de los intereses ciudadanos. Por ello el radicalismo se empeñó en una empresa política que se arraigase de modo definitivo en la República y permitiese “crear las condiciones para ... un estilo de vida –que es el de la libertad dentro del ordenamiento democrático, del respeto a las instituciones fundamentales, con una economía planificada al servicio del hombre y una sociedad cohesionada en el bienestar general” (Alfonsín 1986: 119). Asimismo, y considerando los momentos trágicos que nuevamente sacudían al ciudadano de a pie, comprendió nuestro autor que el Estado equivocaba el camino al atender contra los derechos inherentes al hombre cívico, y a un tiempo admitió que éste tenía el derecho de resistir la injusticia con tal de sostener la dignidad humana (Alfonsín 1986: 14). En este sentido, y frente a la pretensión política de Onganía de perpetuarse en el poder, sostuvo Alfonsín que, quien había liderado el derrocamiento de Arturo Illia, equivocaba seriamente el camino. La unidad nacional no iba a lograrse desde la imposición del orden, la disciplina y la censura, ni a costa de traspasar el límite de los derechos humanos. Para Alfonsín, la vía a la unidad era la democracia: “la democracia la procura a través del *respeto de los derechos humanos*, la justicia, la igualdad y el pluralismo político” (Alfonsín 1986: 111)⁶. Sobre estos presupuestos debería iniciarse el proceso de reconstrucción política de la sociedad argentina, convocando a todos aquellos que, sin importar su filiación ideológica, priorizaran los valores y prácticas democráticas frente a la inestabilidad jurídica y las arbitrariedades.

No menos sugerente es la cercanía del discurso alfonsinista con las posiciones que asumió la Iglesia Católica en aquel convulsionado mundo de los años sesenta. Por entonces, el Papa Pablo VI dio a conocer la encíclica *Desarrollo de los Pueblos* y la intención de nuestro intelectual fue presentar el citado documento y esperar que la Iglesia en la Argentina se posicionase frente a la realidad nacional. A su juicio, toda la encíclica

⁶ El destacado nos pertenece.

“era un reclamo en favor de la “dignidad del hombre”, una condena al neocapitalismo y al capitalismo, una consigna: “la lucha por el desarrollo integral y una protesta por la distribución injustas de la riqueza en la escala nacional e internacional. En síntesis, una *posición de avanzada en el pensamiento* -y en el sentimiento- progresista del mundo” (Alfonsín 1986: 47)⁷. Luego de realizar un pormenorizado análisis de los pasos que había dado la Iglesia en su afán de posicionarse frente a los problemas del hombre, el líder radical sostuvo que el problema central era resolver la situación de quienes vivían en condiciones de extrema pobreza y no alcanzaban a satisfacer las necesidades crecientes de salud, vivienda, educación. En conclusión y haciendo suyas las palabras del Sumo Pontífice, el verdadero desarrollo era “el paso, para cada uno y para todos, de condiciones de vida menos humanas, a condiciones más humanas” (Alfonsín 1986: 50).

En el mismo orden de ideas, reclamó a la Iglesia argentina que denunciase las situaciones de injusticia, haciendo suyas las palabras del entonces Cardenal Caggiano⁸, para quien todo cristiano tenía el *deber* de denunciar la injusticia y hacer lo posible por cambiarla. Desde las páginas de *Inédito*, Alfonsín presentó todas las injusticias que, a su criterio, experimentaba el pueblo argentino con la intención de elucidar los principales problemas que nos acuciaban. En su análisis desplegó diagnósticos y conclusiones propositivas sosteniendo que solamente la democracia pluralista, fundada en la justicia social nos permitiría crecer como pueblo soberano, en un futuro posible, sin violencia y respetando los caminos institucionales.

Asimismo, entendió Alfonsín que esa búsqueda había sido palpable en el gobierno constitucional de Arturo Illia, quien no sólo privilegió la democracia y la libertad, sino que luchó por imponer la justicia social en un contexto económico internacional sumamente complejo en el que, pese a todos los obstáculos que se le fueron presentando, privilegió el imperio de la ley y el respeto a la dignidad humana. Entre tales obstáculos, la alianza de reconocidos católicos⁹ con un sector de las Fuerzas Armadas para derrocarlo

⁷ El destacado nos pertenece.

⁸ Antonio Caggiano (1889-1979) fue cardenal argentino, arzobispo de Buenos Aires, vicario castrense y primer obispo de Rosario. Información clasificada sugirió que fue colaborador de sectores de derecha, facilitando la llegada de nazis a la Argentina. En 1959 fue designado Presidente de la Conferencia Episcopal, Vicario General Castrense y Cardenal Primado de la Argentina. Tres años después Antonio Caggiano, inauguró los primeros cursos de guerra contrarrevolucionaria dictados en el Ejército. En 1961, prologó la edición en castellano de “Marxismo Leninismo” para orientar a los soldados católicos en la “lucha a muerte” contra el comunismo. Llegado a la edad de retiro, a solicitud del Vaticano, continuó en sus cargos acompañado por quien sería su sucesor, Juan Carlos Aramburu.

⁹ Sugerimos la consulta de Daniel Mazzei (1997), *Medios de comunicación y golpismo*. Buenos Aires, Grupo Editor Universitario.

constituyó uno de los hechos sobre los que Alfonsín reflexionó detenidamente. Tal alianza resultó sumamente dolorosa para las filas radicales desde las cuales se apostaba por evitarla en el futuro, apuesta que se evidenció en el llamamiento alfonsinista a la Iglesia argentina. En este sentido, el nativo de Chascomús le reclamó a la misma que examinase en profundidad los tres problemas centrales que advertía en la realidad nacional, a saber:

- a) El “socioeconómico”, en tanto y en cuanto analizase la política orientada por la Revolución Argentina a fin de dirimir si se ajustaba a los requerimientos del Papa Pablo VI y se orientaba al bien común.
- b) El de los “derechos humanos”, a fin de establecer en qué medida el gobierno revolucionario los respetaba o bien atentaba contra la persona humana
- c) El “político”, analizar si la presidencia de Onganía constituía un gobierno autoritario o una democracia representativa.

Obsérvese entonces, cómo el tema de los derechos humanos fue presentado con insistencia por Alfonsín y más aún en algunos editoriales de 1968, dado que, por entonces, la Asamblea General de las Naciones Unidas había designado a ese año como *Año Internacional de los Derechos Humanos* por conmemorarse las dos décadas de la Declaración Universal. La ocasión fue más que propicia para que nuestro pensador compartiese su punto de vista. En primer lugar, declaró su disgusto al conocer que el gobierno de Onganía -por decreto- había adherido a la celebración en cuestión y facultado al Ministerio de Relaciones Exteriores para organizar “actos que destaquen el particular significado del Año Internacional de los Derechos Humanos” (Alfonsín 1986: 129). Obviamente, entendió que este decreto venía a constituir una “burda humorada”, ya que si algo comprobaba el argentino de a pie era la sistemática violación de los derechos humanos por un gobierno surgido del poder de las armas, sin partidos políticos ni instituciones representativas del poder ciudadano, sin ejercicio de los derechos elementales que decían conmemorar. Percibiendo la distancia entre la realidad argentina y el discurso del gobierno revolucionario, se esperanzó Alfonsín en que la prensa, con su permanente denuncia del estado de cosas que se vivían en el país, contribuiría en la recuperación de la democracia y la reivindicación de los derechos humanos. Así, entonces, la asociación entre democracia y derechos humanos se volvió una constante en el pensamiento alfonsinista, y tal alianza alcanzó un carácter simbiótico, de mutua influencia, casi de existencia, pues no concibió la una sin los otros. Entendió que estaba

llamado a esclarecer a la sociedad en su conjunto, poniendo punto final a las disquisiciones de algunos sectores de la prensa que confundían al ciudadano no sólo desmereciendo el impacto de la autenticidad de los derechos humanos, sino también denostando la democracia en tanto sistema político que conforma y consolida la dignidad humana.

Con la finalidad de contrarrestar esa campaña que minimizaba la democracia, asumió Alfonsín que la prensa podría facilitar un conjunto de conceptos políticos que, actualizados a la realidad que vivía el mundo, podrían acercar al conjunto social a la tan ansiada soberanía del pueblo. En este sentido entonces reclamó la vigencia de los siguientes supuestos políticos como condiciones imperiosas e inexcusables, a saber: la autenticidad del sufragio, la necesidad de evitar las tensiones políticas, la organización gremial democrática, el respeto de las fuerzas armadas al poder civil, la educación democrática, la conciencia de los males sociales y el control de nuestra economía (Alfonsín 1986: 176-177). E insistió en la urgencia por señalar y sostener el camino hacia un verdadero *cambio* que eliminase las formas de “alienación” y sostuviese la “liberación” del hombre (Alfonsín 1986: 198), cambio que sólo se lograría en el marco de una democracia integral que contemplase las condiciones ya enunciadas, destacando la urgencia por educar, por responsabilizar y por asociar al ciudadano a los destinos nacionales. No se trataba de transformaciones espontáneas; eran necesarias políticas de Estado que promovieran, impulsaran, planificaran y controlaran acciones (abiertas y creativas) fundadas en el respeto a ultranza de los derechos humanos.

En coherencia con la historia del radicalismo argentino Alfonsín, sintiéndose heredero de su tradición política y ética, sostuvo que los partidarios del radicalismo debían volver a trascender en la lucha contra el gobierno de facto para afirmar frente al mismo, su vocación democrática en tanto ideal de país que ya habían postulado los principales líderes radicales, desde Alem a Yrigoyen, durante los años '30 y los del peronismo.

Así, el radicalismo se presenta como lo que es: una corriente histórica argentina que se singulariza por la síntesis afirmativa de las *convicciones nacionalistas, populares y democráticas*. Nacionalistas, en tanto respeta las autonomías de todos los pueblos y exige la preservación de la autodeterminación argentina y de su estilo propio de vida. Popular, en cuando afirma la justicia social y consagra al hombre común como protagonista del proceso histórico de transformación.

Democrática, porque cree en la soberanía del pueblo como única fuente de legitimidad del poder político, y ha gobernado para las mayorías sin oprimir a las minorías (Alfonsín 1986: 214).¹⁰

Nuestro editorialista elogió, en las páginas de *Inédito*, esa síntesis y coherencia entre una doctrina y su acción política, siendo éste, posiblemente, el aporte “original” que el radicalismo había dado a la política argentina. Sin embargo, advirtió en ese aporte, un “mandato histórico”: el credo radical debía entenderse en clave de una experiencia viva y dinámica que, lejos de aferrarse a posiciones dogmáticas, aceptara el aporte de aquellos complejos ideológicos que postulaban la lucha por la dignidad humana y la vigencia de los derechos humanos.

Una nueva cruzada contra la dictadura, 1976-1983.

La asunción de un nuevo gobierno militar en 1976 no fue indiferente al análisis de nuestro pensador. Su primera reflexión se orientó, nuevamente, hacia la dirigencia política. Quienes la integraban habían confundido, una vez más, el contenido del concepto *Democracia*: la habían limitado a una consulta electoral, cuando, en realidad, y como ya se dijo, significaba una opción más profunda por la justicia y la libertad, y la sujeción a principios esenciales como el acatamiento a la decisión de la mayoría, el respeto a las minorías y los controles institucionales. En este sentido, la sociedad en su conjunto experimentaba un nuevo fracaso, no sólo por volver a vivir en un régimen cívico militar, sino porque una vez más se apartaban del objetivo de fundar una auténtica democracia, es decir: “una forma de vida y una filosofía, que impone la obligación de proteger la dignidad del hombre frente a los abusos del Estado y del poder económico...” (Alfonsín 1980: 19-20) En este sentido entonces, proteger la “dignidad del hombre” implicó indisociablemente la defensa de los derechos humanos. La insistente atención a los derechos se inscribió entonces en el afán de Alfonsín por superar las frustraciones argentinas y construir un “poder democrático”, entendiendo que con los ideales y convicciones por sí solos no alcanzaba.

La renovada irrupción de las Fuerzas Armadas señaló el fracaso de éstas en su colaboración por hacer más fuerte a la democracia; lejos de asumir el rol que la Constitución y las leyes les signaban, los voceros del autodenominado Proceso

¹⁰ El destacado nos pertenece.

manifestaban su convencimiento que habían llegado para permanecer por un largo tiempo en el poder con todo lo que ello significaba. Y el propio Alfonsín lo dejó en claro ya en julio de 1976:

Cualquiera sea la filosofía que lo sustente, la base sobre la que se asienta el Estado para la realización de sus fines, es el monopolio de la fuerza...Pero el monopolio implica no sólo la imposibilidad de ejercitar otra violencia fuera del Estado, sino además, que ésta sea,..., única y centralizada [...] El Estado tiene la obligación de imponer la ley y la seguridad entre los argentinos, para lo cual debe comenzar por imponerse a sí mismo rectificaciones que reclama un *deber moral*, puesto que la *ética de la conducta* es indispensable en cualquier acción de seguridad (Alfonsín 1980: 45-46)¹¹.

Observemos cómo el carácter moral -que entendemos fundacional en el Radicalismo- vuelve a aparecer en el discurso de Alfonsín. Recuérdese que para el momento en que escribe el líder radical, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (OEA) había visitado nuestro país dando a conocer su informe sobre las violaciones a los derechos humanos. Por supuesto que Alfonsín conocía de primera mano el tema pues fue -como ya dijimos- uno de los principales letrados argentinos que interpuso recursos de *hábeas corpus* (auxiliando de ese modo a familiares y amigos de personas desaparecidas). Sin embargo, nuestro político se ocupó de la “situación cotidiana de los argentinos”, pues en ese ámbito debían corroborarse los efectos de las decisiones públicas. En sus textos, Alfonsín reparó en el temor que gran parte de la sociedad argentina sentía al exponer su integridad física y advertir la violación de otros derechos elementales como a la educación, la salud, la vivienda adecuada, el acceso a un nivel de vida digno y a la participación, en suma: el respeto a los derechos humanos en su conjunto. Si bien reconoció que -en ocasión de golpes militares anteriores- el radicalismo había cometido el error de replegarse sobre sí mismo, algo quedaba en claro: seguía siendo el defensor de la democracia en el país y decidió mantenerse fiel a los principios fundacionales como único recurso que le garantizaría la unidad partidaria y la pervivencia en el espectro político nacional.

En el mismo orden de ideas, el líder radical entendió que las fuerzas armadas deberían recuperar el espacio que la Constitución les concedía, esto es, el control civil sobre el poder militar. No propuso el distanciamiento de los militares de las actividades civiles, sino por el contrario, la complementación permanente. Y para suavizar las relaciones entre ambos sectores, ya que -en palabras de Alfonsín- “venimos de un baño

¹¹ El destacado nos pertenece.

de sangre. El más doloroso que ha sufrido la Argentina moderna. Aún no se ha bajado el telón” (Alfonsín 1980: 217), expresó que:

Los hombres de armas hiciesen propia la “decisión *sanmartiniana* de servir a la causa del género humano, a través del respeto cabal de la *dignidad del hombre*, imponiéndose a sí mismas, de una vez por todas y para siempre, un comportamiento consustanciado con las convicciones *patrióticas* y *cristianas*...” (Alfonsín 1980: 217)¹²

Obsérvese que no podía ser otra la propuesta de nuestro pensador, ya que su incorporación al Colegio Militar de la Nación en ocasión de cursar el secundario, lo puso directamente en contacto con ese conjunto de ideas, a saber: la inspiración que significaba para todo militar (y ciudadano argentino en general) la persona y el discurso de José de San Martín como también el pensamiento patrio (de fuerte impronta católica). Por ello, no debe extrañarnos que Alfonsín defendiese la recuperación de ese ideario por parte de los hombres de armas. En última instancia, uno y otros habían abrevado en las mismas fuentes.

Ahora bien, ¿era suficiente con reubicar las fuerzas armadas en el complejo social? Ciertamente no. La solución entonces a los problemas argentinos era política y como tal fue definida por Alfonsín:

La única solución posible pasaba por la firme instauración de reglas de juego y principios democráticos, por el reconocimiento del gobierno de la mayoría, por la aceptación pacífica de la disidencia y la controversia, por el control del ejercicio del poder, por la publicidad de sus actos y la rendición de cuentas de los gobernantes ante los gobernados, por el *goce pleno de los derechos* y garantías reconocidos a cada argentino sin distinciones de ningún tipo (Alfonsín 1980: 145-146)¹³.

Las argumentaciones de Alfonsín se apoyaron también en el discurso que ofrecía por entonces un sector de la Iglesia Católica. Al respecto retomó el llamamiento de monseñor Vicente Zaspé¹⁴ quien, ya en 1975, había denunciado todos los excesos de los

¹² El destacado nos pertenece.

¹³ El destacado nos pertenece.

¹⁴ Vicente Zaspé (1920-1984) fue nombrado Obispo de Rafaela en 1961, Participó en carácter de padre conciliar de las cuatro sesiones del Concilio Vaticano II, formando parte del bloque de padres progresistas.

políticos como asimismo los sufrimientos y dolores que afectaban tanto a civiles como a militares. Zaspe sintió que ya habían denunciado demasiado y pidió al conjunto social, aunque más no fuese una oración. Así, una fracción del catolicismo y el partido radical coincidían en que era tiempo de retomar el camino de la unidad para los argentinos. Decía por entonces Zaspe: “Es necesario que la Argentina se serene, porque debe reencontrarse consigo misma, identificarse, purificarse, salir del atolladero. Hemos rebasado la medida del dolor, del odio y del sufrimiento” (Alfonsín 1980: 173).

Ese llamamiento religioso invitó a Alfonsín a renovar la idea de que la *única* salida viable a la crisis nacional tenía que ver con recuperar la democracia y sentar las bases para su consolidación futura. Había que rescatar la libertad y ello solamente se alcanzaba ejerciéndola. Por lo mismo, nuestro radical volvió a inspirarse en el pensamiento de la Iglesia, en este caso remitiéndose a una encíclica del Papa Paulo VI, documento que se permitió citar de modo textual y que creemos revela la fuerte influencia del pensamiento clerical en el decir de Alfonsín. Recupera de la encíclica el siguiente párrafo:

De la más viva conciencia de la dignidad humana procede muchas veces, el esfuerzo por instaurar un orden político y jurídico, en el cual los derechos de la persona en la vida pública sean mejor protegidos, como son el derecho a la libertad de reunión y de asociación, el derecho a la libertad de opinión y el derecho a la profesión pública y privada de la religión. La tutela de los derechos personales es la condición necesaria para que los ciudadanos, individualmente o asociados puedan participar activamente en la vida y conducción del Estado (Citado por Alfonsín 1980: 197-198).

Obsérvese entonces cómo el radicalismo entendió su filiación con una línea de doctrina (el radicalismo fundacional) así como con otros sectores de la sociedad en cuyo pensamiento había abrevado y encontrado razones para sostener sus premisas. Así

Fue uno de los cuarenta obispos firmantes del Pacto de las catacumbas de Domitila, por el que se comprometieron a caminar con los pobres asumiendo un estilo de vida sencillo y renunciando a todo símbolo de poder. Zazpe produjo desde el arzobispado de Santa Fe (al que llegó en 1969) una notable renovación eclesial según el espíritu del Concilio Vaticano II, al promover la creación de nuevos organismos pastorales, la mayor participación del laicado y de nuevos movimientos apostólicos. Junto con Enrique Angelelli (obispo de la diócesis de La Rioja), Carlos Horacio Ponce de León (obispo de la diócesis de San Nicolás de los Arroyos), Miguel Hesayne (obispo emérito de la diócesis de Viedma), Jorge Novak (primer obispo de la diócesis de Quilmes), Jaime de Nevares (arzobispo de la diócesis de Neuquén), y Alberto Pascual Devoto (obispo de la diócesis de Goya), Vicente Zazpe formó parte del grupo de obispos que no se alineó con la dictadura militar iniciada en 1976 y que denunciara las violaciones a la dignidad humana cometidas por el gobierno militar. Zazpe visitó permanentemente las cárceles y realizó numerosos pedidos por los «desaparecidos».

entonces, la libertad y los derechos que devenían de ella se convirtieron en la esencia del pensamiento alfonsinista. En reiteradas ocasiones el líder radical insistió en la necesidad de que la Iglesia Católica coadyuvase al hombre en el proceso de recuperación de un complejo moral que le devolviese su humanidad y lo animase a comprometerse y luchar contra toda forma de totalitarismo, injusticia y atraso. Privilegió a los creyentes que encarnaban la aspiración del Papa Juan XXIII, aquellos que se preocupaban y ocupaban por las exigencias de la vida diaria de los hombres, y se permitió recurrir a un fragmento de la encíclica *Mater et Magistra*:

Todo ser humano tiene derecho a la existencia, a la integridad física, a los medios indispensables y suficientes para un nivel de vida digno, especialmente en cuanto se refiere a la alimentación, al vestido, a la habitación, al descanso, a la atención médica, a los servicios sociales necesarios. De aquí el derecho a la seguridad en caso de enfermedad, de invalidez, de viudez, de paro y de cualquier otra eventualidad de pérdida de medios de subsistencia... Todo ser humano tiene el derecho natural al debido respeto a su persona, a la buena reputación, a la libertad para buscar la verdad y, dentro de los límites del orden moral y del bien común, para manifestar y defender sus ideas, para cultivar cualquier arte y finalmente para obtener una objetiva información de los sucesos públicos. También nace de la naturaleza humana el derecho a participar de los bienes de la cultura y, por lo tanto, el derecho a una instrucción fundamental y a una formación técnico profesional de acuerdo con el grado de desarrollo de la propia comunidad política... Y de un modo especial hay que poner de relieve el derecho a una retribución del trabajo determinada según los criterios de justicia y suficiente... (Citado por Alfonsín 1980: 232-233).

La amplitud de la cita nos exime de mayores comentarios. Esos católicos son los que necesitaba la Argentina en aquellos años cruciales de la última dictadura militar. Y apropiándose de las conclusiones del Documento de los Obispos latinoamericanos reunidos en Puebla (1979) sostuvo que el país demandaba cristianos que entendiesen que su compromiso en la vida política debía expresarse en vocación y servicio, solidaridad y fraternidad, responsabilidad y justicia. Insistió en que, justamente, el Documento de Puebla fue el que condenó toda forma de violencia en nombre de una ideología como también la consideración del lucro como movilizador del progreso. A esta iglesia debían

recurrir para acompañar y sostener esa faceta moral que Alfonsín reclamó a los actos por entonces. Y fue más allá: “[A la Iglesia de Puebla] le pediremos su auxilio para iluminar el camino de la reparación en cuanto a las responsabilidades en que se haya incurrido por la violación de los principios elementales de la dignidad humana” (Alfonsín 1980: 234)

Así entonces, los derechos inherentes a la persona se volvieron -en el ideario de Alfonsín- los fundamentos mismos de la democracia. “La libertad -sentenció Alfonsín- es un requisito esencial a su dignidad de hombres” (Alfonsín 1980: 200), premisa que le indicaba la urgencia por establecer una forma política que restaurase las libertades, o lo que es lo mismo, la vigencia plena y absoluta de los derechos humanos en la amplitud total de la expresión. Nuevamente, la democracia no se limitaba a una modalidad para elegir los gobernantes, sino que, ampliando su connotación, la entendía y presentaba como una forma de gobernar y de organizar a la sociedad, privilegiando, ante todo, la dignidad de la persona. En este desafío político el Radicalismo tenía una responsabilidad fundamental; era consciente para todos que las Fuerzas Armadas difícilmente acertarían al momento de ofrecer la salida electoral, pues si bien prometían sentar las bases de una democracia fuerte, sus actos en general venían provocando la exclusión sistemática del pueblo y la alteración de los valores fundamentales de nuestro sistema político. En este sentido entonces, Alfonsín entendió que, si aspiraban al establecimiento de una democracia duradera, no lo alcanzarían fiándose de los sectores militares, sino -por el contrario- debía ser la civilidad la que iniciase la transición a la democracia, integrando a los hombres de armas con el protagonismo que les asignaba la Carta Magna y sujetándose a los principios que la sustentaban. Y concluyó nuestro intelectual:

Pasó la época de los reclamos formales, de los pedidos verbales. Ya aprendimos desde la década del '30 el costo de nuestros errores.

Es nuestro turno, tenemos el permiso de la historia.

No más planteos militares. Es la hora del *planteo civil* (Alfonsín 1980: 182-183)¹⁵.

Durante los años siguientes los acontecimientos fueron acelerando la crisis definitiva del Proceso. La conformación y acción visible y efectiva de la Multipartidaria¹⁶

¹⁵ El destacado nos pertenece.

¹⁶ La Multipartidaria fue una institución formada hacia 1981 por representantes de las principales fuerzas políticas del país, referentes de agrupaciones sindicales, intelectuales y económicas, como asimismo de las confesiones religiosas reconocidas en el país y los organismos de derechos humanos. No sólo facilitó la

y las consecuencias traumáticas de la Guerra de Malvinas, iniciaron el camino hacia la resolución electoral. En este contexto, y sólo a escasos tres meses para las elecciones, el gobierno militar sancionó la llamada “ley de amnistía”¹⁷. En respuesta inmediata a ese acto, Alfonsín en su condición de candidato presidencial por la Unión Cívica Nacional, convocó una conferencia de prensa en la que sintetizó su toma de posición no sólo frente a la ley en sí, sino fundamentalmente frente a la cuestión amplia de los derechos humanos y la necesidad de justicia como pilares esenciales de la democracia por venir. El debate, por cierto, no era “venganza u olvido”: si aspiraban a reconstruir el estado de derecho, se hacía primordial establecer “penas justas”. El líder radical entendió que el primer paso tenía que ser la investigación profunda de las transgresiones a los derechos humanos ideadas y efectuadas por los hombres de armas y -en ese trayecto- establecer el grado de responsabilidad en los hechos que cupo a cada miembro de las Fuerzas Armadas. Y en una segunda instancia tener en claro que dar curso a esa amnistía significaba lisa y llanamente, “conceder la impunidad por lo actuado” (Alfonsín 1983: 142), o lo que es lo mismo, habilitar la ocasión para que se repitan tales delitos: “Un gobierno democrático que debe remontar cincuenta años de inestabilidad política no podrá convivir con el monstruo de la violencia adormecido, que puede volver a despertar para desestabilizar y debilitar la acción transformadora de ese gobierno” (Alfonsín 1983: 143).

