

ISSN online (en trámite)

ISSN (impreso) 1514-6049

Año 21 - número 1 y 2 - 2019

erasmus
Revista para el diálogo intercultural

Utopías

Compilador: Néstor Luis Osorio

Artículos

Lucas Emmanuel Misseri

Utopía, realismo y filosofía política. Sargent, Estlund y Rawls

Constanza Filloy

La utopía ante el capitalismo actual. Inventar el futuro: una proyección desde la tecnología y la economía

Néstor Luis Osorio

La corrupción como disparadora de ideas utópicas. El nivel de corrupción en la sociedad de los escritores de utopías clásicas como origen de ideas utópicas

Ángel Garrido Maturano

"Hier ist Zeit Sein". Análisis de la noción de instante en el pensamiento de Bernhard Welte y de sus implicancias

Pablo Salvat Bologna

De una utopía sin política a una política sin utopía?

Alessandro Pinzani

Neoliberalismo como doctrina ética

Reseñas

Eckholt, Margit (Ed.), *Religion als Ressource befreiender Entwicklung. 50 Jahre nach der 2. Konferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín: Kontinuitäten und Brüche*. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 2019, 343 págs., ISBN 978-3-7867-3152-8 (Jutta H. Wester)

Verónica Murillo Gallegos (2016), *La ley natural en el pensamiento franciscano. Su pensamiento en Nueva España*, Zacatecas, México: Policromía Servicios Editoriales, 2016, 117 págs. ISBN: 978-607-97216-3-3 (Néstor L. Osorio)

© erasmus. Revista para el diálogo intercultural
La revista científica semestral de la Fundación ICALA
ISSN: Versión impresa - 1514-6049
ISSN online: en trámite
<http://www.icala.org.ar/erasmus/erasmus.html>

Índice

Artículos

Lucas Emmanuel Misseri

Utopía, realismo y filosofía política. Sargent, Estlund y Rawls..... 5 - 25

Constanza Filloy

La utopía ante el capitalismo actual. Inventar el futuro: una proyección desde la tecnología y la economía 27 - 43

Néstor Luis Osorio

La corrupción como disparadora de ideas utópicas.

El nivel de corrupción en la sociedad de los escritores de utopías clásicas como origen de ideas utópicas..... 45 - 77

Ángel E. Garrido Maturano

"Hier ist Zeit Sein". Análisis de la noción de instante en el pensamiento de Bernhard Welte y de sus implicancias..... 79 - 104

Pablo Salvat Bologna

De una utopía sin política a una política sin utopía? 105 - 135

Alessandro Pinzani

Neoliberalismo como doctrina ética 137 - 156

Reseñas

A Eckholt, Margit (Ed.), *Religion als Ressource befreiender Entwicklung.*

50 Jahre nach der 2. Konferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín:

Kontinuitäten und Brüche. Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 2019,

343 págs., ISBN 978-3-7867-3152-8 (Jutta H. Wester)

Verónica Murillo Gallegos (2016), *La ley natural en el pensamiento franciscano.*

Su pensamiento en Nueva España, Zacatecas, México: Policromía Servicios

Editoriales, 117 págs. ISBN: 978-607-97216-3-3 (Néstor L. Osorio) 157 - 171

Colaboradores 173 - 175

Presentación de la revista

UTOPIA, REALISMO Y FILOSOFÍA POLÍTICA:
SARGENT, ESTLUND Y RAWLS

Lucas Emmanuel Misseri

e-mail: lucas.misseri@ua.es

Resumen

El concepto de utopía suele ser contrapuesto al de realismo político. No obstante, a fines del siglo XX y contra la tendencia antiutópica imperante en el liberalismo, John Rawls defendió el rol del utopismo realista en la filosofía política. En este artículo se abordará esa propuesta con la ayuda de la reformulación de la tipología del utopismo a partir de la de Lyman Tower Sargent y del diagnóstico de las actitudes hacia el utopismo en la filosofía política anglosajona efectuado por David Estlund. En ese marco se entenderá mejor el valor del esfuerzo de Rawls por restituir el lugar de las utopías en los debates de la filosofía política contemporánea, independientemente de las limitaciones de su utopía teórica.

Palabras clave: utopía realista, utopofobia, utopía teórica, pluralismo, pueblos decentes.

Abstract

The concept of utopia is often opposed to that of political realism. However, at the end of the 20th century and against the anti-utopian tendency prevailing in liberalism, John Rawls defended the role of realistic utopianism in political philosophy. In this article, Rawls' proposal will be addressed with the help of a reformulation of Lyman Tower Sargent's typology of utopias and David Estlund's diagnosis of the attitudes towards utopianism in the Anglo-Saxon political philosophy. In this context, the value of Rawls' effort to restore the place of

utopias in the debates of contemporary political philosophy will be better understood, independently of the limitations of his theoretical utopia.

Key words: realistic utopia, utopophobia, theoretical utopia, pluralism, decent peoples.

Zusammenfassung

Der Begriff der Utopie wird oft dem des politischen Realismus entgegengesetzt. Dennoch verteidigte John Rawls am Ende des 20. Jahrhunderts und gegen die im Liberalismus vorherrschende Tendenz zum Antiutopismus die Rolle des realistischen Utopismus in der politischen Philosophie. In diesem Artikel wird die Rawls'sche Position anhand einer Neuformulierung der Utopietypologie von Lyman Tower Sargent erörtert, sowie unter Einbeziehung der Diagnose David Estlunds bezüglich der Einstellungen zum Utopismus in der angelsächsischen politischen Philosophie. Unabhängig von den Einschränkungen seiner theoretischen Utopie lässt sich in diesem Zusammenhang der Stellenwert von Rawls Bemühungen um die Wiederherstellung des Ortes der Utopien in den Debatten der politischen Philosophie der Gegenwart besser nachvollziehen.

Schlüsselwörter: realistische Utopie, Utopophobie, theoretische Utopie, Pluralismus, anständige Völker.

Original recibido: diciembre de 2018

aceptado: febrero de 2019

Lucas Emmanuel Misseri es Doctor en Filosofía (Universidad Nacional de Lanús, 2013), Profesor y Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional de Mar del Plata, 2006 y 2008). Desde 2014 es miembro del Programa de Ética y Teoría Política del Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba y desde 2017 profesor asistente en la misma institución. Actualmente es profesor visitante en el Departamento de Filosofía del Derecho y Derecho internacional privado de la Universidad de Alicante. Sus principales áreas de investigación son la teoría de la utopía, la ética, la filosofía política, y la historia de la filosofía.

Introducción

John Rawls, en algunas de sus obras, se refiere al utopismo, puntualmente a una forma que él defiende y que denomina “realista”. Ese término le permite ir más allá de la aparente dicotomía utopismo-realismo político. Asimismo, donde Rawls refiere más frecuentemente a esa forma de utopía es en sus escritos sobre relaciones internacionales, en los que buscó aplicar algunas ideas previas adaptándolas del contexto nacional al internacional. Su texto recibió muchas críticas y aún se sigue discutiendo, tanto en filosofía política como en los estudios de relaciones internacionales. No obstante, su particular defensa del utopismo no obtuvo suficiente eco, tal como lo remarcan algunos autores (Hatzenberger, 2013). Es por ello que en este texto se lleva adelante una reflexión de la propuesta utópica rawlsiana desde la perspectiva de los estudios utópicos, subrayando la importancia que tiene para la ampliación de dichos estudios el que uno de los principales filósofos políticos del siglo XX se haya embarcado en la defensa del concepto de utopía en el marco de su disciplina. La obra de Rawls puede ser interpretada como un aporte para la reconstrucción de un puente más sólido entre la filosofía política y los estudios utópicos.

Entre las preguntas que motivan este escrito están las siguientes: ¿Qué tipo de utopía es la utopía realista de Rawls? ¿Qué implica su realismo? ¿Qué vínculo tiene con imágenes utópicas previas? ¿Qué recepción tuvo su utopía? ¿Qué grado de factibilidad tiene la misma? Para responder a cada una de ellas se estructuró el texto en tres secciones. En la primera sección se aborda el problema de la definición y clasificación de la utopía. Para esto se entra en diálogo con la perspectiva del politólogo y experto en teoría de la utopía norteamericano Lyman Tower Sargent (1994; 2006). En la segunda sección se enmarca el aporte de Rawls en el debate filosófico político contemporáneo, particularmente a partir del diagnóstico de “utopofobia” en esa disciplina que ofrece el filósofo estadounidense David Estlund (2014). Finalmente, en la tercera sección se abordan las características específicas del utopismo realista de

Rawls. Para ello se recogen las distintas menciones al concepto de utopía en sus principales obras, sus referencias claves -principalmente a Rousseau y Kant- y los dos sentidos en los que entiende el concepto de utopía: el peyorativo de los utopófobos y el constructivo de su utopismo realista. Estos tres momentos del texto permiten comprender mejor el valor de la defensa de la utopía de John Rawls en el marco de la filosofía política anglosajona, la cual, a diferencia de lo ocurrido en los estudios literarios de la utopía o incluso en otras tradiciones filosófico-políticas, no se hizo suficiente eco de la relevancia del concepto para el pensamiento político. Rawls, pese a las limitaciones de la utopía concreta que propuso, contribuyó a volver a colocar al utopismo en los debates filosófico-políticos contemporáneos, ya sea en el marco de la tradición anglosajona como en otras tradiciones filosóficas que se inspiraron en la obra de este filósofo.

1. Sargent, el utopismo y las utopías

El principal problema teórico del estudio de la utopía tiene que ver con la diversidad de sentidos atribuidos al término. Como el fenómeno utópico ha sido estudiado desde muy variados enfoques disciplinares -e ideológicos- ha adquirido una gran polisemia. Para evitar caer en los abundantes pseudoproblemas producto de la falta de acuerdo con respecto al sentido del término utopía, aquí se brinda una definición estipulativa y una tipología mínima. Siguiendo la larga tradición de definir a partir de género próximo y diferencia específica, podríamos decir que una utopía representa un ideal social. En otras palabras, las utopías pertenecen al género de los ideales pero no a cualquier tipo de ideales, sino a los sociales. De algún modo los múltiples sentidos de utopía comportan asunciones normativas de cómo debería ser una sociedad para ser considerada mejor que aquella en la que vive el sujeto utopista, sea este sujeto individual o colectivo. La esperanza de concreción de ese ideal varía según los rasgos particulares de cada utopía y cada utopista.

Por la variedad arriba mencionada es que contribuye a la claridad el hacer una tipología que describa algunos de los modos en los que manifiestan las utopías. Primero, si la utopía toma forma de una ficción novelada en la cual se describe una imagen del ideal social en funcionamiento, entonces se hablará de *utopía literaria* -otros nombres empleados son “género utópico” (Roig, 1987: 15) y

“utopía escrita” (Servier, 1982: 13)-. Segundo, si esta toma la forma de un grupo de individuos que deciden vivir juntos en una comunidad de acuerdo al ideal social compartido se habla de *utopía comunitaria* -también llamada utopía “práctica” o “practicada” (Servier, *ibid.*) y “comunidad intencional” o “utópica” (Sargent, 1994: 13)-. Tercero y último para los fines de este artículo, si en cambio en lugar de ofrecer una imagen fictiva o plasmar los ideales en una comunidad se procura delinear los principios que deberían seguirse para constituir sociedades que se acerquen a ese ideal, entonces se puede hablar de *utopía teórica*¹, lo que algunos llaman “teoría social utópica” (Sargent, 1994: 21) o teoría ideal utópica (Zuolo, 2009: 84). Estos tres tipos de utopía -la literaria, la comunitaria y la teórica- están presentes en la historia del pensamiento, y parecen atestiguar una tendencia humana a concebir utopías: a esa tendencia se la denomina aquí utopismo.

Una vez definido qué se entiende aquí por el término utopía se puede hacer una revisión del vínculo entre ésta y la filosofía política. En Occidente, dicho vínculo puede ser rastreado hasta las primeras grandes obras de la Antigüedad grecolatina. La noción ideal de *politeia* -constitución o república- fue un tópico visitado por autores clásicos. Por ejemplo, Aristóteles describe en su *Política* la obra del urbanista del siglo V a. C. Hipodamo de Mileto como un caso de aplicación de ideas utópicas a diseños urbanos (Aristóteles, 2015: 78-79, 1267b-1268a). Incluso hay quienes llamaron a Hipodamo el “primer utopista de Grecia” (Trousson, 1995: 75) o el “inventor del utopismo político” (Dawson, 1992: 21), y reconocieron su influencia en el diseño institucional de la *República* de Platón (Manuel y Manuel, 1997: 162). Lo que Dawson llama con el pleonismo “utopismo político” se lo traduce aquí por una mixtura entre la utopía teórico -los principios del urbanismo de Hipodamo- plasmada en utopía comunitaria -la aplicación concreta de sus ideales en una comunidad particular-.

En cambio, suele considerarse que la utopía literaria surge recién en los albores de la Modernidad. Esto se sostiene por varias razones: primero, porque la concepción de la esfera de acción del sujeto y del tiempo es distinta entre los antiguos y los modernos (Cioranescu, 1972: 51). Segundo, porque la palabra “utopía” no aparece hasta la obra epónima publicada en 1516 por el humanista inglés Tomás Moro (More, 1992). Y tercero, porque la utopía como un género literario claramente definido no surge hasta las obras de los continuadores

inmediatos de Moro. En el mismo siglo XVI otros autores imitaron a Moro, tal es el caso de Johan Eberlin von Günzburg, Francesco Patrizi, Kaspar Stiblin, entre otros (cf. Trousson, 1995). Para algunos autores las razones arriba mencionadas permiten realizar una primera distinción entre utopía en sentido amplio -teórica o comunitaria- y utopía en sentido estricto –literaria- (v. gr. Cioranescu, 1972 y Trousson, 1995). Para ellos, la *República* de Platón “es una obra utópica sin ser una utopía” (Cioranescu, 1972: 81). Esta distinción trae algunos problemas y por ello algunos autores intentaron paliar el problema de cómo referir a las utopías en sentido amplio, para ello se acuñaron términos como “pensamiento utópico” (Manuel y Manuel, 1997), “función utópica” (Bloch, 1996 y Roig, 1987) o “espíritu utópico” (Mannheim, 1966 y Bloch, 1964).

En los últimos años en los estudios utópicos -sobre todo en habla inglesa- prima la perspectiva del utopólogo Lyman Tower Sargent, fundador de la *Society for Utopian Studies* y editor fundador de la publicación *Utopian Studies*. Sargent hace una distinción tripartita que está en la base de la tipología aquí ofrecida, pero donde él distingue entre utopías literarias, comunidades utópicas y teoría social de la utopía (Sargent, 1994: 4), aquí se ha preferido hablar de utopía literaria, comunitaria y teórica. Asimismo, si bien se acepta el aire de familia de los tipos de utopías y su distinción, las referencias de los términos difieren en especial con respecto a la literaria. Primero, tal como se estableció en la definición estipulada, la utopía describe una sociedad ideal, por lo cual se coincide con otros autores (Trousson, 1995; Davis, 1985) que consideran que los ideales de individuos aislados en soledad quedan excluidos; en otras palabras los robinsones no son utopianos. Asimismo, se reconoce que si bien las utopías literarias describen ficciones que expresan ideales de sociedad, esas ficciones se diferencian de otras en aceptar un requisito indispensable de verosimilitud que restringe la imaginación del utopista (Cioranescu, 1972: 25; Davis, 1985: 46 y Lizárraga, 2018: 124). En cuanto a la utopía comunitaria no hay disidencias y en cuanto a la teoría social utópica se prefiere hablar de utopía teórica porque el aspecto social está implícito en la misma definición de utopía estipulada.

En la actualidad, los tipos de utopía teórica y comunitaria parecen sobresalir en relación al tipo literario, esto en parte por la decadencia en la que se encuentra el género utópico como forma literaria, sobre todo en su forma eutópica o

constructiva -opuesta a la distópica o destructiva-. A fines del siglo pasado, algunos especialistas consideraron que dicho género estaba extinguido (Roig, 1987: 15), mientras otros estudiosos consideran que actualmente imperan variantes del género.² Independientemente del debate en torno al decline o no de la utopía literaria, se sigue sosteniendo que “si bien la utopía puede ser peligrosa, las visiones utópicas son absolutamente esenciales” (Sargent, 2006: 11). Como se verá en la siguiente sección, ésta es la misma postura de John Rawls en su defensa de una utopía realista. No es un hecho casual que se repita la idea del carácter esencial del utopismo, porque estudiosos de la utopía como Sargent se consideran de algún modo herederos de esas concepciones positivas del utopismo. Si bien la mención de Rawls no es común en los estudios utópicos, sí lo es esta idea de la necesidad del utopismo que antes de Sargent ya habían sostenido autores como Bloch (1964; 1996) y, en Hispanoamérica, Fernando Aínsa (1990).³

Sargent subraya el rol esencial del utopismo en la vida humana puesto que el ser humano, en tanto que ser deseante y racional, es un ser que construye utopías -ideales sociales en nuestra definición-. No obstante, estas utopías no son ajenas al peligro ni a la ideología (Sargent, 2006: 11).⁴ En términos de Rawls (1996), podría decirse que las utopías suelen formar parte de doctrinas comprensivas, es decir, del conjunto de creencias de los individuos sobre qué es lo bueno, qué es lo justo, qué esperar y qué se debe hacer. Hay un aspecto ideológico-cultural que puede hacer que las utopías se vuelvan pesadillas distópicas. Algunos críticos sólo se enfocaron en esto último, tal es el caso de Karl Popper, quien consideraba que el utopismo era una especie de pseudo-racionalismo que busca resolver cosas más allá de las posibilidades humanas y, por ello, genera frustración y violencia (Popper, 1967). Sin embargo, como advierte Sargent, “mucha razón puede producir distopía, pero poca razón también” (2006: 13). Específicamente el norteamericano se refiere al rol que juegan la fe y la tradición -acríticamente consideradas- para mantener un estado de cosas social extremadamente injusto o dañoso para una gran parte de la humanidad. Es en este sentido de escasa razón en el que más tarde en este trabajo se describirá al realismo complaciente como el opuesto del utopismo.

Asimismo, Sargent da ejemplos -no libres de controversia-⁵ de algunas utopías contemporáneas: “el movimiento de teología de la liberación, las

versiones inclusivas del Islam, el zapatismo, el Foro Social Mundial, el feminismo y el ambientalismo, así como las innumerables comunidades utópicas que prosperan en todo el mundo” (Sargent, 2006: 14). Si bien sus ejemplos son más cercanos a la izquierda, hay distintas formas utópicas de otras ideologías políticas como por ejemplo la “utopía del libre mercado” que Sargent menciona o la “utopía realista” liberal que sostuvo Rawls y que se analizará a continuación.

2. Estlund y la utopofobia en la filosofía política

La diversidad de utopías y las distintas ideologías asociadas a ellas ponen en jaque el vínculo sostenido en el siglo pasado entre utopismo y socialismo que motivó una fuerte tendencia antiutópica (véase por ej. Molnar, 1970). El primer antecedente explícito de crítica a la utopía teórica aparece en el mismísimo pensamiento socialista, al considerarse a los llamados socialistas “utópicos” como insuficientemente científicos (cfr. Engels, 1974). Esa crítica revive con más ahínco entre los pensadores liberales del siglo XX que asocian a la utopía al autoritarismo y la ven como antítesis del ideal liberal. Tal es el caso de pensadores como Karl Popper, Lionel Trilling e Isaiah Berlin (Sarat, Douglas y Umphrey, 2014: 19).

Esta tendencia antiutópica que se había plasmado en la filosofía política especialmente de cuño liberal comienza gradualmente a declinar en la última década. Si bien fue John Rawls uno de los pioneros en esa reivindicación del utopismo para el pensamiento liberal, también hay otros autores que actualmente se hacen eco de esa tendencia, por ejemplo David Estlund. Este último en varios artículos desarrolló el concepto de “utopofobia”,⁶ para referirse al rechazo de los teóricos por cualquier cosa que tenga un viso de idealismo o utopismo en el ámbito de la filosofía política. “Utopofobia es el miedo irracional al utopismo, y puede conducir a la marginalización de investigaciones e ideas que no sufren de los defectos del utopismo propiamente concebido” (Estlund, 2014: 116). En términos de Sargent sería una manifestación de lo que antes se denominó como los peligros de la poca razón.

Ahora bien, Estlund reconoce que el epíteto “utópico” se usa para ridiculizar a las teorías y que la idea de Rawls de una “utopía realista” fue uno de los primeros intentos de reivindicar la crítica de lo que él denomina “realismo complaciente”.

Con este término Estlund se refiere a las teorías políticas que no buscan modificar nada de la realidad y que están dispuestas a brindar todas las concesiones posibles con tal de no violar el requisito implícito de evitar el idealismo. Contra esto sostiene que: “las teorías morales de justicia social, autoridad política, legitimidad política y otros muchos conceptos político-morales no parecen tener ningún defecto en virtud del hecho, si hay uno, de que los requerimientos alegados o precondiciones de estas cosas no sean muy probables de ser cumplidos” (Estlund, 2014: 113-114).

Si bien Estlund defiende algunas formas de utopismo en la filosofía política, evita llamar “utópicas” al tipo de teorías que sostiene, probablemente por la carga peyorativa que aún conlleva el término. En su lugar, habla de “teorías aspiracionales desesperanzadas” (*hopeless aspirational theories*), es decir, teorías normativas que no esperan que los requisitos que plantean sean cumplidos. Entonces valdría preguntarse: ¿para qué sirve una teoría con esas características? ¿Aún podría ser considerada una teoría normativa? Estlund responde que sí, que este tipo de teorías son normativo-evaluativas, es decir, ofrecen un criterio para evaluar las acciones independientemente de cuán probable sea que los individuos actúen del modo esperado en la teoría. En otros términos, defiende la función crítica del utopismo sin comprometerse con el término utopía o utopismo y toda su fuerte carga emotiva.

En contraste, la politóloga italiana Laura Valentini continúa el debate entre los que Estlund llamó utopofóbicos y los que ella denomina “factofóbicos”. Por factofobia Valentini entiende “la tendencia a elaborar principios normativos bajo asunciones profundamente contrafácticas. Esta tendencia, argumenta, da como resultado el desarrollo de principios normativos que están mal orientados o son contraproducidos en las circunstancias del mundo real” (Valentini, 2017: 11). La autora sostiene que hay un debate entre utopofóbicos y factofóbicos que está mal orientado por la falta de una clara definición de teoría de la justicia. Es notable que si bien Valentini se muestra crítica de los factofóbicos no rechaza aspectos que denomina “utopófilos”, como por ejemplo el reconocer que las teorías evaluativas no pueden prescindir de algún grado de idealidad. Para Valentini, el justo medio en dicho debate parece estar en el utopismo realista de Rawls, el cual no puede ser encasillado ni entre las filas de los utopofóbicos ni

entre la de los factofóbicos, porque ofrece aspectos que son criticados por unos y por otros (Valentini, 2017: 16).

Si las teorías aspiracionales desesperanzadas se caracterizan por su poca probabilidad de ser cumplidas se verá a continuación cómo Rawls, con la cuota de realismo que le adscribe a su propuesta utópica, no busca una mera teoría evaluativa sino que describe un ordenamiento en algún modo deseable. En pos de aumentar la factibilidad de su propuesta, Rawls hace fuertes concesiones -el aspecto realista de su planteo- que ponen en duda si su utopía de la sociedad de pueblos no corre el riesgo de convertirse en una utopía peligrosa de las que sugería Sargent y de las que buscan evitar los utopofóbicos.

3. La utopía realista de Rawls

Desde la década de 1970, la obra del filósofo estadounidense John Rawls ha estimulado el debate en el marco de la filosofía política, generando reacciones tanto positivas como réplicas críticas. El caso más destacado de esto último es otro autor, que no casualmente tituló a su réplica *Anarchy, State and Utopia* (Nozick, 1974). Independientemente de las respuestas críticas tempranas como la de Nozick, las ideas de Rawls de la justicia como equidad y su modelo de liberalismo político aún siguen generando discusiones e intentos de aplicación en distintos entornos teóricos y prácticos. Asimismo, podría argumentarse que su idea de la “posición original” tiene un aire de familia con el utopismo, en tanto que imagina una situación social hipotética en la cual se toman decisiones cruciales para el futuro de las sociedades concretas. No obstante, no hay necesidad de forzar interpretaciones del concepto de utopía que ya es suficientemente polisémico, dado que Rawls mismo en varias de sus obras abordó el tema de la utopía de modo directo. Sorprendentemente esto no ha llamado la atención de los estudiosos de la filosofía política, ni de los de la utopía, salvo algunas escasas excepciones (Tasioulas, 2002; Hatzenberger, 2013 y Lizárraga, 2016 y 2018). Es por esta injustificada ausencia de reflexión en torno a la visión rawlsiana del utopismo que este trabajo se ocupa de esas menciones directas a la utopía que hizo en su obra el filósofo estadounidense.

En primer lugar es preciso señalar que en sus escritos Rawls se refiere a la utopía en al menos dos sentidos. Por un lado, recoge el sentido peyorativo de la

utopía, esto es, la utopía como una forma poco productiva de pensamiento, ligada al idealismo político ingenuo (Rawls, 2001: 185 y 2008: 371). Por otro lado, se refiere a la utopía en un sentido más positivo, al que le añade el adjetivo de “realista” y lo usa para sostener la concreción de ideales posibles. Rawls no fue el primero en hacer esta distinción entre utopía ingenua y utopía realista. La misma ya está presente *in nuce* en los estudios utópicos del siglo XX, al menos desde 1986 con la publicación de *The Principle of Hope* de Ernst Bloch (1995: 157). En su distinción entre utopía abstracta y utopía concreta, Bloch anticipó con esta última la concepción realista de la utopía de Rawls. No obstante, a diferencia de la utopía concreta de Bloch, la utopía realista a la que hace referencia Rawls es de un tipo distinto al concebido por el pensador marxista: se trata de una sociedad democrática constitucionalista liberal en el contexto nacional y de un *foedus pacificum*⁷ en el contexto internacional, constituido a partir de una “ley de los pueblos” (Rawls, 1999).

En segundo lugar, a Rawls le sirven de inspiración para su utopía realista algunos filósofos políticos de la Modernidad. Por un lado, para su concepción utópica en el marco del contexto nacional, se sirve de la obra de Jean-Jacques Rousseau, específicamente menciona el *Contrato Social*, en el que el estadounidense ve un Rousseau más optimista que en el *Discurso sobre la desigualdad*. Para Rawls esa faceta de Rousseau es “utópica realista” (2008: 193) y “la clase de sociedad descrita en el *Contrato Social* parece totalmente utópica” (Rawls, 2008: 200). Por otro lado, para el contexto internacional del mismo proyecto, se vale de las ideas de Immanuel Kant, tal como son expuestas en su *Hacia la paz perpetua* de 1795. Es importante aclarar que tanto Rousseau como Kant no son considerados autores de utopías literarias, en tanto y en cuanto ninguno de los dos publicó una obra de ficción con los requisitos formales del género, pero sí podrían ser considerados autores de utopías teóricas. Esto porque ambos filósofos contribuyeron directamente a lo que se denomina utopismo, como se señaló en la sección anterior y en la tipología aquí defendida son utopistas teóricos aunque no sean utopistas literarios. En Rousseau y en Kant hay, en planos distintos, un proyecto idealizado de organización social: en el caso de Rousseau se lo concibe entre los ciudadanos de una misma nación y en el caso de Kant, entre naciones. Estos dos niveles de análisis están presentes en la utopía filosófica “realista” de Rawls y, al mismo tiempo, dan cuenta del

influjo del utopismo moderno, el cual ya no puede pensar a las utopías en su carácter aislacionista tradicional sino que tiene que dar también respuesta a interrogantes globales.⁸ El aspecto realista de la utopía de Rawls parece radicar en aquello que ve de realista en las utopía teóricas de Rousseau y Kant, el hecho de que ambos filósofos no idealizaron a los ciudadanos a los cuales destinaron sus utopías sino a las instituciones.

En tercer lugar, Rawls escribe su *The Law of Peoples* por primera vez en 1993, pero queda insatisfecho y lo revisa y completa en 1999. En esta última versión dice: “comienzo y termino con la idea de una utopía realista. La filosofía política es utópica realista cuando extiende los que corrientemente se cree son los límites de la posibilidad política práctica” (Rawls, 1999: 6). Esta afirmación, que enlaza a la filosofía política con el utopismo realista, Rawls la reitera con las mismas palabras en varias oportunidades, tanto en el mismo libro (1999: 11) como en *Justice as Fairness: A Restatement* (2001: 14) y en sus *Lectures on the History of Political Philosophy* (2008: 11). Su aseveración es notable porque reivindica el estatus de la utopía dentro de la filosofía política, que desde la obra de Maquiavelo había sido cuestionado por la inutilidad de exponer las cosas como deberían ser en lugar de como son. Tal como lo puso el florentino en su *Príncipe*: “siendo mi intención escribir una cosa útil para quien esté en grado de entenderla, me ha parecido más conveniente perseguir la realidad efectual antes que la imagen artificial” (Maquiavelo, 1995: 109).⁹ En contraste, la afirmación de Rawls ejerce la operación inversa de Maquiavelo, en tanto que no sólo afirma que la utopía tiene lugar en la filosofía política sino más bien que la filosofía política, ella misma, puede ser utópica. Esto es deseable siempre y cuando se cumpla el requisito de realismo. Vale aclarar que este realismo no es el realismo complaciente del que habla Estlund sino el realismo rousseauiano de considerar a los seres humanos tal cual son y a las leyes positivas tal como deberían ser. Nótese que esta afirmación, sin embargo, es más débil que la del republicano inglés James Harrington, quien en su utopía *The Commonwealth of Oceana* de 1656 sostiene que no hay seres humanos malos sino leyes malas (Harrington, 1992: 64). En cambio, lo que sugiere Rawls es que, al menos, es posible y es deseable una concepción de sociedad según la cual la mayoría de los individuos que la constituyen actúen de modo racional y razonable a partir de un consenso superpuesto. La limitación humana no aparece aquí como maldad

intrínseca de los individuos sino como los naturales desacuerdos que puede haber entre distintos individuos, fruto del hecho del pluralismo en la esfera nacional, y de las divergencias entre los pueblos razonables, en la esfera internacional (Rawls, 1999: 11).

En consecuencia, Rawls parte desde esa base de conflictos innegables entre seres racionales y razonables, y postula el régimen democrático constitucionalista liberal como su utopía realista, en tanto y en cuanto este sería el mejor modo de manejar esos desacuerdos. Para esta utopía Rawls describe una serie de condiciones que luego busca extrapolar a la esfera internacional, en la cual no habla de Estados sino de pueblos, lo que le permite aplicar el mismo esquema haciendo que los pueblos ahora sean los actores en juego en su metodología de la posición original. No obstante, hay algunas restricciones; esta idea sólo puede aplicarse a pueblos liberales razonables y a pueblos que él llama “decentes” (Rawls, 1999: 4). Excluye a los Estados que están fuera de la ley (*outlaw*), las sociedades cargadas con condiciones muy desfavorables y los absolutismos benevolentes. En palabras de Rawls: “La de idea de esta sociedad es utópica realista por el hecho de que describe un mundo social alcanzable que combina el derecho político y la justicia para todos los pueblos liberales y decentes en una Sociedad de Pueblos” (Rawls, 1999: 6). El que no hable de Estados sino de pueblos y las concesiones hechas al realismo -al aceptar pueblos decentes que no son totalmente democráticos, sino que tienen una consulta jerárquica- le han valido a Rawls los cargos de etnocentrismo y de minimalismo de los Derechos Humanos (Tasioulas, 2002; Haztenberger, 2013; Audard, 2015).

Recapitulando, el sentido positivo de utopía realista tiene -como sugiere Audard (2015: 688)- tres apariciones en distintos niveles teóricos de la propuesta rawlsiana: primero se aplica a la concepción que el estadounidense tiene de la filosofía política; segundo, se aplica a nivel nacional a la posibilidad de alcanzar un consenso superpuesto de una concepción pública de justicia; y tercero y último, se aplica a la posibilidad de una sociedad de pueblos razonablemente justa. Podría añadirse que en dichos niveles la extensión de lo que podríamos llamar el *pathos* optimista de Rawls se va reduciendo abruptamente. Si en el marco de la filosofía política Rawls considera que el utopismo amplía las fronteras de lo posible por medio de lo ideal, cuando llega al contexto de la

política internacional las fronteras de lo posible parecen estar rodeadas de fuertes muros y bien custodiadas. Su ejemplo de utopía islámica, que él denomina Kazanistán (Rawls, 1999: 5), hace concesiones que se traducen en fuertes limitaciones para las minorías kazaníes. Esas limitaciones están lejos de ser el límite de lo deseable desde una concepción general de la filosofía política, incluso para utopías teóricas “realistas”.

Además de esos tres sentidos en los que puede interpretarse el utopismo de Rawls, este reconoce el sentido peyorativo de la utopía y los efectos nocivos que ésta puede tener, pero a pesar de todo ello -y contra E. H. Carr- sostiene, como Bloch o Sargent, que “la idea de una utopía realista es esencial” (1999: 6). El americano insiste en que su propuesta es utópica y altamente deseable porque “une la razonabilidad y la justicia con condiciones que permiten a los ciudadanos realizar sus intereses fundamentales” (Rawls, 1999: 7). No es la idea de una utopía que lleva adelante una doctrina comprensiva en particular, sino una idea más cercana a la de “utopía marco” para otras utopías como aparece en la obra de uno de sus críticos (Nozick, 1974: 297). La utopía realista de Rawls, al igual que la utopía marco nozickiana, busca ofrecer un espacio institucional para el desarrollo de los propios ideales individuales o colectivos a partir de unos mínimos ideales políticos conjuntos consensuados. Si se acepta con Hatzenberger que Kazanistán es la utopía oriental de Rawls, parecería que hay una contradicción entre los distintos niveles de utopismo realista defendido por Rawls. Esto porque la participación política en Kazanistán está reducida y, por tanto, el nivel de consenso en pos de un pretendido realismo es mucho menor que lo deseable si no directamente nulo.

Así pues, puede decirse que hasta los primeros dos niveles la propuesta de Rawls es promisoría, no obstante al abordar el tercero hay algunos inconvenientes. El mismo filósofo se ve obligado a aclarar que su tratamiento será de tipo teórico ideal, por lo cual dejará de lado muchos problemas urgentes para la política internacional contemporánea como son la guerra, la inmigración y las armas de destrucción masiva (Rawls, 1999: 8). En otras palabras, si se sigue la estructura del género utópico iniciada con Moro en el siglo XVI, se puede decir que la obra de Rawls hace más hincapié en la parte II, la propositiva, que en la parte I, la crítica. No obstante, esto no implica la descripción de un mundo ideal posible, del cual si el mundo fáctico en el que vivimos no logra alcanzar las

condiciones Rawls diga algo así como “entonces, peor para el mundo”. Sino, más bien, se busca destacar el vínculo entre esas formas de organización política que generan los males que nos impiden alcanzar dicha utopía realista. Su trabajo es una contribución a generar conciencia para no perder de vista en razón del realismo complaciente ideales como el sueño kantiano de una paz perpetua, independientemente de las limitaciones que se pueden reconocer para la materialización de dicho ideal.

Asimismo, Rawls afirma que entre las condiciones necesarias para que una “concepción política de la justicia sea utópica está el que emplee ideales, principios y conceptos políticos (morales) para especificar una sociedad justa y razonable” (Rawls, 1999: 14). En otras palabras, Rawls desanda los pasos atribuidos al maquiavelismo en su primacía de la realidad efectual en la teoría política y reivindica el pensamiento político sobre el ideal moral de sociedad. Este ideal es para Rawls el liberalismo y en este las instituciones juegan un rol clave (Rawls, 1999: 16). Esta idea unida a la de razón pública le conduce a concebir a la estabilidad como algo más que un *modus vivendi* (Rawls, 1999: 19), es decir, como algo más que una especie de tregua entre partes en conflicto. Hay una idea de cooperación en juego que sostiene el ideal societario, una cooperación constructiva entre individuos que representan distintas concepciones razonables de lo bueno.

Por último, vale recuperar la pregunta de Rawls acerca de ¿cómo pensar una utopía después de Auschwitz? (Rawls, 1999: 19). Para Rawls es precisamente por Auschwitz, por las barbaries del nazismo y por las previas barbaries de la Inquisición y otros ejemplos de la historia de la humanidad por lo que hay que pensar una utopía realista. El liberalismo sería para el norteamericano la cura para el fanatismo que condujo a la concreción de esas “posibilidades demoníacas” (Rawls, 1999: 21). El liberalismo impediría que una doctrina comprensiva busque imponerse sobre las otras oficiando de garantía contra el autoritarismo. Por ello es que Rawls descarta a los pueblos absolutistas benévolo de su sociedad de pueblos pacíficos, porque la imposición de una doctrina comprensiva entraña ese peligro, aun cuando en principio su aplicación sea benevolente. No obstante, el hecho del pluralismo -y si se quiere el aspecto realista de su utopismo- le impide también el pretender que todos los pueblos vayan a devenir liberales. Esto lo conduce a hacer algunas concesiones a lo que

él llama pueblos decentes y a generar un espacio para la opresión de los individuos, en tanto que los pueblos liberales no deben interferir en la política interna de los pueblos decentes, incluso aun cuando estos no respeten gran parte de los derechos humanos. No obstante, su utopía realista se muestra como un proceso a largo -sino larguísimo- plazo que tiene la ventaja de dar sentido a nuestras acciones, del mismo modo que nuestros principios -aunque a veces derrotados por la praxis- guían nuestras acciones (Rawls, 1999: 128). Como remarcaba Estlund, la escasa posibilidad de aplicación no atenta contra la verdad de una teoría.

Conclusión

Al comienzo de este escrito se plantearon algunos interrogantes a los que se esperaba responder a lo largo de este trabajo. Estos eran: 1) ¿qué tipo de utopía es la utopía realista de Rawls?, 2) ¿qué implica el realismo de esa utopía?, 3) ¿qué vínculo tiene la utopía rawlsiana con imágenes utópicas previas?, 4) ¿qué recepción tuvo la misma?, y 5) ¿qué grado de factibilidad tiene dicha utopía?

Con respecto al primer punto, se remite a la distinción sargentiana presentada en la primera sección. La utopía de Rawls es una utopía filosófica, una utopía que tiene pretensión de aplicación -es decir, de devenir utopía comunitaria a gran escala o al menos modelo regulativo para políticas internacionales-. Es una utopía teórica sobre todo porque se manifiesta en términos de teoría ideal, en tanto que busca asentar ciertos principios en torno a cómo organizar la sociedad de pueblos, pero también tiene un aspecto mínimo de utopía literaria al ofrecer una descripción imaginaria de una sociedad decente islámica: Kazanistán. Puede cuestionarse si esa sociedad decente es el mayor ideal concebible por Rawls para una sociedad islámica o no, o podría preferir una sociedad islámica liberal si fuera eso posible, pero es indiscutible que una sociedad islámica decente parece ser el ideal descrito en su texto. Formalmente la propuesta de Rawls aparece en forma de ensayo filosófico sobre la justicia y sobre la ley de los pueblos. Como se vio más arriba, Rawls considera que la filosofía política tiene que constituir utopías porque éstas son esenciales para el ser humano. Su defensa del utopismo se manifiesta en tres niveles de reflexión, uno general con respecto a una actitud frente al pensar político, uno nacional con

respecto a cómo conformar una sociedad bien ordenada y uno internacional que intenta poner en el horizonte de la praxis la posibilidad de una sociedad pacífica de pueblos. A esos tres niveles se les puede aplicar el nombre de utopía realista.

Con respecto a la segunda pregunta, lo que implica el realismo en la utopía de Rawls es problemático. Si bien, como se expresó arriba, utopismo y realismo no se excluyen, Rawls interpreta el realismo como una forma de limitación para la imaginación utópica. Al mismo tiempo, emplea al utopismo como una forma de expansión de los límites prácticos de la política más allá de lo que Estlund denomina realismo complaciente. Es por esto que Valentini lo ve como un justo medio entre la utopofobia y la factofobia. No obstante, los hechos que reconoce Rawls como realistas son cuestionables y siguen mostrando al utopismo y al realismo no tanto como términos complementarios sino en tensión. Una salida es interpretar ese realismo como un cierto pesimismo antropológico que limita las posibilidades que la utopía teórica puede ofrecer.

Con respecto a la tercera pregunta, si bien Rawls no menciona utopías literarias -ni siquiera la de Moro-, sí se inspira en utopías teóricas. Rawls sigue en parte a Rousseau y en parte a Kant, a los que se los suele considerar teóricos ideales de la sociedad y que aquí denominamos utopistas teóricos. Ambos contribuyeron al utopismo, Rousseau presentando un ideal de sociedad y Kant, un ideal de organización internacional pacífica. Ambos inspiraron no sólo a Rawls, sino a varios utopistas literarios y comunitarios.

En cuanto a la cuarta pregunta, la recepción de esas ideas, las mismas fueron duramente criticadas al considerar que Rawls estaba siendo, por un lado, etnocéntrico al considerar que el mejor modo de organización era la versión idealizada de las democracias occidentales y, por el otro, que estaba siendo demasiado minimalista en cuanto a los derechos humanos, con tal de mantener el *foedus pacificum* imaginado por Kant. ¿Cuánto es posible sacrificar de los ideales sociales para que los mismos sean factibles?

Por último, la quinta pregunta, aquella en torno a la factibilidad, si se hace caso a Rawls y a Estlund: de lo poco probable que pueda parecer que nuestros ideales se cumplan no se sigue su inutilidad. Por lo cual la pregunta por la factibilidad no es del todo adecuada, sino, más bien, parece mejor preguntarse qué efecto tienen en nuestro accionar cotidiano esas utopías. Rawls advirtió que el utopismo permite ampliar los horizontes de acción en el marco de la reflexión

filosófica sobre la política. En varias oportunidades se habló de la falta de alternativas para combatir las desigualdades e injusticias contemporáneas. Pues las utopías son precisamente eso, intentos de encontrar esas alternativas; es el debate público el que ayuda a seleccionar las ideas más destacables y filtrar las más peligrosas. Por eso hoy más que nunca, como sostuvieron los autores abordados aquí, la función de las utopías sigue siendo esencial.

Notas

1. En otros textos he empleado el término “utopía programática” y “utopía instrumental” (Misseri, 2017: 39 y ss.) pero en este he preferido el término más amplio de “teóricas” porque creo que ese adjetivo da mejor cuenta del aspecto sistemático y evaluativo de este tipo de utopías.

2. Esto porque para algunos autores la utopía se desdobra en la diada eutopía y distopía, algunos también hablan de utopía y antiutopía (Baczko, 2005) o de utopía constructiva y utopía negativa (Trousson, 1995). Pero aun poniendo en duda que las distopías sean formas utópicas por el carácter no ideal de sus sociedades, hay géneros emparentados a la utopía literaria que gozan de buena salud como las ecotopías o las ucronías.

3. Si bien la obra es de la década de 1990, Aínsa venía trabajando sobre el utopismo desde fines de 1970 y en cierto sentido su pensamiento recoge para el contexto hispanamericano la concepción blochiana de la utopía.

4. Sigo en esta interpretación de la utopía como compatible con la ideología a Horacio Cerutti Guldberg. Este filósofo, sobre la base de la obra de Gonzalo Puente Ojea, rechaza la dicotomía ideología-utopía instalada por Karl Mannheim ([1929]1966) en sus estudios sobre sociología del conocimiento (Cerutti, 1989: 116).

5. Los ejemplos de Sargent no sólo son muy parciales, o ideológicamente cargados, sino que al mismo tiempo son muy generales. Algunos podrían ser interpretados como utopías comunitarias, otros como utopías filosóficas y una gran parte como ni uno ni lo otro y entrarían en la tipología que aquí se ha dejado a un lado la que él llama “teoría social utópica”.

6. Como advierte Valentini (2017: 11), Estlund ya abordó el concepto de utopofobia en obras anteriores a la que se ha seleccionado para este artículo. No obstante, se considera que el texto referido es suficiente para ilustrar su argumento.

7. El término *foedus pacificum* fue introducido por Kant en *Sobre la paz perpetua* de 1795 con el sentido de “federación de la paz” (Kant, 1998: 24), distinguiéndola del mero tratado de paz.

8. Esto fue notado en 1905 por H. G. Wells, en su *A Modern Utopia*, en la que imagina una utopía global tras haber previamente desarrollado un ensayo sobre la utopía en el que distingue las utopías clásicas de las modernas. Las primeras se caracterizan por su aislamiento y carácter estático mientras que las segundas se caracterizan por sus formas globales y su carácter dinámico o “kinético” (Wells, 2000: 33).

9. Alguien podría objetar que Maquiavelo lo que descarta no es el utopismo sino toda la idea de filosofía política en favor de una ciencia política, no obstante aquí sigo la interpretación de L. Strauss (1964) de que no hay tal ciencia en el pensamiento del florentino.

Referencias

- Aínsa, F. (1990), *Necesidad de la utopía*, Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.
- Aristóteles (2015), *Política* (trad. de M. García Valdés), Madrid: Gredos-RBA.
- Audard, C. (2015), “Realistic Utopia”, en Mandle, J. y Reidy, D. A. (eds.), *The Cambridge Rawls Lexicon*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloch, E. (1964), *Geist der Utopia*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag.
- Bloch, E. (1998), *The Principle of Hope*, vol. 1 (trad. de N. Plaice, S. Plaice y P. Knight), Massachusetts: MIT.
- Bloch, E. (1996), *The Utopian Function of Art and Literature*, Massachusetts: MIT.
- Cerutti Guldberg, H. (1989), *Ensayos de utopía (I y II)*, Toluca: Universidad Autónoma del Estado de México.
- Cioranescu, A. (1972), *L'avenir du passé : utopie et littérature*, París: Gallimard.
- Davis, J. C. (1985), *Utopía y sociedad ideal* (trad. de J. J. Utrilla), México: Fondo de Cultura Económica.
- Dawson, D. (1992), *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*, Oxford: Oxford University Press.

- Engels, F. (1974), *Del socialismo utópico al socialismo científico*, en Marx, K. y Engels, F. *Obras escogidas*, vol. III. Moscú: Ed. Progreso.
- Estlund, D. (2014), "Utopophobia", en *Philosophy & Public Affairs*, 42, 2, 113-134.
- Harrington, J. (1992), *The Commonwealth of Oceana and A System of Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hatzenberger, A. (2013), "Kazanistan: John Rawls's Oriental Utopia", en *Utopian Studies*, 24, 1, 105-118.
- Kant, I. (1998), *Sobre la paz perpetua* (trad. de J. Abellán), Madrid: Tecnos.
- Lizárraga, F. (2016), *Marxistas y liberales: la justicia, la igualdad y la fraternidad en la teoría política contemporánea*, Buenos Aires: Biblos.
- Lizárraga, F. (2018), "Política, justicia y comunidad en *Utopía*", en *Anacronismo e irrupción*, 8, 15, 121-146.
- Maquiavelo, N. (1995), *El príncipe* (trad. de E. Leonetti Jungl), Barcelona: Planeta-De Agostini.
- Mannheim, Karl (1966), *Ideología y utopía* (trad. de E. Terron), Madrid: Aguilar.
- Manuel, F. E. y Manuel, F. P. (1997), *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge: The Belknap Press.
- Misseri, L. E. (2017), *Utopismo, responsabilidad y convergencia*, Beau Bassin: Editorial Académica Española.
- Molnar, T. (1970), *El utopismo: la herejía perenne* (trad. de M. Najszatan), Buenos Aires: Eudeba.
- More, T. (1992), *Utopía* (trad. de R. M. Adams), Nueva York: Norton Critical Edition.
- Nozick, R. (1974), *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York: Basic Books.
- Popper, K. R. (1967), "Utopía y Violencia", en *El desarrollo del conocimiento científico* (trad. de N. Míguez), Buenos Aires: Paidós.
- Rawls, J. (1996), *Political Liberalism*, Nueva York: Columbia University Press.
- Rawls, J. (1999), *The Law of Peoples with "The Idea of Public Reason" Revisited*, Cambridge y Londres: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2001), *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge y Londres: Harvard University Press.
- Rawls, J. (2008), *Lectures on the History of Political Philosophy*, Cambridge y Londres: Harvard University Press.
- Roig, A. A. (1987), *La utopía en el Ecuador*, Quito: Corporación Editora Nacional.
- Sarat, A., Douglas, L. y Umphrey, M. M. (eds.), (2014), *Law and the Utopian Imagination*, Stanford: Stanford University Press.
- Sargent, L. T. (1994), "The Three Faces of Utopianism Revisited", en *Utopian Studies*, 5, 1, 1-37.
- Sargent, L. T. (2006), "In Defense of Utopia", en *Diogenes*, 209, 11-17.