Es decir, no alcanzaba con manifestarse en oposición a la amnistía, sino también señalar y corregir la impunidad, con un plan que permitiese el esclarecimiento del avasallamiento sistemático de los derechos humanos. Porque no era suficiente la condena moral, sino que todos estaban comprometidos en preservar la vigencia de la Constitución desde el mismo momento en que el electo presidente asumiese en diciembre y, por lo mismo, no se permitiría la validez de normas que no respondiesen a los principios de juridicidad y equidad.

transición a la salida electoral, sino que ayudó a despertar el espíritu cívico en la sociedad argentina. Asimismo, reunió comisiones (conformados por delegados de distintas corrientes de opinión y acción) para estudiar los grandes temas nacionales y consensuar los eventuales pasos a seguir en oportunidad de recuperar las instituciones democráticas. Cfr. Junta Política Multipartidaria Nacional (1982), La propuesta de la Multipartidaria, Buenos Aires, El Cid editor (Libros para la Democracia).

¹⁷ La Ley 22 924 (Ley de Pacificación Nacional) fue promulgada en 1983 por el gobierno militar y se hizo conocida como Ley de autoamnistía porque por medio de la misma, los dirigentes del Proceso de Reorganización Nacional se eximían de responsabilidades por los actos realizados contra la llamada “subversión” y ante la posibilidad de ser enjuiciados por el gobierno que resultara electo en octubre del mismo año. Cfr el texto de la ley en <https://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/70000-74999/73271/norma.htm>

La democracia en teoría y en construcción

Profusa es la producción relativa al ocaso de la última dictadura y el retorno de la democracia como también –y por cercanía temporal- numerosos son los testimonios audiovisuales a los que podemos acceder. Otro tanto puede decirse de títulos relativos a la presidencia de Alfonsín y a los hechos más trascendentes de la misma. Desde diferentes posturas ideológicas y políticas, la llegada a la primera magistratura del líder radical, los intentos y esfuerzos por resolver los problemas nacionales y la realización de acciones políticas trascendentes que marcan un antes y un después en la justicia nacional (y por qué no del mundo) han ocupado a valiosos escritores e investigadores. Cuestiones como la conformación de la Comisión Nacional para la desaparición de personas (CONADEP), la realización de los juicios a los comandantes de las Juntas Militares en el marco de la justicia civil, la condena a dichos militares y los levantamientos de los hombres de armas que finalizaron con la sanción de las leyes de obediencia debida y punto final; y la constitución del Consejo para la consolidación de la democracia e inicio del debate por la reforma de la constitución nacional, son temas profusamente abordados. Por lo mismo, hemos decidido pasar directamente a ocuparnos de la reconstrucción del pensamiento alfonsinista pospresidencial, fortalecido durante la presidencia y probado certeramente en los hechos más trascendente de la misma.

En ese sentido compartamos una sugerente participación del político que nos ocupa en un encuentro multidisciplinar reunido en San José de Costa Rica en 1990. En aquella ocasión, Alfonsín inició su intervención sosteniendo: “Lo que buscamos implantar es la democracia como forma de gobierno, pero también como forma de vida, como sistema político, como estilo de convivencia entre los hombres (Alfonsín, 1990: 531). Desde esta perspectiva entonces, la democracia devenía en un modo de ser y de hacer, con una impronta ética relevante y que –de algún modo- debía inspirar alguna transformación íntima en nuestras prácticas cotidianas, por más pequeña e inadvertida que fuese. La vocación democrática alfonsinista ensayaba partir de los sistemas ideológicos en crisis¹⁸ y elaborar desde ellos una “recomposición en un nuevo consenso integrador”, en tanto síntesis de lo mejor de cada tradición política, resultando entonces una “nueva voluntad colectiva”. No es casual que *consenso* sea justamente el título elegido por Alfonsín para su obra *Democracia y consenso*, de 1996, insistiendo en los beneficios de tal procedimiento.

¹⁸ Recuérdese que estamos sitios en 1990.

Retomando la idea alfonsinista, la voluntad consensuada y focalizada en la democracia no debía implicar por cierto “uniformidad” sino “significa un piso común de creencias capaces de contener dentro de sí al pluralismo y a la diversidad...” (Alfonsín, 1990: 533) Consciente de las dificultades del momento, sabía que la democracia no estaba totalmente consolidada y que restaba un desafiante camino a recorrer para alcanzar una sociedad –a su juicio- “moderna, participativa y solidaria”.

Cabría decir que la democracia no debe ser restaurada sino **construida** en nuestra región.

Pero, cuando hablamos de construcción de la democracia no nos estamos refiriendo a una simple abstracción; nos estamos refiriendo a la fundación de un sistema político que será estable en la medida en que se traduzca en la adopción de rutinas democráticas **asumidas** y **practicadas** por el conjunto de la ciudadanía (Alfonsín, 1990: 534)¹⁹

Tal empeño se condice con la performance histórica del propio radicalismo que, coherente con las propuestas ideológicas del momento en que inició su participación en la vida política nacional, no se sustrajo a propiciar la eficacia del sufragio universal y secreto. Por ello “una concepción ética de la política y un profundo sentido de la justicia social se sumaron a la propuesta democrática, en términos no excluyentes de ningún sector...” (Alfonsín, 1990: 535) Para el líder radical, su partido fue y era “de síntesis” y supo sobrellevar el estigma que le atribuyeron relativo a “vaguedad ideológica” y “falta de rigor teórico”. Pese a todo, y consustanciado con el ideario histórico radical, revalorizó ese sentido ético indispensable para conservar el necesario equilibrio político que les alejase de los autoritarismos. Sentido ético que –por supuesto- no debía impedir, sino propiciar, nuevos estilos y propuestas. Así la solidaridad facilitaría concretar una sociedad estable que convoque a todos. Y ¿quiénes son “todos” para Alfonsín?:

- Los condenados por políticas injustas a la miseria y la marginalidad
- Las jóvenes generaciones educadas por el autoritarismo
- Los desplazados de la vida política por sus ideas
- Los defensores del valor de la libertad
- Los herederos del socialismo “democrático, humano y ético”

¹⁹ El destacado nos pertenece.

- Los hombres de fe (Alfonsín, 1990: 537-538)

De ahí que el compromiso político imponía la unión -en tanto voluntad creadora e innovadora-, con la finalidad de alcanzar una sociedad “más equitativa y más libre”. Porque el tiempo que les tocó vivir les llamaba no a ser espectadores sino “hacedores concretos del camino que se sigue”. Por todo lo apuntado, afirmaba Alfonsín que el ciudadano, el miembro de ese nuevo conjunto social participativo, solidario y plural debía ser entendido en toda su complejidad y diversidad: “Los ciudadanos, en tanto usuarios, consumidores, productores, trabajadores, empresarios, técnicos, etc., no pueden permanecer ajenos a decisiones que originan consecuencias significativas sobre la calidad de su vida y sobre el funcionamiento, las metas y los valores de la sociedad” (Alfonsín, 1990: 547).

A su juicio, esta invitación a la participación y el compromiso significaba ni más ni menos que profundizar la democracia y a un tiempo salvaguardar el ejercicio y garantismo de los derechos que asistían a cada uno, derechos éstos enraizados en la libertad y en la igualdad, tal como analizamos en los primeros apartados, coincidiendo en que Alfonsín debe ser reconocido -justamente- como un ferviente defensor de los derechos humanos.

A ciencia cierta, los años de la recuperación democrática estuvieron signados por una peculiar afirmación dada por el reconocimiento de una idea-contexto dominante (cual fue la intrínseca y mutua influencia, y compatibilidad incluso), entre democracia y derechos humanos. En este sentido, la reflexión, la propuesta y el ensayo de soluciones a los problemas que aquejaban a la naciente democracia debían pensarse en función de los derechos humanos²⁰. Comenzaron entonces a fortalecerse diferentes entidades cuya finalidad fue la reivindicación de los derechos humanos a un tiempo que la difusión de los mismos y la concientización, sobre todo, de modo permanente y sistemático. Y esa reivindicación devino de la denuncia también consecuente de las violaciones a tales derechos durante los años oscuros de la dictadura.

Entonces, la democracia –entendida como construcción mancomunada de los distintos sectores sociales- pasó a tener como constituyente esencial “el acento en la

²⁰ Es necesario recordar que hacia 1990 y según el Pacto Interamericano sobre Derechos Democráticos, los derechos humanos remitían a la Declaración universal de los derechos humanos (ONU 1948), la Declaración americana de los derechos y deberes del hombre (Bogotá 1948), el Pacto interamericano de derechos civiles y políticos (ONU 1966) y la Convención americana sobre derechos humanos (San José de Costa Rica 1969). Cfr. Agenda, 1990: 570 y sig.

defensa irrestricta de los derechos humanos” (Alfonsín, 1996: 80). Si la democracia sólo se cimentaba con personas democráticas, Alfonsín concluyó entonces: “Para un demócrata no basta con amar la libertad. La democracia es, en definitiva, la lucha permanente por la *extensión* y *profundización* de los derechos humanos”²¹ (Alfonsín, 1996: 95).

Así pues, y si consideramos los elementos “esenciales” de la democracia, advertiremos con prontitud la trascendencia que adquirieron los derechos humanos en la conformación y, sobre todo, consolidación de los procesos democráticos, un tema que - como vimos- vertebró el pensamiento de Alfonsín desde los años Sesenta. Sin dudas que existe un claro acuerdo en que la democracia nacional parte de las tres ideas fundacionales, a saber: el imperio de la voluntad popular; la alternancia en el poder y elecciones periódicas; y la participación de diferentes posturas políticas e ideológicas. Sin embargo, creemos que debemos empeñarnos aún más en otros componentes básicos: el respeto por los derechos humanos; el respeto por los derechos e identidad de las minorías; y los mecanismos de fiscalización de la gestión pública.

Ahora bien, ¿sólo la sustanciación de estos factores nos asegurará el fortalecimiento del sistema democrático? Seguramente que no. Hace más de dos décadas advertimos un gran desconocimiento de la constitución nacional no sólo en los jóvenes estudiantes sino también en adultos: y esto sí merece nuestra atención. Es urgente que nos propongamos hacer que todos y cada uno de los índices de la democracia sean internalizados por los ciudadanos; que éstos conozcan el alcance de sus derechos y la responsabilidad del Estado (en todos sus niveles) en garantizar el ejercicio de los mismos. Podrán decirnos que desde hace un tiempo existe en las escuelas “la educación en valores” y “la construcción de ciudadanía”; sin embargo, podemos sostener que no ha dado los resultados esperados, ya que nuestros alumnos (contados en varias centenas) demuestran un desconocimiento total de la Constitución, con todo lo que esto significa. ¿Cuál debe ser nuestro empeño entonces? Educar, educar, educar no sólo con la transmisión de los contenidos sino fundamentalmente con nuestro compromiso, siendo cada uno de nosotros fundamento y sostén de este sistema que seguimos consolidando. Creemos que todavía nos falta crecer en hábitos democráticos: perviven aún en nuestros ambientes, actitudes arbitrarias, gestos imperativos y faltas de tolerancia. Por lo mismo, para que nuestra democracia sea imparcial, reflexiva, próxima, humana, necesitamos volverla

²¹ El destacado nos pertenece.

definitivamente nuestra forma de vida. Hagámonos eco de las palabras de Alfonsín: “No habremos triunfado [...] hasta que las rutinas del autoritarismo que marcaron nuestras vidas sean transformadas por las rutinas de la democracia” (Agenda, 1990: 531).

“La democracia que tenemos es nuestra casa común”

En un intento por integrar nuestra reflexión de las páginas precedentes, digamos con Alfonsín que “es necesario mirar hacia el pasado con ojos que contribuyan a la convivencia” (Alfonsín 2014: 17), en función de su creencia que una nación no era más que el resultado de un trayecto histórico que integró grupos que, en un principio, no sólo se mostraban antagónicos, sino también desarticulados. El gran fracaso de la Argentina como nación estribó -a juicio del expresidente- en que la clase dirigente no fue capaz de definir “un gran proyecto capaz de asociar en la construcción de un futuro común a fuerzas étnica, religiosa, cultural, lingüística o socialmente diferenciadas entre sí” (Alfonsín 2014: 18), y se apoyó en la historia nacional siempre signada por disensiones antinómicas “inconciliables”: “La Argentina -sostuvo- no era una gran patria común sino una conflictiva yuxtaposición de una patria y una antipatria; una nación y una antinación” (Alfonsín 2014: 18)

Como hombre cuya propia existencia humana debe entenderse en tanto un ser político, nuestro expresidente intentó hacer comprender a los argentinos que la política siempre implicaría diferencias y adversarios, pero que ella no debía ser solo “conflicto”, sino también “construcción”: desde este idea, expresó que la democracia exigía la presencia de expertos en asociación, políticos capaces de ser mediadores entre gobernantes y gobernados, pero a un tiempo, capaces de compartir la mesa del debate en búsqueda de ideas y políticas comunes que beneficien a la gran mayoría. Si su objetivo había sido fortalecer la autonomía de las instituciones democráticas y el gobierno de la ley, alejándolos de todo afán personalista, esto no se alcanzaría sin contar con todas las fuerzas actuantes y movilizadoras de la vida nacional. Asimismo, exigió una “gigantesca reforma cultural” que permitiera a los argentinos alcanzar la democracia: para esto había que afirmar el respeto inalterado por los derechos humanos, generalizar la tolerancia, resguardar las libertades y desterrar el miedo de la sociedad nacional.

A todo ello Alfonsín dedicó su vida personal y política. Fue consciente que al dejar la presidencia el país había cambiado, aunque quedaban cuestiones por resolver.

Así en ocasión del discurso que ofreció en la Casa Rosada al descubrirse el busto como expresidente, el 1 de octubre de 2008 sostuvo

El objetivo de toda mi vida ha sido que los hombres y mujeres que habitamos este suelo podamos vivir, amar, trabajar y morir en democracia. Para ello era y es necesario que además de instituciones democráticas haya sujetos democráticos, porque sólo así pueden sobrevivir a sus gobernantes (Alfonsín 2008)

Por esto mismo, como “sujetos democráticos”, sobre todo los que tenemos un rol trascendente por ser educadores, comprometamos nuestro ser y nuestro hacer en la práctica de rutinas democráticas. Luego de cuarenta años de vida en libertad, y considerando la vigencia de las palabras de Alfonsín, concluyamos nuestra propuesta con un fragmento en que el líder radical sintetizó su vida política:

Siempre creí y así lo dije [...] que es la misión de los dirigentes y de los líderes plantear ideas y proyectos evitando la autoreferencialidad (sic) y el personalismo; orientar y abrir caminos, generar consensos, convocar al emprendimiento colectivo, sumar inteligencias y voluntades, asumir con responsabilidad la carga de las decisiones. **“Sigán ideas, no sigan a hombres” ...Los hombres pasan, las ideas quedan**²² (Alfonsín 2008)

Referencias bibliográficas

Agenda para la consolidación de la democracia en América Latina (1990), San José de Costa Rica, Instituto Panamericano de Derechos Humanos.

Alfonsín, Ricardo (1980), *La cuestión argentina*, Buenos Aires, Editorial Propuesta Argentina.

Alfonsín, Ricardo (1983), *Ahora, mi propuesta política*, Buenos Aires, Sudamericana/Planeta.

Alfonsín, Ricardo (1986), *Inédito, una batalla contra la dictadura (1966-1972)*. Buenos Aires, Legasa.

Alfonsín, Ricardo (1990), “Necesidad de una convergencia política”, en *Agenda para la consolidación de la democracia*, San José de Costa Rica, Instituto Panamericano de Derechos Humanos, 529-549.

²² El destacado nos pertenece.

- Alfonsín, Ricardo (1996), *Democracia y consenso*, Buenos Aires, Corregidor-Fondo de Cultura Económica.
- Alfonsín, Ricardo (2008), *Discurso en la Casa Rosada al descubrirse un busto del ex presidente*, en: www.constitucionweb.blogspot.com.ar/search/label/Alfons%C3%ADn%20Ra%C3%BAI%20R%20-%20Discursos%20Pol%C3%ADticos
- Alfonsín, Ricardo (2013), *Memoria política, transición a la Democracia y Derechos Humanos*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2° ed.
- Constitución Nacional* de la República Argentina, 1994.
- Fernández Meijide, Graciela (2013), “Memoria y Derechos Humanos a treinta años del retorno de la democracia”, en AA.VV., *Un balance político a 30 años del retorno de la Democracia en Argentina*, Buenos Aires, Fundación Cadal – Konrad Adenauer Stiftung, págs. 89-103.
- Mazzei, Daniel (1997), *Medios de comunicación y golpismo*. Buenos Aires, Grupo Editor Universitario.
- Ministerio del Interior, Subsecretaría de Derechos Humanos y Sociales (1999), *Derechos Humanos*, Instrumentos Internacionales con rango constitucional, Buenos Aires, Dirección Nacional de Promoción.
- Multipartidaria (1982), *La propuesta de la Multipartidaria*, Buenos Aires, El Cid.
- Rosenvallon, Pierre (2009), *La legitimidad democrática. Imparcialidad, reflexividad, proximidad*, Buenos Aires, Manantial.
- Velasco, Demetrio (2001), *Pensamiento Político contemporáneo*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- Zalaquett, José (1990), “Democracia y Derechos Humanos”, en *Agenda para la consolidación de la democracia*, San José de Costa Rica, Instituto Panamericano de Derechos Humanos, 447-477.

Derecho a ganarse la vida

Análisis de la feria “El Encuentro de Pato” en Bahía Blanca

María Jimena Irisarri

Universidad Nacional del Sur

Dévora Isolda Eliosoff

Universidad Nacional del Sur

Las primeras manifestaciones vinculadas a la feria “El encuentro de Pato” en Bahía Blanca se remontan al año 2001, cuando los índices de desocupación en la ciudad llegaron a ser los más elevados del país. Esta actividad comunitaria, asociativa y autogestiva de generación de ingresos o de satisfacción de necesidades básicas (Busso: 2005), o “mínimos de supervivencia” (Presta, 2020) o formas de (ganarse la) vida (Fernández Alvarez y Perelman, 2020) pueden incluirse en las prácticas de la Economía Social.

El “feriar” no sólo implica una actividad económica, una variante obligada del autoempleo, sino una forma de abrirse paso insistente, a fuerza de luchas siempre renovadas con el poder hegemónico y un mercado que tiende a excluir al “informalizar” estas prácticas.

En la presente ponencia analizaremos “El encuentro de Pato” en función de la búsqueda que emprenden sus participantes por ese derecho a ejercer sus actividades -que son más amplias que trabajar-, en el marco de una constante tensión en una dinámica económica y social imperante excluyente.

Para arribar al objetivo propuesto, exploramos esa forma particular de ganarse la vida desde el punto de vista legal y pragmático. Luego nos centramos específicamente en “El Encuentro de Pato”. Finalmente, a modo de cierre, esbozaremos una conclusión acerca del feriar como derecho.

Si bien se trata de un “estudio de caso” que presenta características históricas particulares, las mismas están enlazadas con los procesos generales del país e incluso latinoamericanos, y en conceptualizaciones reinantes al respecto que fueron construyendo nuestro objeto de estudio de manera dinámica a lo largo de un amplio período y de forma concreta en un territorio.

Del Derecho de trabajar, a la necesidad de *hecho* de ganarse la vida

La Constitución Argentina establece en su artículo 14 que todos los habitantes de la Nación gozan de manera individual del "derecho de trabajar y ejercer toda industria lícita", conforme a las normativas que reglamenten su ejercicio y éste, en sus diversas formas -según el 14 bis-, está protegido por las leyes. Colectivamente, todos los trabajadores pueden asociarse con otros, para promover, ejercer y proteger sus intereses laborales sin ningún condicionamiento más que una simple inscripción en un registro especial; poseen el derecho a huelga; y a la negociación colectiva. Estipula además que el Congreso proveerá lo "conducente al desarrollo humano, al progreso económico con justicia social, a la productividad de la economía nacional, a la generación de empleo, a la formación profesional de los trabajadores" (artículo 75 inciso 19). Según lo que se desprende del artículo 14 bis, se vincula el derecho "de trabajar", con una iniciativa individual en la que no parecerían existir dificultades de acceso, ni sería una acción a fomentar por parte del Estado, asociándola a aquella labor que está dentro del marco legal y reconocido socialmente (lícito), que será protegido y asegurado por las leyes si cumple estas condiciones. En lo que respecta a las facultades del Poder Legislativo, hay un mandato a su promoción, instando a la generación de empleo, a la formación y al desarrollo humano.

En una escala mayor, pero con jerarquía constitucional, el artículo 23 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) establece que toda persona tiene "derecho al trabajo". No utiliza la preposición *de* y no aplica el verbo en infinitivo *trabajar* como lo hace la Carta Magna, apelando a su fomento a nivel general, a la libre elección del mismo (que no se enuncia constitucionalmente), a condiciones equitativas y satisfactorias de labor y a la protección contra el desempleo. Asimismo, a sindicarse. Estipula además que la remuneración (equitativa y satisfactoria) debe asegurarle una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso de ser necesario, por otros medios de protección social.

La Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre (1948) determina en su artículo XIV, que toda persona tiene derecho "al trabajo en condiciones dignas" (a diferencia de la declaración anteriormente mencionada, la dignidad no está puesta en la existencia humana sino en el trabajo) "y a seguir libremente su vocación" (que es más amplio que elección), "en cuanto lo permitan las oportunidades existentes de empleo" (aquí limita el goce del derecho a las condiciones imperantes). Agrega en el artículo

XXXVII que toda persona "tiene el deber de trabajar, dentro de su capacidad y posibilidades, a fin de obtener los recursos para su subsistencia o en beneficio de la comunidad" (obligación no sólo personal sino social). Los países firmantes del Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1966, en el artículo 6 se comprometieron a reconocer el "derecho a trabajar, que comprende el derecho de toda persona a tener la oportunidad de ganarse la vida mediante un trabajo libremente escogido o aceptado", e insta a los Estados a tomar medidas adecuadas para garantizarlo (formación técnico profesional, elaboración de programas, normas, entre otras).

Nos preguntamos, ¿qué sucede con aquellos que por razones de hecho, han quedado fuera de las protecciones legales o están insuficientemente cubiertos por sistemas formales, en nuestro caso, los feriantes? ¿Con qué implicaciones teóricas, políticas y sociales? Si bien las perspectivas son muchas y variadas, abordaremos las que consideramos vinculadas a nuestro objeto de análisis.

El concepto de *informalidad*, fue imponiéndose para distinguir formas de autoempleo o cuentapropismo, diferentes del trabajo asalariado (formal), este último entendido en relación al "régimen del salariado, que incluye, junto con la retribución monetaria, regulaciones colectivas, procedimientos, convenciones y protecciones que tienen estatuto de derechos" (Castel, 1995: 378).

Según la OIT (2013) la concepción sobre qué se entiende por empleo informal se ha modificado en forma sustancial, en tanto pasó de considerarse como sinónimo de trabajo por cuenta propia o de subsistencia, a un amplio abanico de actividades, que como mencionamos en el apartado anterior, quedan fuera de lo legal.

En Argentina, la tendencia actual dentro del mercado de trabajo muestra una baja en la creación de puestos de trabajo asalariado dentro del sector privado, así como al crecimiento de los "informales" y del cuentapropismo precario, ya no ligados exclusivamente a períodos de crisis, con niveles que se mantienen o pueden aumentar aún en épocas de crecimiento económico. Dentro de los 20 millones de trabajadores ocupados en el país en el tercer trimestre del año 2022, el 46% corresponde a trabajadores informales, proporcionalidad que evidencia su carácter estructural (Espejo, 2022).

Se ha ido imponiendo recientemente el término de Economía Popular (EP), asociado a ciertos rasgos distintivos del mercado laboral en América Latina: baja productividad y trabajo de subsistencia o de "autoempleo" (Salvia, 2018). Su lógica gira "en torno a la 'reproducción ampliada de la vida' de los trabajadores y sus familias" (Coraggio, 2013: 24). La propiedad de los medios de producción es el rasgo central que

la caracteriza. Hacen uso escaso de capital en maquinarias, poseen reducida tecnología y baja productividad, con relaciones informales de intercambio. Gago agrega que se consolida como aquel “trabajo vivo por fuera de la fábrica” (2018: 181), donde la dimensión reproductiva es central y se desdibuja la división entre las categorías de trabajo del hogar y trabajo de la calle.

Mazzeo y Stratta (2021) diferencian la EP de la “Economía Social” (ES), la “Economía Solidaria”, la “Economía Social y Solidaria” (ESS) o aún de la “Economía del Trabajo”. Según sus propuestas, dichas formas conciben a los trabajadores del sector informal como actores subalternos al servicio exclusivo de la reproducción social. Respecto de la ES, entienden que es un término amplio, mayormente descriptivo, más cercano a un posicionamiento de complementariedad al sistema actual que no disputa un lugar alternativo, superador y contra hegemónico al capitalismo, como sí lo hace la EP. Este último, promueve la articulación entre tareas reproductivas y productivas sostenidas por relaciones sociales igualitarias, solidarias y no alienadas. Ello implica una tarea de politización de dichos espacios, con una mirada crítica que desnaturaliza la dominación haciendo visible el “despojo”. Reconocen en la Unión de Trabajadores de la Economía Popular (UTEPE) a la organización capaz de representar a sus trabajadores, de imponer agenda, y que fuerza el uso del término EP en el campo no sólo político, sino también académico (2021).