- Servier, J. (1982), *La utopía* (trad. de E. C. Zenzes), México: Fondo de Cultura Económica.
- Strauss, L. (1964), *Meditación sobre Maquiavelo* (trad. de C. Gutiérrez de Gamba), Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Tasioulas, J. (2002), "From Utopia to Kazanistan: John Rawls and the Law of Peoples", en *Oxford Journal of Legal Studies*, 22, 2, 367–396.
- Trousseau, R. (1995), *Historia de las utopías* (trad. de C. Manzano, Trad.), Barcelona: Península.
- Valentini, L. (2017), "On the Messy "Utopophobia vs. Factophobia" Controversy: A Systematization and Assessment", en Vallier, K. y Weber, M. (eds.), *Political Utopias: Contemporary Debates*, Nueva York: Oxford University Press.
- Wells, H. G. (2000), *Una Utopía Moderna* (trad. de J. Sánchez Rottner), México: Océano.
- Zuolo, F. (2009), 'Some Formal Criteria to Distinguish between Utopia and Ideal Theory', en *Utopia and Utopianism*, 3, 81-93.

LA UTOPIA ANTE EL CAPITALISMO ACTUAL:

*Inventar el futuro: una proyección desde la tecnología y la
economía**Constanza Filloy*

e-mail: csfilloy@gmail.com

Resumen

En este trabajo sostengo la hipótesis de que la pregunta por proyección de futuros posibles inscripta en cualquier imaginación utópica requiere de la caracterización de las condiciones del capitalismo actual. Centrándome en la articulación entre los desarrollos tecnológicos y la economía, reconstruyo el diagnóstico y las alternativas propuestas por los autores del *Manifiesto aceleracionista* (2013), Nick Srnicek y Alex Williams, en su libro *Inventar el futuro* (2015), en donde las ideas principales del *Manifiesto aceleracionista* son articuladas en la elaboración de un conjunto de demandas hacia una sociedad postcapitalista.

Palabras clave: aceleracionismo, futuro, capitalismo, acumulación, tecnología.

Abstract

In this paper, I hold the argument that the question for the creation of new futures involved in any utopian imagination requires the analysis of the conditions of current capitalism. Focusing on the articulation between technological developments and economy, I present the diagnosis and the alternatives proposed by the authors of the *Accelerationist Manifesto* (2013), Nick Srnicek and Alex Williams, in their book *Inventing the future* (2015), where their main ideas are turned into a set of demands towards a post-capitalist society.

Key words: accelerationism, future, capitalism, accumulation, technology.

Zusammenfassung

In diesem Papier verteidige ich die Hypothese, dass die Frage der Ausarbeitung möglicher Zukunftsvorstellungen, die in jede utopische Idee eingeschrieben sind, die Charakterisierung der Bedingungen des gegenwärtigen Kapitalismus erfordert. Mit Blick auf die Artikulation von technologischer Entwicklung und Wirtschaft rekonstruiere ich die Diagnose und die Alternativen, die von den Autoren des *Accelerationist Manifesto* (2013), Nick Srnicek und Alex Williams, in ihrem Buch *Inventing the Future* (2015) vorgeschlagen wurden, in dem die Hauptideen des *Accelerationist Manifesto* bei der Ausarbeitung einer Reihe von Forderungen an eine postkapitalistische Gesellschaft formuliert werden.

Schlüsselwörter: Akzelerationismus, Zukunft, Kapitalismus, Akkumulation, Technologie.

Original recibido: diciembre de 2018

aceptado: marzo de 2019

Constanza Filloy es Profesora de Filosofía egresada de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Becaria del Centro de Investigaciones en la misma institución. Integrante del equipo de investigación “Lenguajes de la crítica política: relaciones de poder, lógicas del capital y formas de vida” en el Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS), CONICET. Integrante del comité editorial de *Intersecciones*, revista digital de Teoría y Crítica Social.

Introducción

John Rawls, en algunas de sus obras, se refiere al utopismo, puntualmente a una forma que él defiende y que denomina “realista”. Ese término le permite ir más allá de la aparente dicotomía utopismo-realismo político. Asimismo, donde Rawls refiere más frecuentemente a esa forma de utopía es en sus escritos sobre relaciones internacionales, en los que buscó aplicar algunas ideas previas adaptándolas del contexto nacional al internacional. Su texto recibió muchas críticas y aún se sigue discutiendo, tanto en filosofía política como en los estudios de relaciones internacionales. No obstante, su particular defensa del utopismo no obtuvo suficiente eco, tal como lo remarcan algunos autores (Hatzenberger, 2013). Es por ello que en este texto se lleva adelante una reflexión de la propuesta utópica rawlsiana desde la perspectiva de los estudios utópicos, subrayando la importancia que tiene para la ampliación de dichos estudios el que uno de los principales filósofos políticos del siglo XX se haya embarcado en la defensa del concepto de utopía en el marco de su disciplina. La obra de Rawls puede ser interpretada como un aporte para la reconstrucción de un puente más sólido entre la filosofía política y los estudios utópicos.

Si la utopía está signada por la imaginación de modos de vida más allá del capitalismo, ella debe lidiar, en primera instancia, con las condiciones del capitalismo actual y las condiciones que plantea a la proyección de futuros posibles. Marx Fisher advirtió oportunamente las dificultades presentes en este problema en las primeras páginas de *Realismo Capitalista* (2016) recuperando la famosa formulación atribuida a Frederic Jameson según la cual “es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo” (Fisher, 2016: 22). Remarcaba con esta afirmación la insistencia de las narrativas contemporáneas en figuras conspiracionales y apocalípticas, registrando la dificultad de representarse un trastocamiento del orden establecido, reincidiendo de este modo en una imaginación política por demás exhausta.¹

Algunos años después de la publicación de *Realismo Capitalista*, Nick Srnicek y Alex Williams escribieron y publicaron el *Manifiesto por una política aceleracionista*, en donde presentan un diagnóstico y una estimulante caracterización del campo de las izquierdas y de los futuros proyectados en las últimas décadas. Los autores promueven una transformación en la perspectiva para el presente neoliberal y un relanzamiento de la reflexión acerca del futuro a partir de las condiciones del capitalismo contemporáneo. Tras la publicación *manifiesto*, el término 'aceleracionismo' -y más puntualmente, la referencia a un aceleracionismo 'de izquierda'- ha sido adoptado para nombrar a un grupo divergente de nuevas apuestas teóricas y políticas que tienen como propósito tematizar el futuro por fuera de cualquier solución que implique la restauración o restitución de un pasado perdido.

En este trabajo propongo que, ante la pregunta que nos plantea la utopía por la creación de modos de vida más allá del capitalismo, no hay respuesta posible sin partir de las condiciones del capitalismo actual. Esta hipótesis nos fuerza a desestimar cierta imagen de utopía que podríamos denominar *utopía naif*, y a considerar que cualquier horizonte de un futuro debe expresar dichas condiciones. En este sentido, exploro la pregunta por los futuros posibles reconstruyendo el diagnóstico y los aportes realizados en esta dirección por Nick Srnicek y Alex Williams, y me centro en la articulación entre los desarrollos tecnológicos y la economía. Con este propósito, recupero el desarrollo de los autores en *Inventar el futuro*, un libro publicado en 2015, en donde las hipótesis principales del *Manifiesto por una política aceleracionista* son articuladas en un diagnóstico y en la elaboración de un conjunto de demandas hacia una sociedad postcapitalista.

En una primera aproximación, debe decirse que las proyecciones de futuros posibles se inscriben en un complejo campo de disputas disparadas por las exigencias del capitalismo internacional, caracterizado por una intensificación de los programas neoliberales desde la crisis del 2008. Lejos de tratarse de un accidente pasajero, la crisis ha obligado, en su carácter sistémico, al ajuste perpetuo del gasto social y al empobrecimiento de las clases populares a través de incrementos en las medidas de desregulación, privatización, liberalización y financiarización por parte de los Estados. Así, si bien no es posible ni tampoco pretendo agotar una caracterización del capitalismo contemporáneo en estas

líneas, es pertinente realizar una breve presentación del escenario en el cual las proyecciones de futuro y cualquier *imaginación utópica* es alojada. En este sentido, y en primera instancia, resulta provechoso adoptar la estrategia que Srnicek y Williams ponen en marcha en *Inventar el futuro* (2015) para dar cuenta del éxito de la forma financiarizada y neoliberal del capitalismo actual. Los autores consideran la expansión del capitalismo, y más puntualmente, el desarrollo de su forma neoliberal, como un correlato de una serie de estrategias organizativas adoptadas con el propósito de su proliferación (Srnicek & Williams, 2015: 41).

En este sentido, Srnicek y Williams procuran describir cuáles han sido algunos de los lugares y los cargos ocupados para el auge del neoliberalismo desde los años setenta. Así, brindan un detalle del modo en el cual fue consolidado el armado de una red intelectual, técnica y legal de carácter internacional en la “edificación de la hegemonía neoliberal” (Srnicek & Williams, 2015: 42). Lo que su descripción muestra es que los impulsores de la vía neoliberal han buscado su inserción en ámbitos académicos, en espacios de comunicación, en la dirección de las corporaciones internacionales, en instituciones estatales y en organismos de peso en las políticas económicas internacionales; primeramente, en la Organización Mundial de Comercio, el Banco Mundial y el FMI. La piedra angular de descripción otorgada es la definición del neoliberalismo como una lógica universal expansiva, que alcanzó dimensiones globales gracias a una compleja articulación a nivel internacional en base a un proyecto común.

Posiblemente, la Sociedad Mont Pelerin (SMP) puede considerarse como una de las infraestructuras intelectuales internacionales más representativas de la expansión de la hegemonía neoliberal y también de la sistematización y de la discusión de las ideas neoliberales a nivel global (Srnicek & Williams, 2015: 45). Lo que debe notarse aquí es que la SMP mantuvo desde sus comienzos un propósito que fue discutido y eventualmente transformado en un programa común, que persiste en la actualidad. Fundada en 1947, su objetivo era la reactualización de las teorías liberales ante el auge del colectivismo y del keynesianismo para la elaboración de un proyecto global que defendiera la libertad individual. En este sentido, contribuyó a la formación de lo que podríamos llamar una *utopía neoliberal*. Srnicek y Williams destacan la flexibilidad en las discusiones y su proyección internacional como claves para la

expansión y las nuevas incorporaciones del proyecto, así como para la inserción de sus miembros en gobiernos locales (Srnicek & Williams, 2015: 51). Advierten también que la división de trabajo entre intelectuales, grupos de “expertos” insertos en la política y grupos de difusión mediática fue una de sus condiciones de realización más importantes.

Las estrategias de expansión descritas forman parte de las agendas neoliberales actuales discutidas en los organismos internacionales. Al mismo tiempo, dichas estrategias se articulan y con desarrollos tecnológicos en ascenso. Se ha vuelto un lugar común afirmar que la tecnología ha impactado - y lo continúa haciendo- en las formaciones sociales contemporáneas. Pero en vez de detenerse en esta afirmación general, Srnicek y Williams invitan a poner en consideración los desarrollos tecnológicos en su articulación con la hegemonía neoliberal, por un lado, y por el otro, como un espacio relevante de reflexión para la construcción de alternativas políticas emancipatorias. En definitiva, una posición en ambos debates es determinante para cualquier imaginación utópica que tenga un registro de las transformaciones del capitalismo contemporáneo en materia tecnológica.

En esta dirección, resulta sustancial el aporte de David Harvey en la precisión del vínculo entre el capital y la tecnología. Este vínculo excede en alguna medida la constatación de que el capital requiere de tecnologías para su expansión. Para considerar este vínculo es preciso asumir que el propósito inmediato del capital es el aumento de la productividad y de la tasa de beneficio. En este sentido, en *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo* (2014), Harvey destaca que son múltiples los ámbitos e instituciones que involucradas y afectadas por dichos desarrollos, entre ellos, el Estado. En este sentido, la industria militar, médica y energética dan cuenta de que innovaciones en la esfera pública se difunden al sector privado y viceversa.

Harvey argumenta que la necesidad que el capital tiene de medios tecnológicos puede definirse a partir de una serie de imperativos que han primado en la historia del capitalismo (2014: 107). Primeramente, la optimización de la gestión y de la organización empresarial a partir de las tecnologías. Aquí se ponen en juego las técnicas de gestión empresarial con el objetivo de fomentar la acumulación, la eficiencia y la rentabilidad. En segundo lugar, la creación de redes que faciliten y acorten los tiempos de la circulación del capital

a partir del uso de tecnologías. Los ejemplos que Harvey brinda al respecto resultan esclarecedores: la creación de productos de duración efímera, la velocidad del transporte y de las comunicaciones, la sobrealimentación de animales para que se conviertan en adultos para su consumo, etc. En tercer lugar, Harvey toma nota de la utilización de bancos de memoria y de datos a gran escala. En términos más generales, se trata del recurso a las tecnologías de producción y difusión de conocimiento e información en el diagnóstico y la planificación a gran escala por corporaciones y grandes organismos internacionales. En cuarto lugar, se cuenta el empleo de tecnologías en el mercado financiero y monetario y la consecuente producción de nuevos medios de inversión y de circulación del capital. Cabe destacar un crecimiento exponencial en las innovaciones en este ámbito en los últimos años. Por último, el control del trabajo y del proceso laboral -históricamente decisivo para mantener la rentabilidad- también adquiere nuevas formas de sofisticación a partir de la introducción de nuevas tecnologías.

Evidentemente, los principios presentados se encuentran solapados y adquieren formas específicas en el contexto de procesos de digitalización de enorme envergadura. Aquí es donde los cambios tecnológicos actuales, reunidos generalmente bajo el nombre de la “cuarta revolución industrial”, merecen algunas observaciones aparte. En efecto, con una prolongada caída de la rentabilidad de la manufactura, podría sostenerse la hipótesis de que el capitalismo se vuelca hacia los datos digitales como un modo de mantener el crecimiento económico. En este sentido, la economía digital parece estarse convirtiendo en el modelo hegemónico.

En una dirección similar, Nick Srnicek desarrolla, por su parte (en *Capitalismo de plataformas*, 2016), una lectura pormenorizada de las tácticas adoptadas por las plataformas digitales en el uso de datos para la mejora de la rentabilidad. Allí argumenta que en el siglo XXI el capitalismo se centra en la extracción y el uso de datos: las compañías tienen que intensificar la extracción, el análisis y el control de datos para seguir siendo competitivas. De este modo, los datos recogidos y analizado por enormes infraestructuras digitales o plataformas, sirven para coordinar procesos productivos y generar mayores márgenes de ganancias.

Así las cosas, la proyección de un futuro a partir de la combinación de nuevas tecnologías y formas organizativas “más eficientes” tiene lugar al tiempo que se introducen de manera constante una serie de modificaciones de peso en las formas de vida. En efecto, el modo en el que la digitalización y la tecnificación impactan en la calificación de la fuerza de trabajo no puede desestimarse. Hoy es posible encontrar que la formación de mano de obra calificada aparece en las plataformas de los organismos internacionales (G20, Y20, FMI, OMC) asociada a ‘las oportunidades de la revolución digital’ y a la consecuente necesidad de que las y los trabajadores adquieran “las herramientas del siglo XXI”². Las críticas de la *uberización de la economía* se dirigen en este sentido, remarcando el rol los organismos internacionales en la difusión de nuevas formas de trabajo precarizadas.

En un sentido similar, resulta de relevancia replantear la cuestión del impacto de la automatización en los puestos de trabajo. Srnicek y Williams argumentan que en el capitalismo actual la tecnificación tiene como efecto una enorme cantidad de desempleo. La tecnología introduce mejoras en la productividad, por ende, hay una menor necesidad de obra, cuyo destino parece, en principio, resultarle indiferente a la innovación tecnológica en los procesos productivos.³ Al mismo tiempo, la falta de empleos formales contribuye al crecimiento de enormes capas de excedentes de población (Srnicek y Williams, 2015: 5). El reemplazo de mano de obra por máquinas depende, entre otras cuestiones, de la demanda y de la existencia de una población calificada para los trabajos que la tecnología puede hacer. Sin embargo, Srnicek y Williams advierten que, en cualquier caso y tendencialmente, cada vez más máquinas realizan trabajos antes realizados por humanos. Volveré sobre esta discusión al considerar las demandas que la proyección del futuro supone en el contexto de Inventar *el Futuro*.

Así presentado, este panorama resume aquello que en el *Manifiesto aceleracionista* Srnicek y Williams definen como la liberación y el desencadenamiento de desarrollos tecnológicos constantes en función de la lógica de la acumulación y de la competencia (Avanessian & Reis, 2017: 40). En último término, una agenda con énfasis en la *innovación* propone “acercar” el futuro al presente, adecuando la producción a las exigencias de la rentabilidad. En otras palabras, bajo las condiciones descritas, la fantasía de un futuro tecnificado y eficiente cuya condición es la *innovación* no suponen una diferencia

con el capitalismo y las condiciones de vida que impone a enormes masas de la población.

Sin embargo, Srnicek y Williams también advierten que, en lo que respecta a las posibilidades de la tecnología y su impacto en nuestras sociedades, los fines a los cuales es dirigida en el capitalismo contemporáneo son eminentemente estrechos. Aún más, los autores sugieren que las tecnologías podrían ser rediseñadas y reasignadas a otro tipo de actividades y funciones en una organización social no capitalista. Aquí es donde la pregunta por el futuro debe reformularse en el contexto de un proyecto global de transformación de las condiciones que el capitalismo actual supone.

Si bien la presentación de las estrategias y del impacto de la tecnología en el capitalismo contemporáneo permite registrar su carácter global y tecnificado, esto no basta para caracterizar las proyecciones alternativas de futuro. En este sentido, Srnicek y Williams toman nota y evalúan los efectos de las olas de movilizaciones que han surgido al calor de la lucha contra la ofensiva neoliberal desde la década del setenta y especialmente a partir de la crisis del 2008. Recuperan así un diagnóstico difundido, según el cual el saldo de dichas movilizaciones no ha sido suficiente para lograr reagrupamientos políticos que lancen debates estratégicos, es decir, para el planteamiento de transformaciones que signifiquen una alternativa al carácter global de la hegemonía neoliberal.

El diagnóstico establece que si bien hemos asistido a grandes conflictos contra el neoliberalismo -que dieron comienzo a una fase de recomposición de las luchas sociales-, estos adquirieron mayoritariamente una marca fuertemente defensiva o de resistencia. En esta dirección, los autores nos brindan una descripción de una serie de hábitos políticos en las izquierdas que sería preciso evaluar y reconsiderar para la elaboración de una estrategia acorde al presente, y las designan bajo el nombre de *políticas folk* (Srnicek & Williams, 2015: 6). La categoría de *políticas folk* reúne un conjunto variado de prácticas, entre las que se cuenta una opción por la política prefigurativa y por la democracia y la acción directas. Al mismo tiempo, las *políticas folk* mantienen una opción por lo cercano como lo más “natural” y por la táctica antes que por la estrategia. Se trata de hábitos que han surgido en movilizaciones espontáneas con fines usualmente defensivos y que proliferan en múltiples formas de activismo.

Es pertinente destacar dos rasgos de las *políticas folk* en lo que respecta a su tematización del futuro. El primero es el *localismo*, es decir, la idea de que los problemas políticos se presentan en escenarios particulares, constituyendo así un espacio local y pretendidamente “inmediato” como el territorio de disputa por definición. El segundo es un énfasis en la resistencia como el eje que organiza toda acción política desde las (Srnicek & Williams, 2015: 33-36). Esta referencia a la resistencia suele articularse con la cuestión de la conservación de determinados legados o tradiciones ante la mercantilización y las transformaciones que el capitalismo financiero global exige.

El localismo como un rasgo de las *políticas folk* indiferente al tipo o rango de territorio del que se trate. Lo que interesa es que su recorte inhabilita tematizar el entramado de relaciones de explotación y dominación en el marco global al sobredimensionar el alcance del *cara a cara* de los conflictos sociales. Si partimos del carácter mundializado del capitalismo, es decir, de su hegemonía y de la subordinación de regiones heterogéneas a la lógica internacional del capital, una respuesta contundente a su carácter sistémico debe asumir las limitaciones de una acción acotada a un escenario local. En otras palabras, no hay singularidad adjudicable a un territorio en particular que permita volverlo extravagante al punto tal que sea imposible pensar su articulación e inserción en el capitalismo global.

Lo que la separación de estas dos características de las *políticas folk* permite es extender su definición a un conjunto de prácticas que exceden en buena medida a las formas de resistencia desde los movimientos sociales. Dicho de otro modo, se trata de poner en consideración todos los términos que obturan una estrategia que de pelea en el registro en que la ofensiva está planteada. La determinación de estos dos rasgos permite extender el carácter de *folk* a un conjunto de prácticas y hábitos políticos de espacios que mantienen intervenciones diferenciadas. En este sentido, el *localismo* y el énfasis en la *conservación y resistencia* configuran una mirada de *restrospección progresista*. Se trata de una mirada retrospectiva en la medida que tiende a saturar el pasado y a constituir una idea de futuro en base a la restitución de alguno de sus contenidos; y lo hace, paradójicamente, bajo una posición *progresista*.

Una tercera cuestión caracteriza a la retrospección progresista y a las *políticas folk* en un sentido más amplio: cierta reticencia a la incorporación de las

tecnologías en su proyección política. Esta reticencia supone una identificación entre el uso de la tecnología y grados de alienación, o bien entre la tecnología y distintas formas de control social subordinadas a lógica de la acumulación y de la competencia. De ahí la necesidad de replegarse en lugares conocidos que permitan paliar las exigencias que nos impone su uso. Pero si la caracterización de la articulación entre el capital y la tecnología resulta pertinente, no es solo por su valor descriptivo, sino porque nos muestra las condiciones mismas de cualquier intervención política en el presente. Una presentación de dicha relación muestra, en todo caso, que poco razonable creer que estamos en condiciones de frenar el desarrollo tecnológico y su impacto en las sociedades contemporáneas.

Las *políticas folk* y, especialmente, lo que podría considerarse su variante progresista con énfasis en la retrospectiva, mantienen un carácter defensivo. Se sostiene, en nombre de determinados legados y de conquistas históricas, la defensa de lo que importantes procesos de lucha han tenido como resultado. La insistencia en la *resistencia sin proyecto* tiene como correlato, sin embargo, un hecho bastante singular: el futuro le sigue perteneciendo al capital, y en todo caso, la apuesta es retrasar su movimiento aparentemente inevitable. Al mismo tiempo, la insistencia en la resistencia sin una idea de futuro suele estar acompañada por una melancolía por la pérdida de un proyecto de poder propio para construir una sociedad radicalmente superadora del capitalismo. Pero pareciera que estamos salvando otro mundo, y no que estamos produciendo uno nuevo.

En cualquier caso, Srnicek y Williams entienden que no se trata de impugnar dichas *políticas*, sino más bien de mostrar algunas de las insuficiencias que presentan con respecto a los objetivos mismos que se trazan. Se trata de insistir –nuevamente– en la necesidad de anteponer la tarea de la transformación a la tarea de la resistencia. Así, no basta con el repliegue en tareas defensivas; es central recuperar un futuro entendido como horizonte de transformación social y de construcción de un proyecto global distinto del que propone la lógica del capital internacional contemporáneo.

Con respecto a la creciente tecnificación, Srnicek y Williams establecen que: “dada la esclavización de la tecno-ciencia a los objetivos capitalistas, aún no sabemos lo que un cuerpo tecno-social moderno puede hacer” (Avanessian & erasmus (versión online) *Año XXI Nº 1 y 2 - 2019 - ISSN en trámite* 37

Reis, 2017: 41). Quizás debamos dar un paso más para asumir que en las condiciones que el capitalismo financiarizado contemporáneo nos plantea, la tecnología no solo puede ser utilizada para ganar conflictos sociales sino que constituye una poderosa y necesaria herramienta para la construcción de una alternativa política postcapitalista. Bajo las condiciones presentadas, la apuesta por una alternativa de esta índole requiere de la construcción de una hegemonía tecno-social.

Queda por definir en qué consiste la hegemonía tecno-social que la ejecución de un programa emancipatorio postcapitalista exige. Si bien los contornos de este futuro son complejos de definir, el panorama presentado invita a la tematización de un conjunto de problemas para su proyección. Srnicek y Williams delimitan algunos de ellos al formular cuatro demandas, a las que caracterizan como “reformas no reformistas” (Srnicek & Williams, 2015: 84): la automatización plena de la economía, la prestación de un ingreso básico universal, la reducción de la semana laboral y una consecuente transformación de la comprensión del trabajo. Los autores establecen que la formulación de estas demandas implica una faceta utópica, que tensiona los límites que el capitalismo puede conceder. En otras palabras, ellas “combinan la orientación al futuro de las utopías con la intervención inmediata de la exigencia, invocando un «utopismo sin apología»” (Srnicek & Williams, 2015: 84).

La posición de Srnicek y Williams con respecto al eje automatización-trabajo ha sido explicitada en su diagnóstico de las condiciones del capitalismo actual. Ellos entienden que la automatización es una tendencia a nivel internacional que adquiere especificidades en el presente, en la medida que contamos con nuevas tecnologías digitales que absorben cada vez más trabajo humano. Invitan, en consecuencia, a adoptar una posición positiva al respecto y sostener como una de las demandas en la construcción de una alternativa política al capitalismo -lo que ellos denominan una sociedad post-trabajo- la automatización plena del trabajo. Al tratarse de una demanda, debe insistirse en que no se trata de una predicción o en la consideración de la posibilidad real de la automatización plena del trabajo. Los autores consideran que en algunos ámbitos la mano de obra humana continuará siendo necesaria por razones económicas, técnicas y éticas (Srnicek & Williams, 2015: 88). Al mismo tiempo, el proceso de automatización contribuye a la creación de una población excedente, cuyas condiciones de

habrían de ser garantizadas por la creación de un ingreso básico universal (IBU). El propósito más importante del IBU es anular las asimetrías entre mano de obra y capital, fortaleciendo al movimiento de trabajadores al otorgarle independencia económica con respecto a sus puestos de trabajo.

Las cuatro demandas se encuentran articuladas bajo el supuesto de que construcción de una nueva hegemonía tecno-social debe hacerse cargo de la relación entre el trabajo y la automatización en las condiciones tecnológicas contemporáneas.⁴ La reducción de la semana laboral y la transformación de la comprensión del trabajo a partir del abandono de la “ética del trabajo”⁵ adquieren toda su pertinencia una vez una vez aceptada esa tendencia. Con respecto a la reducción de la semana laboral, Srnicek y Williams consideran algunas de sus consecuencias positivas en distintos niveles: el incrementar el tiempo libre gracias al traslado de cada vez más cantidades de trabajo a máquinas; los beneficios ambientales, reducciones de consumo, etc. Además, sugieren que esta demanda fortalece al movimiento de trabajadores al reducir el suministro de trabajo (Srnicek & Williams, 2015: 91). Pero para que esta y la demanda de la automatización plena sean aceptables, es preciso poner en discusión la construcción del trabajo que subyace a la lógica de producción en el capitalismo, en donde la autosuficiencia y la realización se articulan en un sujeto competitivo cuya meta es la ocupación de un puesto laboral y del ascenso social. Aquí, los autores proponen un “enfoque contrahegemónico del trabajo” (Srnicek & Williams, 2015: 98) en donde la IBU pueda resolver las tensiones de la ética del trabajo ante la automatización.

El diagnóstico de Srnicek y Williams tiene algunos puntos en común con la perspectiva que inaugura Jeremy Rifkin en *El fin del trabajo* (2010). Allí Rifkin propone la hipótesis según la cual las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación generan mayor productividad y mejoran la competitividad de las empresas de manera tal que, en un proceso que resulta irreversible, la tecnología reemplaza cada vez más puestos de trabajo. Considero que un análisis pormenorizado de este eje requeriría de cierta cautela con respecto a cualquier conclusión apresurada. No hay que dejar de advertir que, con cierta independencia de la viabilidad empírica de la hipótesis del *fin del trabajo*, posiblemente sea unilateral considerar que los movimientos en los puestos de trabajo tienen como causa directa el desarrollo tecnológico. Si bien Srnicek y

Williams presentan una versión algo matizada de esta hipótesis en el contexto de la 'cuarta revolución industrial' en el capitalismo actual, no habría que perder de vista que el modo en el cual el capital intenta resolver sus crisis no se reduce a la adopción de nuevas tecnologías. Guardando distancia de un determinismo tecnológico, el capitalismo complementa los procesos de automatización con nuevos mercados y nuevos modos de explotación para crear nuevas formas de acumular capital (Germinal Pagura, 2018: 180). En este sentido, la relación automatización-trabajo debe ser discutida y analizada en un marco más general que coloque al trabajo en el centro de la reflexión.

Finalmente, la construcción de una nueva hegemonía tecno-social requiere de una intervención en el terreno de la economía digital a partir de una lectura del lugar que la extracción de datos y la algoritmización ocupan en la generación de ganancias. Se trata de un tema que no aparece tematizado de manera exhaustiva en *Inventar el Futuro* pero que supone admitir a las plataformas digitales como terreno de disputa. En esta dirección, y con el propósito de dar lugar a necesidades colectivas por fuera de la lógica de la acumulación, iniciativas heterogéneas pueden proyectarse: la creación de redes alternativas para los movimientos sociales, de monedas digitales cuyos circuitos propicien formas cooperativas de organización online, la construcción de redes de información que puedan servir como base para formas de organización y resistencia en la red, el diseño de aplicaciones y programas que contribuyan al mismo objetivo, etcétera.⁶ Sin embargo, de insistir en estas alternativas sin considerar la necesidad de evaluar y rediseñar aspectos globales que intervienen en la algoritmización y en la recopilación de datos, las limitaciones advertidas en las *políticas folk* reaparecerán, solo que ahora en el terreno digital. En este sentido, la propuesta de Srnicek y Williams es que más allá -y con- las estrategias de *hackeo* locales que prefiguren nuevos modos de organizar el mundo digital, una transformación de las plataformas digitales del capitalismo actual pueda ser implementada. Como he señalado, esta proyección solo es viable en el marco de un proyecto que atienda al rol de dichas plataformas en un contexto económico general.

Otorgando una descripción de algunas condiciones que provee el capitalismo actual para la proyección de futuros alternativos, Srnicek y Williams, nos invitan a desplazarnos desde una imagen de utopía que insiste en su carácter

imaginativo, hacia una imaginación utópica volcada a la elaboración de un proyecto que permita la transformación de las condiciones actuales del capitalismo. La articulación de la tecnología con la acumulación es presentada en su descripción de dichas condiciones a partir de funciones heterogéneas. No ha sido mi propósito en este trabajo pronunciarme acerca de la sistematicidad de dichas funciones, sino más bien, señalar la relevancia del problema de la relación entre la tecnología y el capital para la tematización del futuro, así como algunas de las vías que el problema adquiere en la propuesta de Srnicek y Williams al momento de llevar adelante esta tarea.

Advertidas las dificultades presentes en la imaginación de futuros alternativos a las condiciones de capitalismo actual, la pretensión de la hipótesis presentada en este trabajo es que construir o imaginar una *utopía* no debe ser el nombre de una renuncia, de cierta admiración o desparpajo ante una fantasía, sino la condición para que más allá de la resistencia y la tarea crítica, sea viable un proyecto de sociedad alternativo.

Notas

1. Este trabajo es el resultado de una larga serie de intercambios realizados por estudiantes y egresados de la Escuela de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades en el grupo de estudios “Ciencia, Técnica y Sociedad”. A su vez, fue posible gracias a los aportes de Facundo Nahuel Martin, quien elabora una lectura del aceleracionismo inscribiéndolo en el proyecto moderno a partir de sus pretensiones universalistas y emancipatorias. Sus sugerentes hipótesis sobre *Inventar el Futuro* (2015) se encuentran en su reseña al mismo libro, disponibles en: <http://intersecciones.com.ar/index.php/articulos/60-la-izquierda-ante-el-proyecto-de-la-modernidad-una-discusion-aceleracionista>.

2. Realizar una lectura de los programas políticos en la región desde esta perspectiva resulta sugerente: si pensamos el caso de Argentina, puede considerarse la organización de las decisiones económicas en base a la necesidad de “volver al mundo y cortar con el aislacionismo”.

3. El “debate sobre la automatización”, advierten Srnicek y Williams, tiene una larga historia. El temor de que las máquinas reemplacen a la fuerza de trabajo

ha sido una discusión central desde los años sesenta y ha resurgido de nuevo en los últimos años en el contexto de la “cuarta revolución industrial”. Fue la comunidad afroamericana estadounidense la que durante los sesenta exigió a la Kennedy la creación de una *Comisión Nacional de la Automatización*, con el objetivo de que se regulara el ingreso de las tecnologías por los sindicatos y que se redistribuyeran y actualizaran los niveles de cualificación requeridos por la clase trabajadora en los puestos de trabajo.

4. Para la reconstrucción de esta discusión recupero los aportes de Nicolás Germinal Pagura en su tesis de doctorado: *Hacia una Teoría Crítica del Trabajo en el Capitalismo Actual. Revisión de las tesis sobre el “fin del trabajo” e indagación de perspectivas alternativas*. Disponible en: <https://www.teseopress.com/hacia/>

5. Srnicek y Williams se sitúan aquí en un debate introducido por los feminismos estadounidenses críticos de la “ética del trabajo”. La referencia que los autores toman para su desarrollo es la de Kathi Weeks. Puede consultarse al respecto: Kathi Weeks (2011) *The Problem with Work: Feminism, Marxism, Antiwork Politics, and Postwork Imaginaries*, Durham: University Press.

6. Esta dirección es adoptada por Tizana Terranova, quien defiende una modalidad de “comonismo” como una alternativa política a las lógicas existentes en las redes digitales. Sus principios están basados en la transformación de propiedad privada intelectual en propiedad común y en la creación de ámbitos en los que esta pueda circular de manera libre. Cf. Avanesian, A. & Reis, M. (eds.) (2017) “RedStack Attack! Algoritmos, capital, y la automatización del común” en *Aceleracionismo*, Buenos Aires: Caja Negra.

Referencias

Avanesian, A. & Reis, M. (eds.) (2017), *Aceleracionismo*, Buenos Aires: Caja Negra.

Fisher, M. (2016) *Realismo Capitalista*, Buenos Aires: Caja Negra.

Germinal Pagura, N. (2018), *Hacia una Teoría Crítica del Trabajo en el Capitalismo Actual. Revisión de las tesis sobre el “fin del trabajo” e indagación de perspectivas alternativas*. Disponible en: <https://www.teseopress.com/hacia/>

- Harvey, D. (2014), *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*, Madrid: Traficantes de sueños.
- Nahuel Martin, F. (2018), “La izquierda ante el proyecto de la modernidad. Una discusión aceleracionista” Reseña de *Inventar el futuro*” en Revista Intersecciones. Disponible en: <http://intersecciones.com.ar/index.php/articulos/60-la-izquierda-ante-el-proyecto-de-la-modernidad-una-discusion-aceleracionista>
- Rifkin, J. (2010), *El fin del trabajo: nuevas tecnologías contra puestos de trabajo. El nacimiento de una nueva era*, Barcelona: Paidós.
- Srnicek, N. , A. Williams (2015), *Inventar el Futuro. Postcapitalismo y un mundo sin trabajo*, Barcelona: Malpaso.
- Srnicek, N. (2017), *Capitalismo de plataformas*, Buenos Aires: Caja Negra.

LA CORRUPCIÓN COMO DISPARADORA DE IDEAS UTÓPICAS.

El nivel de corrupción en la sociedad de los escritores de utopías clásicas como origen de ideas utópicas

Néstor Luis Osorio

e-mail: nestosorio@gmail.com

Resumen

Tanto los creadores de las utopías clásicas como el mismo Platón vivieron un tiempo caracterizado por profundas crisis sociales, generadas por la corrupción que se vivía en su tiempo. Esa realidad no querida, por ser una vida en sociedad opresiva y asfixiante, llevó a estos filósofos a producir una idea superadora de esa situación. Pensar una utopía se constituyó en la posibilidad de recuperar la humanidad del hombre, perdida por la corrupción en lo económico, la justicia y las costumbres. Este trabajo propone establecer una conexión de causa-efecto entre el pensamiento utópico y la corrupción que se vivía en la sociedad de los filósofos que pensaron las utopías. Por ello, si entendemos la utopía como un esfuerzo de ruptura con el orden existente que, por la corrupción, ha llegado a su agotamiento, entonces la injusticia, la marginación, la exclusión y toda forma de pobreza que deshumaniza tanto al hombre como a la vida en sociedad son la forma en cómo se muestra esa corrupción; y la utopía que se piense será lo alternativo como posible, lo deseable por ser capaz de recuperar la humanidad en la sociedad. Pero también la corrupción puede ser parte de la historia universal, tal como propone Kant en sus claves para una historia cosmopolita. Nuestro estudio se dividirá en tres partes. En la primera mostraremos el entorno histórico – social de los autores de las tres utopías clásicas y se delimitarán la corrupción y sus características que influenciaron en sus obras utópicas. En la segunda parte nos ocuparemos de unos opúsculos de Kant, en los que se

destaca lo moral y su esperanza en una sociedad mejor. En la tercera parte desarrollaremos la idea de corrupción como disparador de las ideas utópicas.

Palabras clave: utopías clásicas, corrupción, dignidad, Estado cosmopolita.

Abstract

Both the creators of classical utopias and Plato lived in a time marked by deep social crises caused by corruption, which became dominant in their time. This undesirable reality of living in a repressive and oppressive society led these philosophers to develop an idea in which the situation they lived was overcome. The idea of a utopia became an opportunity to restore the humanity of man, which had been lost through corruption in the economy, justice and morals. This work attempts to establish a relationship of cause and effect between utopian thought and the corruption lived in the society of the philosophers who thought it. So if we understand utopia as an effort to break with the existing social order that has been exhausted by corruption, then injustice, marginalization, exclusion and all forms of poverty that dehumanize both man and life in society are the ways in which this corruption is revealed; and the utopia that is thought becomes an alternative as a possibility, the most desirable capable of restoring humanity to society. But corruption can also be part of universal history, as Kant proposes in the key ideas of a cosmopolitan history. Our study is divided into three parts. The first shows the historical and social environment of the authors of the three classical utopias, which limits the corruption and its characteristics that have influenced their utopian works. In the second part, we will look at some of Kant's smaller works, which highlight morality and his hope for a better society. In the third part, we will develop the idea of corruption as a trigger for utopian ideas.

Keywords: Classic utopias, corruption, dignity, cosmopolitan state.

Zusammenfassung

Sowohl die Schöpfer der klassischen Utopien als auch Platon lebten in einer Zeit, die von tiefen, durch die Korruption ihrer Zeit verursachten sozialen Krisen geprägt war. Diese unerwünschte Realität des Lebens in einer repressiven und erdrückenden Gesellschaft veranlasste diese Philosophen zur Entwicklung einer Idee, in der diese Situation überwunden war. Die Vorstellung einer Utopie wurde zur Möglichkeit, die Menschlichkeit des Menschen wiederherzustellen, die durch Korruption in Wirtschaft, Justiz und Sitten verloren gegangen war. Diese Arbeit versucht, eine Beziehung von Ursache und Wirkung zwischen dem utopischen Denken und der Korruption herzustellen, die in der Gesellschaft jener

Philosophen gelebt wurde, die sie dachten. Wenn wir also Utopie als Bemühen verstehen, mit der bestehenden, sozial gegebenen Ordnung zu brechen, die durch die Korruption ihre Erschöpfung erreicht hat, dann sind Ungerechtigkeit, Marginalisierung, Ausgrenzung und alle Formen der Armut, die sowohl den Menschen als auch das Leben in der Gesellschaft entmenschlichen, die Art und Weise, wie sich diese Korruption offenbart; und die Utopie, die gedacht wird, wird zur einer Alternative als Möglichkeit, zum Wünschenswertesten, das in der Lage ist, die Menschlichkeit in der Gesellschaft wiederherzustellen. Aber Korruption kann auch Teil der universellen Geschichte sein, wie Kant in den Schlüsselideen einer kosmopolitischen Geschichte vorschlägt. Unsere Studie gliedert sich in drei Teile. Der erste zeigt das historische und soziale Umfeld der Autoren der drei klassischen Utopien, das die Korruption und ihre Merkmale, die ihre utopischen Werke beeinflusst haben, eingrenzen. Im zweiten Teil werden wir uns mit einigen kleineren Werken Kants befassen, in denen die Moral und seine Hoffnung auf eine bessere Gesellschaft hervorgehoben werden. Im dritten Teil werden wir die Idee der Korruption als Auslöser für utopische Ideen entwickeln.

Keywords: klassische Utopien, Korruption, Mensschenwürde, kosmopolitischer Staat.

Original recibido: septiembre de 2018

aceptado: octubre de 2018

Néstor Luis Osorio (Mendoza – Argentina, 29/01/55) es Profesor en Enseñanza Media y Superior de Filosofía. Licenciado en Filosofía, y Doctor en Filosofía, por la UNCuyo. Miembro del Instituto de Filosofía Argentina y Americana UNCuyo. Miembro del Intercambio Cultural Alemán Latino Americano (ICALA). Designado con la categoría de "Profesor Ordinario" de la Universidad Católica Argentina, setiembre de 2010. Publicaciones: Trabajo, Biblia y los primeros Códigos de la humanidad, su pensamiento. En <http://www.enduc.org.ar/enduc4/trabajos/t080-c21.pdf> (2007); Las Reducciones Guaraníes como Utopías en América. Tesis de Licenciatura dirigida por el Dr. A. Roig, corregida y aumentada 2007. Río IV Córdoba. Ediciones del ICALA; La Utopía Vitoriana. Una forma de discurso libertario a partir de Nuestra América, Publicación Digital I Jornadas Internacionales de Filosofía y Ciencias Sociales, blog: <http://jifycs.blogspot.com.ar/search/label/Actas> (2012). Como colaborador:

Curso de Lógica Clásica (desde un punto de vista no clásico). Dr. ROETTI, J. Mar del Plata. Ediciones Suarez (2012). Sociedad académica e involucramiento científico en Francisco de Vitoria. En Verdugo Serna, C. y Redmond, J. (Eds.). En "Reflexionar Sobre Problemas Epistemológicos y Socio-Éticos Actuales de la Ciencia, La Tecnología y La Ingeniería" (pp. 143-154). Universidad de Valparaíso, Chile (2013). Aportes para los orígenes históricos de la globalización. En: Algarrobo-MEL. Maestría en Estudios Latinoamericanos. FCP y Sociales, UNCuyo. Vol. 2, nº 2 (2013). ISSN on line: 2344-9179. (2014) Disponible en: <http://revistas.uncu.edu-ar/ojs/index.php/mel/article/view/202/89>.

1. Entorno histórico –social de los autores de las tres utopías clásicas

En coherencia con lo expresado sobre lo que se entiende por utopía se observa que el entorno histórico de los autores Moro, Campanella y Bacon, es propio de una Europa que se debatía entre guerras por la supremacía del poder entre Carlos V y Francisco I, guerras religiosas, la amenaza otomana y la irrupción de América. El marco moral se estrema y el hombre ocupa el centro de todo, pensamiento, ciencia, arte, cultura, economía, poder, etc. Ahora haremos foco en cada uno de los entornos correspondiente a los mencionados autores.

1.1 Tomás Moro (1478-1535)

En primer lugar nos ocupamos de la obra que dio lugar al género utópico, *Utopía* de Tomás Moro. Pero sólo abordaremos el primer libro, porque narra la actualidad de la Inglaterra del siglo XVI de manera crítica. En pocas páginas hace un análisis de la situación social del reino, de los señores que trabajaban y de los ociosos, del hambre, la mendicidad y la delincuencia; y de la justicia que de manera brutal castigaba con la muerte el robo causado por gentes que no tenían otra forma de subsistir.

El primer libro el del discurso crítico que nos interesa, fue redactado en Londres después del segundo libro que fue escrito en Flandes. Al respecto nos dice Joaquín Mallafré Gavaldá: “En efecto, sin la introducción no sabríamos quién habla en el libro segundo –únicamente al final aparece Rafael citado por el nombre de pila–, ni la composición del auditorio, ni por qué Rafael conoce Utopía, ni de qué cuarto viaje habla.” (Mallafré Gavaldá, 1984: 39)

Pero tampoco sabríamos cuál era la realidad social en la que el reinado de Enrique VIII se desarrolló, y que en nuestro enfoque es la clave por la que Moro pensó sus ideas utópicas. Entendemos que esa descripción de la corrupción de costumbres sirvió para desencadenar la idea de una sociedad perfecta en la que los gobernantes se ocupen del bienestar de su pueblo a partir de la educación, el trabajo y el cumplimiento de la responsabilidad que cada ciudadano tiene en

el Estado. Gobernar implica una relación en la que el que gobierna no es superior al gobernado, sino que es un igual con una función basada en el servicio, ser maestro, protector y guía en el desarrollo de cada ciudadano; y el gobernado tiene la obligación de trabajar para sí, la república y sus conciudadanos, sin perder de vista que sin su labor bien ejecutada es imposible la felicidad del Estado.

El autor de *Utopía* pone en boca de Rafael Hithloday, el viajero – narrador de la experiencia en Utopía, una síntesis de la causa de los males sociales. Refiere que el problema se encuentra en la forma en que se ejerce el poder desde el Estado, en especial cuando ese ejercicio pone más énfasis en los planes de expansión de la Corona que en la felicidad del pueblo. A manera de denuncia afirma: *“Porque en primer lugar, la mayor parte de los príncipes se interesan más en asuntos bélicos y hazañas caballerescas (cuyo conocimiento no tengo ni deseo) que en las buenas hazañas de la paz, y dedican mucho más estudio a extender, con razón o sin ella, sus dominios que a regir y gobernar bien y pacíficamente los que ya tienen. Además, cada uno de los consejeros de los reyes es de suyo tan sabio en verdad que no necesita el consejo de otro hombre, o bien se cree tan sabio que no lo admite a menos que aprueben escandalosa y servilmente las vanas y absurdas sentencias de ciertos grandes hombres cuyos favores, puesto que tienen gran influencia con su príncipe, intentan obtener a base de asentimiento y adulaciones.”* (Moro, 1984: 83)

Del texto que ofrecemos vamos a extraer por un lado la idea sobre el gobernante y sus consejeros. Y por otro, los intereses del gobernante y de los consejeros. Respecto de los primeros, se destaca la idea de que el rey considera al reino como una propiedad privada. No se trata del “Estado” que debe administrar sino de “su” propiedad a la que puede agrandar a partir de accionar sobre sus vecinos más débiles. Es decir que debe realizar la hazaña de conquistar territorios, “con razón o sin ella”, empleando la guerra como instrumento para ocupar y mantener lo conquistado. Los consejeros, ‘tan sabios’, asienten y adulan a sus monarcas en las teorizaciones que elaboran para justificar sus acciones.