A partir de la movilización del sector, en diciembre de 2016 se sancionó la Ley nacional 27.345 de emergencia social que constituyó un avance en la institucionalización de la EP (Natalucci y Mate: 2020). Como ambos manifiestan, está orientada al sector no asalariado, considerado “inempleables” (en oposición aquellos que por sus trayectorias laborales individuales tienen la posibilidad de conseguir un empleo en un marco de reactivación económica), los cuales pasaron de la órbita del

Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social a ser absorbidos por el Ministerio de Desarrollo Social de la Nación. Esta normativa busca promover y defender los derechos de los trabajadores que se desempeñan en la EP, en todo el territorio nacional, con miras a garantizarles alimentación adecuada, vivienda digna, educación, vestuario, cobertura médica, transporte y esparcimiento, vacaciones y protección previsional, fundamentándose en las garantías otorgadas al “trabajo en sus diversas formas” del artículo 14 bis y lo establecido en el 75, inciso 19, de la Constitución Nacional. En este sentido, resulta interesante como la normativa asimila la actividad otrora considerada informal, con trabajo y le reconoce los mismos derechos que al

asalariado. Crea además el Consejo de la Economía Popular y el Salario Social Complementario y conforma el Registro Nacional de Trabajadores la Economía Popular (RENATEP), para la inscripción de los trabajadores alcanzados por los beneficios de esta legislación.

El decreto 159/17 que la reglamenta, define a la EP como toda “actividad creadora y productiva asociada a mejorar los medios de vida de actores de alta vulnerabilidad social, con el objeto de generar y/o comercializar bienes y servicios que sustenten su propio desarrollo o el familiar”, que se desarrolla mediante proyectos económicos de unidades productivas o comerciales de baja escala, capitalización y productividad, cuyo principal activo es la fuerza de trabajo (art. 2). Utiliza el término actividad pero la distingue de otros tipos, por la alta vulnerabilidad que presentan quienes la ejercen.

La situación de pandemia en Argentina, y la creación del Ingreso Familiar de Emergencia (IFE) el 20 de marzo de 2020 destinado a trabajadores "informales" y monotributistas con mayor grado de vulnerabilidad, incrementó la visibilización del sector, que rebasó ampliamente los cálculos gubernamentales. De los 3.6 millones de personas esperadas que se anotarían, fueron finalmente 8.9 millones las que cumplieron con los requisitos, de los 13.4 millones que se registraron (Fernández Álvarez y Nicolucci, 2023).

La actividad feriante en el marco de las nuevas disposiciones

La crisis del 2001 marcó el resurgimiento y multiplicación de las ferias en los principales centros urbanos del país, donde sus integrantes dieron forma a una amplia gama de estrategias de supervivencia, especialmente de los sectores más desfavorecidos, alcanzando también a las clases medias empobrecidas. Por el volumen que adquirieron fue "vislumbrado como un fenómeno nuevo" (Busso, 2011: 111).

Compartimos la definición de Busso (2011) quien sostiene que el rasgo distintivo de las ferias urbanas es que desarrollan sus actividades principalmente en espacios públicos, donde se efectúan transacciones comerciales menores en cuanto al capital, y la fuerza de trabajo adquiere centralidad (en desmedro de maquinarias o tecnología).

En la Provincia de Buenos Aires, desde diciembre de 2003, los trabajadores feriantes se encuentran amparados en la Ley de Actividades laborales de Autoempleo y Subsistencia (ALAS), que tiene como objetivo el apoyo y promoción por parte del Estado sub nacional de aquellas experiencias destinadas "a la reproducción de la vida, la

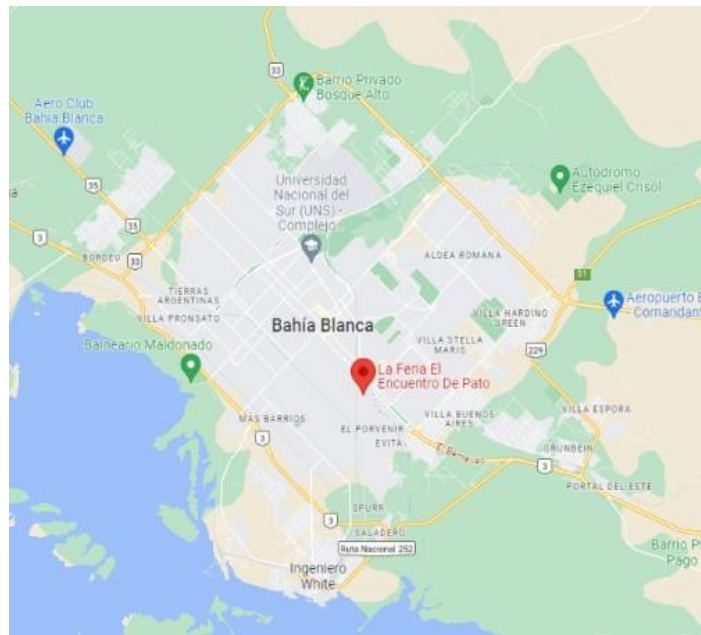
subsistencia y el autoempleo" y deja afuera las que "poseen como objetivo fundamental fines de lucro y acumulación de capital". Apunta en ese segmento, a "asociaciones informales", "emprendedores". A esto se agrega el Monotributo social.

Luego de la crisis de 2001, que afectó de manera considerable a Bahía Blanca¹, se dio una proliferación de ferias en esta ciudad. El Concejo Deliberante adoptó una reglamentación en 2003 (Ordenanza 11.947) para intentar regular la actividad, más que para proteger a los sujetos que participan de ella, que no son mencionados en esta iniciativa. Centra su preocupación en el origen de los objetos que se ofrecen en esos espacios en vez de la acción de feriar en sí y estipula que deben ser "mercadería legalmente comercializable", con certificado de origen u otra documentación que desprenda la "legítima propiedad del bien a transar" (art. 5). Además, en la Ordenanza se las caracterizó como "Mercados de pulgas", nombre que recibían antiguos espacios de venta de ropa de segunda mano, vieja y usada -que se creía infectada de esos insectos en el pensamiento vulgar-. Se buscó normativizar su funcionamiento para que no compitiera con lo "legal". Por ello se dispuso que sólo podían desarrollarse los días sábados y por espacio de cuatro horas.

En el presente trabajo tomamos como referencia la denominada "El encuentro de Pato" en la ciudad de Bahía Blanca, que fue cambiando en su nombre, emplazamiento y dinámica. Está ubicada actualmente sobre las calles Beruti, Piedrabuena, Estados Unidos y Darregueira, a unas diez de la Estación de Ferrocarril (Sud) y a dieciséis de la plaza principal de la ciudad (Rivadavia). Justifica nuestra elección la necesidad de visibilizar la importancia que presenta para algunos sujetos este espacio, en ocasiones exclusivo para ganarse la vida y procurarse lo necesario para subsistir.

¹ La declaración de la "emergencia económica" demostró que la situación de pobreza se había profundizado en el Municipio, llegando a unas 185.000 personas a fines de ese año (sobre un total de aproximadamente 300.000 habitantes), incrementándose a 215.000 para junio de 2002. La tasa de desempleo fue en 2002 del 18% (Marinsalta, 2008: 11).

Mapa 1: Ubicación de la Feria



Su historia está vinculada a Irma Luna, quien instaló por primera vez una mesa en la Estación del Ferrocarril Sud luego de la crisis de 2001 y comenzó a vender allí. Comenta que "Me hice famosa por las tortas de manzana". Vino otra persona y le consultó: “¿Qué pasará si yo me pongo? Ay no sé, yo no mando... así que, si querés, ponete [...] Y así se fue haciendo el boca a boca; arrancamos cuatro o cinco y después fueron como ciento y pico de feriantes”. En el relato se pone en primer lugar la necesidad de “ingresar dinero” a su familia, y de ver la oportunidad de venta en la estación, donde “pasea tanta gente” (por ser un sitio de paso de los barrios al centro), una ventaja que se aprovecha: “yo vine y me puse; la Municipalidad no me dijo nada, yo necesito trabajar, necesito trabajar, tengo ocho hijos y necesito llevar el pan a casa, como sea”.

Al principio fueron siete u ocho familias. Eran épocas del “trueque”, de los “créditos”; “había nodos por todos lados”. Como comenta Abramovich (2003), este sistema fue una forma de intercambio de bienes y servicios, con distintos centros de confluencia denominados “nodos”, donde no se utilizaba el dinero de curso legal sino créditos. Funcionó como una alternativa de integración no sólo económica, sino social y cultural.

La feria se fue extendiendo fuera de la estación, con 135 puestos adentro y otros tantos sobre la calle, llegando a contabilizar más de 300 los fines de semana. Por tratarse de una zona cercana al centro y muy visible, el Municipio de la ciudad dispuso en ese entonces su traslado al Parque Independencia (5 manzanas hacia el oeste de donde estaba)

en un plazo de 60 días. El emplazamiento en ambos sitios suscitó quejas y rechazos de los vecinos (La Nueva Provincia, 30/3/2008).

Corría el año 2008, cuando Irma manifestó que los feriantes: "No se querían ir del centro [Estación de Trenes], convocaba más de 10.000 personas. Trabajábamos muy bien". Además, esta medida no contemplaba a todos los involucrados. Había 150 puestos disponibles en ese nuevo lugar y eran más de 250 los de la estación. Por tales motivos, Irma, pese a que sí había sido beneficiada con la posibilidad de continuar con las ventas en ese otro sitio, ofreció el propio patio de su casa a los que habían sido excluidos, en un terreno que luego albergaría a "El Encuentro de Pato". Ella califica a los desplazados como "los humildes, los que sacaron". Remarca la necesidad que tenían de trabajar "porque nadie se iba a morir de frío o a morirse de calor por el sólo hecho de hobby, lo hacían porque necesitaban para comer, yo y tantas familias más".

El lugar aledaño a su casa se colmó rápidamente y los feriantes fueron extendiendo sus puestos a los terrenos contiguos, pertenecientes a Vialidad Nacional. Obtuvieron un "permiso" provisorio de las autoridades locales que les permitió instalarse durante los días de feria (jueves, sábado y domingo) para desarmarlos luego. Las personas recurrían entonces a nylon, chapas, tela media sombra, maderas y todo tipo de material al alcance de la situación socioeconómica para armar sus puestos de trabajo. Por esta razón, la feria recibió en sus comienzos el nombre de "El Chaperío". Con el tiempo se utilizó el de "Shopping de los pobres", hasta su denominación actual "El encuentro de Pato", en recuerdo del hijo de Irma, "la Jefa", como la llaman en el lugar.

Mientras continuaba desarrollándose la feria del parque "oficializada por el gobierno", la nueva fue creciendo. En dos o tres oportunidades los funcionarios se acercaron para comentarles que no podían usurpar las tierras, "cosa que me tomé el atrevimiento de no obedecer, porque a mí me preocupaba la gente que si no ¿a dónde iban?" continúa Irma. En 2017, un Juez dispuso el desalojo y con él la incertidumbre: "...hace casi veinte años que estamos acá, ¿y a dónde vamos a ir?" Se vuelve a ofrecer como alternativa un nuevo traslado, esta vez dentro de la "Quinta González Martínez", en la "otra punta", como evoca Irma.

Observamos cómo las distintas concepciones del espacio se tornan, por momentos, irreconciliables: para los funcionarios resultan intercambiables o en todo caso, pasibles de sustitución en virtud de intereses propios. Para los feriantes son espacios con historia, ganados y sostenidos por su trabajo y la permanencia en el lugar. Mediante negociaciones con el gobierno local, consiguieron quedarse.

Irma es la Presidenta de la feria que cuenta con 385 puestos. Su marido es el Vicepresidente, y hay 6 coordinadores generales que administran dos "pasillos" cada uno. Esta disposición fue sugerida por ella respondiendo a una doble necesidad (según su relato): de control y supervisión de la situación ("siempre algo se te escapa") y de satisfacción de los propios feriantes ("Para que el feriante esté bien atendido, para saber qué le pasa al feriante, por qué no viene, por qué viene y cómo viene").

Se lleva un registro cuidadoso de cada uno. Los que "vienen siempre" ocupan un puesto fijo y son identificados en una planilla cuya copia Irma entrega a las autoridades municipales. Y hay también "ocasionales".

Los problemas o los conflictos entre feriantes se resuelven por la vía de la negociación; cuando no es posible, se puede llegar a la suspensión de la actividad por el término de un mes. Sostiene Irma: "me gusta que se sepa, este no es un régimen militar".

Consideraciones finales

Bajo distintas modalidades, el trabajo aparece en la Constitución Nacional enfocado a una actividad económica considerada socialmente lícita, protegido por ley cuando se asimila lo más posible a la forma asalariada. Vinculado a lo sumo al desarrollo humano o el mundo del empleo (formal), se observa una visión acotada de la problemática en nuestra carta Magna que resulta necesario reconsiderar si se quieren abarcar todas las dimensiones que ha cobrado la temática en la actualidad. Los documentos emanados de las Organizaciones Internacionales amplían un poco más la mirada.

En una realidad donde existe una tendencia a la disminución de los empleos asalariados y generalización de nuevas modalidades, es importante abordar cuestiones particulares (en nuestro caso la feria) y situadas en un territorio para conocer la magnitud y especificidad de las relaciones sociales que en ella se establecen y que deben ser conocidas, protegidas, promovidas y fortalecidas por el Estado, así como se hace con las "formales".

La ley bonaerense ALAS o la nacional de Emergencia Social, son un paso adelante en este sentido. Falta aún más precisión y ampliación de programas, planes. Respecto a la ciudad, la obsolescencia y falta de adecuación a la realidad es aún mayor, lo que acentúa la urgencia de pensar estas prácticas de manera situada y dinámica. Ante la ausencia o actualización de regulaciones o normativas, prima una organización e institucionalización

sostenida generalmente en intereses particulares, producto muchas veces de conflictos, negociaciones y negaciones por parte de los involucrados.

El feriar, como forma de ganarse la vida o de generación de ingresos, en el caso de "El Encuentro de Pato", puede ser encuadrado dentro de las experiencias de la ES por tanto aspira a una reproducción ampliada de la vida. Asimismo, la poca innovación tecnológica que conlleva, en una vida cotidiana ganada prácticamente por una economía de subsistencia, donde las mismas necesidades básicas no están resueltas cotidianamente para muchos, se destaca la capacidad de agencia en contextos adversos que no apunta a una lectura superficial, individualista ni ingenua, sino a atender cómo opera en contextos capitalistas las modalidades de reproducción de la vida social para amplios sectores de la población por fuera del trabajo asalariado y con alternativas diferentes a este sistema imperante.

Bibliografía

- Abramovich, A. L. y Vázquez, G. (2003), *La experiencia del Trueque en Argentina: otro mercado es posible*. Seminario de Economía Social, Instituto de Estudios y Formación de la CTA.
- Argentina (1994), *Constitución Nacional*.
- Argentina (2016). Ley de Emergencia Pública, nro. 27.345
- Bahía Blanca. Concejo Deliberante (2003), Ordenanza 11.947: Autorizando la instalación en el Partido de Bahía Blanca de los denominados "Mercados de Pulgas".
- Bergesio L. (2019). Ferias urbanas: historia, actualidad y dimensiones de análisis. *Documento de Trabajo No. 36*, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. San Salvador de Jujuy, Simel Nodo Noa.
- Buenos Aires, Poder Legislativo, Ley provincial N.º 13.136 de Actividades Laborales de Autoempleo y Subsistencia (ALAS).
- Busso, M. (2005). Trabajo informal: entre teoría y experiencia. *Anales de las Terceras Jornadas de Investigación en Antropología Social*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Castel, R. (1995), *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Buenos Aires, Paidós.
- Coraggio, J L. (2011). *Economía Social y Solidaria. El trabajo antes que el capital*, Ecuador, Alberto Acosta y Esperanza Martínez Editores.

- Coraggio, J L. (2013), La economía social y solidaria, y el papel de la economía popular en la estructura económica. En: *La economía Popular y Solidaria. El Ser Humano sobre el Capital*, 2007-2013, Quito, Ministerio de Inclusión Económica y Social.
- Espejo, A. (2022), Informalidad laboral en América Latina. Documentos de Proyectos. CEPAL
- Fernández Álvarez, M.I. y Perelman, M. (2020), "Perspectivas antropológicas sobre las formas de (ganarse la) vida", *Cuadernos De antropología Social*, (51).
- Gago, V. (2018). Diez hipótesis sobre las economías populares. *Nombres* 30, pp. 177–196.
- La Nueva Provincia, 30/03/2008, "Entre el no y el puede ser" [en línea] <https://www.lanueva.com/nota/2008-3-30-9-0-0-entre-el-no-y-el-puede-ser>
- Marinsalta, C. (2008), *Cartoneras en el espacio de Bahía Blanca. Una alternativa de supervivencia*, Tesis de Maestría en Género, sociedad y políticas. Flacso
- Mazzeo, M. y Stratta, F. (coords) (2021) *¿Qué es la economía popular? Experiencias, voces y debates*, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, El Colectivo.
- Naciones Unidas (1948). *Declaración Universal de los Derechos Humanos*.
- Naciones Unidas (1966). *Pacto Internacional de los Derechos Económicos, Sociales y Culturales*.
- Natalucci, A., & Mate, E. (2021), Estrategias de institucionalización de los trabajadores de la economía popular y sus organizaciones: Revisitando la Ley de Emergencia Social. *Cartografías Del Sur. Revista De Ciencias, Artes Y Tecnología*, (12).
- Presta, M. (2020), "Neoliberalismo, procesos de subjetivación y mutaciones socio-técnicas. Reflexiones a partir de un caso" *Revista Mediações*, Vol. 25, N° 2, pp. 321-338.
- Salvia A, Poy S y Donza E. (2018). El escenario laboral de la economía popular: tipos de inserción ocupacional y características de los trabajadores.

El derecho a la ciudad como herramienta para la política pública en la ciudad de Bahía Blanca

Lucía A. Díaz

Universidad Nacional del Sur- IIESS (CONICET)

Resumen

Si bien en la actualidad más de la mitad de la población del mundo vive en ciudades, el proceso de urbanización no ha sido uniforme en todas las regiones. Sino que se han establecido modelos de desarrollo caracterizados por altos niveles de concentración de renta y de poder que contribuyen a producir y reproducir la desigualdad social y territorialmente. Dada la complejidad de tales cuestiones, en los últimos años se han avanzado hacia un abordaje más integral, teniendo entre sus ejes rectores al derecho a la ciudad, el cual reconoce que las problemáticas del hábitat van más allá de la necesidad de “un techo”, implicando factores especiales, políticos, sociales, económicos y culturales. En Argentina, la Ley 14449 de Acceso Justo al Hábitat de la Provincia de Buenos Aires representa uno de los primeros instrumentos normativos que comienza a proclamarse en relación a estas ideas. Por su parte, la ciudad de Bahía Blanca en un contexto de prácticas de urbanización desigual y desintegrada, ha adherido a los lineamientos principales de la ley. El objetivo de este trabajo consiste en analizar, mediante una metodología cualitativa, en qué cuestiones de las que propone tal normativa, aparecen en las políticas habitacionales recientes en Bahía Blanca y de qué manera se instrumentan las mismas.

Palabras clave: Hábitat, Derecho a la ciudad, Políticas habitacionales, Informalidad urbana, Bahía Blanca

Introducción

En la actualidad, más de la mitad de la población del mundo vive en ciudades, sin embargo, el proceso de urbanización no ha sido uniforme en todas las regiones. Sino que se ha dado con un alto grado de desigualdad que plantea respuestas diferenciadas según el contexto urbano y el grado de disparidad que enfrenta cada territorio.

La mayoría de los países en desarrollo evidencian la implementación de modelos de desarrollo con altos niveles de concentración de renta y de poder que han generado situaciones de pobreza, precariedad, que ha desembocado en la proliferación de grandes áreas urbanas en condición de vulnerabilidad.

En particular, el carácter desigual de la expansión urbana en América Latina y la proliferación de asentamientos urbanos informales en las últimas décadas, dejaron manifiesto el fracaso de las políticas habitacionales por parte de los Estados en sus distintos niveles. Dada la complejidad de tales cuestiones, en los últimos años se han avanzado hacia un abordaje más integral, teniendo entre sus ejes rectores al derecho a la ciudad, el cual reconoce que las problemáticas del hábitat van más allá de la necesidad de “un techo”, implicando factores especiales, políticos, sociales, económicos y culturales.

En Argentina, la Ley 14449 de Acceso Justo al Hábitat de la Provincia de Buenos Aires, sancionada en el año 2012, representa uno de los primeros instrumentos normativos que comienza a proclamarse en relación a estas ideas. La ciudad de Bahía Blanca, ubicada al sudoeste de dicha provincia, ha adherido a los lineamientos principales de la ley, cuatro años después. El objetivo de este trabajo consiste en analizar fuentes documentales y fuentes primarias (entrevistas en profundidad a doce actores vinculados directamente con la política habitacional local) que permitan conocer qué cuestiones de las que propone tal normativa, aparecen en las políticas habitacionales recientes en la ciudad y de qué manera se instrumentan las mismas.

Para ello, en un primer apartado se hará un breve repaso del concepto de derecho a la ciudad, luego se sintetizará los principales lineamientos de la normativa provincial y se analizará cómo ha sido su adhesión en la ciudad de Bahía Blanca. Finalmente, se buscará realizar unas últimas reflexiones a la luz de las nociones planteadas como objetivo.

Algunas ideas del derecho a la ciudad

En un contexto de avances en cuanto a los derechos reconocidos por los Estados en el acceso a la ciudad y de conformación de movimientos sociales que reivindican y reclaman acciones para efectivizarlos, el derecho a la ciudad ha tomado más relevancia

en las últimas décadas y ha servido de directriz para diferentes programas de política, así como normativas en busca de un acceso más justo a la ciudad¹.

Este concepto no es nuevo, el primer antecedente que se encuentra en la literatura lo configura el ensayo de Henri Lefebvre en el año 1967, en el cual se planteaba que ante la postura de que el capitalismo entendía a la ciudad como una mercancía al servicio de la acumulación de capital, se buscara reivindicar la posibilidad de que las ciudades vuelvan a pertenecer a la población, siendo protagonista de ese espacio construido por la misma (Lefebvre, 1974).

El derecho a la ciudad reconoce que las problemáticas del hábitat van más allá de la mera necesidad de “un techo”, que también involucra otros aspectos espaciales, dimensiones físicas, económicas, sociales, ambientales, políticas, culturales, comunitarias y las instituciones educativas, de salud, de empleo; así como las problemáticas que existen en torno a él (exclusión, segregación, ocupación de áreas de riesgo, entre otros) (Lefebvre, 2017; Harvey, 2013; Borja, 2019).

En la actualidad, una de las definiciones más utilizadas sobre el derecho a la ciudad es la que formula la Carta Mundial sobre el Derecho a la Ciudad (2005), entendiéndolo como un derecho colectivo que promueve el:

usufructo equitativo de las ciudades dentro de los principios de sustentabilidad, democracia, equidad y justicia social (...). En especial de los grupos vulnerables y desfavorecidos (...) con el objetivo de alcanzar el pleno ejercicio del derecho a la libre autodeterminación y un nivel de vida adecuado. (HIC, 2012: 185)

Al mismo tiempo, en el ámbito internacional durante las cumbres mundiales de UN-Hábitat, el concepto del derecho a la ciudad fue incluido en la Nueva Agenda Urbana (NAU)², la cual postula “una serie de principios que sirven de guías para la elaboración de material normativo y legislativo a nivel nacional y local” (Carrión y Dammert-Guardia, 2019: 17). Asimismo, fomenta la implementación de manera integrada con la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible y a la consecución de los Objetivos de Desarrollo

¹ Así lo demuestran distintas iniciativas concretadas desde principios de los 2000 como la Carta Europea de Salvaguarda de los Derechos Humanos en la Ciudad, el Estatuto de la Ciudad, la Carta Mundial del Derecho a la Ciudad, la Carta de Derechos y Responsabilidades de Montreal, la Constitución de la Republica de Ecuador, la Carta de la ciudad de México por el Derecho a la Ciudad, entre otras.

² Confeccionada en el año 2016 en el marco de la Conferencia celebrada en Quito (Ecuador), conocida como Hábitat III (<https://habitat3.org/>)

Sostenible manifiesta en el objetivo 11 de lograr que las ciudades y los asentamientos humanos sean inclusivos, seguros, resilientes y sostenibles.

Por otra parte, respecto a la cuestión de gobernanza y planificación urbana, impulsa la aplicación de políticas urbanas inclusivas y participativas, en busca de un desarrollo urbano y territorial sostenible; a la vez que “se propone como un nuevo consenso de políticas para abordar la problemática de asentamientos precarios desde una mirada de políticas urbanas integrales” (Barreto, 2018: 486).

Asimismo, a lo largo de la historia el derecho a la ciudad se ha confrontado con el derecho a la propiedad, aunque suele imponerse este último en la mayoría de los procesos y determinaciones normativas y de política. No obstante, el paradigma fue mutando hacia nuevas concepciones, con fuertes aspiraciones de equidad, como lo representa el concepto de función social de la propiedad³. A través de esta última, se busca alcanzar un uso efectivo y responsable del suelo, que armonice la propiedad privada con el interés social. Esto implica, en la práctica, otorgarle al Estado herramientas para regular el derecho a la propiedad privada y para que el acceso al suelo no esté determinado únicamente por el mercado inmobiliario.

Los altos precios de las viviendas, la especulación urbana, la hiperdensificación, la congestión, hasta el crecimiento de los asentamientos informales, parecen tener de trasfondo el concepto de la propiedad privada del suelo (Jaramillo, 2010). Por lo tanto, el esfuerzo se dirige, a la necesidad de cambiar la concepción del derecho de propiedad, así como de crear o reforzar herramientas de diseño de política pública que contribuyan a regular la especulación inmobiliaria, que priorice el derecho a la ciudad por sobre el derecho a la propiedad (Cabrera, 2008; Pasquale, 2014; Azuela, 1998 y Fernandes, 1999).