Respecto de los intereses de gobernantes y consejeros, estos pueden sintetizarse en la “riqueza”, el rey movilizaba sus tropas porque sabía que obtendría ganancias al apoderarse de los territorios de sus enemigos. Los

consejeros se ocupaban de teorizar las causas de la justicia que había en esa guerra y su salario dependía de esa teorización. Por lo tanto, la riqueza de un reino devenía de la conquista que se fundaba en un aparato militar poderoso. Parte de la riqueza era disfrutada por los consejeros como consecuencia de sus ‘adulaciones y asentimientos’ para con los proyectos del Príncipe. Sin embargo en el libro primero también hay un párrafo para los filósofos que según Moro son los encargados de alumbrar la verdad sobre las acciones políticas y el fin de la república. En esta visión de la función del filósofo se destaca la eticidad en la que debe asentar su pensamiento para cumplir la función de alumbrar la verdad más allá de la ambición del rey. “Moro insiste en el papel a jugar por los filósofos que no pueden abdicar de sus deberes. Rafael Hithloday replica que éstos ya han cumplido su misión con sus escritos y son los gobernantes los que han de aprender la lección, cosa que no ocurre. Sólo tratan de enriquecerse, conquistar tierras y satisfacer sus egoísmos con la ayuda de sus consejeros que les proporcionan artilugios legales y políticos para sus fines.” (Mallafré Gavaldá, 1984: 30-31)

Es en esta forma de gobernar en la que los humanistas del renacimiento pusieron su enfoque, porque generaba una corrupción de costumbres que llevaba a la decadencia. El que gobierna debe educar a partir de la moral y la religión, según los pensadores de las órdenes reformadas (en especial dominicos y franciscanos), posición que también sostenía el protestantismo. La idea del monarca – maestro, educador de sus súbditos ocupó un lugar preponderante, en especial entre los pensadores de Salamanca, entre ellos Francisco de Vitoria.

Pero nos encontramos en el tiempo en que se cimentaban las bases del absolutismo político, donde la antigua lucha entre el emperador y el papado se resolvió a favor del primero. Los reyes y el emperador del Sacro Imperio Romano-germánico recurrían a la guerra para hacer valer el derecho de la conquista.

Frente a ello comenzó a materializarse la idea de *‘regir y gobernar en paz’* que se afianzó en la mayoría de los humanistas del renacimiento, aun Maquiavelo subraya: “En consecuencia, (el príncipe) debe animar a sus ciudadanos a ejercer en la paz su profesión, sea en el comercio, sea en la agricultura, sea en cualquier otro oficio de los hombres, y hacer que éste no tema engrandecer sus

posesiones por temor de que le sean quitadas, y aquél no abrir un comercio por miedo a los impuestos; debe preparar premios para quien quiera hacer estas cosas y para cualquiera que piense, del modo que sea, ampliar su ciudad o su Estado.” (Maquiavelo, 1983: 135)

Ahora bien, ‘regir y gobernar en paz’ en el pensamiento humanista apuntó a una perfección, a la ‘República perfecta’, implicó un equilibrio entre los distintos componentes del Estado, en especial cuando ejercer el poder estaba en la voluntad de todos. “Pues en toda ciudad se encuentran estas dos inclinaciones distintas: que el pueblo desea no ser dominado ni oprimido por los grandes, y los grandes desean dominar y oprimir al pueblo; de estas dos inclinaciones opuestas nace en las ciudades uno de estos tres efectos: o principado, o libertad, o anarquía” (Maquiavelo, 1983: 70).

Es entonces el equilibrio una condición para la constitución de un Estado que permita el desarrollo de la sociedad. El problema estaba en que la formación de los príncipes se basaba en una cultura de ‘asuntos bélicos y hazañas caballerescas’, donde la guerra era el *leitmotiv* de su educación. Esta formación de los príncipes justificaba la acción de conquista, la riqueza y la gloria se mostraban por los territorios conquistados. La expansión de las fronteras de los Estados fue la política aplicada por los monarcas durante siglos. Era una forma de economía para obtener recursos e incrementar el tesoro real, al tiempo que daba una axiología basada en la gloria de las hazañas.

Pero tras este sistema de conquista Moro denuncia una consecuencia de carácter social. Se trata de aquellos que se dedicaban a combatir por la paga al servicio de un señor, que en tiempos de paz se ejercitaban esperando la guerra que les permitiera obtener oro. La realidad es que en todos los tiempos la guerra trajo muertos y heridos, muchos de éstos quedaban en tal condición de discapacidad, que no podían trabajar y por ello debían mendigar o delinquir. Moro lo dice así: “Pero consideremos los hechos que ocurren cada día ante nuestros ojos. Primero hay un gran número de caballeros que no se conforman con vivir ociosos como zánganos de lo que otros han trabajado; me refiero a sus colonos a quienes trasquilan y afeitan de raíz a base de aumentarles las rentas (pues estos hombres por otra parte capaces de llegar a la mendicidad a través de sus dispendios pródigos y desmesurados utilizan este único principio de economía). Estos caballeros, digo, no sólo viven en la ociosidad ellos sino que

tienen a su alrededor un gran rebaño o séquito de sirvientes ociosos y haraganes que nunca aprendieron un oficio con el que ganarse la vida. Estos hombres, tan pronto como su señor muere o ellos están enfermos, inmediatamente son expulsados de la casa.” (Moro, 1984: 86)

Llama la atención en este texto la forma de presentar una cotidianidad: “consideremos los hechos que ocurren cada día ante nuestros ojos”; es decir, el sujeto que vivió en esa sociedad podía observar a diario una oprobiosa desigualdad que le resultaba intolerante. Se trata del que vive sin trabajar y por ello del trabajo de los demás. La vida honesta de ‘ganar el sustento’ devenía del valor axiológico del trabajo. La labor de ‘nuestras manos’ nos señala el valor del hombre como hacedor de vida, pues con su trabajo se ‘gana’ la vida y la de su familia. Implicó una forma de determinar al sujeto en una comunidad a partir la labor que hacía y que por ello esa comunidad lo incluía. Así el que elaboraba pan era panadero, y carpintero el que trabajaba con la madera y fabricaba variados objetos, muebles y hasta arte. El aprendizaje de algún oficio significó no sólo el acceso a una forma de ganar el sustento de manera honesta, sino una eticidad y la inclusión, es decir, el sujeto ‘bueno’ de la comunidad. Es por esto que la cotidianidad de convivir con un sujeto ocioso, que sólo es útil en la guerra y que además causan la pobreza de quienes trabajan, constituye una situación por demás angustiante y opresiva.

En el párrafo que hemos extraído Moro nos presenta el contra-valor en el sujeto que se dedica a luchar por una paga, en esta caso se refiere a los capitanes que tenían un grupo de hombres a su cargo y que el rey les señalaba un lugar, fortaleza o castillo donde residían y vivían del arrendamiento de las tierras que pertenecían al castillo. Los arrendatarios no eran siervos ni esclavos, a pesar de que existían estos últimos. Eran familias que por lo general habían vivido por varias generaciones en determinados lugares alquilando las tierras al señor del lugar y que por los buenos servicios (traducidas en buenas cosechas) se les renovaba un ‘contrato de arriendo’ que estipulaba lo que debía pagar al señor, pero que en estos casos, los capitanes que a su vez debían pagar la soldada a su tropa, elevaban ese monto haciéndose tan alto que empobrecía al arrendatario. En palabras de Moro “(...) a quienes trasquilan y afeitan de raíz a base de aumentarles las rentas”. Y por ello se entiende que cuando el capitán moría o ellos enfermaban, o por heridas de combate ya no podían valerse de las

armas eran 'expulsados de la casa'. Entonces el delinquir o la mendicidad eran su única forma de subsistir.

Los reyes en general, y Enrique VIII, Francisco I y Carlos V en especial, mantuvieron en sus ejércitos una elevada cantidad de mercenarios para hacer frente a las guerras que sostuvieron entre 1519 y 1535. Es atinente recordar que los lansquenets alemanes se cobraron la soldada saqueando Roma (1527) durante la guerra de la Liga del Cognac. Estos hombres son los que Moro describe como "ociosos y haraganes que nunca aprendieron un oficio con el que ganarse la vida.". La realidad de la sociedad europea que hacía la transición de la Edad Media a la Moderna era la de encontrarse todavía entre las gestas guerreras y la aparición de la banca moderna y las industrias que ocupaban gran parte de la mano de obra proveniente de los campos de cultivo, abandonados por las enfermedades, guerras y los altos costos del arrendamiento. Pero también muchas personas, antes campesinos, tomaban las armas al servicio de algún señor que los entrenaba y convertía en mercenarios, por lo que estamos frente a la movilidad social con mayores alcances en lo político y económico que se gestó en el siglo XVI. La consecuencia de esto fue un estado de angustia entre las clases altas y nobleza, pues cualquiera podía caer en desgracia frente al rey o las autoridades y quedar despojado de todo. O bien, hallar gracia a los ojos de algún señor y pasar a formar parte de los círculos sociales más selectos. No olvidemos que el mismo Tomás Moro, Canciller de la Corona, murió decapitado por negarse a secundar la política seguida por el rey Enrique VIII. Pero entre las clases bajas hidalgos o 'hijosdalgo'¹ la movilidad fue positiva porque muchos de los soldados de fortuna que vinieron a América lograron ascender en la escala social, ser gobernadores o capitanes generales, a raíz de destacarse en la guerra de conquista contra los indios.

En este punto debemos destacar que la industria comenzaba a ser demandante de mano de obra. Los astilleros navales, la fabricación de armas, las manufacturas, necesitaban trabajadores que por lo general recibían una paga en especies porque la moneda era escasa, y por esta razón hubo levantamientos de trabajadores hacia 1510 en Alemania. (Osorio, 2014: 10)

Pero esta no era una situación homogénea sino que el avance de la industria respondió a la realidad de cada estado, como en el caso de Inglaterra en la que Moro, por boca de Rafael Hithloday. "-Hay otra (causa) que supongo es propia y

peculiar de vosotros los ingleses únicamente.- -¿Qué es ello?- dijo el cardenal. –Ciertamente mi señor- dije yo –vuestras ovejas, que solían ser tan pacíficas y mansas y comían tan poco, ahora, según oigo decir, se han convertido en tan grandes devoradoras y tan salvajes que comen y engullen a los mismos hombres. (...) no dejan ningún suelo para la labranza, todo lo destinan a pastos; derriban casas, asolan ciudades y no dejan nada en pie salvo la iglesia para convertirla en corral de ovejas. (...) Por eso, para que se pueda cercar y vallar muchos miles de acres de terreno con una empalizada o seto, se expulsa a los campesinos de los suyos con artilugios y fraudes o se les despide con violenta opresión o acaban tan hastiados a base de ofensas e injurias que se ven obligados a venderlo todo; por eso de una manera o de otra, a tuertas o a derechas, han de irse necesariamente como almas pobres, simples y desgraciadas: hombres, mujeres, maridos, esposas, hijos sin padre, viudas, madres desconsoladas con sus hijos menores y toda su familia, (...) sin encontrar lugar donde descansar. Y cuando han vagado de una parte a otra hasta que lo han gastado todo, ¿qué otra cosa pueden hacer sino robar y entonces ser ahorcados, por Dios que justamente, o bien ir a mendigar? (Moro, 1984: 88-89).

La descripción de la crítica situación que vivía gran cantidad de campesinos bajo el reinado de Enrique VIII nos permite enmarcarla como una situación de injusticia que oprime a gran parte de la sociedad. Entonces se puede afirmar que se da la condición del segundo nivel de utopía. Se trata de lo que Horacio Cerutti Guldberg plantea en *La Utopía de Nuestra América*. En esta obra postula que el concepto de utopía es factible de ser abordado desde dos niveles. Un primer nivel que puede denominarse cotidiano – vulgar, y el otro, el de la elaboración teórica de la noción. El primero está asociado con la ilusión o quimera y cualquier propuesta en este plano es impracticable. Por el contrario, el segundo, como elaboración teórica de la noción, no se identifica con lo irrealizable, sino con la acción, puesto que por lo general surge del rechazo de situaciones de opresión e injusticias que hacen imposible la vida humana. En este caso, utopía es aquello que se busca instaurar en el ámbito político – social. (Cerutti Guldberg, 2007: 171-172)

Para este trabajo nos interesa este segundo nivel desde el punto de vista que surge de las situaciones que le imposibilitan al ser humano desarrollarse y

alcanzar un desarrollo en sociedad. El hombre no puede existir sin una sociedad que lo proteja, lo forme y lo alimente. Si el hombre es un ser social por naturaleza entonces es en la sociedad donde encuentra su mejor expresión.

Pero cuando la sociedad lo oprime porque las injusticias que se dan sólo benefician a algunos y son causa de destrucción de los demás, lo que tenemos es una corrupción del fin de la vida en sociedad. Por ello insistimos en que la corrupción que hace imposible la vida de los hombres termina generando ideas de sociedades mejores, donde son posibles las relaciones humanas en un equilibrio justo.

Hemos analizado el libro primero de *Utopía*, que fue escrito con posterioridad a la obra en sí y que da testimonio de la realidad de Inglaterra en el siglo XVI; donde además se puede observar que Moro lo redacta a manera de justificación por esas injusticias y corrupción que Rafael Hithloday denuncia a la concurrencia que ha acudido a escuchar sus noticias referentes a la isla de Utopía y de la particular vida que allí se da.

1.2. Tomás Campanella (1568-1639)

Influenciado por Platón, Tomás Campanella escribe una obra, de carácter utópico, centrada en la comunidad: *La Ciudad del Sol*. Pero para nuestro trabajo presentaremos una breve biografía del autor con el objeto de poner en relieve la corrupción y cómo influyó en su pensamiento para proyectar una utopía.

Nacido en 1568, Tomás Campanella ingresó a la Orden de los Predicadores en 1586 donde estudió filosofía bajo la influencia de Bernardino Telesio² que lo llevó a apoyar las ideas de una filosofía naturalista antiaristotélica. Sin autorización de la orden dominica viaja a Nápoles donde publica *Philosophia sensibus demonstrata*, en defensa de Telesio por lo que se le levantaron cargos de demonismo y herejía. Luego de purgar una corta condena huye al norte y en Padua conoce a Galileo. En esta ciudad sufre un nuevo proceso (1592) al que le siguieron otros en Bolonia, Florencia y Roma (1596-97), donde se lo obliga a regresar a su pueblo natal Stilo y a recluírse en el monasterio de Santa María del Gesù donde había iniciado su vida monástica.

Traicionado en 1599 cuando planeaba una conjura en Calabria contra los españoles que dominaban el Reino de Nápoles, fue juzgado y condenado en

1602 a cadena perpetua en la cárcel de Castel Nuovo en Nápoles. Pasó allí 27 años, tiempo que dedicó a relacionarse con estudiosos de su tiempo como, Galileo, Gassendi, Scoppio, etc., y a la elaboración de sus obras: *La ciudad del Sol*, *La monarquía de España*, *Apología pro Galileo*, *Metafísica* (dieciocho libros) y su *Teología*, de treinta libros. En sus obras deja entrever que reconoce a la monarquía española como la única capaz de efectuar la reforma universal que consideraba urgente, y por ello Felipe IV y el conde duque de Olivares, a requerimiento de la Orden Dominica, le concedieron el indulto de su pena y logró la libertad en 1629. Pero las autoridades eclesiásticas lo detuvieron en Roma en calidad de recluso, aunque se movía libremente en el palacio de la inquisición pues el Papa Urbano VIII se preocupó por él y le brindó una discreta protección.

El levantamiento contra España, ocurrido en 1634 en Nápoles, le hizo aceptar el ofrecimiento del embajador francés de refugiarse en Francia y radicarse en París, donde vivió con un amplio reconocimiento público y la protección de Luis XIII y Richelieu hasta su muerte en 1639. De acuerdo a lo descrito en esta breve biografía entendemos que lo vivido por Tomás Campanella lo llevaron a sufrir y rechazar la opresión tanto intelectual como política que en la visión de Cerutti Guldberg, hacen imposible la vida humana. La situación deviene de una manifiesta corrupción social, política y de la justicia de los hombres que manifiestamente condenaban todo acto contra el poder de turno. Analizaremos unos textos que hemos seleccionado de la *Ciudad del Sol* en los que el autor critica la sociedad de su tiempo. “Los habitantes de la *Ciudad del Sol* reconocen que en el mundo hay mucha corrupción y que los hombres no se rigen por razones elevadas y verdaderas. Los buenos son atormentados y desatendidos. Dominan los malos, aunque tal triunfo es denominado infelicidad, pues viene a ser una cierta aniquilación y ostentación de aparentar lo que en verdad no son, es decir, reyes, sabios, valientes, santos.” (Campanella, 1980: 194)

En primer lugar destacamos que Campanella nos deja su opinión respecto de la situación mundial por boca de ‘los habitantes’ de la utópica ciudad. Nos dice que la corrupción es mucha y ha desplazado a la razón en el actuar. En segundo lugar afirma que la vida se les hace imposible a los buenos por el dominio que sufren de los malos. La relación asimétrica planteada por el dominio de unos sobre otros nos introduce en la necesidad de elaborar una crítica al orden estructural que permite y hasta alienta tal situación que se exterioriza en infligir

un daño y desatender a la buena población que debe padecer la infelicidad que de ello deviene. En tercer lugar nos dice cuál es el daño mayor que produce la corrupción, hace que se pierda el 'ser'. La realidad de ser rey, sabio, valiente o santo implica lo bueno. Recordemos que en Campanella hay una influencia platónica y neoplatónica, por su lectura de Plotino, donde la idea de 'bien' es fundante de lo que se es. Por ello 'ser' santo implica la bondad de lo que se es, es un contrasentido afirmar que es un santo malo, si el sujeto se corrompe, entonces no es santo. Puede que en su exterioridad aparente santidad, pero ya no 'es', o como dice Campanella, la corrupción aniquiló al santo. Y lo mismo ocurre con el 'ser rey', o 'ser sabio', etc. Sobre todo porque entre los humanistas el gobernante debía 'ser' un educador, su función era hacer buenos a los ciudadanos por medio de leyes justas y convenientes a todos. En caso contrario devenía en dictador o en un tirano, (recordemos la lucha de Campanella contra el poder de España), si la función, es decir el servicio, 'educar', no se cumplía el rey ostentaba el título, pero por corrupción 'no era' rey. Lo mismo se puede decir del sabio o el valiente y lo que nos queda por afirmar es que la corrupción como causa de los males de los hombres, puede agobiar hasta el punto de que filósofos humanistas como Campanella elaboren la idea de una ciudad basada en la comunidad de bienes y la ciencia como forma de alcanzar la felicidad de la sociedad.

Ahora nos ocuparemos de unos fragmentos muy conocidos de esta obra *La Ciudad del Sol*. Uno dice así: "Nápoles tiene setenta mil habitantes, de los cuales trabajan solamente unos diez o quince mil, (...). Los restantes se corrompen en la ociosidad, la avaricia, las enfermedades corporales, la lascivia, la usura, etc., y contaminan y pervierten a muchas gentes, manteniéndolas a su servicio en medio de la pobreza y de la adulación y comunicándoles sus propios vicios. (...). En *La Ciudad del Sol* opinan que la pobreza extrema convierte a los hombres en viles, astutos, engañosos, ladrones, intrigantes, vagabundos, embusteros, testigos falsos, etc., y que la riqueza los hace insolentes, soberbios, ignorantes, traidores, petulantes, falsificadores, jactanciosos, egoístas, provocadores, etc. Por el contrario, la comunidad hace a todos los hombres ricos y pobres a un tiempo: ricos, porque todo lo tienen; pobres, porque nada poseen y al mismo tiempo no sirven a las cosas, sino que las cosas les obedecen a ellos." (Campanella, 1980: 166-167)

Este conocido fragmento donde el autor propone a manera de una tosca estadística poblacional la relación trabajadores – no trabajadores, es un esfuerzo por sacar consecuencias sobre la salud del Estado. Sobre la totalidad de la población de Nápoles menos de un cuarto de ella trabaja, el resto se corrompe y contamina, con lo que se compromete el futuro. Pero además su posición apunta a mostrar un agravamiento de la situación porque el gobierno se desentiende de la mayoría de la población que vive miserablemente. En cierto sentido lo que ocurre es que los gobernantes se autodestruyen al destruir su principal recurso: la población. Y no es el caso que haga referencia a la riqueza o a la pobreza, porque no afirma que los que no trabajan son pobres, por el contrario menciona que entre los que no trabajan hay gente que mantiene a su servicio a otros que sí son pobres, y les comunican sus vicios. Su idea utópica intenta mostrar que la corrupción política y de costumbres es la causante de que pobreza y riqueza sean males generadores de vicios y la pérdida de la dignidad.

Respecto de la opinión de los heliopolitanos sobre la ‘pobreza extrema’ y el daño que hace a la gente es pertinente aportar algunas ideas, porque Campanella pertenecía a una orden mendicante, que exaltaba la vida en pobreza. En la Edad Media, dos órdenes monásticas abrazaron la pobreza como virtud, los Franciscanos y los Dominicos, fundados por San Francisco de Asís y Santo Domingo de Guzmán respectivamente. Ambos provenían de familias encumbradas y con riquezas, pero que en el deseo de emular a Cristo pobre, adoptaron una forma de vida comunitaria en la que el estudio ocupó un lugar preponderante, además de la oración y el trabajo. La pobreza como virtud era una opción que se abrazaba libremente por hombres que tenían un buen pasar económico, que deseaban renunciar a sus posesiones para abandonarse a las manos de Dios. Una forma de vida estoica dentro de un cristianismo que continuaba armando su discurso teológico en base a la filosofía griega y lo que exigía el redescubrir los clásicos griegos y latinos para explicar la experiencia religiosa de la búsqueda de Dios a partir de la renuncia de los bienes materiales. Negar la propiedad privada para poner todo en común como la primera comunidad cristiana, se convirtió en un volver a las raíces de la enseñanza de Jesús, al cristianismo de los primeros tiempos.

Esa pobreza libremente querida se constituyó en el principio del movimiento de las órdenes mendicantes nacido en la Edad Media, y que se extendió por toda

Europa por la misma acción de franciscanos y dominicos, que por estar insertados en las universidades de prestigio, llevó a una renovación de la filosofía con los comentarios sobre Platón y Aristóteles.

Pero el que nacía en la pobreza, que no podía leer, y que su vida transcurría en un trabajo casi esclavo para conseguir comida y alojamiento, esa persona no elegía la pobreza, había nacido en ella a causa de la injusta distribución de bienes. Para este sector de la población no podía afirmarse la existencia de una pobreza buena, que hace mejor al hombre. Entonces el concepto de 'pobreza extrema' al que recurre Campanella, designa una pobreza de tipo estructural, es decir, la sociedad de su tiempo contenía en su 'estructura' un sector muy numeroso de pobres, los que para subsistir recurrían incluso al delito y por ello los calificativos que les da es de: viles, astutos, engañosos, ladrones, intrigantes, vagabundos, embusteros, testigos falsos, etc.

En el análisis de su sociedad Campanella no deja de lado un tema que generó muchas disputas, a saber: la propiedad. La crítica que recibían las órdenes mendicantes era que su declarada pobreza se contradecía al ver los monasterios y templos que franciscanos y dominicos poseían en distintas partes del mundo, incluso en Tierra Santa. La respuesta más común era la diferencia entre uso y posesión, es decir, que los monjes tenían monasterios, templos, colegios, sólo por uso, no por posesión, de hecho ningún monje era dueño de algo, ni tan siquiera los libros de estudio, todo pertenecía a la comunidad de monjes. Esta es la razón por la que en el texto anterior afirma "(...) la comunidad hace a todos los hombres ricos y pobres a un tiempo: ricos, porque todo lo tienen; pobres, porque nada poseen" Toda esta experiencia de Campanella con los Dominicos constituyó la tierra donde cultivó sus ideas utópicas. Veamos otro ejemplo: "Ellos dicen que la propiedad en cualquiera de sus formas nace y se fomenta por el hecho de que cada uno posee a título exclusivo casa, hijos y mujeres, De aquí surge el amor propio, pues cada cual aspira a enriquecer a sus hijos, encumbrarlos a los más altos puestos y convertirlos en herederos de cuantiosos bienes. Para conseguirlo, los poderosos y los descendientes de noble linaje defraudan al erario público; los débiles, los pobres y los de origen humilde se tornan avaros, intrigantes e hipócritas." (Campanella, 1980: 151)

Campanella entiende que la propiedad es una idea que se encuentra en el hombre y que surgió a partir de sus necesidades, es decir vivienda, familia,

alimentos, etc., y de cómo satisfacerlas. Esto último implicó la propiedad de bienes en cantidad y calidad suficientes para asegurarse el cómo satisfacerlas.