La Ley de Acceso Justo al Hábitat y su aplicación en Bahía Blanca

En Argentina, en los últimos veinte años se evidencia que pese a disponer una gran batería de políticas y normativas, las mismas no han sido suficientes para cubrir la

³ La academia suele citar a León Duguit como el fundador de la teoría de la función social de la propiedad, quien parte del cuestionamiento a la concepción de la misma como derecho subjetivo y afirma que se socializa en el sentido que es posible exigir al propietario “cultivar su campo, conservar su casa o hacer valer sus capitales” en pos de un mayor beneficio social. Asimismo, aclara que “lo que se modifica es la noción sobre la que descansa la protección social de la propiedad privada”, y no la existencia de la misma. De esta forma, la teoría de Duguit permite sustentar cierto tipo de intervención estatal regulatoria de propiedad, pero sin poner en duda la persistencia misma de la propiedad privada (Pasquale, 2014: 106-107).

demanda habitacional que poseen grandes porcentajes de la población y que crece a la par de la dinámica sociodemográfica (crecimiento vegetativo de la población, caída del tamaño de los hogares, aumento de los hogares unipersonales, etc.) (Díaz, 2023).

Por su parte, en la provincia de Buenos Aires el avance de la informalidad urbana en las ciudades adquiere una magnitud y complejidad que requiere de intervenciones transversales considerando las múltiples dimensiones implicadas en la misma, así como las particularidades de cada municipio. Ante este panorama, la creciente movilización de las organizaciones civiles en busca de visibilizar la problemática de los sectores que presentan limitaciones en el acceso al suelo y a la vivienda, impulsó que, junto con representantes de diferentes universidades y equipos profesionales, a fines del 2012 la legislatura bonaerense apruebe la Ley 14449 de Acceso Justo al Hábitat (en adelante LAJH).

Esta normativa representa un gran avance hacia la consolidación de un nuevo enfoque de políticas urbanas desde una mirada más integral y multidimensional al problema histórico de las desigualdades habitacionales en la provincia, con la propuesta de una batería de herramientas destinadas, entre otras cuestiones, a mitigar las situaciones de hábitat informal, teniendo entre sus principios rectores al derecho a la ciudad y la función social de la propiedad⁴ y fundamentalmente, priorizando la participación ciudadana en el diseño de las políticas.

La ciudad de Bahía Blanca, por su parte, se ha destacado por el carácter desigual de la expansión urbana, visible en un espacio heterogéneo, con fuertes contrastes y asimetrías, déficit habitacional (tanto cuantitativo como cualitativo), profundizado en las últimas décadas. Asimismo, el acceso a la tierra ha estado marcado por la capacidad económica de la población local, por la dinámica inmobiliaria, los precios del suelo y por la normativa urbana. De esta manera, se observa que el sector norte de la ciudad, que reúne las mejores condiciones habitacionales, ambientales y de infraestructura, está habitado por los estratos sociales más altos mientras que en la zona sur-suroeste, la más baja de la ciudad, orientada hacia el estuario y menos apta para el desarrollo residencial, se ubican los sectores de menores recursos, en los denominados asentamientos urbanos informales.

⁴ En el Artículo 11 de LAJH se refiere al Derecho a la Ciudad refiere como: “a) un lugar adecuado para vivir en condiciones que favorezcan la integración plena a la vida urbana; b) acceder a los equipamientos sociales, a las infraestructuras y a los servicios; c) desenvolver apropiadamente las actividades sociales y económicas; d) usufructuar de un hábitat culturalmente rico y diversificado”.

En el año 2016, mediante Ordenanza Municipal⁵, Bahía Blanca se adhirió a los artículos, disposiciones y lineamientos de la LAJH. Entre sus considerandos se menciona que si bien el municipio cuenta con normativas que buscan avanzar en la resolución del déficit habitacional como el Programa Hábitat y Banco de Tierras Municipal⁵ y, el Programa de Movilidad del Suelo Inactivo y de Desarrollo Urbanístico⁶, las mismas han sido parciales y se encuentran desactualizadas en virtud del cambio de paradigma para la gestión de suelo que genera la sanción de la LAJH (Díaz, 2023).

Dado que no se cuenta con la publicación de indicadores provinciales ni locales que permitan evaluar objetivamente la concreción o el grado de avance en la ejecución de los diferentes programas previstos en la normativa, se procedió a recabar información primaria mediante entrevistas en profundidad a actores que intervienen en las distintas etapas de la implementación. De esta manera, se ha buscado un acercamiento a la percepción de los actores sobre las oportunidades y obstáculos a los que se enfrenta la LAJH en su aplicación, según sus perspectivas y el rol que ocupan.

La normativa contempla la implementación de los denominados programas lotes con servicios⁷ y consorcios urbanísticos⁸, con el objetivo de reducir el déficit habitacional a través de un modelo de gestión asociada (entre la provincia, los municipios y las ONG) promoviendo diferentes iniciativas como las de producción social del hábitat que, permiten reducir las prácticas especulativas con el suelo ocioso y los sobreprecios.

Sin embargo, en Bahía Blanca ha sido nula la concreción de este tipo de proyectos. Según el relato de gran parte de los entrevistados, una de las causas principales, es el no otorgamiento de factibilidad del servicio de agua potable por parte de la empresa

⁵ En el 2015 se creó el **Programa Hábitat** (Ordenanza 15642) con el objetivo de buscar hacer un uso más intensivo y racional del suelo y de las infraestructuras existentes, promoviendo la tenencia segura de suelo de calidad, incrementando las condiciones de la urbanización en las zonas de hábitat más precario. El programa contempla cuatro componentes: la conformación de un patrimonio público del suelo; la dinamización de la oferta de mercado de suelo ya urbanizado; la producción de nuevo suelo urbanizado y la regularización dominial. Para ello, la normativa establece un conjunto de herramientas entre las que se destaca la creación de un **Banco de Tierras** con inmuebles que ingresarán al patrimonio local ya sea por transferencias, compensación de deudas, desuso o compra, privilegiando su utilización para conjuntos habitacionales de interés social.

⁶ El programa busca priorizar la movilidad de los terrenos vacantes dentro del área urbana por sobre las zonas complementarias del ejido y, según la disponibilidad de servicios y cobertura de transporte público alcanzando tanto al suelo de propiedad privada como fiscal. Además, admite la conformación de asociaciones de desarrollo socio urbanístico orientadas a la promoción del hábitat con la participación de propietarios, del municipio y eventualmente de terceros inversores (Ordenanza 17515).

⁷ Un terreno con infraestructura básica a las familias, permiten que éstas vayan construyendo sus viviendas y logrando mejoras para el barrio (Art. 19°, LAJH).

⁸ Consiste en la asociación entre organismos del Estado y actores particulares (universidades, sindicatos, cooperativas, personas individuales, etc.) para ejecutar proyectos de edificación, urbanización o reurbanización de un área de la ciudad (Art. 55°, LAJH).

prestataria, dado el limitado abastecimiento que hay del mismo en la ciudad. El problema se presenta ante la falta de un plan de inversiones y de presupuesto, no solo para abastecer del servicio a nuevos lotes sino para regularizar las conexiones informales de los barrios populares. También se observan limitaciones por parte del Municipio para la posesión de tierras. Tampoco se registra avances en cuanto a la movilización de suelo urbano ocioso, fundamentalmente las de propiedad del Estado, que en la ciudad comprende grandes superficies, ni acciones tendientes a frenar la especulación inmobiliaria en aquellos terrenos de privados.

Por otra parte, en relación a la consideración de Zonas de Promoción del Hábitat Social (ZPHS) no se ha visto reflejado en las diferentes acciones llevadas a cabo por el Estado local. Las mismas otorgan la posibilidad de que el Municipio pueda desarrollar propuestas de urbanización sobre el suelo propiedad estatal, además permiten que en las áreas ocupadas por barrios populares se pueda desarrollar urbanísticamente y se regularicen en su dominio, aplicando criterios e indicadores urbanísticos adaptados a la realidad de los mismos, y que, además, se pueda reservar tierras ociosas para su ensanche.

Tampoco se ha podido conocer la existencia de proyectos de integración socio urbana (PISU)⁹, tal como se prevé en la Ordenanza de adhesión a la LAJH. No obstante, según el testimonio de la mayoría de los entrevistados, el mayor avance relativo ha ocurrido en la regularización dominial¹⁰. Aunque, los mismos no han estado exentos de algunas limitaciones, fundamentalmente por el grado de complejidad burocrática y tiempos de ejecución, sobre todo cuando se trata de suelos de propiedad del Estado nacional. Parecería ser que la falta de coordinación entre los diferentes niveles estatales y los actores profesionales (escribanos, agrimensores, por ejemplo) es lo que mayormente interfiere en la aplicación de estas iniciativas.

Respecto a las fuentes de financiamiento para la aplicación de los instrumentos que dispone la LAJH, en Bahía Blanca aún resulta muy incipiente el uso de la captación de plusvalías. Si bien la Ordenanza establece la creación de una Contribución al

⁹ Involucra no sólo a la regularización dominial sino también a la construcción, ampliación y mejora de las viviendas y de la infraestructura, el acceso a los servicios, la reorganización del espacio público, la dotación de equipamiento social, la mejora en la conectividad y accesibilidad, el saneamiento y mitigación ambiental. La idea central del PISU es la radicación de la mayor parte de la población de los barrios intervenidos y que sólo se realicen relocalizaciones en ciertas situaciones críticas (reordenamiento urbano necesario, hacinamiento o factores de riesgo) (CELS, 2017; Asociación Madre Tierra, 2016).

¹⁰ Se han aplicado a través de la Ley nacional N°24374 (Ley Pierri) y el Régimen de regularización dominial para la integración urbana (Ley N°27453) dependiente de la Secretaría de Integración Socio Urbana de la Nación

Desarrollo Urbano¹¹, no hay datos de ejecución de la misma en el presupuesto municipal. A su vez, las pocas intervenciones que se han hecho en tal sentido en la ciudad no se ha replicado en beneficios para las áreas donde se radican villas y asentamientos.

Uno de los elementos más relevantes de la ordenanza de adhesión a la LAJH es la conformación del Consejo Local del Hábitat (CLH), un espacio consultivo y de participación con potencialidad para el diseño de estrategias de políticas pública considerando la multiplicidad de visiones de los diferentes actores urbanos¹², a la vez que permite darle voz a sectores que carecen de vivienda o de hábitat, en algunas de sus dimensiones.

De acuerdo a la visión de los participantes del CLH, muchos de los cuales fueron los entrevistados para esta investigación, al ser la participación de carácter voluntaria, (con excepción de los funcionarios que es continuada y regular), se dificulta contar con la asistencia de varios miembros. Además, se presentan disparidad de intereses, concepciones y prioridades en cuanto a las problemáticas presentes en la ciudad, lo que dificulta arribar a un consenso. En muchas ocasiones, en realidad se termina generando un consenso ficticio, ya que no es fruto de una negociación o debate interno, sino que se acompaña una acción deliberada en otro ámbito. Por lo tanto, esto marca que la democratización de espacios de decisión es una condición necesaria pero no suficiente para la concreción de mejoras dirigidas a un acceso justo al hábitat.

Reflexiones finales

La sanción de la Ley de Acceso Justo al Hábitat se planteó como un cambio en la orientación de las políticas públicas dirigidas a intervenir o mejorar el hábitat, la cual reúne un conjunto de herramientas de intervención política, la mayoría preexistentes, con el objetivo de proponer un abordaje más integral al problema habitacional. Sin embargo, no ha previsto instancias genuinas de integración de políticas, en tanto se limitó a enunciar

¹¹ La cual le confiere a la Municipalidad el derecho de participación en las valorizaciones inmobiliarias originadas por la variación de la renta diferencial urbana como efecto directo o indirecto del acto administrativo producido por el Estado

¹² El CLH está conformado tanto por representantes de la Autoridad de Aplicación, como representantes de las ONG vinculadas con la temática, de los Colegios Profesionales afines, del Departamento Ejecutivo, del Concejo Deliberante, y por representantes de las dos Universidades Nacionales con sede en la ciudad (Art. 2° Ordenanza 18675, Municipalidad de Bahía Blanca). Sin embargo, falta la representatividad de ciertas instituciones intermedias que suelen estar involucradas en problemáticas y cuestiones relacionadas al hábitat, como sociedades de fomento, clubes, centros de jubilados, bibliotecas (Díaz, 2023)

los diferentes instrumentos, dejando en manos de los municipios su adhesión y posterior ejecución.

En la ciudad de Bahía Blanca, la adhesión a dicha normativa se planteó en un contexto de crecimiento urbano difuso, con avances hacia las periferias, marcado por una importante diferenciación socioespacial. No obstante, según el testimonio de la mayoría de los entrevistados para esta investigación concuerdan que la aplicación de la LAJH en la ciudad ha sido muy lenta, manifestado en la nula concreción de proyectos de lotes con servicios, consorcios urbanísticos, o de integración socio urbana.

El problema con la no factibilidad del servicio de agua potable, sin dudas, representa una gran limitante para la ejecución de tales programas. En tanto la empresa que presta el servicio es de gestión provincial al igual que el dominio de la LAJH, refleja las limitaciones tanto del gobierno local como del provincial para llevar adelante medidas tendientes a cumplir sus propios objetivos. Asimismo, tampoco se ha evidenciado que desde el Ejecutivo local haya tomado acciones para destrabar dicha problemática ni para, en definitiva, conseguir los recursos para las inversiones necesarias, en tal sentido.

En contraposición, se registran avances relativos en la regularización dominial, aunque este no suele ser la dimensión más relevante o “urgente” a resolver de la problemática habitacional. Por otra parte, la participación en el Consejo Local del Hábitat resulta necesaria, pero no es suficiente en tanto, que, no se contempla la posibilidad de una intervención efectiva de los actores sociales en el diseño de las políticas o los recursos que se destinarán a ellas.

Asimismo, salvo por la escasa aplicación de instrumentos de captación de plusvalías, no se ha evidenciado que desde el poder ejecutivo local se lleven a cabo acciones para limitar la dinámica del mercado inmobiliario y del suelo urbano en la ciudad, lo que ilustra una aplicación insuficiente o parcial de los instrumentos que propone la LAJH. Por lo tanto, si bien la ordenanza de adhesión a dicha ley representa un avance importante en la concepción de la problemática del hábitat en la ciudad porque reivindica, entre otras cuestiones, el derecho a la ciudad y a la vivienda relativizando su mercantilización de los mismos, en los hechos poco se ha manifestado este cambio de orientación de las políticas públicas.

Referencias

- Azueta, A. (1998) El panorama de ideas sobre el derecho de propiedad. En Smolka y Mullahy (editores) (2010) *Perspectivas urbanas. Temas críticos en políticas del suelo en América Latina*. Lincoln Institute of Land Policy. Estados Unidos.
- Barreto, M. A. (2018) *Revisitando paradigmas a la luz de la Nueva Agenda Urbana desde el Derecho a la Vivienda y la Ciudad*. 3º Congreso Internacional Vivienda y Ciudad: Debate en torno a la Nueva Agenda Urbana. Córdoba, Argentina.
- Borja, J. (2019) Derecho a la ciudad, de la calle a la globalización. *CIDOB* (74) 33-43. Barcelona.
- Cabrera Quispe, J. E. (2008). El derecho de propiedad, la función social del suelo y la normativa urbana. *Dimensiones*, vol. 1. Bolivia. Colegio de Arquitectos de Cochabamba. (120-134).
- Carrión Mena, F. y Dammert Guardia, M. (2019) *Derecho a la ciudad: una evocación de las transformaciones urbanas en América Latina*. CLACSO: FLACSO Ecuador: IFEA.
- Díaz, L. A. (2023) Política habitacional en Bahía Blanca en el marco del nuevo enfoque integral del hábitat [Tesis de Maestría, Universidad Nacional del Sur].
- Fernandes, E. (1999) Redefinición de los derechos de propiedad en la era de la liberalización y la privatización. En Smolka y Mullahy (editores) (2010) *Perspectivas urbanas. Temas críticos en políticas del suelo en América Latina*. Lincoln Institute of Land Policy. Estados Unidos.
- Harvey, D. (2013) *Ciudades Rebeldes. Del Derecho de la ciudad a la revolución urbana*; Akal; Argentina.
- Jaramillo, S. (2010) *Hacia una teoría de la renta del suelo urbano*. 2ª ed. Bogotá, Universidad de los Andes, Facultad de Economía, CEDE, Ediciones Uniandes.
- Lefebvre, H. (1974). *La producción del espacio*. Ed. Capitan Swing. Madrid, España.
- Pasquale, M. F (2014) La función social de la propiedad en la obra de León Duguit: una re-lectura desde la perspectiva historiográfica. *Revista Historia Constitucional*. 15, 93-111. Disponible en: <http://www.historiaconstitucional.com>

Platón, *República* I y II, Pacto Social y Derecho Natural

Florencia Sal

Universidad Nacional de Mar del Plata

Palabras clave: justicia, pacto social, acuerdo, Platón, derecho natural

En los siguientes renglones analizaremos brevemente, las definiciones de justicia que surgen de la lectura del libro I, fundamentalmente aquella planteada por Sócrates de la que puede deducirse la presencia implícita de la concepción de derecho natural. Las contextualizaremos en el marco dramático histórico de la conversación que ocurre en *República*. Nos referiremos también, brevemente a la discusión sofística respecto del binomio *physis-nomos*, para comprender con mayor precisión el problema de la ley como convención que puede implicar la idea de ley universal. En el libro II encontramos rastros de una primera teorización de pacto social presente en el diseño tanto de la ciudad austera como de la ciudad rica. La pregunta que me propongo resolver es ¿Platón concibe la organización social como natural al ser humano o como una convención artificial surgida solamente de la necesidad?

El libro I de *República* se inicia con una reunión entre un grupo de jóvenes¹ y Sócrates, que se encuentra en El Pireo, con motivo de las festividades en homenaje a la diosa Bendis, diosa tracia a la que se aludirá más adelante en 354^a. Allí se realizaría por primera vez, en la noche, una procesión con antorchas. Polemarco, uno de los jóvenes, invita a Sócrates a quedarse con ellos y dirigirse a la casa de su padre Céfalo.

Es relevante conocer el destino de estos interlocutores. Céfalo, que había nacido en Siracusa, fue invitado a vivir en Atenas, por Pericles. Al momento del diálogo, es un señor rico, anciano, padre de Polemarco, Lisias y Eutidemo, también presentes, todos ellos son metecos, o sea no son ciudadanos atenienses, que viven en El Pireo, lugar en el que habitualmente se instalaban los extranjeros comerciantes. Polemarco será condenado a beber la cicuta, sin juicio de por medio, por la Tiranía de los Treinta en 404 aC. No se le permitió a su familia ni siquiera realizar los funerales apropiados en su honor.

¹ Interlocutores: Sócrates, Céfalo, Glaucón, Adimanto, Polemarco, Trasímaco, Nicerato, Lisias, Eutidemo, Clitofonte, Carmántides.

Eratóstenes fue quien impartió la condena. Melobio y los Treinta Tiranos incautaron los bienes de Céfalo, por lo que murió en la total pobreza, y a la muerte de Polemarco confiscaron incluso los aros de oro de su viuda. Lisias hermano de Polemarco y famoso orador, consiguió escapar a tiempo, y al regreso de la democracia en 403 aC escribió *Contra Eratóstenes*.

Platón elige iniciar este diálogo, en donde indagará tanto sobre la justicia, como sobre la organización de una sociedad justa, con este grupo de personas, que aún no conocen su injusto futuro, en el contexto de la celebración en honor a una diosa. Recordemos que Sócrates, será condenado injustamente por impiedad y corrupción a la juventud, cuatro años después de la injusta condena a Polemarco. El relato dramático los muestra a todos rindiendo honores a la diosa, incluso remarca la vestimenta de Céfalo que se dirige a realizar sacrificios a los dioses, podemos inferir que todo el grupo es piadoso, sin embargo serán condenados unos en manos de la democracia, otros en manos de la tiranía.

Trasímaco de Calcedonia, meteco, será el representante por los sofistas en este diálogo. Los otros jóvenes presentes son: Nicerato, quien será el autor del Tratado de Paz con Esparta, en 421 aC; Carmántides de Peania, meteco, alumno de Isócrates; Clitofonte, quien revisará la constitución ateniense en 411 aC; Glaucón y Adimanto, atenienses, hermanos de Platón.

Estimamos que la situación dramática debería datar antes de 430 aC., pues es esa la fecha estimada de la muerte de Céfalo. La escritura y subsiguiente publicación de *República* podría datarse entre el 390 aC y el 370 aC.

Los lectores de la antigüedad, o fueron testigos de los hechos, o tienen conocimiento de los hechos ocurridos, así como del rol histórico de los personajes, por lo que podríamos hipotetizar el golpe emocional en ellos en el transcurso de la lectura. Pareciera que Platón pretende conmover fuertemente a sus lectores. Este es un grupo de personas que padecerán injusticia tanto en manos de tiranos como de demócratas. Todos los participantes tuvieron algún tipo de responsabilidad en el ejercicio del poder. La vida de estas personas cambiará drásticamente como consecuencia de eventos políticos que no son de su control. Platón, los muestra en un momento casi perfecto, disfrutando de una fiesta. Incluso retrata a Céfalo como un anciano rico, justo, que rinde honores a los dioses y que prefiere retirarse a cumplir con lo divino en vez de argumentar respecto de la justicia. Y es justamente en este diálogo, en donde Platón incluye a estos desventurados

personajes, en el que tratará la definición de justicia, la organización social justa y formulará la idea de que es preferible padecer la injusticia a ejercerla.

Strauss (1964, p 82) considera que la elección de los personajes y el contexto, en los diálogos platónicos, es de crucial importancia. “No se puede comprender la intención de la enseñanza de Platón sino sabemos en qué consiste el diálogo platónico”, afirma. *República*, es escrita en un momento de fuerte descomposición social, como una propuesta para una nueva organización político-social, y tematizada en boca de personas que padecieron injusticia.

Platón, inicia este diálogo, una conversación sobre la vejez entre Sócrates y Céfalo que desemboca en la primera definición de justicia que disparará el resto del libro I, Céfalo parafraseado por Sócrates cree que la justicia es: “¿declararemos, como tú, que en todos los casos consiste en decir la verdad en devolver lo que se recibe?” (331 c-d). La definición será sometida a examen por Sócrates, utilizando el método refutatorio o *élenchos*, por lo que junto a sus interlocutores, será reformulada varias veces.

Las diferentes reformulaciones nos conducen a diferentes versiones de justicia. La primer reformulación será: “devolver a cada uno lo que se le debe” (331 e), la misma se perfecciona cambiando a “lo que le corresponde” (332 c). Más adelante la definición se ajusta y se transforma en: “hacer el bien a los amigos y mal a los enemigos” (332d), que llamativamente se atribuye a Simónides, un poeta². Esta formulación torna en: “es justo beneficiar a los malos y perjudicar a los buenos” (334 d), Sócrates busca mostrar el error de esta fórmula diciendo que “es justo beneficiar al amigo que es bueno y perjudicar al enemigo que es malo” (335 a). Posteriormente Sócrates propone una definición que pasa casi desapercibida “la justicia es la excelencia humana” (335 c). Más adelante vendrán las definiciones sofisticas de Trasímaco quien postula que la justicia es “lo que le conviene al más fuerte” (338 c). Sobre el final del capítulo Sócrates señala que “el justo se nos ha revelado como bueno y sabio” (350 d) lo que nos permite relacionar esta afirmación con la ya emitida antes por Sócrates “la justicia es la excelencia humana” (335 c), pues bondad y sabiduría son virtudes. Vale la pena recordar que “virtud” y “excelencia” son posibles traducciones de *areté* pues para el griego el sentido de ambas se relaciona con la perfección. Todas estas definiciones forman parte de la discusión sobre la justicia, y están contenidas en el libro I.

² Los poetas serán criticados en el libro X.

Definamos ahora que es “derecho natural”. Una primera definición rápida, tomada de Wikipedia dice: “El derecho natural es una doctrina ética y jurídica que postula la existencia de derechos fundamentados o determinados en la naturaleza humana. Propugna la existencia de un conjunto de derechos universales, anteriores, superiores e independientes al derecho escrito, al derecho positivo y al derecho consuetudinario, que llega a dar el fundamento a la obligatoriedad de la norma y la legitimidad del poder. Se denomina *iusnaturalismo* al conjunto de pensadores o de escuelas de pensamiento que se inspiran en el derecho natural”. Leo Strauss (1952)³ dice que: “El derecho natural pretende ser un derecho discernible por la razón humana y universalmente reconocido” y más adelante señala que: “no puede haber derecho natural si no hay principios de justicia inmutables”. Ferrater Mora⁴(1941) en su diccionario filosófico señala que: “El Derecho natural ha sido así el Derecho resultante de la naturaleza humana, supuesta universal e idéntica a través de la historia, en oposición al Derecho positivo, que es un Derecho histórico, y al Derecho divino, que coincide, a veces, con el natural, sobre todo cuando hay un fondo racionalista en la concepción del mundo, pero que a veces se entiende como la idea divina de justicia, inaccesible a la razón y a la luz naturales y superior a toda condición histórica.” Entonces podemos afirmar que llamamos derecho natural a aquel que puede ser captado por la razón humana y que posee características universales.

La tematización sobre la justicia y el derecho como natural o convencional es una discusión vigente en vida de Platón y Sócrates que tiene por interlocutores a los sofistas. Los sofistas tematizan el dilema *physis-nomos*. *Physis* resulta naturaleza, la idea misma implica regularidad, lo que ocurre siempre de la misma manera, mientras que *nomos*, significa “ley”, “costumbre”, “convención”, resultando que ley puede ser pactada, y por lo tanto puede no ser siempre universal. La primera impresión es que son dos términos opuestos. Sin embargo, para algunos sofistas esta convención no entra en oposición con

³ Strauss, L, 1952, *Natural Right and History*, p 9.