Sin embargo Campanella advierte que en la consecución de bienes no se usan buenos instrumentos, tanto en los ricos como en los pobres. Unos defraudan al erario público y los otros caen en conductas que hacen perder valores y dignidad, se vuelven avaros, intrigantes e hipócritas.

En otras palabras, es la corrupción que pervierte al hombre y que lo destruye al causar un daño a la sociedad en que vive, pues el fraude al erario público hará que la pobreza del Estado aumente, y por ello los más pobres serán las mayores víctimas; pobres que caerán en desvalores y pérdida de dignidad. Este es el estado de cosas que consideramos generadora de una utopía.

1.3. Francis Bacon (1561-1626)

Es difícil catalogar a la *Nueva Atlántida* como perteneciente al género utópico, porque no presenta la impronta de cambio en lo social – político, donde lo económico, la educación y la justicia muestran una novedad con características de utopías, que hace que la obra aplique como utópica. Pero siguiendo a Eugenio Imaz: “Sería difícil, conceptualmente, colocar la Nueva Atlántida bajo el rubro de Utopía, (...) No es, en ella, la comunidad la que está en juego, pues es un reino tudoriano, exornado de la suntuosa aristocracia renacentista y asistido de la tecnocracia más singular y poderosa. Lo que está en juego, son las esperanzas extraordinarias que al hombre le despierta el dominio ya iniciado de la naturaleza (...)” (Imaz, 1980: 28).

Y sea esto lo fuertemente utópico en esta obra, el proponer a la ciencia y dominio de la naturaleza como generadora de una comunidad feliz, en la que no se da una incompatibilidad con la religión. Científicos profundamente religiosos que dirigen una comunidad feliz asistidos por una importante tecnología, sí puede aceptarse como una idea utópica.

Desde éste ángulo nos ocuparemos del autor, Francis Bacon, porque nuestro punto es que la corrupción que vivió sirvió de disparador para la formulación de ideas utópicas, que fueron pensadas de manera esperanzadora en pos de alcanzar la comunidad justa, feliz regida por la ciencia.

Comenzaremos con la fecha de la redacción de la obra que presenta no pocas dificultades. Algunos estudiosos han propuesto el año 1623 y otros el 1626, pero esto último es muy improbable porque falleció el 9 de abril de neumonía y *La Nueva Atlántida* no es una obra que pueda escribirse en tan pocos meses. En este punto seguiremos a Laura Benítez que en su trabajo titulado *La Nueva Atlántida y la imaginación constructiva de Bacon...* nos dice que esta obra fue escrita entre 1624 y 1625 después de publicar *De Argumentis Scientiarum* en 1623, lo que nos parece más acorde a los tiempos reales transcurridos entre la publicación de una obra y la elaboración de otra con las características de *La Nueva Atlántida*.

Hacemos foco en la fecha de redacción de esta obra porque consideramos la corrupción como disparadora de utopías, por lo que queremos analizar, como ya hicimos con Tomás Campanella, la trayectoria de Bacon.

En su caso cabe hacer algunos cuestionamientos de índole moral: ¿fue el estilo de vida de Bacon, el que le urgió la necesidad de dinero? ¿La condición de ser parlamentario o de ocupar algún otro cargo político de jerarquía, le implicó poseer una solvencia económica desahogada? Porque de ser así se justificaría la necesidad de dinero y el endeudarse con prestamistas a tasas usurarias, de Francis Bacon.

Tomaremos momentos importantes de la vida de Bacon y los analizaremos con el cristal del concepto de 'situación límite' como origen del filosofar, que propone Karl Jaspers en su obra *La Filosofía*. Los momentos fueron extraídos del estudio preliminar que hace Teixeira Bastos al *Novun Organum*, porque presenta la característica de ser una crítica sin atenuantes al momento de tratar la trayectoria política de Bacon.

Después de presentar los datos biográficos de Bacon, su nacimiento en Londres de una ilustre familia de funcionarios el 22 de enero de 1561, Teixeira Bastos habla de la corta estadía de Bacon en el Colegio Trinidad en Cambridge y su salida a los 16 años con destino a Francia. Nos dice que cuando falleció su padre debió regresar para ingresar en el Gray's Inn para dedicarse a la abogacía porque: "Dotado de una ambición desmedida, esperaba hacer una fortuna en la corte, para lo cual contaba con la protección de un tío suyo, lord Burleigh, tesorero mayor, por influencia del cual obtuvo la dignidad de Consejero extraordinario de la Corona (...), y poco después, gracias a las muchas

gestiones, el cargo de archivero del Consejo privado, constituido en Tribunal de Justicia, empleo que veinte años después le debía rendir 1600 libras esterlinas.” (Teixeira Bastos, 1984:11)

Una primera semblanza de Bacon nos deja claro que si bien fue educado en los valores éticos del calvinismo por su madre, lejos estuvo de identificarse con ellos. Evidentemente tuvo desde temprana edad un gusto por el lujo y la vida acomodada que no conocía límites. De hecho en su trayectoria Teixeira Bastos dice: “Bacon tenía, sin embargo, mayores aspiraciones. En 1593 inclinóse a la política esperando satisfacer más pronto por aquel camino su desordenada ambición. Presentó su candidatura a los electores del condado de Middlessex, y fue enviado al Parlamento en los bancos de la oposición. No tardó mucho en abandonarla, uniendo su fortuna a la del Conde de Essex, favorito de la Reina Isabel, el cual se convirtió en su protector.” (Teixeira Bastos, 1984:11)

Francis Bacon entró en la política, no por vocación de servicio, sino porque su empleo no rendía el dinero que deseaba ganar. Para ello y con la influencia de su tío, lord Burleigh, consiguió desde 1584 una banca en la cámara de los comunes por Dorsetshire, en la oposición. Luego de varios años renunció para aceptar la función de Consejero del popular Conde de Essex. Esto le permitió acceder a la protección de éste. Bacon intentaba entrar en el tejido de relaciones de la corte inglesa con el objeto de alcanzar un puesto con mayores ingresos. Pero el Conde de Essex no logró que la reina Isabel lo nombrara Fiscal de la Corona por lo que retornó al Parlamento, a la cámara baja por Middlessex. Durante los años 1597 – 98 su trabajo en comisiones fue descollante, pero también en ese año 1598 se lo encarceló por deudas impagas. Pasados unos días arregló su situación y regresó a la Cámara de los Comunes con el firme propósito de mantener su escaño. Que Bacon no estaba dispuesto a perder su mejorada situación se prueba porque: “Mal pago dio Bacon a su bienhechor (el Conde de Essex) cuando le vio perder la gracia de la soberana, le abandonó, y (...) aceptó el papel de sostener en el proceso contra el conde una acusación capital. Y después, todavía se prestó a escribir la apología del Gobierno, justificándole ante el público de la persecución ejercida contra el conde de Essex.” (Teixeira Bastos, 1984: 12)

Esta conducta de Bacon fue reprobada por el círculo de amistades de la cámara, sobre todo porque justificó que la Reina Isabel dictara la pena de muerte

al Conde de Essex. Pero ello no cambió la opinión negativa que tenía la reina sobre Bacon y no le otorgó ningún beneficio por apoyar el dictamen. Sólo cuando murió la reina cambió su situación con el ascenso al trono del nuevo rey Jacobo I, quien le permitió consolidarse en el poder a cambio de un costo moral extremadamente alto: “Asciende, a costa del servilismo más incondicional, inclinándose a los caprichos más insensatos del rey. Y no satisfecha aún su ambición de poderío y de honores políticos, utiliza los buenos oficios de lord Buckingham, favorito del rey, para obtener el 7 de marzo de 1617 los sellos del Estado con el título de Lord Guarda del sello Mayor (...) y en 1618 la dignidad de Lord Gran Canciller.” (Teixeira Bastos, 1984:12)

Este es el mayor éxito político de Francis Bacon. Su carrera alcanzó el punto más alto al tiempo que desarrollaba y publicaba sus trabajos más significativos en filosofía como *Instauratio Magna* y *Novum Organon* en 1620. “Prestándose sumisamente a encubrir todos los abusos del rey y de lord Buckingham, (...) era lord Bacon cómplice consciente de cuantas exacciones se cometían y de todo género de monopolios que públicamente eran vendidos.” (Teixeira Bastos, 1984: 12)

De manera increíble cuando estaba en la cima de su carrera es acusado de corrupción y abuso de poder. Lo real era que el Rey Jacobo enfrentaba dificultades financieras, y sin un parlamento (él lo había disuelto) que aprobara nuevos impuestos para la Corona, se vio en la necesidad de vender dignidades, monopolios y otros cargos para obtener ingresos directos para el rey. Es decir que la venta de monopolios y otros privilegios se constituyó en uno de los recursos para recaudar ingresos para la Corona. Así una Baronía tenía un costo aproximado de 5000 libras esterlinas y el mayor título, el de Conde, un condado, alcanzó un valor de 20.000 libras. De esta manera se otorgaron 62 títulos en menos de diez años, cuando su antecesora Isabel I otorgó 8 en cuarenta y cinco años de gobierno. Bacon, como Lord Canciller, debió haber puesto un límite, pues aunque estas maniobras fueran del Rey y su valido Lord Buckingham, cuando el Parlamento investigó si estas ventas eran lícitas, el Rey prefirió sacrificar a Bacon antes que a Buckingham. “La justicia fue inflexible, los jueces de Inglaterra declararon que Bacon era culpable del crimen de corrupción, y condenáronle a pagar 40.000 libras esterlinas de multa, a quedar preso en la torre de Londres por el tiempo que el rey fijase, a la pérdida de todos los derecho

políticos, a la de la facultad de desempeñar cualquier cargo del Estado, y a la de residir donde estuviese la Corte.” (Teixeira Bastos, 1984: 12-13)

Jacobo I no abandonó a Bacon, además de indultarlo, le condonó su multa, le permitió retener sus títulos y una pensión que le permitió vivir decorosamente. Sólo quedó la inhabilitación para actuar en política o desempeñar cualquier cargo público.

Esta es la razón por la que hemos realizado esta larga digresión, para mostrar que cuando Bacon escribió *La Nueva Atlántida* entre 1624 y 1625, estaba viviendo un momento reflexivo al que Jaspers denominó *situación límite*. “Estas situaciones fundamentales de nuestra existencia las llamamos *situaciones límites*. Quiere decirse que son situaciones de las que no podemos salir y que no podemos alterar. La conciencia de estas situaciones límites es después del asombro y de la duda el origen, más profundo aún, de la filosofía.” (Jaspers, 1957: 17)

Bacon produce una utopía científica en la que en una isla, la ciencia ayuda a sus habitantes para alcanzar una vida justa, en la que las riquezas no tienen un lugar preponderante, sus dirigentes son probos y las condiciones de vida de sus habitantes están regidas por las mejores leyes de la ciencia a través de la medicina.

Bacon, no exento de culpa sufrió el peor de los desastres en su ambición de poder, la humillación en su juicio por corrupción y la inevitable pérdida de su puesto. Al parecer vivió siempre falto de recursos económicos, pero entiéndase que su nivel de gastos no conoció el límite de la templanza. No aprendió, en el sentido de hacer experiencia, del encarcelamiento sufrido en 1598 por deudas impagas. La investigación y juicio de la Cámara de los Comunes y su posterior desenlace se constituyó en la ‘situación límite’, la que lo llevó a elaborar su pensamiento que se refugió en la ciencia. “Las situaciones límites (...) me enseñan lo que es fracasar. ¿Qué haré en vista de este fracaso absoluto, a la visión del cual no puedo sustraerme cuando me represento las cosas honradamente?” (Jaspers, 1957: 19).

Al proponer a la corrupción como disparadora de la idea utópica, lo hacemos porque la *Nueva Atlántida* es una elaboración teórica que surge de la toma de conciencia, como Jaspers lo pide, de la situación límite. Consideramos que Bacon hizo conciencia de su situación límite que se fenomenizó en el juicio,

destitución del cargo y multa de 40 000 libras. Se ‘golpeó’ contra la dura realidad de su fracaso y del castigo que sufriría por ser culpable de corrupción, era la destrucción de su ser Canciller y de la forma de vida que había disfrutado.

En *La Nueva Atlántida*, el cronista que relata la experiencia que estaba viviendo al llegar a la isla de Bensalem nos dice: “Queridos amigos, consideremos y analicemos nuestra situación: somos hombres que, cuando ya nos veíamos enterrados en el seno del océano, fuimos lanzados sobre la tierra, como lo fue Jonás del vientre de la ballena, y ahora estamos aquí, pero como quien dice entre la vida y la muerte, pues nos encontramos más allá de ambos mundos, el viejo y el nuevo, y sólo Dios sabe si volveremos alguna vez a Europa, pues un milagro nos ha traído y sólo otro podrá sacarnos.” (Bacon, 1980: 240)

Al comentar este fragmento recordemos que la fecha de redacción de la obra fue entre 1624 y 1625, tampoco perderemos de vista el 1621, año en que fue acusado de corrupción con su posterior juicio y destitución. Debió sufrir un colapso por esta situación. Así la frase: “...ya nos veíamos enterrados en el seno del océano...” puede entenderse como lo que experimentó Bacon a raíz del juicio en su contra y del que se declaró culpable. Porque en esos años desde 1621 al 1625 le acompañó la experiencia de lo cambiante de la situación, lo que se sucede sin más, y lo que conmociona de tal manera al sujeto que lo obliga a un replanteo de la propia existencia. De Canciller a reo de corrupción, fue la situación límite de esos años 1621 – 25 que le hizo tomar conciencia de los actos que lo llevaron a su fracaso y al contenido de sus representaciones, su pensamiento científico, donde se refugió al concientizarse de la realidad de su situación. Al mismo tiempo en el fragmento encontramos reflejada su esperanza de regresar a esa ‘Europa’ de la que un milagro lo sacó y sólo otro podrá regresarlo. El requisito propuesto por Jaspers para que la situación límite sea el origen de la filosofía es su ‘conciencia’, y en este fragmento queda evidenciada. El cronista dice “y ahora estamos aquí,... entre la vida y la muerte” Es decir tiene clara conciencia de lo frágil de su situación, el rey lo indultó y lo libró de la pena a que estaba sentenciado, pero cualquier error podría exponerlo a un peligro del que el monarca ya no pudiese auxiliarlo.

Su utopía busca el conocimiento como ‘poder’, el instrumento que puede salvar al hombre de la corrupción que infectó al poder político y que él conocía muy bien. El comercio de *La Nueva Atlántida* no quiere ganar oro, plata y joyas,

busca adquirir la 'primera creación de Dios', la luz, el conocimiento que proviene del desarrollo integral de cada persona. Bacon experimentó la corrupción en su propia forma de vida y puede afirmar en esos últimos años (murió en 1626) una idea utópica en la que la ciencia puede ordenar y permitir al hombre vivir en una comunidad justa y provista de bienes, en especial del bien conocimiento.

Aportaremos un último dato relacionado a su problema económico, el cual parece que quedó solucionado, pues en *La Nueva Atlántida* dice que "la Residencia de Extranjeros gozaba de un gran momento al haber acumulado los ingresos de treinta y siete años", (Cfr. Bacon, 1984: 241) y que entendemos hace referencia a los años que trabajó en la Cámara de los Comunes. Aunque hay que recordar que el Rey le otorgó, con el indulto, una pensión para una vida decorosa.

2. El pensamiento moral y político de Kant en algunos opúsculos

Hemos repasado el contexto histórico – social en el que se desarrollaron los autores de las utopías clásicas, en el mismo hicimos hincapié en la corrupción en que vivieron o de la que fueron víctima. Sin embargo las ideas que vierten en sus respectivas utopías presentan una esperanza en que la sociedad alcanzará el mayor desarrollo como comunidad justa, por su humanidad. Pero, ¿es posible que la corrupción que amenaza la vida en sociedad y que al parecer estuvo presente a lo largo de la historia del hombre, pueda cumplir el papel de generadora de utopías?

En este sentido cuando responde a la pregunta "¿De qué hablamos cuando hablamos de utopía?", Cerutti Gulberg entiende que se pueden establecer dos planos, uno cotidiano o vulgar, en el que la utopía es considerada como algo irrealizable, una quimera y también... "El otro nivel de consideración de la utopía, el que rebasa el nivel del tratamiento cotidiano de la noción, comienza por rechazar la identificación entre utopía y quimera. (...) Por el contrario en la mayoría de los casos, utopía designa lo supremamente deseable y un máximo de realismo en cuanto al rechazo de situaciones de opresión e injusticia, situaciones que hacen imposible una vida humana e inviable la subsistencia de seres humanos que merezcan la calificación de tales." (Cerutti Gulberg, 2007: 171-172)

Entonces, cuando hablamos de utopía nos referimos a 'pensar' utopías dentro del marco de una moral. Si la 'corrupción' puede ser disparadora de este tipo de ideas, se debe a que la conducta del hombre librada a la anomía lo lleva a su destrucción, por ello, la solución pertinente debe darse dentro del campo de la moral. Se trata de 'pensar' el rechazo de la injusticia y la opresión, a través de un discurso que bosqueja una sociedad perfecta, porque los ciudadanos practican una vida virtuosa. Validaremos esta idea basándonos en el pensamiento de Kant, y de su visión de la filosofía de la historia, en la que el filósofo de Königsberg propone ideas utópicas para el destino de la humanidad.

En su obra *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita*, se ocupa de una temática que ha problematizado a los hombres a través de la historia. Se trata del problema de la libertad y su realización en la historia. Kant advierte que la historia se presenta como una sucesión de calamidades, de guerras y enfermedades que destruyen lo bueno y obligan a enormes esfuerzos en pos de una búsqueda de paz, que parece absurda. Pero Kant entiende que la historia es el producto de la libertad del hombre, donde se puede entrever un sentido si la tomamos como historia de la humanidad, es decir, como una historia universal. Por ello desarrolla en esta obra nueve principios con el siguiente objetivo. "En este orden de cosas, al filósofo no le queda otro recurso (...) que intentar descubrir en este absurdo decurso de las cosas humanas una *intensión de la Naturaleza*, a partir de la cual sea posible una historia de criaturas tales que, sin conducirse con arreglo a un plan propio, sí lo hagan conforme a un determinado plan de la Naturaleza." (Kant, 2006: 36)

Pero los hombres no carecen de una razón, ni de voluntad para obrar, son los hombres los que piensan y hacen filosofía, y por ello los principios que postula en esta obra tienen al hombre por destinatario y agente. El tercer principio dice: "La Naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón." (Kant, 2006: 39)

Y entendemos que las ideas, entre ellas, las que formulan una utopía, son producto de la razón del hombre, describen una felicidad basada en la razón. Ahora bien, el objeto de este trabajo es el disparador de la idea utópica y entendemos que en las utopías de Moro, Campanella y Bacon, es la corrupción.

“Se diría que a la Naturaleza no le ha importado en absoluto que el hombre viva bien, sino que se vaya abriendo camino para hacerse digno, por su comportamiento, de la vida y del bienestar.”(Kant, 2006: 40)

Esta afirmación de Kant nos permite precisar el papel de la utopía, se trata de la imagen perfecta de la 'dignidad'. El plan de la Naturaleza, para que el hombre alcance la plenitud, implica la superación de la corrupción, es una necesidad desde el punto de vista que el 'hacerse digno' requiere un comportamiento reñido con el accionar corrupto. La Intensión de la Naturaleza al dotar al hombre de razón y libertad es la de que logre un grado de desarrollo en un lapso de tiempo mayor al de una generación, porque el tiempo que 'dura' la vida de un hombre hace imposible alcanzar esa meta. Entendemos que Kant se refiere a la Historia de la humanidad en clave moral, en decir, cuando la Naturaleza dotó de razón y voluntad al hombre, preparaba a la especie para la dignidad. “La única condición conocida que nos presenta tal unidad consiste en la suposición de una inteligencia suprema que haya ordenado todo así de acuerdo con los fines más sabios.”(Granja Castro, 2006: 17)

La condición de 'una inteligencia suprema' que rija la historia de los hombres con fines sabios, apunta a dar sentido y fundamento a la idea de la dignidad de los hombres, los cuales, como todo lo deben extraer de sí mismo, deben imaginar una comunidad perfecta, en la que la dignidad surja de su vida cotidiana, en la que la vivencia de las virtudes sea la condición de su felicidad. Ocurre que la corrupción es un hecho que se manifiesta en sociedades con una legislación y normas morales, donde el hombre debe decidir entre obrar bien u obrar mal. “(...) para que las convicciones morales tengan validez, o incluso significado, es necesario que podamos ejercer nuestra voluntad, es decir, que tengamos libertad práctica.” (Granja Castro, 2006: 22)

Pero si obramos mal es por lo que en el cuarto principio Kant llama antagonismo, o sea: “Entiendo aquí por antagonismo a la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad.”(Kant, 2006: 42)

De igual modo cuando por la corrupción se ha constituido un sistema injusto, se amenaza con disolver la sociedad, porque la exclusión y la marginación, es decir, la asimétrica relación entre sus componentes hacen inviable la vida

humana. Por ello Cerutti dice que la utopía es lo supremo deseable, porque rechaza la situación de opresión que le hace imposible al hombre vivir dignamente. No vamos a dudar de la necesidad de vivir en sociedad propia del hombre, pero que, según Kant encierra una forma de desarrollo violento, en el que los hombres agudizan su ingenio para imponerse unos a otros, causando el avance de la historia de la humanidad en dirección a una utópica sociedad de naciones. “Pero también (el hombre) tiene una fuerte inclinación a individualizarse, porque encuentra en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho y, como se sabe propenso a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier. Pues bien, esta resistencia es aquello que despierta todas las fuerzas del hombre y le hace vencer su inclinación a la pereza, impulsándole por medio de la ambición, el afán de dominio o la codicia, a procurarse una posición entre sus congéneres, a los que no puede soportar, pero que tampoco es capaz de prescindir.” (Kant, 2006: 42)

lo que significa que la corrupción es algo que acompaña al ser humano, es parte de su insociable sociabilidad, pero que no necesariamente debe serlo para siempre porque el hombre debe: “(...) abandonar el estado anómico propio de los salvajes e ingresar en una confederación de pueblos, dentro de la cual aun el Estado más pequeño pudiera contar con que tanto su seguridad como su derecho no dependieran de su propio poderío o de su propio dictamen jurídico, sino únicamente de esa confederación de pueblos (*Foedus Amphictyonum*), de un poder unificado y de la decisión conforme a leyes de la voluntad común.”(Kant, 2006: 50)

El paso de estado anómico a confederación de pueblos implica la formación de naciones, o sea de una organización social en base a tradiciones orales, costumbres, y leyes, pero que todavía no conforman una constitución, a Estados que cuentan con una *Constitución Republicana*³ y con poderes que cuidan su puesta en práctica. De hecho esto no significa eliminar la corrupción sino, identificarla como conducta. Porque un sujeto de esa sociedad actuará de forma corrupta cuando no respete alguna de las normas sociales aludidas, y con ello contribuirá a destruir la sociedad. Y esto no sólo se dará en la relación *ad intra* de un pueblo, sino también *ad extra*, es decir, en la relación entre naciones. Su séptimo principio dice: “El problema del establecimiento de una constitución civil

perfecta depende a su vez del problema de una reglamentación de las relaciones interestatales y no puede ser resuelto sin solucionar previamente esto último. (...) Mientras los Estados malgastan todas sus fuerzas en sus vanos y violentos intentos de expansión, obstruyendo continuamente el lento esfuerzo del modo de pensar de sus ciudadanos, (...) no vale esperar nada de esta índole: porque para ello se requiere una vasta transformación interna de cada comunidad en orden a la formación de sus ciudadanos.” (Kant, 2006: 49)

En este punto Kant y los escritores de las utopías clásicas reclaman lo mismo, la formación del ciudadano. Kant consideró que esa formación debe sentarse en principios de moral que lleve a desarrollar la vida humana en un reino de fines, una comunidad universal incluyente en la que los hombres se respeten como libres e iguales. Esto requiere una formación en el sujeto, es decir, ponerlo en valor. Cuando el hombre se pone como valioso ejerce un acto de voluntad, o sea, de su subjetividad y por ello lo asociamos a la 'dignidad'. La dignidad del hombre no está asociada al 'tener', sino al 'ser'. Según Kant, 'ser digno' es el que se formó en una sociedad con convicciones morales que le permiten ejercer su voluntad, y actuar en consecuencia usando de su libertad práctica. Se trata de una capacidad de obrar en sociedad de forma coherente con las convicciones morales de la sociedad en que se formó. En síntesis, cuando los escritores de las utopías clásicas propusieron que los ciudadanos debían estar formados en principios morales, apuntaban a poner como valioso al hombre, que debía ejercer su dignidad porque era dueño de una voluntad libre.