⁴ Ferrater Mora (1941) pp 421-422, “Por algo que está dentro del derecho se entiende lo que está conforme a algo o, mejor dicho, lo que está de acuerdo con una regla, lo que la acata o cumple sin desviaciones, rodeos o vacilaciones” y añade que “[...] el Derecho, esto, el conjunto de cuanto es legítimo.” Agrega luego que: “Para algunos, lo que es de derecho es lo que es justo; otros afirman la independencia mutua de la justicia y el Derecho, y otros, finalmente, llegan a subordinar al Derecho la justicia, sosteniendo que algo es justo porque se ajusta al Derecho.” “La oposición entre el Derecho y la Naturaleza o, mejor dicho, entre lo que existe conforme a la ley y lo que es según la Naturaleza, fue ya objeto de amplia discusión por parte de los sofistas y se enlazó con el problema de la validez universal de la ley y del fundamento de esta validez. Como cuestión fundamental del Derecho ha resurgido en todas las épocas en que las concepciones del Derecho han experimentado una crisis y en particular durante el Renacimiento y en el curso del romanticismo. Más la oposición entre la ley y la Naturaleza no es simplemente la oposición entre la razón y lo instintivo; por el contrario, por 'Naturaleza' se ha entendido casi siempre lo estable y aun lo que existe conforme a la razón.

la naturaleza, dado que las normas de la ciudad son justas porque la sociedad lo ha determinado, y el *nomos* es el único orden posible para la vida humana, tal es el caso de Protágoras, Demócrito, Isócrates. “Ley” es común a todos, la ley es necesaria y universal pues los seres humanos son incapaces por naturaleza de sobrevivir aislados, entonces *nomos* se une a naturaleza *physis*. Para otros la convención entra en conflicto con la naturaleza, pues la convención es arbitraria y relativa, tal es el caso que puede observarse en la definición de Trasímaco según la cual la justicia es lo que determina el más fuerte pues el más fuerte es el que gobierna y es quien establece la ley. Por lo que la ley puede ser hoy una, y mañana otra, adaptándola según convenga a quien detente el ejercicio del poder. Trasímaco no piensa en un derecho natural para imponer la ley sino que establece el hecho sociológico del ejercicio del poder. O el caso de Gorgias quien utilizará la lógica de la filosofía eleática y la de los filósofos de la naturaleza contra ellos mismos, para mostrar que no tiene sentido negar el mundo de la *doxa* y el *nomos* en el que viven los hombres a favor de otro ser más verdadero, pues sostiene que el poder del discurso y su capacidad de persuasión no se basan en la verdad.

La definición de Sócrates según la cual justicia es la excelencia del hombre enlaza una idea de ley como universal apoyándose en la virtud como aspecto esencial del ser humano, como característica común a todos. Para Platón la ley es universal, porque depende y surge de la misma naturaleza humana.

De donde este capítulo I de *República*, se inserta en una discusión candente en época de Platón, que muestra la importancia de los interlocutores y su circunstancia dramática.

La idea de *nomos* lleva en sí misma la de “pacto social” pues la convención para pensar la ley implica el acuerdo entre los miembros de una sociedad.

Ferrater Mora⁵ (1941, pp 355-356) dice que podemos pensar “Contrato social” y también “contractualismo” según lo que sigue: “los defensores de esta teoría no suelen sostener que la sociedad se originó efectivamente cuando los hombres, o, mejor, un grupo de hombres se reunió con el fin de llegar a un acuerdo sobre fines comunes; afirman

⁵ Ferrater Mora (1941), “Es posible que algunos sofistas hubiesen desarrollado una teoría contractualista de la sociedad, a juzgar por lo que afirma Platón (*Rep.*, II.359 A) —con el fin de rebatirlo— de quienes sostenían que para evitar las injusticias y daños que unos hombres se infligían a otros, decidieron que era más provechoso entenderse para no cometer ni sufrir la injusticia. De ahí nacieron, escribe Platón, los pactos (pacto, tratado, convención). Para los autores a que Platón se refiere, la justicia no es (como para el filósofo) algo absoluto, un valor por sí mismo, sino que es resultado de un acuerdo, de un compromiso. En la obra platónica la teoría contractualista es puesta en boca de Trasímaco y de Glaucón.

simplemente que, sea cual fuere el origen de la sociedad, su fundamento y su posibilidad como sociedad se halla en un pacto. El contractualismo considera, pues, la sociedad como si en un momento histórico (o pre-histórico) hubiese tenido lugar un pacto o contrato.”

Entonces es la idea de pacto, contrato o acuerdo lo que debemos resaltar y este acuerdo puede surgir como consecuencia de querer protegerse del mal de otros, o de restringir o limitar al otro, o por la necesidad del otro. Dos, serían por la negativa o el miedo al otro, una, por la positiva o la cooperación con el otro. Esto último, puede pensarse como la efectiva condición esencial del humano de vivir en sociedad que es parte de su propia naturaleza. En este caso *physis* y *nomos* coincidirían. Por lo que el pacto o contrato sería parte de la naturaleza humana.

Vallejo Campos (2017) dice que: “Si las leyes tienen un carácter convencional y no están basadas en un orden invariable y natural, significa que deben su existencia a los hombres y en algunos casos se dirá que se establecieron por medio de pactos o acuerdos, *synthéke*, entre ellos. Es probable que la noción de acuerdo o contrato tenga su origen más remoto en las teorías filosóficas sobre el origen natural del hombre y la sociedad y que este concepto encontrará su formulación definitiva en el marco de la antítesis *physis/nomos*”. La teoría de la ley como un pacto (*synthéke*) establecido por los ciudadanos para garantizar sus derechos recíprocos es de Licofrón, según Aristóteles.

La noción de ley y la noción de pacto o acuerdo están entonces unidas. La cuestión consiste en preguntarse si estos pactos o leyes se conectan de manera directa con la naturaleza humana resultando así necesarios y universales, o si en cambio se conectan con intereses susceptibles a las necesidades individuales o particulares o históricas, resultando de este modo relativos, particulares y contingentes. Esta cuestión divide aguas no solo entre Platón y sofistas, sino entre los sofistas mismos.

Platón cree o más bien hipotetiza un momento primigenio en el que un grupo se reúne para pensar cómo organizar la ciudad. Recordemos que esta reunión no es el pacto social al que nos referimos más arriba, pero podría hipotetizarse un momento inicial así. El libro II de *República*, ilustrará ese momento primigenio o fundacional a partir de 369 a, allí dice: “El estado nace cuando cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita muchas cosas. [...] cuando un hombre se asocia con otro por una necesidad, con otro por otra necesidad, habiendo necesitado muchas cosas, llegan a congregarse en una sola morada muchos hombres para ayudarse y auxiliarse.” (369 b-c). Cabe subrayar que la reunión es por necesidad y no por miedo. Menciona luego la cuestión de una primera necesidad: la provisión de alimentos con vistas a existir y vivir; una segunda, la de

vivienda y una tercera la de vestimenta. Unos renglones más abajo pregunta: “¿debe cada uno de ellos contribuir con su propio trabajo a la comunidad de todos?” (369 e) y luego agrega que “uno es apto para realizar una tarea, otro para otra” (370 b).

El pasaje cuenta la existencia de un acuerdo a partir de la necesidad, de la carencia, sin embargo este acuerdo se fundamenta en la naturaleza social del ser humano, en la organización del estado que se da manera natural. Debido a la incapacidad del auto abastecimiento de manera acabada, para cubrir todas nuestras necesidades, los seres humanos se organizan apoyándose en la excelencia humana, tanto sobre virtudes tales como la solidaridad, la cooperación, etc., así como sobre las “virtudes” propias de cada individuo, o sea sobre aquello en lo que se destacan y hacen mejor.

De lo dicho hasta aquí, podemos concluir que es este momento en el mundo antiguo y en la Grecia clásica donde se inicia la tematización respecto del contrato social y el derecho natural motivado por la crisis política que atraviesa Atenas después de las Guerras médicas. Esta situación llevó al honrado ateniense a plantearse el dilema entre continuar con la democracia directa tal cual se la ejercía y que concluyó en injusticias o imitar el modelo espartano que se intentó cristalizar en la cruel Tiranía de los Treinta y que resultó también un horroroso fracaso. La reflexión política toma preeminencia en este momento de la Historia. Los sofistas prestan atención a los ejemplos del ejercicio del poder que se les presentan y toman posición. Platón y Sócrates se inclinan a pensar en una naturaleza humana única y en un concepto universal de justicia que promueva la excelencia.

Bibliografía:

- Plato, *Platonis Opera*, Oxford, University Press, 1900-1907, ed. por J. Burnet, 5 vols.
Duke, E. A., Hicken, W. F, Nicoll, W. S. M., Robinson, D. B. et Strachan, J. C. G (1995). *Platonis Opera, Tomus I, recognoverunt brevique annotatione critica instruxerunt*, Oxford; SLINGS, S. R., (2003), *Platonis Rempublicam recognovit brevique adnotatione critica instruxit*, Oxford.
- Platón (1992). *Diálogos*. Madrid: Gredos, tomo IV.
- Ferrater Mora, J. (1941). *Diccionario de Filosofía*. México: Atlante.
- Strauss, L. (1952). *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press.

Strauss, L. (1964). *La ciudad y el hombre*. Buenos Aires: Katz (2006).

Vallejo Campos, A. y Vigo, A. (2017). *Filósofos griegos, de los sofistas a Aristóteles*. Pamplona: EUNSA.

Platón, y su perspectiva de la pobreza en República

Mariela Marisa Grasmik

Universidad Nacional de Mar Del Plata

Resumen: Este estudio resalta la importancia de las ideas de Platón sobre la justicia y la erradicación de la pobreza. Las utopías platónicas no se han realizado completamente, pero su visión de la justicia sigue siendo relevante. La pobreza es un dilema ético que afecta a millones y va más allá de lo económico. El estudio también analiza la visión griega de la pobreza y el papel del Estado en su regulación para la felicidad colectiva. Platón enfatiza que el Estado debe manejar la riqueza y la pobreza para una sociedad justa. Finalmente, se explora cómo la pobreza y la riqueza no solo son problemas en sí mismos, sino que generan otras aflicciones sociales.

Palabras claves: Estado, Pobreza, Justicia, Sociedad Ideal.

La concepción del ser humano como "carente innato" implica que al nacer, las personas presentan necesidades básicas que deben ser satisfechas para su supervivencia y desarrollo adecuado. La humanidad tiende a organizarse en sociedades mediante un contrato social, estableciendo así derechos y seguridad. Esta tendencia innata hacia la vida social se fundamenta en la naturaleza social del ser humano, un aspecto resaltado por Platón en su obra "La República".

Postula que la sociedad es un reflejo de las almas individuales y aboga por un estado bien estructurado para que las personas alcancen la excelencia moral y lleven vidas significativas. En su visión, la sociedad ideal se organiza en tres clases: los gobernantes filósofos, los guardianes y los productores, cada uno desempeñando roles específicos para contribuir al bienestar colectivo.

La razón, según Platón, distingue a los seres humanos y les permite discernir lo bueno, lo justo y lo verdadero. En una sociedad ideal, el uso de la razón para buscar la verdad y la justicia conduce a la armonía y el equilibrio. Esta tendencia innata hacia la vida social se justifica a través de la naturaleza racional y social del ser humano. La educación juega un papel crucial, ya que moldea individuos virtuosos que enriquecen el bienestar de la comunidad al participar en una sociedad justa y armoniosa.

Contextualización de la pobreza en los griegos

En la literatura griega antigua, la pobreza y la riqueza son temas recurrentes, ilustrados por personajes como Iro en la Odisea de Homero, Hesíodo insta a Perses a dedicarse al trabajo para evitar caer en la pobreza, la mendicidad y el hambre. *“Debes estar desnudo cuando siembres, desnudo cuando labres, desnudo cuando coseches, si quieres que cada cosa crezca en su estación, y si no quieres, careciendo de todo, ir a mendigar en moradas extrañas, sin recibir nada”*.¹

Focalizando en la antigua historia griega, desde el siglo VIII aC, varias regiones parecen haber enfrentado problemas de superpoblación, explotación inadecuada del suelo y distribución desigual de la tierra. Hesíodo señala que esta situación se agravaba debido a la codicia de los ricos, generando tensiones con los campesinos. La pobreza representada y asociados con deficiencias morales. La pobreza se consideraba un mal en la sociedad griega, estos conceptos influyeron en las ideas de Platón sobre la justicia y la organización social en sus obras filosóficas, donde plantean ideales utópicos para una sociedad justa y equitativa. Platón explica en la “República II” que el Estado nace cuando los individuos se dan cuenta de que no pueden satisfacer todas sus necesidades por sí mismos y, por lo tanto, se asocian y colaboran con otros.

Si contempláramos en teoría un Estado que nace, ¿no veríamos también la justicia y la injusticia que nacen en él? [...] el Estado nace cuando cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas. ¿O piensas que es otro el origen de la fundación del Estado? cuando un hombre se asocia con otro por una necesidad, con otro por otra necesidad, habiendo necesidad de muchas cosas, llegan a congregarse en una sola morada muchos hombres para asociarse y auxiliarse. ¿No daremos a este alojamiento común el nombre de «Estado»?² (369a-c)

Cada persona tiene necesidades diversas y complejas, y al asociarse con otras que tienen necesidades complementarias, se crea una interdependencia. Con diferentes habilidades laborales se convierten en pilares fundamentales para el funcionamiento de una sociedad organizada. Esta interdependencia conduce a la formación de una comunidad o sociedad en la que las personas viven juntas para satisfacer sus necesidades mutuas.

¹ Hesíodo. Los trabajos y los días. 700 a. de C. LIBRO II. Proemio al calendario del agricultor. Pág. 24

² Platón. “republica” libro II (369a-c)

*“Como dice el proverbio³, que el hermano ayude al hermano; de modo que, si a tu hermano le falta algo, acude en su socorro”.*⁴

El interés de los antiguos griegos por la economía se revela a través de su avanzado desarrollo mercantil y su análisis profundo de los problemas sociales, lo que les permitió establecer fundamentos económicos esenciales. Estos fundamentos se dividían en dos órdenes cruciales: el político, que implicaba una firme creencia en el poder del Estado para regular la economía y supervisar la vida de los ciudadanos, y el orden político-filosófico, que daba prioridad a las ideas éticas y morales. , especialmente a la virtud de la templanza, por encima del concepto de riqueza..

La pobreza ha sido una constante en diversas sociedades a lo largo de la historia, y su conceptualización varía según el contexto cultural. Los términos "pobre" y "rico", aunque simplificados, eran esenciales en las numerosas ciudades-estado (póleis) de la época clásica. A pesar de ser categorías básicas, no logramos alcanzar plenamente la complejidad de las estructuras sociales en ese período. Estos conceptos desempeñaban un papel crucial en el pensamiento político de la antigua Grecia, aunque no reflejaban completamente la diversidad y la realidad de las distintas situaciones económicas y sociales existentes en aquella época. Estas concepciones son claramente evidentes en el pensamiento de Platón.

El Estado como regulador de la economía para la felicidad

Platón delineó un modo de vida sencillo y austero para los ciudadanos de su Estado ideal. Estos individuos se dedicarían principalmente a la producción de alimentos y vestimenta básicos, adaptándose al clima descalzos en verano y abrigándose adecuadamente en invierno. Su dieta se basaría en alimentos como pan, aceitunas, queso, legumbres y frutas, complementados por ocasiones festivas con vino e himnos a los dioses. Además, se les aconsejaría no tener más hijos de los que sus recursos pudieran mantener, como medida de precaución contra la pobreza y la guerra⁵. EL autor enfatiza la moderación y la armonía con la naturaleza como clave para la verdadera felicidad y la

³ Puede hacer mención al proverbio: 3:27-28.” *No te niegues a hacer el bien a quien es debido, Cuando tuvieres poder para hacerlo. 28 No digas a tu prójimo: Anda, y vuelve, Y mañana te daré, Cuando tienes contigo qué darle”.*

⁴ Platón. “republica” libro II (362d)

⁵ Platón. “republica” libro II (372C) *“Estarán a gusto en compañía y no tendrán hijos por encima de sus recursos, para precaverse de la pobreza o de la guerra.”*

paz en la sociedad. Esta forma de vida se transmitiría de generación en generación, asegurando estabilidad y continuidad en el Estado ideal. En este nuevo orden estatal, se presupone tanto la igualdad económica entre sus miembros, lo que implica una condena de la acumulación de riquezas, como la educación accesible para todos los estratos sociales. *"Se abandonen a un afán ilimitado de posesión de riquezas, sobrepasando el límite de sus necesidades"* (373e) abogaba por que el Estado impusiera impuestos sobre las ganancias excesivas y sobre aquellos que no actuaban con moderación en el mercado, ya que consideraba inmoral enriquecerse de manera desmedida. Para él, la virtud de la templanza era la única condición que permitiría la existencia de un "Estado inteligente".

La economía del bienestar en la filosofía platónica no persigue la felicidad ligada a la riqueza desenfrenada, sino más bien la asociada con la excelencia y la auténtica eudaimonía. En la "República", Sócrates insiste en la necesidad de evitar la pobreza en una sociedad justa. Platón establece medidas para prevenir el empobrecimiento de los ciudadanos, como prohibir a los guardianes y sus auxiliares la posesión de metales preciosos. Estos líderes reciben su sustento del trabajo de artesanos y labradores y están limitados en sus gastos y actividades para evitar la corrupción. Además, se prohíbe a los tutores imponer impuestos excesivos⁶ que puedan empobrecer a los ciudadanos. Los guardianes, las autoridades deben cumplir su función sin desviarse, ya que son fundamentales para la organización del Estado. Al florecer el Estado en su conjunto y en armoniosa organización, cada una de las clases podrá participar de la felicidad que la naturaleza les ha asignado.

La pobreza y la riqueza: fuentes de otras aflicciones

¿Qué entiende Platón por pobreza? El autor de *Leyes* responde: "[...] la pobreza no viene con la disminución del patrimonio, sino con el aumento de la codicia"⁷ Platón concibe la pobreza como un fenómeno ligado no tanto a la disminución del patrimonio material, sino al aumento desmedido de la codicia. Desde su perspectiva, la riqueza no tiene lugar en su utopía ideal, ya que considera que la verdadera felicidad no puede ser alcanzada por aquellos que son ricos. En su visión de un Estado virtuoso y una comunidad feliz, los ciudadanos adinerados son excluidos. Esta perspectiva aristocrática implica que

⁶ Platón. "republica" VIII (567a) "—Y también para que el pago de los impuestos de guerra haga pobres a los ciudadanos y los obligue a dedicarse a los cuidados de cada día, de modo que conspiren menos contra él."

⁷ Platón, *Leyes*, 736e

los términos sociales tienen connotaciones morales: los pobres suelen ser asociados con la maldad, mientras que los ricos son considerados buenos.

¿Por qué existen pobres? La existencia de la pobreza puede ser explicada de diferentes maneras. En Platón La insaciable codicia (*aplēstía*) arraigada en el alma crea una sensación constante de carencia; los individuos codiciosos rara vez consideran que han acumulado lo suficiente. Además, más allá de la percepción subjetiva, la codicia y la injusticia están estrechamente relacionadas. En el contexto más adverso, la tiranía, el tirano empobrece a su sociedad.

¿Qué es el mal para la filosofía platónica? *“Todo lo que corrompe y destruye es lo malo, lo que preserva y beneficia es lo bueno.”*⁸ Platón concibe tanto la riqueza como la pobreza como los hombres en sus utopías de la madurez y la senectud. En la “República”, el protagonista de Sócrates interpreta a los guardianes para que las eludan a cualquier precio. Por una parte, *“la riqueza [...produce el libertinaje, la pereza y el afán de novedades, mientras la pobreza genera el servilismo y la vileza, además del afán de cambios...].”*⁹ En cualquier sociedad donde la justicia no prevalezca, la cohesión social se vuelve imposible. La discordia o sedición, stásis, y la escisión, diástasis, se cuentan entre los peores males que aquejan a las póleis. Platón sostiene que los líderes ideales deben poseer inteligencia y sabiduría práctica, excluyendo a los pobres, lo que plantea la paradoja antidemocrática. El control del crecimiento demográfico debe ser controlado para evitar la pobreza.

A manera de conclusión

En conclusión, las obras de Platón destacan la necesidad de mitigar la pobreza como componente esencial de la justicia en una sociedad ideal. Aunque estas utopías no se han materializado completamente, la idea de justicia vinculada a la erradicación de la pobreza sigue siendo relevante en el contexto contemporáneo. A pesar de la transformación del mundo hacia una realidad globalizada, la noción de justicia permanece como un ideal fundamental. La pobreza, lejos de ser únicamente un problema económico, representa un dilema ético crucial que afecta a millones de personas en todo el mundo.

En la sociedad actual, es más vital que nunca comprender profundamente las enseñanzas clásicas para enfrentar con éxito los desafíos éticos que enfrentamos. La

⁸ Platón. “republica” libro x(608e)

⁹ Platón. “republica” libro Iv(422a)

responsabilidad de abordar la pobreza no recae únicamente en las instituciones gubernamentales y organizaciones benéficas, sino también en la ética individual y colectiva de toda la sociedad. La justicia social y económica se presenta como un imperativo ético compartido que exige el compromiso y la colaboración de todos. Solo a través de un esfuerzo conjunto, con una comprensión arraigada en los principios éticos fundamentales, podemos crear un mundo más equitativo y compasivo para todos sus habitantes. La sabiduría de los clásicos sigue siendo una guía invaluable en nuestra búsqueda por construir una sociedad justa y humanitaria.

Bibliografía

Principal: Platón, Título original: Πολιτεία. “República” 400 a. C. Gredos. Traducción, introducción y notas: Conrado Eggers Lan.

Secundarios: Hesiodo. Los trabajos y los días. 700 a. de C.

drive.google.com/file/d/1tqI_I4W7t8kjmG9KLS_cJaE0MhcqFr/view

Paralelismos y continuidades entre el Mito de Er y el Sueño de Escipión: la πόλις de Platón y la *urbs* de Cicerón como configuradores poéticos

Lucas Bashir Kerbage

Universidad Nacional de Mar del Plata

Resumen: Al examinar la poética de Cicerón se pueden encontrar continuidades no sólo estilísticas, sino también de matriz filosófica en relación a las escuelas de pensamiento vigentes en el período helenístico de la antigua Grecia. En *De re publica*, Cicerón finaliza su diálogo con un relato teleológico que, literariamente, se asemeja mucho al Mito de Er de Platón.

Se pretenderá demostrar que, aunque a primera vista ambos relatos pueden parecer muy similares, en contenido filosófico presentan ciertas diferencias, como producto de las distancias entre la configuración política griega y la romana del periodo clásico. De esta manera, se busca evidenciar que en el pensamiento filosófico de la *urbs* Romana, aunque gran parte de la metafísica griega aún permanece, también existen muchos puntos en donde difiere de modo tajante de la mirada helénica, resultado de una constitución desemejante cívica y políticamente.

La propuesta de este trabajo es analizar ambos textos para encontrar la raíz de estas semejanzas y diferencias.

Palabras clave: Platón, Cicerón, Mito, Polis, Urbs.

El análisis intertextual entre La República de Platón y el De Re Publica de Cicerón no es asunto nuevo, compete a ilustres pensadores desde, por lo menos, el siglo IV¹. Cicerón constituyó un gran entretejido de relaciones poéticas, políticas y metafísicas en relación a la obra de Platón. Consideramos menester desglosar este entramado, y a través de él realizar una breve exégesis filosófica que fundamente el ver a la coyuntura política de ambos autores como la matriz que configura el relato escatológico con el que terminan ambos escritos.

¹ Favonii Eulogii (2015) *Disputatio de Somnio Scipionis*, Scholar 's Choice (I 1) y Macrobio (2006). *Comentario al Sueño de Escipión de Cicerón*. Madrid: Gredos (I - 1-4)

Mito y Sueño

Los juegos retóricos y poéticos entre Platón y Cicerón son tan vastos y ricos que imposible se haría ocuparse de todos. Con propósito de introducir al lector en el debate para posteriormente ocuparse de sus implicaciones filosóficas se explorarán las distancias entre las palabras Mito y Sueño y luego se comparará de manera breve el contenido de ambos relatos.

Platón utiliza la palabra *ἀπόλογος* (PL. R. 614b), que hace referencia a una narración, fábula o alegoría². Utiliza la misma para hacer referencia a los relatos que cuenta Ulises al Rey Alcíno en la Odisea, hecho merecedor de atención debido a su manifiesta mirada en contra de la poesía para la polis³. Cicerón, en cambio, usa la palabra *Somnium* (Cic. *Rep.* VI), es decir, sueño, pero con un matiz específico que podemos extraer de la taxonomía de los sueños de Macrobio. Es un sueño verdadero, con un sentido adivinatorio y enigmático, que para ser comprendido requiere de una interpretación⁴. La utilización de esta palabra es igual o más polémica que la de Platón, ya que es curioso que Cicerón hable de un sueño verdadero al estar de acuerdo con la teoría de los sueños aristotélica⁵, que habla de ellos como meros fenómenos corporales⁶. Sostenemos que este juego poético de Cicerón no utiliza a su hipotexto con un propósito meramente satírico, sino que tiene también como propósito una enseñanza metafísica: Escipión, a diferencia de Er, no viaja a *κόσμος*, sino que sueña que lo hace: creemos que este dato tiene un fuerte correlato con la crítica de Cicerón a la vida contemplativa griega por sobre el pragmatismo político romano, aunque ambos pensadores consideran al cuerpo la cárcel del alma, en Cicerón la estadía en tierra cobra más importancia, puesto que tenemos una misión política con la que cumplir antes que trascender a la vida verdadera y eterna. Esto se explorará más adelante.

² Aun así, sí permanece un matiz distinto al realizar un juego de palabras entre *Ἀλκίνοῦ*, utilizada junto a *ἀπόλογος* para hacer alusión a un relato largo y tedioso (*ἐπὶ τῶν φλυαρούντων καὶ μακρὸν ἀποτεινόντων λόγον* Suidas s.v) y *ἀλκίμου*. De cualquier manera, la crítica sería dirigida a la longitud de las poesías y no a su temática.

³ PL. R. III

⁴ Ver Cardigni (2013)

⁵ Cf. Cic. De div. II.

⁶ Concordamos con Kanny-Turpin & Pellegrin (1989) en que Cicerón utilizó el *De Divinatione per Somnum* y no el *Parva Naturalia* en su *De Divinatione*.

El mito de Er

La República culmina con una leyenda que Sócrates le cuenta a Glaucón. Ésta es la fábula sobre Er, quien luego de morir en combate, al cabo de doce días, regresa a la vida y cuenta sus experiencias⁷.

Cuando el alma dejó su cuerpo, Er vió dos aperturas en la tierra y dos en el cielo; entre ellas, jueces sentados que dictaminaban a los justos caminar hacia arriba y a los injustos hacia abajo. Los que venían del cielo no podían parar de describir los goces y espectáculos que en ese largo viaje habían experimentado. En cambio, aquellos que habían cometido injusticias en la vida recibían un castigo diez veces más grave. Aún mayores eran las retribuciones según si fueron píos o impíos⁸.

En el kosmos, junto a Ananké se encuentran las tres moiras: Láquesis sostiene suertes y muestras de vida. Las almas de los muertos tienen que primeramente elegir una suerte, y ésta decretará en qué orden pueden elegir los talentos que poseerán en su próxima vida. Incluso si el alma ha quedado última y no tiene mucho para elegir, si lo hace de manera inteligente podrá optar por la vida más justa (y por tanto la más buena). Necesario es, entonces, comportarse justamente en la vida terrenal, ya que según ella es el premio o castigo que recibiremos en el kosmos.

El sueño de Escipión: contexto político y mito

Este diálogo se sitúa en el último libro del *De Re Pública*. Menester es, primeramente, dar una contextualización de la situación política en Roma.

La primera mitad del siglo I a.C se caracteriza por una guerra civil entre los populares y los optimates, bandos que representan distintas filosofías respecto a la estructura del Estado y el ejercicio del poder.

Los optimates creen que el senado debe ejercer el poder. Este senado tiene que estar constituido por familias aristócratas, ricas y conservadoras. El poder ejecutivo tiene que limitarse a ejecutar aquello que el senado decida. Es una posición principalmente defendida por aristócratas, pero que sin embargo tiene como mayor exponente en ese

⁷ Debido al motivo del siguiente artículo, se han decidido obviar los detalles míticos y cosmológicos para centrarse únicamente en aquellos que consideramos competen al motivo de éste.

⁸ El concepto de piedad en la antigüedad no presenta los mismos matices que el actual. De modo sintético, podríamos decir que engloba dentro de sí los deberes filiales, cívicos y religiosos que el ciudadano tenía.

contexto a Cicerón, quien a pesar de ser un *ordo equester* filosóficamente se consideraba un *optimatus*.

En cambio, los populares quieren cambiar el régimen senatorial e imponer un poder unipersonal. Aunque principalmente constituido por familias nobles que quedaron relegadas en el reparto de las tierras, su gran representante es Julio Cesar, aristócrata pero ligado a la clase media-baja y a las tropas romanas.

Al ser tan tenso el contexto político que Cicerón atravesaba, su decisión fue representarse en el diálogo a través de un *optimatus* de generaciones atrás, Escipión Emiliano, quien conquistó Cartago en el 146 a.C. Su abuelo adoptivo era “El Africano”, héroe nacional de los romanos ya que derrotó a Anibal, uno de los mejores militares de la antigüedad. A su vez, simboliza en el diálogo a César como su antepasado popular, Tiberio Graco, quien es nieto biológico del Africano.

Adentrados ya en el diálogo, Escipión se reúne con sus amigos y cuenta un sueño que tuvo. En éste, se le apareció el Africano y le profetizó su vida. Le dijo que se iba a enfrentar a su nieto biológico, Tiberio. Profetiza que va a ser un *dictator*⁹, cosa que no termina sucediendo. Es un discurso dubitativo, con partes que son ciertas y partes con mentira. Este recurso literario es consecuencia de la mirada filosófica de Cicerón con respecto a la adivinación.

El abuelo revela aspectos sobre la moralidad, y el premio de la vida eterna que se ganan los piadosos. Busca hacer una revelación de orden metafísico, del alma después de la muerte y de los premios que el hombre puede recibir o no según su conducta en los cargos públicos. A diferencia del Mito de Er, los premios están ligados a la política, que es la más alta actividad que puede desempeñar el ser humano y por tanto vale del mayor premio: la vida eterna. El principio ordenador de lo universal es la regulación de los hombres por un cuerpo legal, una agrupación humana de hombres políticos. La política es la mayor actividad humana.

Escipión le pregunta al Africano si su padre está vivo, y él responde que ya ha escapado de la cárcel del alma, que es la vida terrenal; en contraposición a la vida verdadera que ocurre *post mortem*. Le advierte a Escipión que, aunque le fue revelado esto, no puede suicidarse porque aún tiene una misión de orden político.

⁹ El cargo político de *dictator* en Roma no guarda relación con el concepto de dictador actual, para mas información ver Wilson (2021)

Alcances filosóficos de ambas obras

Cicerón busca poner en claro que hay que evitar los placeres mundanos, que los hombres aspiran a una gloria eterna, más verdadera. Hay que despreciar la gloria terrenal porque no se extiende en el espacio ni en el tiempo¹⁰. En este aspecto es muy similar a Platón, pero hay una diferencia enorme que radica en cuál es el camino que debemos seguir en la vida terrenal para llegar a alcanzar esa gloria: Mientras Platón coloca como epítome de la actividad humana a la filosofía, Cicerón centra los méritos en el político: el justo no es quien se dedica a una simple vida contemplativa, sino que los premios están reservados para quien también se ocupó de la praxis.

Para Platón, el filósofo debe esforzarse en vida para adquirir el saber que le capacita a realizar una correcta elección de talentos, sin preocuparse de ninguna otra cosa (PL. R. 618b). En cambio, Cicerón considera que el político tiene una misión en vida, sólo una vez que cumpla de modo justo sus deberes cívicos, filiales y religiosos comprendidos en la noción de *pietas* es que estará garantizado de la vida eterna en la vía láctea.

El pensamiento político de Cicerón está condensado en el inicio del fragmento 16 “*Sed sic, Scipio, ut avus hic tuus, ut ego, qui te genui, iustitiam cole et pietatem, quae cum magna in parentibus et propinquis tum in patria maxima est*” (Cic. Rep. VI.16) aunque en éste se utiliza el sustantivo *iustitia* en vez del adjetivo *iustus*, consideramos que igualmente está, por lo menos de modo semántico, modificando a la *pietas*: el objetivo de ser justos es el de poder llegar a ser píos, y no al revés. La justicia está subordinada a la piedad, la idea que se expresa en acto. En cambio, en Platón es la piedad quien está subordinada a la justicia, el acto es un medio para hacerse con la idea. Manifiesto esto se puede ver en cómo la justicia (*δικαιοσύνη*) tiene un rol más protagónico que la piedad (*εὐσέβεια*), e.g. “καὶ τοὺς μισθοὺς τῇ δικαιοσύνῃ καὶ τῇ ἄλλῃ ἀρετῇ ἀποδοῦναι [...] ὅσους τε καὶ οἴους τῇ ψυχῇ παρέχει παρ' ἀνθρώπων τε καὶ θεῶν” (PL. R. 612b-612c).

Gran proporción de las veces que se menciona el término *δικαιοσύνη*¹¹ (y, además, cobra mucha más frecuencia que *εὐσεβείας*) en el relato aparece en nominativo, mientras la piedad¹² aparece en genitivo. Consideramos que este dato morfológico nos puede servir para esclarecer nuestra tesis ya que no tiene consecuencias meramente sintácticas, sino que podemos extraer de ésta una vicisitud semántica. La piedad hace referencia a un

¹⁰ Jaeger (2001, p.19)

¹¹ (PL. R. 612.b, 612.c y 613.e, en genitivo en 612.d y en acusativo en 621.b)

¹² (PL. R 615.c)

origen que sirve para alcanzar nuestra recompensa, pero ésta es regida por la idea de justicia. La justicia rige y configura. Esto también explicaría por que en el libro X hay una reivindicación de la poesía desde nuevos puntos de vista y el uso de un mito para terminar el diálogo, la δικαιοσύνη se constituyó como la ἀρετή por excelencia en las primeras formaciones de estado jurídicos y por lo tanto se enseñaba a través de la poesía.

Esta diferencia relacional entre dos conceptos fundamentales de la doctrina metafísica de ambos autores (y también de toda la cultura antigua en general) es consecuencia directa de vivir bajo instituciones y contextos políticos muy distintos. Uno ubicado en una Grecia posterior a la edad del oro, paciente de la ὕβρις que se llevó a su maestro, busca encontrar la δίκη para curar a la πόλις. Otro, nacido en una nación que desde su mito fundacional (Rómulo y Remo) tenía pronosticada su inminente destrucción por dentro debido a la gran inestabilidad política que enfrentaba producto de su propio poder. Ambos relatos escatológicos buscan dejar una enseñanza sobre estas vivencias, y hacerlo no es posible sin que se ofrezca al espíritu una imagen del ideal (χαλόν) del hombre¹³. Platón realiza una obra de derecho político, una búsqueda del “estado perfecto”, pero ésta a diferencia de la de Solón, Hipódamo, Faleas o algunos sofistas se desarrolla desde un ángulo muy diferente, y es el de ver a los problemas del estado desde su origen, que no es ni más ni menos que el problema de la justicia. Pero su concepto de lo justo va mucho más allá que el mero respeto por las leyes, tiene una relación íntima e intrínseca con el alma humana que la vuelve fundamento y gobierno de todas las relaciones sociales, hay una ley general que da cohesión a todas las instituciones y para alcanzar el estado perfecto debemos conocerla¹⁴. Cicerón no tiene un propósito ontológico tan fuerte, sino que su escrito es por sobre todo un tratado de teoría política, el concepto de pietas es el núcleo sobre el que gira toda la poesía romana, rasgo definitorio de Eneas en la Eneida. Sin embargo, Cicerón no radicaliza ni ahonda en el concepto de pietas, porque no está en su interés: su propósito es más pragmático, no se pregunta por un estado ideal, sino que quiere realizar una fundamentación filosófica acerca de un estado civil factible. Esto no implica que un diálogo sea más filosófico que el otro, sino que, así como los autores establecen distintas relaciones de subordinación entre la piedad y la justicia, también lo hacen con la filosofía y la política: en Platón, la política es el medio por el cual encontrar un fundamento filosófico y en Cicerón el fundamento filosófico es el medio para realizar su proyecto político.

¹³ Jaeger (2001), p.19

¹⁴ Ver Jaeger (2001), p.594

Cicerón reconoce que no posee la misma originalidad filosófica que Platón¹⁵, y por esto mismo toma sus modelos y su estilo literario y sobre ellos realiza modificaciones y aportes propiamente romanos. Busca dotar al latín de un vocabulario y pensamiento filosófico propio, que recoja los avances y la originalidad del pueblo griego, pero que también refleje las cualidades propias de la coyuntura histórica sobre la cual los romanos están circunscriptos.

En conclusión, si nuestro trabajo está en lo correcto creemos haber demostrado que en Platón y en Cicerón hay una poética simétrica por sobre la que se bifurcan filosofías sumamente paralelas, producto de la disparidad cultural que conlleva vivir en centros sociales tan distintos como lo son la *πολις* y la *urbs*, constituciones políticas por antonomasia de la Antigua Grecia y de la Antigua Roma, que sirvieron como profundos configuradores poéticos y filosóficos. Un análisis exhaustivo y un hilamiento fino de su morfosintaxis puede llegarnos a esclarecer acerca de no solo su contexto, sino también de sus respectivos objetivos y filosofías. De la misma manera en la cual Virgilio aprueba o desapruaba las enseñanzas de Homero a través de sus elecciones poéticas sin hacer mención a éste de modo manifiesto, Cicerón hace lo mismo con Platón. Hijos de un juego de oralidad, poesía hexamétrica y prosa por sobre las que se vuelca un fuerte contenido pedagógico y doctrinal. Platón es hijo de su *παιδεία* y Cicerón de su *humanitas*, sus obras se centran en constituir el *φάρμακον* de sus ciudades.

Bibliografía

- Platón (2008). Platón. Diálogos: IV República, trad., introd. y notas C. Eggers Lan. Madrid: Gredos.
- Plato (1903). *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press. 1903.
- Cicerón, M.T. (1991). *Sobre la república*. (Trad. Á. D’Ors). Madrid: Gredos.
- Cicero (1889). *Librorum de Re Publica Sex*. C. F. W. Mueller. Leipzig: Teubner.
- Favonii Eulogii (2015) *Disputatio de Somnio Scipionis*, Scholar 's Choice (I 1).
- Macrobio (2006). *Comentario al Sueño de Escipión de Cicerón*. Madrid: Gredos (I -1-4).
- Cardigni, J. (2013) *El comentario como género tardoantiguo: Commentarii in Somnium Scipionis* Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras UBA.

¹⁵ Ver Hösle (2008)

- Fortenbaugh, William y Peter Steinmetz (1989) *Cicero's Knowledge of the Peripatos*. Nueva Brunswick: Transaction Publ.
- Hösle, V. (2008). Cicero's Plato. *Wiener Studien*, 121, 145–170.
<http://www.jstor.org/stable/24752070>
- Wheeler, M. (1952). Cicero's Political Ideal. *Greece & Rome*, 21(62), 49–56.
<http://www.jstor.org/stable/640967>
- Jaeger, W. (2001). *Paideia: los ideales de la cultura Griega*. México: FCE.
- Favonii Eulogii (2015) *Disputatio de Somnio Scipionis*, Scholar 's Choice (I 1)
- Wilson, M. (2021). *Dictator: the evolution of the Roman dictatorship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

El poder y la moral estoica en las *Cartas morales a Lucilio* de Lucio Anneo Séneca

Julio Juan Ruiz

Universidad Nacional de Mar del Plata

I Consideraciones generales

La filosofía estoica o post-aristotélica floreció en un período denominado como la época helenística. Esta denominación surgió a partir de la obra historiográfica de J.G. Droysen, quien introdujo el término “helenismo” para referirnos a este segmento histórico. Esta tipificación fue necesaria, porque como nos recuerda (Gual e Ímaz, 2007) esta época era para Hegel un período de transición hacia el mundo romano.

Cronológicamente la podemos ubicar ente los años 323 a.C. al año 30 a.C., es decir, de un arco temporal que va desde la muerte de Alejandro Magno hasta la batalla de Accio, en la que acaeció el triunfo de Augusto sobre Marco Antonio, es decir, en los albores del Imperio. Sin embargo, por razones culturales el helenismo se prologa mucho más allá porque en el plano cultural Roma es una prolongación del helenismo. Cabe acotar, que en este período, los hombres no se diferenciaban por su religión o por su raza, sino por el hecho de ser parte de una cultura, de una civilización, el helenismo. Su universalismo anticipó a los ideales universales de la romanización y del cristianismo.

A su vez, el período helenístico estuvo signado no sólo por intensos intercambios comerciales con Asia, África, China y con Europa Occidental, sino también de intercambios culturales. Como fruto de este intercambio las tradiciones, las religiones y las culturas se mezclan y este encuentro dejaría una huella profunda en la cultura de Occidente (Hadot, 1998).

Esta realidad intercultural se manifestó en un dar y recibir. En este proceso la filosofía griega se enriqueció con el aporte de otras religiones y culturas. No obstante, debemos tener en cuenta que este proceso fue posible por un instrumento de comunicación universal: el lenguaje griego internacional llamado *koiné*. De este modo se trascendió el mundo de la polis y emergió un cosmopolitismo, en el que el hombre se consideró como ciudadano del mundo.

Estas transformaciones en el plano geopolítico nos obligan a indagar si los cambios acaecidos en el plano filosófico fueron tan radicales como tradicionalmente se han considerado. En este sentido observamos que Hadot (1998) sostiene que esta tesis

hay que matizarla. Según el filósofo francés si bien los filósofos estoicos abandonaron el ámbito de la ciudad y propiciaron el repliegue en la interioridad, no por eso “renunciaron a la esperanza de cambiar la sociedad, por lo menos en el ejemplo de su vida” (1998. 108). Más aún, en los estoicos romanos, como Séneca o Marco Aurelio, encontramos filósofos que fueron parte del poder, aunque el ejercicio del mismo reposara en una ética anclada en el deber y el servicio.

Debemos tener presente que la enseñanza estoica no se limitaba sólo al plano intelectual, sino que aspiraba a una transformación del ser, en ser una guía para alcanzar la felicidad en este mundo, no en el más allá, como predicaba el cristianismo. Para alcanzar tal objetivo se propuso brindar las herramientas necesarias para que el hombre pueda discernir lo que depende de él, de lo que no, y centre su felicidad en lo primero, pues lo segundo depende del azar y de la fortuna.

Más que un sistema filosófico de ideas generales sobre el mundo, el hombre y el conocimiento, el estoicismo fue un arte de vivir, una sabiduría práctica que tuvo como meta la felicidad del hombre en este mundo. Por esta razón, el estoicismo fue un intelectualismo más que una moral, fue “con toda la fuerza de la expresión, *una receta de felicidad intelectual*” (Veyne, 2007, p.11).

II. Séneca en el estoicismo

Según Paul Veyne (2007) en el mundo grecorromano la filosofía era una materia de sectas, y a tal punto era visible esta realidad que a ellos no les interesaba la filosofía en general, sino una doctrina en particular. Por esta razón, se consideraban como platónicos, epicúreos, pitagóricos, o estoicos, como Sénecas. La filosofía ocupaba el lugar de la religión y el filósofo era considerado como perteneciente a un clero laico.

Lucio Anneo Séneca nació en nuestra era y murió en el año 65, a los 64 años, por orden del emperador Nerón, de quien se consideraba maestro, consejero y amigo. Su muerte fue el corolario de la relación entablada entre Agripina, madre de Nerón y el círculo del emperador.

Desde una perspectiva pública, el filósofo cordobés es heredero del tipo de hombre inaugurado por Cicerón, quien fue Senador, literato y filósofo. Como senador formó parte del *establishment* que gobernó el imperio. Esta dignidad se suma a su rol como consejero de los emperadores de la dinastía julio-Claudia y de banquero, pues fue poseedor de una gran fortuna que le permitió fundar un banco. Asimismo, su cercanía al

poder, como también lo fue la de Marco Aurelio, el emperador filósofo, lo distingue del perfil del tradicional del maestro de filosofía.

En la obra filosófica de Séneca encontramos sus Diálogos, éstos, en realidad, son conversaciones sobre determinados temas, y sus célebres *Carta a Lucilio*. En estas cartas se expone la filosofía estoica a partir del yo de un neófito, Lucilio, a quien se lo introduce gradualmente en el estoicismo. Su meta es el fortalecimiento del yo, palanca fundamental del estoicismo. Su fortaleza nos permite sobrellevar las vicisitudes del mundo y, fundamentalmente, nos enseña a enfrentar con dignidad a la muerte. Este fortalecimiento interior permitió a Pierre Hadot hablar de ejercicios espirituales, En este sentido, el filósofo francés señala dos testimonios literarios del neoestoicismo que pueden ser para ejercicios espirituales: *Las Disertaciones* de Epicteto las *Cartas a Lucilio* de Séneca. En ambos casos el director espiritual además de introducir al discípulo en las enseñanzas del estoicismo, aspira a cambiar la vida de sus vidas.

En el Bajo Imperio Romano, el estoicismo aportó argumentos a los partidarios de la monarquía como a los de la república. Esta ambigüedad evidencia que careció de convicciones políticas firmes. Por otra parte, no debemos dejar de tener en cuenta que en aquella época participar en lo político no significaba tener opiniones y principios sobre lo político, ni tampoco militar, sino tomar parte en las funciones públicas de la ciudad. A su vez, los estoicos no pensaron en el fenómeno político independiente y concreto, sino que lo reducían a un problema moral del individuo fundado en su capacidad de ser racional (Veyne, 2007). Desde esta perspectiva moral, la premisa principal fue la de no ser esclavo de las pasiones, ser libres.

III: El poder y la moral en las *Cartas a Lucilio*

En base a estas dos direcciones generales, analizaremos brevemente la relación entre el poder y la moral en las *Cartas a Lucilio*, focalizándonos en la carta 22, sumamente valiosa desde la perspectiva política y las cartas 82 y 9. Estas últimas consideramos que sintetizan la postura esencial del estoicismo, no sólo en relación con lo político, sino con el mundo exterior en general.

Si comenzamos por la Carta 22 Séneca exhorta a Lucilio a que abandone sus altos cargos públicos y le aconseja sobre el modo de retirarse, más aún, le sugiere buscar el momento propicio: “Ponte, pues al acecho, y si la descubres, aprovéchala, y con todo tu ímpetu y todas tus fuerzas procura liberarte de esos cargos” (Séneca, 1989 II, p. 187).

Sin embargo, pese a esta exhortación, también le señala con claridad la posición estoica que aboga por el cumplimiento del deber, y por esta razón le advierte que: “es deshonoroso retirarse de un cargo; empeñate en esa obligación que una vez asumiste. No es fuerte y decidido el hombre que rehúye el esfuerzo” (Séneca, 1989II, p.188). No obstante, le advierte sobre la vorágine de la vida política y sus caminos peligrosos alentándole a buscar un lugar seguro: “al darse cuenta de la situación grave en que se resuelve, insegura, peligrosa, retrocederá, no volverá la espalda, mas, poco a poco, se retirará a un lugar seguro” (Íbidid). Para liberarse de los cargos públicos es necesario no apearse a sus beneficios: “ en efecto, resulta fácil, querido Lucilio, liberarse de las ocupaciones, si uno desdeña la recompensa que nos proporcionan las ocupaciones” (Séneca, 1989 II, p. 189). Es decir, renunciar a todos los beneficios y distinciones que nos otorgan los cargos públicos.

Por último, el abandono de la función pública es una preparación para la muerte, para salir de la vida según Epicuro, del mismo modo en que nacimos, porque las pasiones, los temores y las supersticiones nos impiden cumplir este objetivo. En este sentido, los cargos públicos son una carga que paulatinamente debemos abandonar después de haber cumplido con nuestro deber.

La otra dirección en relación con lo político tiene que ver con la fortaleza interior para poder soportar los embates de la fortuna y con la domesticación de las pasiones, porque sólo puede gobernar a los demás quien ha podido gobernarse a sí mismo.

En relación con lo primero Séneca señala que: “la filosofía debe erigirse en derredor nuestro, cual muro inexpugnable que la fortuna, aun habiéndole sacudido con muchos artefactos, no puede traspasar” (1989 a, p. 30). Como podemos observar, se busca fortalecer al yo ante los embates de la fortuna, pero siempre replegándose en la interioridad y nunca se señala a la acción como vía superadora, tal como lo hará Maquiavelo en su célebre pasaje teñido de misogismo: “es mejor ser impetuoso que precavido, porque la fortuna es mujer, y si se quiere tenerla sumisa es necesario castigarla y golpearla” (2008, p.202).

A su vez, en la Carta nueve encontramos condensada la teleología del estoicismo: la autonomía del sabio, quien se basta a sí mismo y se afirma en su interioridad. La fortaleza interior está enfáticamente expuesta, porque “el bien supremo no busca equipamiento exterior, se cultiva en la intimidad, procede enteramente de sí mismo. Comienza a estar subordinado a la fortuna, si busca afuera alguna parte de sí” (1989 a, p.127).

Esta fortaleza interior llega a ser tal que inmuniza al yo, tal como lo señala Paul Veyne: “el estoicismo es para nosotros un “sistema inmunitario” en el sentido biológico del término: el individuo no puede apoyarse más que en sí mismo para defenderse de un mundo que (a diferencia del mundo del optimismo estoico) no está hecho para él” (Veyne, 14).

IV Conclusiones

Como hemos podido observar, en el estoicismo concibe lo político como deber, no promueve ninguna forma de gobierno y ante el avance de un mundo cada vez más violento predica el repliegue del yo en su interior, único sostén cuando las estructuras y las creencias se derrumban.

Pese a esta postura pasiva, en el ámbito romano, los filósofos estoicos como Séneca y Marco Aurelio formaron parte del poder. En este sentido, sus enseñanzas fueron escuchadas por los círculos de los hombres poderosos, quienes, a manera de miembros de un selecto club, encontraron en las meditaciones una sólida guía de acción.

Si bien el estoicismo no recomienda el abandono de la esfera pública, pone su acento en el repliegue interior del individuo y concibió el ejercicio de las magistraturas como un deber cívico que cumplido invita a abandonar el poder para salvar al yo de las vicisitudes políticas.

V. Referencias

- Diógenes Laercio (2022). *Vida y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza.
- García Gual, C. e Ímaz, M.J. (2007). *La Filosofía Helenística*, Madrid, Síntesis.
- Hadot, P. (1998). *¿Qué es la Filosofía Antigua?*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Hadot, P. (2022). *La filosofía como educación de los adultos*, Barcelona, Alpha Decay.
- Marco Aurelio (2008). *Meditaciones*, Barcelona, Gredos.
- Maquiavelo, N. (2008). *El Príncipe*, Buenos Aires, Losada..
- Séneca. L.A. (1989 a). *Epístolas morales a Lucilio, I*, Madrid, Gredos.
- Séneca, L. A. (1989 b). *Epístolas morales a Lucilio, II*, Madrid, Gredos.
- Séneca, L. A. (2010). *Diálogos, II*, Buenos Aires, Losada.
- Veyne, P. (2008). *Séneca. Una introducción*, Barcelona, Marbot Ediciones.

Reflexiones en torno a los derechos de los animales no humanos

Vanesa Lorena Battaglino
Universidad Nacional de Mar del Plata

Introducción

A lo largo de la historia, la relación entre los seres humanos y el resto de los animales ha estado determinada, en buena medida, por una concepción instrumentalista que coloca a los animales en el lugar de meros objetos. En el ámbito de la filosofía, desde los presocráticos varios pensadores sostuvieron que los animales no debían ser considerados moralmente. En la Modernidad, especialmente en los siglos XVII y XVIII, se desarrollaron obras dedicadas al problema de establecer las diferencias entre los animales y el hombre, basadas fundamentalmente en la presunción de cierta superioridad de la naturaleza humana. En este contexto, cabe recordar que el dualismo cartesiano cuerpo-alma implicó la idea del automatismo de los brutos, según la cual los animales son autómatas o máquinas incapaces de experimentar sufrimiento o dolor (Ferrater Mora, 2002).