¿Y la corrupción? Desde nuestra visión entendemos que ningún hombre, cuando obra, puede excusarse diciendo que 'dadas ciertas causas, se vio obligado a actuar de determinada manera', porque entonces estaría negando su ser valioso, sus convicciones morales, su formación para ser el dueño de sus actos. En otras palabras sería una corrupción de su ser, de su dignidad. Sartre llamó a esto *mala fe*, es decir a la contradicción de: “Aceptaremos que la mala fe sea mentirse a sí mismo, a condición de distinguir inmediatamente el mentirse a sí mismo de la mentira a secas. (...), en la mala fe yo mismo me enmascaro la verdad. Así la dualidad del engañador y del engañado no existe en este caso. La mala fe implica por esencia la unidad de una conciencia. Se sigue que aquel a quien se miente y aquel que miente son una sola y misma persona.” (Sartre, 1993: 82-83) Hablamos de la contradicción que deviene del autoengaño, porque

el engañador debe saber la verdad, verdad que él mismo se oculta a sí. Lo que ya Campanella nos mostraba cuando afirmaba que los malos gobernaban y su triunfo se denominaba infelicidad, pues era una cierta aniquilación y ostentación de aparentar lo que en verdad no son, es decir, reyes, sabios, valientes, santos. (Campanella, 1980: 194) Esta contradicción de vivir la apariencia es una forma de aniquilación pues con ello corrompe lo vital, la toma de decisiones basada en la libertad. Y porque este obrar puede destruir una sociedad, en una comunidad bien formada, se requiere de una Constitución, de leyes que pongan límites, que encaminen el esfuerzo, porque nada puede ser más corrupto y generador de corrupción en una sociedad bien formada, que el ciudadano no tome decisiones según su libertad, su razón práctica. Para Kant la corrupción existe, pero no es lo que debe ser para siempre, su utópica idea en el octavo principio dice: “Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan oculto de la Naturaleza para llevar a cabo una constitución interior y -a tal fin- exteriormente perfecta como el único estado en el que puede desarrollar plenamente todas sus disposiciones en la humanidad.” (Kant, 2006: 56)

Kant no se engaña, sabe leer su tiempo y concluir que: “Si bien este cuerpo político sólo se presenta por ahora en un tosco esbozo, ya comienza a despertar este sentimiento, en todos aquellos miembros interesados por la conservación del todo. Y este sentimiento se troca en la esperanza de que, tras varias revoluciones de reestructuración, al final acabará por constituirse aquello que la Naturaleza alberga como intención suprema: un *estado cosmopolita* universal en cuyo seno se desarrollen todas las disposiciones originarias de la especie humana.” (Kant, 2006: 60)

Los escritores de las utopías clásicas y Kant con su idea del Estado cosmopolita universal como plan de la Naturaleza, tuvieron conciencia de que sus ideas pertenecían al plano del pensamiento y por ello sólo podían considerarse como posibilidad en un tiempo futuro, pero en todos fue el sistema asfixiante generado por la corrupción lo que empujó a pensar una solución ideal y perfecta, el noveno principio dice: “Un intento filosófico de elaborar la historia universal conforme a un plan de la Naturaleza que aspire a la perfecta integración civil de la especie humana tiene que ser considerado como posible y hasta como elemento propiciador de esa intención de la Naturaleza. Ciertamente, querer

concebir una Historia conforme a una idea de cómo tendría que marchar el mundo (...), se diría que con tal propósito sólo se obtendría una *novela*.” (Kant, 2006: 60-61)

Entonces, ¿cuándo escribir una utopía? La respuesta que podemos ofrecer es que, cuando la vida cotidiana se hace insoportable por el nivel de corrupción que la sociedad ha alcanzado, cuando la sociedad se encuentra amenazada, la razón indica que es momento de pensar y diagramar una sociedad en la que sea posible la vida buena y feliz. Pero sólo se trata de ideas: “Mi propósito sería interpretado erróneamente si se pensara que con esta idea de una historia universal, que contiene un hilo conductor a priori, pretendo suprimir la tarea de la historia propiamente dicha, concebida de un modo meramente empírico: sólo se trata de una reflexión respecto a lo que una cabeza filosófica (...) podría intentar desde un punto de vista distinto.” (Kant, 2006: 64)

Nos quedamos con esta idea de la reflexión que hace una cabeza filosófica que buscó interpretar su realidad de súbdito del Imperio Prusiano y Europa desde su casa en Königsberg. Una realidad marcada por la guerra, que asfixió a Europa y llevó a los Estados a ahogar en impuestos a sus habitantes para poder mantener las fronteras de los ataques vecinos durante las Guerras de Silesia.

3. A manera de conclusión

Hemos propuesto una reflexión en torno al rechazo de la injusticia y la opresión originada en el gobierno corrupto de una sociedad bien formada. Esta corrupción pone en peligro de destrucción a esa sociedad y que Kant explica como antagonismo, es decir, la insociable sociabilidad de los hombres que ha llevado a que la vida en sociedad sea inhumana. Entendemos que por ello los filósofos renacentistas idearon utopías a manera de esfuerzo en busca de una solución ideal a la situación que vivían.

Pero la corrupción no es un fenómeno nuevo, acompaña al hombre desde los orígenes de su organización social, y por ello no puede eliminarse de un plumazo. Las ciudades perfectas descritas por Moro, Campanella y Bacon, tienen la característica de estar 'limpias' de corrupción, como si por acuerdo, contrato o decisión sus habitantes viviesen virtuosamente. Lo curioso es que los escritores de las utopías clásicas no las proponen para un futuro lejano, algo que

ocurrirá luego que..., sino que son lugares ignotos de su tiempo. Suena fantástico esto, pero si tenemos en cuenta que estos discursos utópicos son coetáneos al encuentro con el Nuevo Mundo, que para la mentalidad del europeo era una tierra nueva, misteriosa, con tesoros que invitaban a la aventura, bien se podía aceptar la idea que allende los mares, había un lugar donde se vivía feliz, sin que se careciese de bienes y con conocimientos, y todo en armonía. Moro, Campanella y Bacon no escribieron sobre sociedades perfectas en el futuro, las crisis, guerras y corrupción social en que vivían, exigían una realidad posible, un lugar donde la vida en sociedad estuviese libre de todos los males que los aquejaban y ese lugar bien podía ser América, por no extraña que se tratara de poner en práctica estas ideas en el Nuevo Mundo.

Rescatamos la forma en que Moro plantea 'su' cotidianidad o 'lo que ocurre cada día ante nuestros ojos', una asimetría social que no se podía tolerar. La guerra de conquista producía males antes, durante y luego de acabada la misma. El aumento de impuestos que se destinaba a la guerra y la justicia siempre a favor del hombre poderoso, generaron una corrupción que asfixió a la sociedad que no podía soportarlo. Campanella lo planteó con otras palabras al afirmar que "la gente de la Ciudad del Sol no ignoraba la corrupción que se da en el mundo," donde mandan los malos que aparentan ser reyes, sabios, valientes, santos (Cfr. Campanella, 1980: 194); algo que puede interpretarse como una *situación límite* y que, según Jaspers, la conciencia de ésta da lugar al filosofar. Bacon tuvo 'su' situación límite cuando fracasó como político, y ello le enseñó a pensar la utópica Nueva Atlántida donde ya no se desea el oro o las joyas, sino sabiduría, de la que se forjarán verdaderos reyes, sabios, valientes y santos.

Por su parte, Kant planteó una idea original: elaborar la historia universal conforme a un plan de la Naturaleza que aspire a la perfecta integración civil de la especie humana en una confederación de naciones que asegure la paz aun a la más pequeña de ellas (Kant, 2006: 35 – 64), en la que podemos interpretar que la insociable sociabilidad del hombre, donde se encuentra la corrupción, acompañará al hombre en su desarrollo hasta que logre formar una sociedad cosmopolita. También en este planteo podemos afirmar que la corrupción y sus consecuencias influyeron a manera de disparador de estas ideas a manera de la visión de Cerutti, que la utopía designa lo supremamente deseable con un máximo de realismo al rechazar las situaciones de opresión e injusticia, que

hacen imposible una vida humana e inviable la subsistencia de seres humanos. (Cerutti Guldberg, 2007: 171-172) Y esto porque según Kant, la cabeza del filósofo intenta reflexionar desde un punto de vista distinto, en busca del hilo conductor que nos permita explicarnos las confusas cosas humanas.

Notas

1. Desde la Edad Media en España la sociedad era estamental formado por la nobleza, el clero y el estado llano o pechero. Los hidalgos eran hombres que podían dar fe de pertenecer por linaje a ese grupo de hombres de bien. Debían encarnar valores como honestidad, valor, templanza y servicio con vida y bienes a su rey, y por ello se les exigía una vida acorde a su estado. No fueron necesariamente soldados, sino que para su propia manutención desempeñaban distintos trabajos: labradores, canteros, molineros, pastores, escribientes, etc. Para ampliar el tema se puede acceder a la siguiente fuente en “Ser Historia”: De Vera, Pablo Pardo, *La nobleza de sangre: los hidalgos*.

2. Bernardino Telesio nació en Cosenza, 1509 y murió en la misma ciudad en 1588. En 1535 se doctoró en Padua, donde se estudiaba a Aristóteles como físico. Telesio opuso a este aspecto de la ciencia aristotélica porque consideró que la naturaleza debe estudiarse *iuxta propria principia*, es decir, según sus propias leyes, sin referirlas a Dios. Así el conocimiento sobre la naturaleza proviene de la experiencia porque los sentidos son la primera forma de saber. El razonamiento se deriva de la memoria y ayuda a *sentir*, o sea, advertir los cambios de las cosas por medio de un estímulo que la realidad externa ejerce sobre la conciencia. Entre 1536 y 1544 se retira a un monasterio benedictino en Nápoles para preparar: *De la naturaleza de las cosas según sus propios principios*, compendio de su pensamiento. En 1553 contrajo matrimonio con Diana Sersale, viuda con dos hijos, y se estableció en Cosenza, donde permaneció hasta la muerte de su esposa (1561). Se convirtió en la principal figura de la Cosentina Accademia. Transcurrió su vida entre Nápoles y Cosenza de la que rechazó el arzobispado en 1565. Pero no fueron sus problemas económicos los que lo abatieran sino la muerte de su hijo primogénito asesinado

en 1576. Fue protegido por Papas mecenas, ello le permitió publicar en 1586 *De rerum natura iuxta propria principia*. Falleció en Cosenza en 1588.

3. En su obra *La paz perpetua*, Kant sostiene que toda paz está constantemente amenazada. Por ello deben darse garantías que aseguren que antes de adoptar una solución bélica en un conflicto entre Estados, los países en cuestión deben tener en su constitución un instrumento que ponga en valor la paz antes que la guerra como forma de solución. Por ello en el *Primer artículo definitivo de la paz perpetua*, nos dice: “La constitución política debe ser en todo Estado republicana” (Kant...) porque considera que: “(...) además de la pureza de su origen tiene la ventaja de ser la más propicia para llegar al anhelado fin: la paz perpetua. (Kant...), porque entiende que las limitaciones que impone a los gobernantes y a sus colaboradores hace imposible que manejen el poder a su capricho. Por ello: “Si la forma de gobierno ha de ser, por tanto, adecuada al concepto del derecho, deberá fundarse en el sistema representativo, único capaz de hacer posible una forma republicana de gobierno; de otro modo, sea cual fuere la constitución del Estado, el gobierno será siempre despótico y arbitrario.” (Kant...) En este caso Kant asocia la forma de gobierno representativa con una constitución republicana, a una forma que obstaculiza la toma de decisiones unilaterales por parte de un gobernante despótico, lo que garantiza que la paz será posible.

Referencias

- Bacon, F. (1984), *Novum Organon*. Buenos Aires: Hyspamérica Ediciones.
- Bourdieu, P. (1997), *La ilusión biográfica*. En: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama. Disponible en: <http://Seminarioteroriasymetodos.pbworks.com/f/Pierre+Bourdieu+-+La+ilusión+biográfica.pdf> (10/03/19).
- Cerutti Guldberg, H. (2007), *La Utopía de Nuestra América. (De Varia Utopica. Ensayos de Utopía III)*. Costa Rica: Universidad Nacional.
- Granja Castro, D. (2006), *Presentación en Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. Mexico: UNAM.
- Imaz, E. (1980), *Topía y Utopía*. En *Utopías del Renacimiento*. (Quinta reimpresión ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaspers, K. (1957), *La Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Kant, I. (2003), *La paz perpetua*. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, para Biblioteca Virtual Universal. <https://www.biblioteca.org.ar/libros/89929.pdf> (10/03/19).
- Kant, I. (2006), *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. México: UNAM.
- Mallafré Gavaldá, J. (1984), *La Obra de More*. Buenos Aires: Hyspamérica Ediciones.
- Maquiavelo, N. (1983), *El Príncipe*. España: Sarpe.
- Moro, Campanella y Bacon. (1980), *Utopías del Renacimiento, con un estudio preliminar de Eugenio Imaz* (Quinta reimpresión ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Moro, T. (1984), *Utopía*. Buenos Aires: Hyspamérica Ediciones.
- Osorio, N. (2014), *Aportes para los orígenes históricos de la globalización*. En: *Algarrobo-MEL*. Revista de la Maestría en Estudios Latinoamericanos. Facultad de ciencias Políticas y Sociales, UNCuyo. Vol. 2, nº 2 (2013). ISSN on line: 2344-9179. (Con referato). Disponible en: <http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/mel/article/view/202/89> (05/03/18).
- Sartre, J. P. (1993), *El ser y la nada*. Barcelona: Ediciones Altaya.
- Teixeira Bastos, F. (1984), *Bacon y el Novum Organum*. Buenos Aires: Hyspamérica Ediciones.

"HIER IST ZEIT SEIN".

*Análisis de la noción de instante en el pensamiento de
Bernhard Welte y de sus implicancias*

Ángel E. Garrido-Maturano

e-mail: hieloypuna@hotmail.com

Resumen

El artículo analiza la noción de instante en el pensamiento de Bernhard Welte. A partir de su hipótesis fundamental, según la cual en el instante el tiempo es ser, reconstruye las relaciones del instante con la temporalidad, la realidad y la historia. La reconstrucción persigue tres objetivos. Primero mostrar el instante como correlación entre una dimensión cósmica (el ofrecerse de un "rato") y una existencial (la decisión). Segundo elucidar el carácter espacio-temporal del fenómeno. Finalmente procura explicitar, a través de las nociones de misterio y milagro, la significación religiosa pre-confesional tanto del correlato cósmico cuanto del existencial del instante.

Palabras clave: instante, Welte, tiempo, ser, misterio.

Abstract

The article analyzes the notion of instant in the thought of Bernhard Welte. Starting from his fundamental hypothesis, according to which in the instant time is to be, he reconstructs the relations of the instant with temporality, reality, and history. Reconstruction pursues three objectives. First, to show the instant as a correlation between a cosmic dimension (the offering of a "while") and an existential dimension (the decision). Second, to elucidate the spatial-temporal character of the phenomenon. Finally, it tries to make explicit, through the notions

of mystery and miracle, the pre-confessional religious significance of both the cosmic correlate and the existential one of the instant.

Keywords: moment, Welte, time, being, mystery.

Zusammenfassung

Der Artikel analysiert den Begriff des Augenblicks im Denken von Bernhard Welte. Ausgehend von seiner grundlegenden Hypothese, nach der die Zeit im Augenblick Sein ist, rekonstruiert er die Beziehungen des Augenblicks zu Zeitlichkeit, Realität und Geschichte. Die Rekonstruktion verfolgt drei Ziele: Erstens, den Augenblick als Zusammenhang zwischen einer kosmischen Dimension (dem Angebot einer "Weile") und einer existentiellen Dimension (der Entscheidung) darzustellen. Zweitens soll der zeit-räumliche Charakter des Phänomens verdeutlicht werden. Schließlich wird versucht die vorkonfessionelle religiöse Bedeutung sowohl des kosmischen als auch des existentiellen Korrelats im Augenblick durch die Begriffe Mysterium und Wunder deutlich zu machen.

Schlüsselwörter: Augenblick, Welte, Zeit, Sein, Geheimnis.

Original recibido: agosto de 2019

aceptado: septiembre de 2019

Ángel Enrique Garrido Maturano (Buenos Aires, 1964) estudio de filosofía en la Universidad de Buenos Aires y en la Universität Freiburg i.Br. Doctorado: Fundamentos, determinación y testimonio de la relación ética en el pensamiento de E. Levinas, Buenos Aires, 1996; desde 1998 Miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires; desde 2000 miembro del comité de doctorado de la UNNE. Ex becario DAAD y Humboldt. Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones Geohistóricas de Resistencia; más de 130 publicaciones entre libros, capítulos de libro y revistas científicas de 16 países.

Introducción

Messkirch no sólo es un pequeño y hermoso pueblo cobijado por los bosques espesos y las suaves colinas de la Selva Negra. Si sólo fuera eso, sería similar a tantas otras aldeas de la zona. Messkirch, ante todo, es célebre por ser cuna de uno de los filósofos más significativos –y hoy en día polémicos- de la historia de occidente. Me refiero, claro está, a Martin Heidegger. Sin embargo, no acaba allí su contribución a la historia del pensamiento occidental. En Messkirch nació también el 31 de marzo de 1906, casi 13 años después del nacimiento del autor de *Ser y tiempo*, Bernhard Welte. Infinitamente menos estudiado y sin el renombre de su paisano y amigo, Welte es uno de los filósofos de la religión más profundos del siglo pasado. Su acercamiento a la fenomenología de Husserl y, especialmente, a la de Heidegger, y su consecuente intento de fundar la fe religiosa en la descripción de los fenómenos básicos de la existencia humana ha merecido que, por ejemplo, Peter Hünermann lo califique, comparándolo con un grupo de selectos teólogos (de la talla de Karl Rahner, Yves Congar o Hans Uhr von Baltasar) "sin duda como el teólogo fundamental" (Hünermann, 2011: 158). Lo que lo ubica en ese lugar de excepción que señala Hünermann y lo que justifica, además, el juicio valorativo vertido por mí pocas líneas arriba radica, precisamente, en el esfuerzo weltiano por poner a la luz y explicitar en qué medida los fenómenos esenciales de la existencia –el ser, el tiempo, la nada, la muerte, el sentido, la coexistencia, etc.- por su propia estructura y dinámica, nos refieren al Misterio y al estar ya siempre interpelados por lo divino. Con Klaus Hemmerle puede decirse que, para él, "todos los fenómenos llegaron a ser remisión a lo más grande, mensajeros de su proveniencia desde lo indecible." (Hemmerle, 1987: 111). Y puede agregarse, también con Hemmerle, que estas descripciones de los fenómenos como mensajeros del Misterio nunca implicaron una arbitraria y especulativa desfiguración de la configuración estructural esencial de aquellos, "sino que, por el contrario, ellos ganaban en peso y significatividad." (Hemmerle, 1987: 111). Sin embargo, a pesar de esta señalada importancia objetiva de su obra¹ y a pesar también del vínculo institucional que

une a nuestra Iberoamérica con su figura a través del *Stipendienwerk* –fundación surgida de su iniciativa personal² y que hoy en día sigue promoviendo la formación de numerosos becarios iberoamericanos en Alemania– su pensamiento, en el contexto de nuestro medio académico, sigue siendo poco conocido y, en mi modesta opinión, no suficientemente valorado. El presente estudio quiere contribuir, aunque más no fuere mínimamente, a difundir y revalorizar la filosofía weltiana en el ámbito hispanoparlante, tanto más cuanto él aparecerá en una publicación periódica editada por una institución –el Instituto Cultural Alemán Latinoamericano (ICALA)- que no hubiera sido posible sin el impulso y el compromiso liberador de Welte con Iberoamérica³. En este sentido, las reflexiones que ahora comienzan se dedicarán a reconstruir y analizar las implicancias de un tema que, aunque central en el pensamiento del autor, nunca (hasta donde mi conocimiento bibliográfico alcanza) ha merecido un estudio específico de la investigación consagrada a la obra weltiana ni en Alemania ni entre nosotros. Me refiero a la cuestión del *instante*.

De acuerdo con ello se procurará aquí reconstruir la comprensión del fenómeno del instante y su significación en la obra de Bernhard Welte. Sin embargo, tal reconstrucción no se propone ser una mera exposición propedéutica del tema ni tampoco realizar una exégesis erudita de la cuestión en la obra del autor. De eso da claro testimonio ya el hecho de que no sigamos en orden cronológico los textos weltianos sobre el instante, sino que los rearticulemos en función de nuestra propia problemática. Nuestra reconstrucción pondrá, por el contrario, el acento en ciertas implicancias filosóficas del análisis weltiano del instante. En este sentido persigue cuatro objetivos concatenados. En primer lugar, mostrar en qué medida el instante no es tan sólo un fenómeno existencial, sino cósmico-existencial que resulta de una correlación entre el modo concreto de temporalizarse el tiempo desde sí mismo y la asunción decisiva de esa temporalización por el existente humano. En segundo, intentará dilucidar por qué el instante, en tanto fenómeno cósmico-existencial, no es exclusivamente temporal, sino en esencia espacio-temporal. En tercero, habrá de explicitar la dimensión histórica del instante como decisión y su vínculo esencial con las nociones de realidad y salvación. Finalmente habrá de mostrar, siguiendo la intención metodológica fundamental de las obras de Welte referida más arriba, en qué medida al instante le puede ser legítimamente adjudicada,

incluso desde una perspectiva no confesional, una significación religiosa intrínseca, en cuanto él remite al misterio y la milagro como su “indecible proveniencia” última. Todos estos objetivos y los análisis que implican pueden ser vistos como el despliegue de la hipótesis fundamental de Welte acerca del instante, que asumimos como propia y que explica el título de este artículo, a saber, que cuando llega el instante el tiempo es ser.