En tiempos más recientes, desde diversos ámbitos se ha puesto en discusión la idea de esa supuesta superioridad del ser humano sobre los animales, planteando varias cuestiones que podrían ser condensadas en una pregunta crucial: ¿tienen derechos los animales? Este es el interrogante que en alguna medida abre la reflexión propuesta en el siguiente trabajo, con la intención de visibilizar la problemática mostrando cómo a nivel teórico ha habido un desplazamiento de la discusión del ámbito estrictamente ético al ámbito político, y con el objetivo primordial de analizar cómo es considerada esta problemática a nivel normativo en Argentina.

La discusión teórica sobre los derechos de los animales: algunas consideraciones generales

Los intentos por incluir en la comunidad de iguales a miembros de otras especies han generado profundas controversias. Podría decirse que la cuestión de fondo que se pone en juego es el estatus moral de los animales. Es decir, si los animales no humanos son sujetos morales. Algunos autores argumentan que un sujeto moral es necesariamente

un portador de derechos, asumiendo que esta condición da lugar a deberes directos. Entre los pensadores que sostienen argumentos sólidos a favor de la idea de que los animales son sujetos morales sin duda se destacan Peter Singer con su propuesta utilitarista y Tom Regan con su enfoque deontológico.

En su obra *Liberación Animal* (1975) Singer ha impulsado considerablemente el debate actual sobre la cuestión del respeto moral hacia los animales, oponiéndose fuertemente al especismo. El autor se basa en el principio de igual consideración de intereses, por el que aquellos individuos que tienen la capacidad de experimentar sensaciones de placer y de dolor deben ser igualmente considerados como seres sintientes. Desde la perspectiva utilitarista, el bienestar es la fuente última de deberes. De esto se sigue que cualquier ser que sea capaz de poseer intereses es un sujeto moral, en la medida en que esos intereses pueden fundamentar deberes directos. El utilitarismo -de las preferencias y el hedonista- considera sujetos morales a muchas clases de animales, en la medida en que pueden sentir placer o dolor y formar preferencias. Al menos todos los mamíferos y muchas aves entran en esta categoría.

Por su parte, Tom Regan presenta una teoría deontológica que defiende el valor inherente de los animales, intentando incluir así a muchos de ellos en la categoría de sujetos morales. El autor apuesta a desarrollar una teoría fundada en el imperativo categórico kantiano (según el cual las personas deben ser tratadas como fines en sí mismas y no como meros medios), ampliando a su aplicación hacia los miembros de otras especies. De acuerdo con el argumento de Regan, todo ser dotado de ciertas capacidades afectivas y cognitivas (tener una vida emocional junto con sentimientos de placer o dolor, formar creencias y deseos, percepción, memoria y un sentido del futuro, la capacidad de poseer una identidad psicofísica en el tiempo), es un “sujeto de una vida”. Y los sujetos de una vida “tienen un tipo distintivo de valor, valor inherente, y no deben ser vistos o tratados como meros receptáculos” (Regan, 2016, p. 280). Dicho con otras palabras, todo sujeto de una vida tiene un valor intrínseco y no puede ser tratado como un mero medio para los fines de terceros. Un sujeto de una vida es un “alguien” -no un algo-, un ser al cual su vida le importa, aunque no le importe a nadie más. Una criatura con estas características es un sujeto moral que puede dar origen a deberes directos.

Si se comparan brevemente los dos enfoques, claramente se advierte que difieren en las propiedades que convierten a alguien en un sujeto merecedor de consideración moral. Para Singer lo determinante es la capacidad de poseer intereses, mientras que para Regan lo fundamental son las capacidades propias de un sujeto de una vida. Esto deriva

en que la extensión de la clase de sujetos morales reconocidos por ambas teorías es diferente. En el caso de Singer se incluyen mamíferos, peces y aves; para Regan incluye sólo los mamíferos. El punto en común entre ambos autores radica en que sus propuestas se han centrado mayormente en la abolición de ciertas prácticas dañinas como por ejemplo la experimentación invasiva o el sacrificio. Pero, como sostienen algunos autores, estas teorías se refieren fundamentalmente a los derechos de los animales a ser dejados en paz o derechos negativos, en lugar de los derechos positivos a la inclusión en la comunidad política con todo lo que esto implica (Sierra, 2019).

Más recientemente se ha observado un deslizamiento de la discusión desde el plano estrictamente ético hacia un plano político, captando la atención de algunos teóricos dedicados a la filosofía política. Es por ello que se suele hablar de un giro político en el discurso sobre los derechos animales que supone, entre otras cosas, plantear la posibilidad de extender la teoría de la justicia al reino animal o reflexionar acerca de cómo deberían ser considerados los intereses de otras especies en una sociedad justa. Ya no es suficiente con pensar la cuestión desde la ética, sino que es necesario considerar cómo alcanzar una comunidad política justa advirtiendo que los Estados se configuran como espacios políticos habitados por criaturas de diversas especies.

En este horizonte se inscriben propuestas sumamente interesantes, como la de Martha Nussbaum, quien desde una perspectiva crítica y a la vez constructiva analiza minuciosamente las limitaciones del contrato social en relación con la justicia hacia los animales no humanos y ofrece el marco teórico del enfoque de las capacidades. El planteo de la autora propone considerar lo siguiente: si los seres humanos tienen derechos fundamentales, ¿por qué no los animales? La realidad muestra que las personas entablamos distintos tipos de relaciones con miembros de otras especies, ¿estas relaciones no deberían estar reguladas por los principios de la justicia?

La autora plantea una discusión en torno a la posibilidad de reconocer que los animales no humanos son capaces de llevar una vida digna propia de su especie. Entre los elementos de esa existencia digna podría incluirse, por ejemplo, disfrutar de las oportunidades de nutrición y actividad física adecuadas, vivir libre de crueldad y dolor, disponer de la libertad para actuar del modo característico de la especie, tener la opción de disfrutar de la luz y del aire en tranquilidad, etc. (Nussbaum, 2007). Por lo tanto, es la *dignidad* aquello que hace que una criatura sea sujeto de justicia, y no la agencia moral. Es decir que muchos seres vivos son sujetos primarios de justicia, aunque sean incapaces de intervenir en el procedimiento mediante el cual se construyen los principios políticos.

En este marco es irrelevante que los animales sean incapaces de agencia moral, debiendo ser considerados sujetos de justicia, tanto como cualquier ser humano (Sierra, 2019). Por otra parte, la autora introduce en su propuesta la noción de *norma de especie*, considerando que la justicia para los animales requiere el acceso a aquellas capacidades que son típicas de los miembros de cada especie. La norma de especie tiene relevancia porque sirve para definir el contexto en el que los individuos o miembros de una especie acaban floreciendo o no:

La norma de especie (debidamente evaluada) nos indica cuál es el rasero apropiado por el que juzgar si una determinada criatura tiene posibilidades aceptables de florecer. Lo mismo sucede con los animales no humanos; en cada caso, lo que se pretende es lograr una definición específica de las capacidades centrales de cada especie (...) y, a continuación, un compromiso con el objetivo de hacer que los miembros de esa especie alcancen esa norma (Nussbaum, 2007, pp. 359-360).

Este aspecto central de la teoría de Nussbaum es criticado por Sue Donaldson y Will Kymlicka (2018), puesto que consideran que la norma de especie no es una guía apropiada para decidir si una intervención es o no adecuada. Esta herramienta podría ser útil si los animales y los humanos no vivieran juntos, entonces los seres humanos podríamos florecer de acuerdo a una norma de especie en nuestra comunidad y los animales lo harían en la naturaleza. Sin embargo, humanos y animales ya conformamos una comunidad compartida; los animales domesticados son miembros de una especie, pero también de una comunidad interespecies. Los autores sostienen que una teoría de la justicia necesita tomar en cuenta el contexto social y no sólo la norma de especie. En su obra *Zoopolis*, apuestan por una teoría más exigente, diseñando una nueva manera de pensar la forma en que compartimos el mundo con el resto de los animales. Consideran que no es suficiente con abstenernos de dañar a otros animales, y elaboran un panorama que intenta ser más representativo de la actual convivencia entre los seres humanos y las otras especies. En este sentido, proponen pensar las relaciones entre humanos y animales a la luz de las categorías de la teoría de la ciudadanía, afirmando que esto “puede ayudarnos a identificar tanto los reclamos legítimos que ciertos animales tendrían hacia nosotros como también las clases distintivas de injusticias que les cometemos” (Donaldson y Kymlicka, 2018, p. 95). Como parte de esta propuesta, se alejan de la

clásica distinción entre animales domesticados y salvajes, para introducir una clasificación que incluye tres categorías: animales salvajes, animales domesticados y animales liminales. Los autores afirman que el desafío de los animales domesticados es que ya vivimos en una sociedad integrada por seres humanos y por animales que deben “encontrar un modo de vivir acorde a los términos de la justicia” (Donaldson y Kymlicka, 2018, p. 161). Desde esta perspectiva, debe asumirse que los humanos y los animales conformamos sociedades mixtas y eso requiere considerarlos a partir de la categoría de conciudadanos, reconociéndoles derechos.

Este breve recorrido por algunas teorías que han puesto el foco en la cuestión animal permite advertir que la discusión en el ámbito académico se ha ampliado, brindando un marco interesante para diseñar principios de justicia que contemplen los intereses de todas las criaturas. A la luz de estas consideraciones, la pregunta que se plantea es si se observa también una evolución/cambio en el ordenamiento jurídico de Argentina: ¿los cambios que se vienen dando en el discurso sobre los derechos de los animales tienen una recepción legislativa concreta en nuestro país?

Los derechos de los animales en el ordenamiento jurídico argentino

A nivel internacional se cuenta con algunos documentos que adoptan la perspectiva de los derechos de los animales reconociéndolos como sujetos morales y, fundamentalmente, como seres sintientes a los que se les debe respeto y consideración. Uno de ellos es la “Declaración Universal de los Derechos del Animal”, aprobada por la UNESCO y proclamada el 18 de octubre de 1978 en París. En su preámbulo se establece que “todo animal posee derechos”. En su articulado se enuncian, entre otros, el derecho a la existencia, a la atención, al respeto, a no recibir malos tratos ni actos crueles, al cuidado y la protección del hombre, al no abandono, a crecer al ritmo y en las condiciones de vida y de libertad que sean propias de su especie.

Otro documento relevante es la “Declaración Universal para el Bienestar Animal” (DUBA), elaborada en el año 2003 por la Sociedad Mundial para la Protección Animal. Se trata de una propuesta de acuerdo intergubernamental que pretende la aprobación de la ONU a fin de reconocer que los animales son seres vivientes, sensibles y que, por consiguiente, merecen una especial consideración y respeto. Allí también se establece que los seres humanos tenemos una obligación positiva hacia el cuidado y el bienestar de animales (Art. 2) y se promueve la finalización de los actos de crueldad hacia ellos.

Lamentablemente, hasta el momento ninguno de los principios que se proclaman en estos documentos tienen una recepción legislativa concreta en Argentina. Desde la sanción de la Ley Nacional de Protección de Animales N° 2.786 en el año 1891, y la posterior reglamentación de la Ley 14.346 (Ley de Protección de los Animales. Maltrato y actos de crueldad animal) del año 1954, poco se ha avanzado en materia legislativa (Scolarici, 2018). Cabe recordar que en el año 2016 se sancionó la Ley 27.330 que prohíbe las carreras con perros en todo el territorio nacional. Sin embargo, no se ha avanzado más que eso.

A esto se suma una cuestión fundamental: que el Código Civil y Comercial, a pesar de la reforma del año 2015, mantiene el estatus jurídico de los animales como cosas. Esta categorización supone un gran obstáculo para lograr el reconocimiento y la protección de los derechos de los animales, puesto que los derechos son privativos de las personas físicas o jurídicas. Evidentemente, esto dificulta en buena medida la posibilidad de avanzar hacia la construcción de una sociedad más justa para todos con un marco jurídico acorde y, además, contradice la percepción que la amplia mayoría de los ciudadanos tenemos sobre los animales.

Por otro lado, en la praxis la situación es muy diferente. La cuestión de los derechos de los animales ha cobrado trascendencia, especialmente a partir de los precedentes sentados por la jurisprudencia sobre la consideración jurídica de los mismos. Sin duda un precedente importante ha tenido lugar con la resolución de la Cámara Federal de Casación Penal al expedirse sobre la admisibilidad del hábeas corpus presentado por la Asociación de Funcionarios y Abogados por los Derechos de los Animales (AFADA) a favor de la orangutana Sandra, reconociendo que los animales son sujetos de derechos (sujetos no humanos de derechos):

A partir de una interpretación jurídica dinámica y no estática, menester es reconocerle al animal el carácter de sujeto de derechos, pues los sujetos no humanos (animales) son titulares de derechos, por lo que se impone su protección en el ámbito competencial correspondiente. (Cámara Federal de Casación Penal, Sala II, 10/12/2014, “Orangutana Sandra s/Recurso de Casación s/Recurso de Habeas Corpus, causa nro. CCC 68831/2014)

En este orden de cosas, la jueza a cargo del Juzgado Contencioso Administrativo y Tributario Nro. 4 de la Ciudad de Buenos Aires, Elena Liberatori, se expidió sobre la

cuestión el 21 de octubre del 2015, reconociendo que “la orangutana Sandra es una persona no humana y, por ende, sujeto de derechos y consecuentes obligaciones hacia ella por parte de las personas humanas”. Allí también se señala que “se trata de reconocerle a Sandra sus propios derechos como parte de la obligación de respeto a la vida y de su dignidad de “ser sintiente” (Asociación de Funcionarios y Abogados por los Derechos de los Animales y otros c/GCBA s/amparo”, expte. A2174-2015/0, 21/10/2015). En consonancia, se reconoce el derecho de la orangutana a la vida, a la libertad y a no ser sometida a malos tratos o actos de crueldad (en los términos establecidos por la ley 14.346).

Otro caso relevante es el de la chimpancé Cecilia, a quien en el año 2016 se le concedió un recurso de Habeas Corpus solicitado por AFADA en la provincia de Mendoza, reconociendo que “los animales son sujetos de derecho, que poseen derechos fundamentales que no deben ser vulnerados, por cuanto detentan habilidades metacognitivas y emociones”, afirmando “que los primates son personas en tanto sujetos de derechos no humanos” y declarando a Cecilia “sujeto de derecho no humano” (Tercer Juzgado de Garantías de la provincia de Mendoza, expte. Nro. P-72.254/15). A esto se suma el caso de la elefanta Mara, declarada sujeto de derechos y trasladada a un santuario en Brasil en el año 2020. Otro caso interesante es el del primer felino reconocido como sujeto de derechos en el año 2022, se trata de la puma Lola Limón.

Si bien estos casos han generado una repercusión importante en los medios de comunicación y en el ámbito judicial, desafortunadamente hasta el momento no han tenido una acogida normativa contundente. Aunque el peso que estos fallos tienen es innegable en tanto suponen un cambio de paradigma en la consideración de los animales como seres sintientes sujetos de derechos, lo cierto es que a nivel legislativo queda mucho por hacer. Lo que sí se advierte es que han tenido un impacto en la actividad parlamentaria de los últimos años, evidenciado en la elaboración de proyectos que plantean la cuestión.

Entre los proyectos presentados recientemente, merece especial atención el denominado “Ley Sintientes” (presentado en la Cámara de Diputados el día 15 de marzo de 2023) que propone modificar el estatus jurídico de los animales en el Código Civil y Comercial. Dicha modificación se orienta a que los animales de todo tipo dejen de ser considerados cosas y sean catalogados como personas físicas no humanas y, por lo tanto, sujetos de derechos. Esto parece ser a las claras un paso indispensable para subsanar la evidente incongruencia entre el Código Civil y la consideración de los animales por parte la sociedad. El proyecto toma, en sus fundamentos, la Declaración de Cambridge del año

2012, que marcó un cambio histórico en la concepción de los animales no humanos. Allí, un grupo de trece reconocidos científicos proclamaron que las evidencias indican que los animales no humanos tienen los mismos sustratos neurofisiológicos, neuroanatómicos y neuroquímicos de los estados de conciencia y tienen la capacidad de exhibir conductas intencionales. En consecuencia, la evidencia muestra que los humanos no somos los únicos en tener la base neurológica que da lugar a la conciencia. Los animales no humanos (mamíferos, pájaros, pulpos y muchas otras criaturas) también poseen esos sustratos neurológicos.

Además, el proyecto también hace referencia en sus fundamentos a la Declaración de Toulon (2019), donde se propone una evolución en el estatus jurídico de los animales no humanos. Allí se establece que los animales deben ser considerados personas físicas no humanas, cuyos derechos deben ser considerados diferentes de los de las personas físicas humanas.

Concretamente, el proyecto de ley Sintientes plantea los siguientes cambios:

- Incorporación del artículo 21 bis: Los animales no humanos, cualquiera sea su especie, son considerados personas físicas no humanas y en consecuencia sujetos de derechos. Se les reconoce plenamente su sintiencia y quedan excluidos de cualquier otra caracterización que afecte su también reconocida dignidad. Como tales son titulares de los derechos que les son propios y de todos aquellos que este Código y las leyes especiales les reconozcan, así como a no sufrir malos tratos por parte de los seres humanos. Ejercerán sus derechos por intermedio de personas humanas o jurídicas con interés en la defensa de esos derechos.
- Se modifica el artículo 14, agregando que la ley no ampara el ejercicio abusivo de los derechos individuales cuando esto pudiera afectar a los animales no humanos.
- Se incorpora el artículo 465 bis, estableciendo que los animales no humanos no son considerados bienes en ningún sentido.
- Se modifica el artículo 594, reconociendo expresamente la posibilidad de adoptar animales no humanos sin necesidad de una sentencia judicial ni proceso alguno. Se establece que la adopción sólo será legítima en tanto no se prueben malos tratos contra ellos por parte de sus adoptantes.

- Se modifica el artículo 439, incluyendo entre los puntos entre los cuales los cónyuges pueden disponer a través del convenio regulador, aquello relativo al cuidado de los animales no humanos.
- Se incorpora el artículo 526 bis (referido al cese de la convivencia) estableciendo que tanto para la atribución de vivienda familiar, compensación económica y distribución de los bienes, se considerarán las necesidades de los animales no humanos que convivieron con dicha unión.
- En el artículo 1.737, se incluye dentro del concepto de “daño” la lesión de un derecho o un interés no reprobado por el ordenamiento jurídico, que tenga por objeto uno o más animales no humanos.
- Se incorpora el artículo 1.738 bis, otorgando a los animales no humanos legitimación para reclamar indemnización por los daños sufridos, en la forma que establezca la legislación procesal aplicable.
- Se incorpora el artículo 958 bis, prohibiendo toda contratación que tenga por objeto o cuyo objeto tenga relación con la realización de actividades o prestaciones donde se hiera, cause dolor, torture, hostilice o parodie de cualquier forma a los animales no humanos.

Como queda en evidencia, el proyecto viene a aportar un cambio de paradigma en la concepción de los animales no humanos que permitiría que aquello que ya forma parte de las discusiones teóricas y está presente en los precedentes sentados por la jurisprudencia, pueda plasmarse también en la normativa.

Conclusión

Desde el ámbito académico, el giro político operado en la discusión acerca de los derechos animales supone un avance en el tratamiento del tema hacia una comprensión menos antropocéntrica y más respetuosa del resto de las especies. Asimismo, la jurisprudencia en nuestro país parece moverse en un sentido similar, plasmando abiertamente la urgencia de reconocer a los animales no humanos como seres sintientes y sujetos de derechos. Desde el campo científico también se ha aportado evidencia contundente a favor de la consideración de los animales como seres sintientes y conscientes. En este contexto, resulta sumamente incongruente e incomprensible la

persistencia de una concepción antropocéntrica e instrumentalista en el ordenamiento jurídico argentino que acarrea consecuencias nefastas. Si bien es preciso admitir que en los últimos años se advierte claramente la instalación de la cuestión animal en la agenda legislativa, urge dar un paso más hacia la construcción de sociedades que reconozcan y protejan los intereses y derechos de todas las criaturas. No es posible pasar por alto que compartimos la vida con algunos animales de un modo particular y nuestras decisiones afectan su existencia, entablamos vínculos estrechos con ellos, muchas personas formamos decididamente familias multiespecies, algunos animales han sido declarados personas no humanas, otros han recibido el reconocimiento como hijos no humanos, percibimos claramente que son seres sintientes y la evidencia científica avala rotundamente esa percepción. ¿Acaso no es momento de deconstruir las bases antropocéntricas de nuestro ordenamiento jurídico? Se trata de una cuestión pendiente que ya no puede esperar, es necesario establecer un marco regulatorio actual, acorde a los tiempos que corren. De esta manera estaremos abriendo nuevas posibilidades de reconocimiento y respeto a los animales no humanos como seres sintientes y a su dignidad, y también en algún sentido estaremos evolucionando como sociedad.

Bibliografía

- Asociación de Funcionarios y Abogados por los Derechos de los Animales y otros c/GCBA s/amparo”, expte. A2174-2015/0, 21/10/2015. Recuperado de <https://descajus.jusbaires.gob.ar/app/uploads/2023/05/2174J15-Asoc.-de-Funcionarios-y-abogados-por-los-derechos-de-los-animales-y-otros-c.-GCBA-s.-Amparo..pdf>
- Cámara Federal de Casación Penal, Sala II, 10/12/2014, “Orangutana Sandra s/Recurso de Casación s/Recurso de Habeas Corpus, causa nro. CCC 68831/2014. Recuperado de <http://www.saij.gob.ar/camara-federal-casacion-penal-federal-ciudad-autonoma-buenos-aires-orangutana-sandra-recurso-cadacion-habeas-corporus-fa142611>
- Declaración de Cambridge (2012). Recuperado de <https://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>
- Declaración de Toulon (2019). Recuperado de https://www.univ-tln.fr/IMG/pdf/declaracio_n_de_toulon_esp_.pdf

- Declaración Universal de los Derechos de los Animales. Recuperado de <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/9/4006/10.pdf>
- Declaración Universal para el Bienestar Animal. Recuperado de https://www.produccion-animal.com.ar/etologia_y_bienestar/bienestar_en_general/76-declaracion.pdf
- Ferrater Mora, J. (1994). Los derechos de los animales. En J. Ferrater Mora y P. Cohn, *Ética aplicada: del aborto a la violencia* (pp. 59-91). Madrid: Alianza.
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.
- Proyecto de Ley Sintientes (2023). Recuperado de <https://aldiaargentina.microjuris.com/wp-content/uploads/2023/03/proyecto-ley-animales-seres-sintientes.pdf>
- Regan, T. (2016). *En defensa de los derechos de los animales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Scolarici, G. (2018). La protección de los derechos de los animales en el ordenamiento nacional. Un análisis de la legislación nacional de los últimos años. *Revista Jurídica AMFJN*, N° 1. Recuperado de <https://www.amfjn.org.ar/wp-content/uploads/2018/02/03-La-proteccio%CC%81n-de-los-animales-Gabriela-Scolarici.pdf>
- Sierra, J. (2019). Introducción. Nussbaum y el giro político en la cuestión de los derechos de los animales. En J. Sierra y F. Pineda (Comps.) *Martha Nussbaum y la justicia social para los animales. Apuntes críticos desde Fronteras de la justicia* (pp. 7-14). Bogotá: Universidad Autónoma de Colombia.
- Singer, P. (1999). *Liberación animal*. Madrid: Trotta.
- Tercer Juzgado de Garantías de la provincia de Mendoza, expediente Nro. P-72.254/15. Recuperado de <http://www.saij.gob.ar/declara-chimpance-cecilia-sujeto-derecho-humano-ordenando-su-traslado-nv15766-2016-11-03/123456789-0abc-667-51ti-lpsedadevon>

Feminismo analítico: el concepto de interseccionalidad desde la mirada de Ann Garry

Lucas Daniel Guerrero
Universidad Nacional de Mar del Plata

María Soledad Urbistondo
Universidad Nacional de Mar del Plata

Introducción

En el presente trabajo ofrecemos una traducción del inglés al español, hecha a partir de la entrada sobre feminismo analítico, perteneciente a la Enciclopedia de Stanford. Dicha traducción acerca a los lectores a las características básicas de este tipo de feminismo, sobre el cual solo poseemos material y bibliografía en lengua inglesa debido a su origen y autoras estadounidenses. Luego de una exhaustiva presentación de los puntos claves de esta corriente filosófica, se dará lugar al aporte que realiza la autora Ann Garry con el concepto de interseccionalidad a la teoría y práctica feminista.

La tradición que las feministas analíticas comparten con otros filósofos analíticos

Las filósofas analíticas contemporáneas, tanto feministas como no feministas, se caracterizan por su relación con los antecesores intelectuales de la filosofía analítica, como, por ejemplo; Frege, Russell, Moore, Wittgenstein y los positivistas lógicos. Estas filósofas valoran la argumentación explícita y el uso preciso y claro del lenguaje, así como los campos de la filosofía del lenguaje, la epistemología y la lógica. Aunque reconocen que la filosofía analítica ha experimentado cambios y cuestionamientos a sus dogmas centrales, tanto feministas como no feministas han adaptado y modificado las ideas filosóficas previas, incorporando elementos socializados y contextualizados.

Lo que las feministas analíticas comparten con otras filósofas feministas

Las filósofas feministas analíticas reconocen la importancia de la filosofía y el género en la vida humana. Ven a la filosofía como parte de las instituciones culturales que moldean nuestra existencia y entienden su función en ayudar a comprendernos a nosotros mismos y nuestras relaciones con los demás. Consideran que la filosofía puede

tanto contribuir a la opresión como a la liberación de las personas, y buscan una filosofía comprometida que empodere y no perpetúe desigualdades sociales. El enfoque feminista critica la limitación y distorsión de la filosofía tradicional masculina. Busca comprender la influencia del género en la construcción filosófica sin reemplazar un sesgo por otro. A continuación, se nombran sus puntos claves:

- Las feministas argumentan que las teorías filosóficas deben ser accesibles y útiles para todas las personas, sin importar su posición social o identidad. Una teoría moral o epistemológica universal debe permitir que cualquier individuo tome decisiones éticas y analice diversas situaciones cognitivas. Un enfoque válido no debe perjudicar sistemáticamente a ningún grupo. Los filósofos deben considerar la amplia gama de experiencias al desarrollar teorías "universalmente aplicables".
- Es esencial considerar el género en la filosofía, reconociendo su influencia en las estructuras y prácticas sociales. Las filósofas feministas utilizan enfoques "naturalizados" o "socializados" para comprender la naturaleza "ubicada" del sujeto filosófico y los objetos de reflexión. La filosofía "no ideal" (Mills, 2005) es adoptada por feministas que buscan desarrollar una filosofía arraigada en el mundo material y las complejas interacciones humanas e institucionales.
- La filosofía debe ser normativa y combinar enfoques naturalizados o socializados. Tanto las filósofas feministas como las no feministas buscan un equilibrio adecuado de normatividad para sus objetivos filosóficos y políticos, aunque los detalles pueden variar en cuanto al nivel y tipo de normatividad requeridos.

Diversas formas de caracterizar las diferencias entre las filósofas feministas

El análisis del feminismo ha evolucionado a lo largo del tiempo, y en sus primeros días en la década de 1970, no se destacaban las diferencias metodológicas entre las filósofas feministas contemporáneas. En las décadas siguientes, se prestó más atención a las diferencias en los métodos y en si las filósofas feministas encontraban recursos valiosos en la filosofía analítica, el pragmatismo, el postestructuralismo, la fenomenología, el marxismo, la teoría crítica o la hermenéutica. Las filósofas feministas están motivadas por sus valores políticos y el deseo de comunicarse con otras feministas, lo que las impulsa a buscar una fertilización cruzada metodológica más que las filósofas no feministas.

En la década de 1970, Alison Jaggar propuso diferentes categorías de filosofías feministas basadas en valores políticos, como el feminismo liberal, radical, marxista clásico y socialista. Cada enfoque busca identificar las principales fuentes de opresión que enfrentan las mujeres, y abarca teorías sobre la naturaleza humana, la política y estrategias para el cambio social. Sin embargo, algunas mujeres de color han criticado estas categorías argumentando que son demasiado generalizadas y refuerzan el dominio hegemónico. Por otro lado, Sandra Harding propuso categorías de filosofías feministas específicamente en el campo de la filosofía de la ciencia y la epistemología, como el empirismo feminista, el feminismo inspirado en el marxismo y el feminismo postmoderno. Harding diferencia a las feministas en función de su metodología filosófica, es importante destacar que la categoría de "empirismo feminista" de Harding, se refería originalmente a científicas que buscaban mantener la objetividad y neutralidad científica, pero en la actualidad los filósofos contemporáneos tienen enfoques diferentes. Las feministas analíticas, quienes se distinguen por su método filosófico, argumentan que no se sienten representadas por las categorías propuestas por Jaggar o Harding. Estas feministas rechazan la idea de que ser una filósofa analítica o empirista implique necesariamente tener una orientación liberal, ya que su enfoque filosófico no está intrínsecamente vinculado a sus valores políticos.

Características del feminismo analítico

El término "feminista analítica" surgió en la década de 1990 en América del Norte, fue Virginia Klenk quien propuso la creación de una Sociedad para el Feminismo Analítico en 1991, convirtiéndose en su primera presidenta. Ann Cudd, en el sitio web de la organización y en una edición especial de *Hypatia* sobre el Feminismo Analítico, describió las características del feminismo analítico. Cudd señala que, en general, las feministas analíticas comparten similitudes. Algunas de las características mencionadas incluyen las siguientes:

“El feminismo analítico sostiene que la mejor manera para que los académicos contrarresten el sexismo y el androcentrismo es mediante la formación de una concepción clara y la búsqueda de la verdad, la consistencia lógica, la objetividad, la racionalidad, la justicia y el bien, al mismo tiempo que reconocen que estas nociones a menudo han sido pervertidas por el androcentrismo a lo largo de la historia de la filosofía. El feminismo analítico sostiene que muchas nociones filosóficas tradicionales no solo son

normativamente convincentes, sino que también, en cierto modo, empoderan y liberan a las mujeres. Mientras que el feminismo posmoderno rechaza la universalidad de la verdad, la justicia y la objetividad y la univocidad de las "mujeres", el feminismo analítico defiende estas nociones.”

A medida que desarrollamos las semejanzas familiares entre las feministas analíticas, es importante recordar que estas semejanzas incluyen no solo posiciones sustantivas, sino también estilos de presentación y otras prácticas.

Doctrinas, deseos y herramientas

Muchas de las feministas dentro de la tradición analítica sostienen que no se necesitan doctrinas en el marco del feminismo. De hecho, existe una diversidad de opiniones en relación a este tema, incluso en cuanto a la "univocidad de las 'mujeres'". Sin embargo, las feministas analíticas comparten un deseo central, que podríamos denominar como el deseo de preservar los conceptos normativos fundamentales de la tradición europea moderna, con el fin de respaldar la clase de normatividad requerida tanto por la política como por la filosofía feminista. Por ejemplo, las filósofas analíticas consideran que la política feminista requiere que las afirmaciones sobre opresión o negación de derechos sean verdaderas o falsas, y que puedan justificarse, al igual que la filosofía demanda prácticamente lo mismo.

Este "deseo central" se manifiesta en la forma en que las feministas analíticas emplean algunos de los "conceptos centrales" mencionados previamente por Cudd: verdad, consistencia lógica, objetividad, racionalidad y justicia. Sin embargo, tal como se mencionó en la sección anterior, las feministas analíticas concuerdan con otras filósofas feministas en que estas facetas importantes de los conceptos mencionados están influenciadas por sesgos masculinos. No obstante, las feministas analíticas defienden estos conceptos de maneras que difieren de otras corrientes feministas. Al mismo tiempo, las feministas analíticas no están necesariamente de acuerdo entre sí respecto a una serie de cuestiones, como por ejemplo, qué enfoques explicativos de la verdad o la objetividad deberían predominar o si el realismo científico o el antirrealismo constituyen estrategias más adecuadas. La caracterización del feminismo analítico realizada por Pieranna Garavaso en 2018 redefine los conceptos y deseos fundamentales en términos de conjuntos de herramientas y enfoques de lectura:

Las feministas analíticas son filósofas que utilizan enfoques metodológicos que a menudo se aprenden durante su formación en filosofía analítica, es decir, el conjunto de herramientas en constante expansión que puede incluir instrumentos tales como el análisis conceptual y lógico, el uso de la argumentación, los experimentos mentales, los contraejemplos, etc. lee textos filosóficos clásicos y contemporáneos a través de un filtro que destaca la existencia y los efectos de varios sistemas de desigualdad social como el género, la raza, la clase, las capacidades físicas y mentales y la orientación sexual.

Construcción de puentes

Las feministas analíticas utilizan conjuntos de herramientas y conceptos para dialogar y conectar con filósofos analíticos tradicionales, otras filósofas feministas y, en ocasiones, académicos de las ciencias sociales y científicas, construyendo puentes interdisciplinarios. Lynn Hankinson Nelson y Helen Longino, como filósofas analíticas de la ciencia feministas, comparten el objetivo explícito de involucrar a filósofos de la ciencia, científicos y feministas en una conversación constructiva. Nelson se enfoca en el empirismo feminista basado en Quine para lograr esto, mientras que Longino, en su obra "El destino del conocimiento" (2002), busca superar la dicotomía racional-social mediante la consideración de supuestos en los estudios sociales y culturales de la ciencia. Aunque sus libros más recientes (2002 y 2013) no emplean el término "feminista", se basan en su trabajo feminista de las décadas de 1980 y 1990.

Los estilos de escritura de las feministas analíticas tienen implicaciones para la construcción de puentes. Debido a su enfoque en la argumentación explícita y el uso claro, literal y preciso del lenguaje, sus trabajos son reconocidos como "filosofía" por filósofas analíticas no feministas, lo que fomenta su participación en discusiones feministas. Al mismo tiempo, las filósofas feministas de diversas tradiciones interactúan con el trabajo de otras fuera de su propio enfoque preferido debido a los valores y objetivos compartidos. Por lo tanto, incluso aquellas feministas no analíticas que pueden encontrar el estilo de escritura analítico excesivamente técnico aún participan en conversaciones productivas junto con filósofos analíticos no feministas para construir puentes. Los editores de antologías y números especiales de revistas también tienen la intención de construir puentes, basándose tanto en el estilo como en el contenido de los autores. Ejemplos de publicaciones que relacionan la filosofía analítica tradicional con el feminismo incluyen diversas antologías y números especiales de revistas.

Estilo y agresión

Aunque no se debe equiparar argumentar explícitamente con argumentar agresivamente, las feministas analíticas han abordado el tema de la agresividad estilística. Existen dos aspectos a considerar: la forma general de argumentación agresiva y la crítica de Janice Moulton al "método del adversario" en la filosofía analítica. Moulton destaca que la agresividad se percibe como una característica poco femenina y desventajosa para las mujeres en campos como la filosofía, donde se asocia con la competencia. Además, señala cómo el uso del método del adversario limita y distorsiona el trabajo filosófico.

Un ejemplo es Moulton que utiliza el término "método del adversario" para referirse a un enfoque filosófico en el cual la tarea del filósofo consiste en desarrollar afirmaciones generales, presentar contraejemplos a las afirmaciones generales de otros y basarse únicamente en el razonamiento deductivo. Si este paradigma representa a la filosofía en su totalidad en lugar de ser solo una estrategia entre muchas, excluye muchos tipos fructíferos de exploración y desarrollo, distorsiona la historia de la filosofía (ya que funciona mejor en áreas bien definidas y argumentos aislados) y reduce en gran medida el alcance de las preocupaciones filosóficas. Moulton también identifica varios ideales integrados en este paradigma, como el razonamiento y la objetividad "libres de valores", de los cuales ella se muestra crítica. Es interesante destacar que no extrae ejemplos evidentes de la filosofía analítica, sino que utiliza un ensayo feminista temprano, "Una defensa del aborto" (1971) de Judith Thomson, para mostrar cómo las restricciones impuestas por el método del adversario pueden obviar aspectos importantes de un tema sustantivo.

No se encuentran escritos de feministas que discutan específicamente el argumento de Moulton contra el método del adversario. Sin embargo, algunas feministas analíticas valoran la argumentación agresiva en general, destacando la transgresión de género y los sentimientos de empoderamiento y libertad derivados del uso de un estilo analítico agresivo. Se han abordado estilos agresivos o confrontaciones en debates sobre la baja representación de mujeres en filosofía, resaltando la importancia de apoyar racionalmente las posiciones feministas y ser respetuoso en el desacuerdo. Las filósofas feministas consideran especialmente crucial mantener el respeto mutuo en el desacuerdo, lo que ha generado un debate interesante sobre los parámetros del desacuerdo respetuoso.

Reconstruyendo la filosofía

En la segunda sección, se destaca que las filósofas feministas estarían de acuerdo en que cualquier teoría o método reclamado como universal debe ser aplicable por personas de diferentes géneros y contextos sociales. Las feministas analíticas evitan la creación de campos o tipos de filosofía especializados que sean exclusivamente relevantes para mujeres o feministas, como una ética o metafísica exclusivamente para lesbianas o "ginocéntrica". En su lugar, proponen establecer nuevos criterios de adecuación que funcionen tanto para mujeres como para todos los demás. Estos criterios deben reflejar y aplicarse a diversas experiencias, intereses y situaciones de mujeres, hombres y personas no binarias. Este enfoque reconoce la diversidad de experiencias y evita tratar a las mujeres como un grupo uniforme, permite la consideración de perspectivas variadas sin asumir algo "esencial" en estas perspectivas.

El feminismo analítico ha ampliado sus recursos para reconstruir la filosofía, reconociendo la importancia de abordar las complejidades de los análisis interseccionales de género, raza/etnicidad, sexualidad, discapacidad y clase. Algunas feministas analíticas argumentan que tanto la filosofía tradicional como la feminista deben reflejar estas complejidades. La interseccionalidad ha sido enfocada por Bailey (2010) y Garry (2012) como objetivo clave para las feministas analíticas. Los filósofos pueden enriquecer su comprensión de cómo se entrelazan y entremezclan diversas formas de opresión y privilegio al basarse en la teoría feminista crítica de la raza, los estudios críticos de la discapacidad y la teoría queer y trans.

Reconstruir la filosofía también requiere entender los roles que juegan el privilegio y la opresión en la construcción generalizada de la ignorancia epistémica y en las prácticas que resultan en injusticia y opresión epistémica. Un cuerpo de literatura en rápido crecimiento en el siglo XXI, llaman nuestra atención tanto la profundidad con la que se ha construido el privilegio como las formas en que sus tentáculos llegan a múltiples facetas de nuestras vidas morales y epistémicas.

Crítica feminista del siglo XX de la filosofía analítica

La crítica a la filosofía analítica que remarca que es una filosofía más machista está basada en su pretensión de objetividad y neutralidad valorativa como también ven negativamente al agente, conocedor y razonador individual autónomo desinteresado,

incorpóreo, no situado. Aquí algunas críticas de las feministas con formación analítica hacia este tipo de filosofía:

Alison Jaggar criticó el individualismo abstracto y algunos conceptos de la teoría política liberal moderna, en esa crítica incluye: a) la relevancia al valor de la capacidad mental para la racionalidad y b) el individualismo abstracto que sostiene que las propiedades individuales están dadas al margen de cualquier contexto social.

Sandra Harding defiende la idea de que el feminismo retenga una noción de objetividad. Y considera limitada la visión que remarca la objetividad “value-free” del empirismo, y aunque habla de la ciencia, incluye la filosofía en la crítica. Se preocupa en especial porque se restringe a los valores aceptados por los científicos o críticos y se eliminan los valores sociales. Este empirismo es política y moralmente regresivo. Además, usa el término “masculinidad abstracta” para mostrar lo implausible de estas visiones.

Nancy Holland utiliza las críticas de ambas. Además, se enfoca en los supuestos metafísicos del empirismo que excluye a las mujeres de la filosofía. Considera que la filosofía (de los hombres) excluye la experiencia de las mujeres de lo que se considera propiamente filosofía.

Jane Duran quiere incorporar la filosofía analítica dentro de la epistemología feminista, ella ve la epistemología analítica como una encarnación reciente de una tradición androcéntrica.

Naomi Scheman se refiere a sí misma como una “filósofa analítica semi-perdida”. Con una fuerte influencia de Wittgenstein, ella va más allá y piensa que las experiencias de las mujeres y el desarrollo psicosexual no van de la mano con un supuesto individualista. Deja de lado su argumento sobre las experiencias y diferencias de desarrollo entre hombres y mujeres para enfocarse en la conexión entre privilegio y normatividad.

Lorraine Code criticó a la filosofía analítica por el uso de un individuo moral-epistémico que es abstracto, generalizado y desconectado, una filosofía más preocupada por un agente ideal que uno real. El ejemplo “S conoce que p” le da un argumento para sostener que no se puede explicar la identidad de una persona, sus intereses y circunstancias con este modelo.

Janice Moulton hace una crítica del método adversario como paradigma de filosofía (discutido en el apartado anterior).

Respuestas de las feministas analíticas a las críticas

Las respuestas más frecuentes de las feministas analíticas a las críticas feministas de la filosofía analítica son variaciones de los siguientes argumentos y afirmaciones:

1. Las críticas feministas pueden haber sido legítimas para algunas clases de filosofía analítica, especialmente el positivismo lógico, pero debido a que la filosofía analítica ha cambiado, las objeciones no se mantienen para la mayoría de los trabajos contemporáneos. Una crítica que se les realiza es que: como hay tanta objetividad y alejamiento, en las cuestiones sociales no van acompañadas de un análisis extenso.
2. Hubo errores de interpretación en las críticas de las feministas, por ejemplo, con respecto a la medida en que la filosofía analítica incorporó el empirismo. Después de la corrección, la filosofía analítica no será vulnerable a esta clase particular de crítica.
3. Los críticos han ido demasiado lejos en los campos subyacentes de la filosofía como la metafísica y conceptos centrales como la racionalidad. Tales campos y conceptos son necesarios tanto por motivos filosóficos como feministas.

Los tres tipos de respuestas permiten a las feministas analíticas involucrarse en actividades en las que ellas mejoran: desenredar hilos de argumentos entre sí, hacer distinciones entre conceptos, buscar núcleos de verdad entre puntos con los que no están de acuerdo, etc.

Finalmente, necesitamos recordar que lo que las feministas esperan de un método filosófico influirá en su crítica de este. Por ejemplo, es probable que un método analítico proporcione a una feminista mucha más ayuda para aclarar conceptos, hacer distinciones y evaluar argumentos que para crear su "visión" o definir los objetivos de su trabajo (ver Garry 1995).

Feminismo analítico: limitaciones y desafíos

Aunque la filosofía analítica tradicional se parecía a muchos del método filosófico menos amistoso para el feminismo, el trabajo de las feministas analíticas a lo largo de las décadas ha aumentado considerablemente la empatía del método y ha mostrado su promesa. Las fortalezas y limitaciones de varias clases de filosofía feminista pueden venir de varias fuentes, en los casos donde se proviene de una tradición “mainstream”, puede darse el caso para la “construcción de puentes”. A causa del deseo de utilizar tanto como modificar la filosofía tradicional, las feministas pueden dejar un aparente bagaje de filosofía analítica tradicional en sus trabajos.

En lo referente a las limitaciones más profundas, se pueden mencionar la falta de habilidad para reconocer la complejidad de las vidas humanas; el impacto y el significado de la raza/etnicidad, la clase social, religión, nacionalidad, vidas trans y queer, y vidas de personas discapacitadas.

¿Es importante identificar a las feministas por sus métodos filosóficos?

Aunque la metodología es el foco de esta entrada, es importante preguntarse hasta qué punto tiene valor identificar la filosofía feminista por método. El campo de la filosofía feminista académica se ha desarrollado y florecido a través de muchos campos y temas filosóficos desde la década de 1970, a pesar de la reacción violenta y la persistente resistencia albergada en algunos sectores. Las filósofas feministas han enseñado y asesorado a múltiples generaciones de estudiantes que generan nuevas direcciones en la filosofía feminista; han aumentado las disertaciones, publicaciones y organizaciones feministas; los practicantes de campos como el feminismo, la teoría crítica de la raza, la teoría trans y queer, la teoría crítica de la discapacidad, la teoría decolonial y otros, comprenden la importancia de participar e integrar el trabajo en estos campos. Muchas filósofas feministas, simplemente van detrás de su trabajo sin preocuparse por las etiquetas del método filosófico. Además, tiene sentido no enfatizar el método filosófico si limita el trabajo de alguien, especialmente en contextos feministas interdisciplinarios o transnacionales.

Al mismo tiempo, las etiquetas metodológicas pueden ser útiles. Pueden ayudarnos a comprender el marco feminista de los problemas, la terminología, las probables cajas de herramientas y los filósofos feministas y tradicionales que probablemente hayan influido en su trabajo. Después de todo, las filósofas feministas a

menudo llevan la influencia metodológica de sus departamentos filosóficos de graduados. Además, algunas feministas quieren reconocer explícitamente su conexión con la filosofía analítica; por ejemplo Cudd en *Analizando la Opresión*, hace hincapié en situar su trabajo y defender tanto la tradición analítica como la liberal.

De hecho, algunas discusiones se entienden mejor en un contexto analítico y las realizan principalmente feministas analíticas, por ejemplo, los debates del siglo XXI sobre filosofía del lenguaje y metafísica relacionados con las categorías de mujer/hombre, sexo y género. Han abarcado desacuerdos sobre la naturaleza de las categorías sociales y la construcción social, el grado en que las categorías sociales han fundamentado en el mundo material o deben analizarse como disposiciones para comportarse, los valores morales y políticos asumidos en las discusiones metafísicas, el significado de las categorías para personas trans, queer y no binarias (incluidas sus implicaciones legales), etc.

Otra razón de la importancia de las etiquetas metodológicas es que los métodos pueden trabajar de diversas formas en los subcampos filosóficos. Aunque las filósofas feministas pueden preferir un estilo particular de escritura o argumentación o preferir involucrarse con Rawls en lugar de Levinas o Habermas, las fallas o "lados" en las controversias feministas mayores rara vez se dividen claramente entre feministas analíticas y no analíticas. En su lugar, las primeras controversias feministas típicas en filosofía moral, por ejemplo, se referían a si se debería favorecer una ética de la justicia sobre una ética del cuidado o una ética de la virtud, o si se debería preferir a Kant sobre Hume o Aristóteles como punto de partida para el pensamiento moral. Es interesante el grado en que las filósofas morales feministas, analíticas o no, confían en figuras históricas en su trabajo, parece ser mayor que entre las feministas analíticas que se dedican a la epistemología y la metafísica.

Otro tema persistentemente debatido es hasta qué punto el liberalismo es satisfactorio para la política y la ética feministas. Por ejemplo, Nussbaum defiende su conocido enfoque liberal de "capacidades" como aplicable en todas las culturas contra los oponentes antiliberales. Asha Bhandary también apoya el liberalismo y sostiene que puede posar adecuadamente la atención a la dependencia provisto, siempre que nos aseguremos de que las cuidadoras y cuidadores no permanezcan invisibles debido al sexismo y el racismo. Sin embargo, Serene Khader argumenta que aunque el feminismo necesita una oposición "universalista" al sexismo, no requiere el liberalismo occidental, que en sí mismo puede incluso perpetuar la opresión sexista en algunas culturas. No es

probable que los debates sobre el liberalismo terminen pronto, especialmente dado el número de filósofos que escriben desde perspectivas decoloniales.

Cómo las feministas exploran una amplia gama de temas en la filosofía moral, social y política, el resultado de su trasfondo metodológico a menudo retrocede, especialmente cuando su trabajo lleva recursos tanto de fuera como de dentro de la filosofía, a veces incluye las propias locaciones y experiencias de los autores. Su trabajo también se relaciona con asuntos públicos urgentes. Notemos brevemente algunos tipos diferentes de ejemplos. Serena Parekh combina múltiples métodos filosóficos y empíricos al escribir sobre refugiados y la ética del desplazamiento forzado (2017). Anita Allen ha combinado la ley y la filosofía en su trabajo sobre la privacidad (1988, 2019). Myisha Cherry escribe sobre la rabia y otras emociones y actitudes en la vida pública (2019). Ayanna De'Vante Spencer se encuentra entre quienes escriben sobre las narrativas desaparecidas de mujeres y niñas negras que han sido víctimas de la brutalidad policial (2018). Eva Feder Kittay ha escrito durante muchos años sobre la ética de la dependencia y el cuidado, las discapacidades cognitivas y su impacto en la filosofía moral (1999, 2019). Y, por supuesto, hay campos enteros de ética feminista que cruzan muchos tipos de líneas metodológicas, por ejemplo, la bioética feminista y la filosofía feminista de la discapacidad.

Cuando las propias identidades interseccionales de los filósofos se reflejan en su escritura, sus identidades suelen tener más prominencia que su elección de instrumentos/herramientas filosóficas o una preferencia por un "estilo de escritura analítico". Por ejemplo, Alcoff y Naomi Zack han escrito sobre la raza y la raza mixta durante décadas (Zack 1993, Alcoff 2006); parte de su trabajo más reciente sobre la raza mixta se ha recopilado junto con otras feministas y filósofas de la raza en Botts (2016). Para otras filósofas, es importante escribir como feministas lesbianas y como feministas trans. Por ejemplo, desde el comienzo de la filosofía feminista académica, Marilyn Frye, Claudia Card y Sarah Hoagland han proporcionado décadas de filosofía feminista lesbiana. "Feminism, The Family, and the Politics of the Closet" de Cheshire Calhoun explora la estructura de la subordinación de gays y lesbianas y su relación con el feminismo (2000). Las filósofas feministas trans trabajan en temas de filosofía moral y política, así como en metafísica y epistemología; su objetivo es hacer que las vidas trans sean visibles, habitables, valoradas y comprendidas.

Al cerrar esta sección, es importante no exagerar la forma en que se manifiestan las diferencias en los métodos filosóficos en generaciones de feministas o en subcampos de la filosofía feminista: las diferencias son cuestiones de grado. Es aún más importante recordarnos que la filosofía feminista, cualquiera sea el método, conserva raíces tanto feministas como filosóficas. No debe subsumirse únicamente bajo una identidad filosófica patrilínea. En el contexto de discutir la importancia de construir una genealogía feminista del pensamiento feminista reclamando e involucrarse con otras pensadoras feministas, Frye señala irónicamente cuánto "mejor ubicado en la historia" parece estar cuando uno es visto en ese augusto linaje de Oxbridge [de Austin y Wittgenstein, más bien] en un linaje que presenta docenas de panfletos feministas mimeografiados escritos por colectivos,... Kate Millett, Mary Daly, Andrea Dworkin,... [Filósofas feministas como] Claudia Card, Naomi Scheman, María Lugones, Sarah Hoagland y trovadores como Alix Dobkin y Willie Tyson (Frye 2001: 86– 87).

Para resistir la comodidad/borrado de la herencia patrilínea, las feministas analíticas, haciéndose eco de Frye, pueden reclamar y comprometer a otras pensadoras feministas, teóricas críticas de la raza, teóricas trans y queer, y más. Muchos ya lo hacen, esto no solo ayudará a sostener una tradición feminista, sino que también aumentará la riqueza del trabajo feminista y decrece las probabilidades de que las feministas sean cautivas por los métodos, teorías, conceptos e imágenes filosóficos sesgados por los hombres.

Interseccionalidad

La interseccionalidad refiere a reconocer que las experiencias de opresión y discriminación pueden estar influenciadas por múltiples factores, como la raza, la clase social, la orientación sexual, entre otros. En lugar de ver a las personas como grupos homogéneos, la interseccionalidad considera las diferencias individuales y cómo estas interactúan para afectar las experiencias y desafíos que enfrentan en especial las mujeres en la sociedad. El feminismo analítico busca entender cómo las opresiones basadas en el género se intersectan con otros sistemas de opresión anteriormente mencionados. Esto implica tener en cuenta las experiencias y luchar por la justicia de todas las mujeres, no solo las que pertenecen a determinados grupos.

Bibliografía

Garry, Ann, "Analytic Feminism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = [<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/femapproach-analytic/>](https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/femapproach-analytic/).

ISBN 978-987-811-174-2



9 789878 111742