Para precisar en qué medida nuestro análisis reclama para sí la calificación de fenomenológico y, consecuentemente, pre-confesional haremos una breve precisión acerca del método de Welte y de la relación que éste mantiene con su fe existencialmente vivida. El pensamiento weltiano puede caracterizarse, a mi modo de ver, como surgido de una actitud fenomenológica trascendental, en cuanto de lo que se trata en él es de dejar que las cosas se muestren por sí mismas en el cómo de su modo de darse y, paralelamente, de describir aquel horizonte que permite que ellas se den en ese cómo. Dicha actitud fenomenológica se expresa a través de un “sí” a la cosa misma, que es, concomitantemente, un “sí” al ver. Pero también desde un preguntar trascendental por aquello desde dónde se da lo que se da en el *modo* en que se da. ¿En qué medida esta posición fenomenológico-trascendental del autor puede vincularse con su fe católica y, sin embargo, no constituir un abordaje confesional de los temas que lo ocupan? Ciertamente el ver debe ver lo que se muestra y nada más, pero –como la fenomenología enseña– no se puede mirar lo que se muestra desde ninguna parte. Todo ver ve desde una posición y en una perspectiva. Por ello la actitud fenomenológico-trascendental del autor está indisolublemente ligada a una explicitación de índole hermenéutica de lo visto en perspectiva. ¿Y cuál es la perspectiva de Welte? Él es un hombre de fe y, por ello mismo, su pensamiento es una fenomenología practicada desde la fe. Sin embargo, el método fenomenológico es incompatible con todo intento de dejar que el ver sea determinado por posiciones dogmáticas previas. Por ello mismo de ningún modo debe entenderse la “fenomenología desde la fe” como un pensamiento instrumental, destinado a fundamentar la *necesidad* de creer en ciertos dogmas. Antes bien, de lo que se trata aquí es de mostrar la legitimidad de la *posibilidad de interpretar* los fenómenos, *por su propio modo de darse*, como remisiones a aquel misterio que mueve a la fe existencialmente vivida. En este sentido, se trata de una fenomenología trascendental de carácter

hermenéutico que, a pesar de practicarse desde la fe, puede ser caracterizada como pre-confesional. Sin embargo, en tanto en cuanto los fenómenos explicitados se dan de una manera centrífuga, es decir, no se cierran en sí mismos, sino que remiten a una dimensión absoluta que permanece en el misterio, la fenomenología weltiana puede ser caracterizada al mismo tiempo como una fenomenología en dirección a la fe. Tal cual afirma Klaus Hemmerle, el método fenomenológico como lo emplea Welte (y como lo emplearemos aquí) puede ser considerado como un fructífero intento “de percibir la unidad entre *fides qua* y *fides quae*, pero también de percibir la remisión mutua y la correspondencia entre la luz interior de la fe y la luz interior de la razón, en la cual nosotros podemos ver lo que por sí mismo se muestra.” (Hemmerle, 1987: 121-122).

1. Las figuras del instante

Welte aborda la cuestión del instante en distintos trabajos y desde perspectivas diferentes. Estimo que un buen modo de introducir el tema en el conjunto de su pensamiento es a partir de su obra *Meditation über Zeit* porque allí el autor trata de asir no sólo la esencia del instante y su significación para la elucidación de la pregunta por el tiempo, sino también las figuras fundamentales a través de las cuales el instante aparece en la existencia. Welte comienza allí dirigiendo su atención a la descripción de los éxtasis o dimensiones de pasado, presente y futuro que configuran la temporalidad existencialmente vivida, dejando de lado la mera representación abstracta y artificial del tiempo como un continuo vacío y homogéneo mensurable por la cronometría. Su punto de partida radica en el hecho indisputable de que vivimos tendidos hacia adelante, proyectados al porvenir y orientados hacia nuestras posibilidades. Existir, en una palabra, es proyectar constantemente hacia adelante nuestro ser posible como tal. Estamos ya siempre adviniendo hacia nosotros mismos. Pero no basta con que estemos dirigidos a lo que adviene, sino que (y esto es lo que lo diferencia esencialmente de la concepción del Heidegger de *Ser y tiempo* del advenir como “pre-ser-se” del *Dasein*) es necesario también que lo adviniente efectivamente venga, que se abra constantemente ante nosotros un espacio de juego de posibilidades. Hay, entonces, una doble polaridad del futuro: “nuestro

alargamiento hacia lo que viene y el concederse y advenir de lo adviniente, ambas cosas en una, constituyen la dimensión vivida que podemos denominar futuro.” (Welte, 2006a: 23). Más el destino de este futuro es llegar a hacerse presente. El presente no es un punto seccionado en un continuo lineal, que, como tal, no tendría duración ni realidad ninguna. El presente es un presente extenso, que retiene lo ya sido y se anticipa a lo que está por ser. Justamente porque el presente se extiende, pueden los momentos durar; podemos tanto *estar ocupándonos* de modo continuo de nuestro ser cuanto *estar siendo* afectados por todo aquello que se hace o, mejor aún, se está haciendo presente. Se advierte, así, en la actualidad del presente vivenciado, una doble polaridad análoga a la del futuro: “Vivimos y somos vividos y ambas cosas son una: este día. Nosotros asimos y somos asidos, y ambas cosas son una: el circuito cerrado del presente.” (Welte, 2006a: 24). Pero el futuro último que aguarda a todo presente es volverse pasado. Como pasado, sin embargo, no desaparece en la nada, sino que sigue reverberando en la temporalización de nuestra existencia. Nosotros debemos soportar sus consecuencias e implicancias, las cuales contribuyen a configurar un nuevo presente y un nuevo futuro. Del pasado nada podemos modificar. Es lo definitivo por excelencia, pero él, paradójicamente, sigue operando en las restantes dimensiones de la temporalidad. Al pasado le es propia, pues, también, una doble polaridad: es lo que nos pertenece más esencialmente -es nuestro pasado- nosotros lo hemos hecho y vivimos referidos a él, sin embargo también nos es completamente ajeno, porque, como tal, es lo definitivo sobre lo que no tenemos poder alguno. En las tres dimensiones del tiempo advertimos, así, un polo activo: nuestro proyectarnos al futuro, ocuparnos del presente y referirnos al pasado; pero también uno pasivo: el estar sometidos al venir de lo que viene, a la concernencia de lo que se hace presente y al carácter definitivo del pasado inmodificable. Si el futuro es en el presente la dimensión primaria del tiempo, porque nuestro presente es estar tendidos ahora hacia el futuro, el pasado es la más poderosa, pues en ella se reúne y preserva todo lo que ha sido y todo lo que alguna vez será. Welte se pregunta: “¿Qué significa, sin embargo, todo esto? Este ofrecimiento que se renueva constantemente y que de modo ineludible va a reunirse en lo intangible del ser sido como su futuro más cierto?” (Welte, 2006a: 25). ¿Qué significa, podríamos decir nosotros más simplemente, esta descripción del fluir dimensional del

tiempo? Precisamente es el fenómeno del instante aquel en que este curso y corriente se vuelve más claramente experimentable, porque en él acontecen intensificadas y concentradas no sólo cada una de sus dimensiones, sino ellas en el conjunto de sus correlaciones recíprocas. Pero, ¿qué es un instante? ¿De qué hablamos cuando hablamos de esta ocasión extraordinaria que nos permite ir más allá de la comprensión cotidiana, niveladora, abstracta y homogeneizante del tiempo como momentos vacíos que se suceden unos a otros? ¿A qué nos referimos cuando mentamos este fenómeno excepcional que nos ayuda a descubrir, al menos en parte, el misterio del tiempo oculto por la comprensión niveladora de la cotidianidad? Welte afronta en el texto que estamos tratando la cuestión del instante a partir de sus dos figuras fundamentales que podríamos llamar el instante del suceso y el de la consumación.

El instante del suceso es aquel en que el curso de lo cotidiano es interrumpido por un evento no previsto que de pronto nos sobreviene. Cuando lo hace, el suceso no sólo quiebra la continuidad de las horas, sino que reconfigura por entero el modo en que nos proyectamos al futuro. Puede ser, por ejemplo, el momento de la llegada de un amor largamente esperado. Puede ser, también, la hora de una terrible desdicha. Es el instante en que un golpe del destino nos pone ante una chance decisiva o una situación que habrá de ahí en más de determinar nuestra realidad en su conjunto. Entonces decimos: “Hoy es el día.” “Ahora todo está en juego.” “Ahora todo debe decidirse.” ¿Qué es lo que caracteriza a esta figura del instante? En primer lugar que con ella experimentamos no la mera continuidad de los momentos iguales que mide el reloj, sino el puro ahora. ¿Y cómo lo experimentamos? “Como lleno de arriba y por tanto de futuro” (Welte, 2006a: 26). Lo propio, pues, del instante del suceso es que en él acaece o arriba aquello que me abre a mi propio futuro. Sin embargo, ello no implica que este ahora en el que se produce el arribo decisivo no tenga pasado. Por el contrario, lo que arriba sólo puede llegar y concernirme en el presente por ser yo quien *ya soy*, porque todo lo que he *sido* me ha hecho susceptible de *com-pro-meter-me* decisivamente con lo que ahora arriba, trayendo consigo el futuro. El instante del suceso concentra, pues, en el ahora del arribo el conjunto del tiempo. Y lo hace de acuerdo con la doble polaridad de sus dimensiones. Por un lado, el del polo activo, para ser real, él debe ser asumido: debo efectivamente decidirme en el presente por él, reconducir y poner

a disposición de esa decisión todos los recursos de los que mi pasado me dota y proyectar mi existencia a partir suyo. Desde esta perspectiva el instante del suceso es esencialmente un fenómeno existencial: se vuelve instante por el modo en que en él asumo mi existencia y sus dimensiones temporales. Pero, por otro lado, el del polo pasivo, para poder ser asumido como tal, él debe efectivamente *darse*. El futuro debe arribar: la amada tiene que aparecer. Y ello ya no está en mi poder ni puedo producirlo por el modo en que temporalizo extáticamente mis dimensiones temporales. Desde esta otra perspectiva, el instante del suceso muestra también nuestro estar sometidos a lo que viene, nuestro ser concernidos por lo que se hace presente y el que llegue a ser nuestro pasado aquello que no hemos previsto. En tal sentido esta figura del instante muestra un articularse del conjunto de la realidad que eclosiona en un suceso, el cual sobreviene a mi existencia y la marca de modo determinante. Permítaseme denominar a esta dimensión con un término por completo ajeno a la terminología weltiana: *cósmica*. Cósmico no muestra aquí el tiempo físico, mensurable por medio de la abstracción a un fluir lineal, homogéneo y vacío. Cósmico muestra aquí el modo en que arriba y me atañe el conjunto de lo que es a través de su configuración u ordenamiento en un suceso. El término no es caprichoso, si atendemos al hecho de que la palabra cosmos muestra el orden del todo, y que ese orden del todo se muestra en la configuración de cada uno de los sucesos que en él se dan. Finalmente digamos que el instante del suceso es aquella figura del fenómeno en que las tres dimensiones temporales se concentran y confluyen en el presente temporalizándose desde el futuro, es decir, desde el arribo del suceso que arriba. El instante representa siempre una concentración única y singular de los éxtasis temporales en el presente. El instante es el presente por antonomasia. Aquel presente que guarda en sí el sentido entero de la temporalidad. Pero en el instante del suceso el presente se temporaliza desde el futuro del arribo. Es la figura futura del ahora del instante.

Una segunda figura es la que podríamos llamar el instante de la consumación. Es el momento, por ejemplo, en que llega a su conclusión una obra de arte, en el que se completa la obra esencial de una vida o en el que cumple su ciclo una relación que ha sido decisiva. Entonces decimos: “Ahora hemos acabado.” “Todo está aquí.” “Todo se ha transformado.” Si el primero era el ahora del arribo, éste es, nos dice Welte, “el instante del haberse consumado por completo lo que ha

sido.” (Welte, 2006a: 27). Es el instante de la presencia completa de todo aquello que ha llenado mis días. “Es presencia, pero su dinámico hacerse presente es el entero hacerse presente de lo enteramente sido.” (Welte, 2006a: 27). Si en la primera figura del instante el ahora concentraba las dimensiones del tiempo desde el arribo del suceso preñado de futuro, en ésta las concentra desde la consumación de lo sido. Y las concentra a todas, pues ciertamente ella no carece de futuro; antes bien implica la culminación de todo un pasado que es vivenciada como “liberación, como nueva apertura para un día nuevo y transformado.” (Welte, 2006a: 28). En este instante de la consumación de lo sido, en el que, en el ahora presente, se congregan y consuman los éxtasis temporales, prima, pues, el pasado. Es la figura pasada del ahora del instante. En él se reconoce también la doble polaridad del fenómeno. Por un lado, debo haber sido lo que fui para que ello se consume en el instante del logro o culminación. El entero camino de mi existencia se halla en ella implicado y por eso esta figura es un fenómeno existencial. Pero, por otro, la consumación guarda o reúne en un pasado definitivo y concluido todo aquello que hasta ese instante yo he sido. Con el culmina una gesta de ser que forma ahora parte del pasado irrevocable y del patrimonio del cosmos – una de las facetas del universo ha, con él, terminado.

Finalmente una nueva figura del instante, aquella que Welte considera el instante por antonomasia, está representada por el momento de la muerte. En esta figura se congregan las dos antes descritas. Por un lado, la muerte representa el ahora de la consumación del conjunto de nuestra existencia sida. Pero con la muerte arriba, también, un acontecimiento que toma en sus manos toda esa existencia y la abre hacia un nuevo futuro ignoto: tal vez la nada, tal vez lo absolutamente Otro. Si las otras figuras del instante concentraban las dimensiones temporales en el ahora respectivamente desde el pasado y el futuro, la muerte concentra todo el pasado y aquel futuro que va más allá incluso de toda proyección posible en un ahora absolutamente actual y presente. En efecto, la muerte es el instante presente por antonomasia. La muerte como tal (y no mi relación a ella) sólo es pensable como un acontecimiento que sobreviene siempre en el presente. Cuando ha sido y es pasado, ya no somos. Cuando somos y tenemos futuro, ella no es. La muerte es la figura presente por antonomasia del ahora del instante. Ella es también el momento en que alcanza la mayor intensidad la dimensión existencial del instante, al mismo tiempo que

ella revierte en la dimensión cósmica. En efecto, el instante de la muerte es el instante existencial por excelencia, porque en él la existencia se da como un todo y se consume. Pero también la muerte, como el nacimiento, constituye nuestro vínculo más fuerte con el cosmos, pues ellos son aquellos eventos naturales a través de los cuales surge y se renueva la vida del universo. Son los ritmos fundamentales a través de los cuales la vida se prolonga y renueva. Nada me es más propio y personal que mi propia muerte, pero nada tampoco es más natural y universal que la muerte.

El instante, es, entonces, como sus figuras lo revelan, aquel lapso de tiempo en el que se concentran en toda su densidad y significatividad la totalidad de nuestras dimensiones temporales. Por ello mismo él es aquello que nos coloca de cara a la cuestión del *sentido fundamental de la temporalización de la existencia en su conjunto*. Welte lo expresa en los siguientes términos: “El instante (...) es, pues, aquello que nosotros experimentamos de modo eminente como nuestra vida: el completo haber sido como el libre presente de un nuevo futuro” (Welte, 2006a: 29). Como tal, es un fenómeno propio de la temporalización existencial. Pero la existencia no puede producir el instante. Ella no es dueña del arribo del suceso; no puede tampoco disponer de lo que, consumado, ha pasado a formar parte de lo que ha sido; menos aún puede de la muerte en tanto fenómeno que impera sobre todo lo que vive. En este segundo sentido el instante es también un fenómeno cósmico. Más precisamente: él es el lapso en que el conjunto de lo que es, comprimido en un acontecimiento, nos ocurre e interpela, de manera tal que en la respuesta y en el modo en que asumamos esa ocurrencia se juega el sentido entero de nuestra existencia.

¿Pero es efectivamente el instante un fenómeno no sólo existencial, sino también y a una con ello cósmico? ¿Es posible justificar esta tesis en el contexto del pensamiento de Welte, quien explícitamente afirma que él se interesa por el tiempo como “la presencia extendida de la existencia vivida” (Welte, 2006a: 21)? Para responder esta pregunta y avanzar en la fundamentación de la tesis que aquí se ha esbozado, es necesario abandonar el marco de la *Meditation über Zeit* y contextualizar lo allí desarrollado en el horizonte de un texto 9 años posterior (1980), pero que, a mi modo de ver y aunque no se focalice en la noción de instante, es aquel en el que más profundamente Welte avanza en su comprensión del tiempo. Me refiero a *Zeit und Gebet*.

2. El rato como condición cósmica del instante

A lo largo de la historia las órdenes monacales y ante todo los benedictinos han unido esencialmente el tiempo con la oración: ciertas oraciones eran las adecuadas para ciertos momentos del día y no para otros. Welte se pregunta por qué. En su intento de describir este vínculo esencial entre los momentos del día y la oración creo atisbar las razones profundas del carácter a su vez existencial y cósmico del instante.

Si por un momento dejamos de lado nuestra representación *abstracta* de la hora como un lapso vacío y mensurable que llenamos con asuntos diversos y atendemos al modo en que *originariamente* la hora y los momentos del día se *dan*, entonces advertiremos que estos se transforman profundamente. Estos momentos del día ya no son segmentos rígidamente mensurables, sino que se nos abren como ratos (“*Weile*”) que ya siempre poseen un carácter propio y concreto: un modo mismo en que el devenir del ser en su conjunto se nos hace presente con un determinado aspecto – la mañana, la tarde, la noche, el mediodía. Welte nos habla del “rato concedido” (“*gewährte Weile*”), a saber, aquel que se da porque el ser se concede no en él, sino *como* ese rato, y, haciéndolo, otorga, en cada caso, unas ciertas posibilidades respectivas de ser al existente. El “rato concedido” mienta, pues, algo “que se nos abre e instala para nosotros un espacio para el pulso y la respiración de la vida.” (Welte, 2009: 229). Podemos denominar a esta forma originaria de darse del tiempo “rato”, porque nunca acaece como un segmento homogéneo, idéntico a otros desde el punto de vista cuantitativo, sino como algo cualitativo y concreto, como un cierto aspecto del ser que dura y per-siste, como, en una palabra, un modo de abrirse del ser abriendo un espacio de tiempo y abriendo, con ello, ciertas posibilidades de ser. Y puede considerarse un rato concedido porque se abre desde sí mismo sin que podamos fabricar su aspecto a nuestro antojo. Este rato concedido, justamente por abrirse desde sí mismo con una tonalidad y aspecto cada vez diferente, lleva en sí los trazos de la o unicidad o singularidad (*Einmaligkeit*) de aquello que se da una sola vez así y, consecuentemente, de su transitoriedad (*Vergänglichkeit*). De allí el carácter precioso y efímero a la vez de cada rato: poco a poco ese rostro del ser se irá esfumando para no regresar y ser

reemplazado por otro. ¿Qué consecuencias tiene este “paso atrás” que realiza Welte hacia la descripción del modo originario de darse del tiempo para la comprensión del instante? En primer lugar, esta unicidad, transitoriedad e imposibilidad de nivelar uno con otro cada uno de los ratos a través de los cuales el ser se da como tiempo es la *condición de posibilidad* para que en él pueda emerger el instante. En términos de Welte: “Al tiempo como lo concedido una sola vez podemos llamarlo el instante (*Augen-blick*).” (Welte, 2009: 230). Para decirlo de un modo figurado, en el instante el curso del tiempo deviene un “ojo” (*Auge*) que nos concede una mirada (*Blick*) única, a cuya luz se se ilumina para y adviene a nosotros un cierto e irrepetible espacio de juego que resulta decisivo para el conjunto de nuestra existencia. Ciertamente nosotros también debemos fijar la vista en aquello que adviene a nosotros y nos mira. Debemos asumirlo para que se convierta verdaderamente en el momento decisivo. Pero, como con lucidez afirma Welte, “nosotros podemos dirigir la vista porque nosotros primero fuimos mirados” (Welte, 2009: 230). He aquí, en esencia, la razón última por la cual el instante debe concebirse como un fenómeno cósmico-existencial: él no es sino la respuesta a una mirada única, singular e irrepetible que nos dirige el ser o cosmos configurado en un suceso o estado de cosas que nos sobreviene. Si el instante es un fenómeno cósmico-existencial, ello se debe, entonces, al hecho de que surge como respuesta al “rato concedido”, a través del cual el ser se abre concediéndome una posibilidad única. El instante no surge tan sólo de un modo de proyectar el conjunto de mi existencia y de evaluar y decidir mi situación presente, cosa que podría hacer tanto ahora como después, por lo que cualquier momento podría ser el instante. No puedo decidir el instante, sino que él es el decisivo. Y ello porque el fenómeno sólo es concebible como respuesta a un modo concreto e irrepetible de darse del ser. Por ello mismo también, a la base de la comprensión del instante, está una comprensión concreta del tiempo. Para esta comprensión el tiempo no transcurre como una sucesión vacía y homogénea, ni es un continente subsistente en el cual se dan sucesos, sino que el tiempo son los sucesos mismos. El ser no se abre en el tiempo. El ser se abre como tiempo. El ritmo del cosmos no es temporal: es el tiempo mismo. Las mañanas, las tardes y las noches no se dan en el tiempo – *son* el tiempo. Por ello el instante no es un momento del tiempo, sino un modo excepcional y único

(*einmalig*) de darse del ser, que, asumido por el existente, se convierte en aquello a partir de lo cual temporaliza el conjunto de sus dimensiones temporales.

Este carácter concreto del tiempo resulta la condición última de posibilidad cósmica del instante existencial. Welte lo describe cuando afirma que las horas como rato concedido tienen cada una su propio aspecto y temple y ningún rato es igual a otro. Escribe Welte: “La hora del amanecer, en la que se dispensa una nueva luz y con ella una nueva vigilia, está dotada cada vez de un temple particular y distinto. Otra es la del atardecer, ella desgaja y dispensa una calma serena y por momentos también una preocupada inquietud. La hora del mediodía tiene su propia templanza, habla de la concedida plenitud de la luz, y de su rápido transcurrir, y de la consecuente pausa del pulso de la vida que ella instaure. Y la hora de la medianoche está repleta de un secreto que le es propio, que por momentos consuela y por momentos angustia y por momentos hace ambas cosas a la vez. Y este ritmo se renueva constantemente” (Welte, 2009: 231).

El texto no sólo es bello, sino que ejemplifica dos aspectos esenciales del darse originario del curso del tiempo. En primer lugar, que el tiempo nos es dado como darse de los ritmos cósmicos, es decir, como el abrirse mismo del ser. En segundo, que, como cada abrirse es particular y único, los ratos a través de los cuales se da el tiempo nunca son iguales uno a otro. Ningún amanecer ni ningún atardecer son idénticos. Y lo que vale para el día vale también para el curso de las estaciones y de los años; ninguna primavera ni ningún otoño que vendrán serán los mismos que los que vinieron ayer. Cada rato del cosmos tiene y guarda su propia e incomparable templanza. En este carácter incomparable reside su preciosidad y su gran valor. En él reside también la posibilidad de que este ahora y este rato incomparables lleguen a ser un instante insustituible. Si podemos vivir en el curso del tiempo el instante, es decir, si un rato de tiempo puede hacerse presente como aquel en el que se decide el sentido concreto de nuestra existencia y nuestra temporalización, ello es porque el cosmos mismo –el conjunto del ser de lo que es y nos sale al encuentro- se nos ofrece *como tiempo* a través de ratos únicos, peculiares e incomparables. El cosmos nos ofrece, así, la posibilidad de que cada momento único del día y del año pueda darse en su peculiaridad como aquel único y pasajero espacio del juego del ser que me permite decidir mi existencia en su conjunto – como instante. Él es también quien nos dispensa aquellos dos eventos suyos que constituyen los instantes más

determinantes de nuestra existencia: aquel que posibilita cualquier otro y aquel que los consume a todos. El del nacimiento y el de la muerte. Por ello puede afirmar Welte que “el rato concedido de un instante pertenece a esa rato mayor que nos es dado, a saber, el rato de nuestra vida entera desde la aurora del nacimiento hasta el crepúsculo de la muerte” (Welte, 2009: 232).

Del análisis weltiano del temporalizarse originario del tiempo desde sí mismo no sólo cabe concluir que el rato, por su carácter de ser único cada vez e incomparable, es la condición cósmica de posibilidad del instante. Es necesario, además, comprender, que el instante no resulta de una cierta asunción de un segmento de tiempo cualquiera, susceptible de ser nivelado con otro, sino que acontece siempre ciertamente como una asunción del existente, pero como la asunción de un *espacio de juego* único (un espacio del ser) que le es *dado*. Por ello mismo, el instante no es sólo un fenómeno temporal, sino, como la propia etimología latina de la palabra deja entrever, un fenómeno espacio-temporal⁴. Lo que Michael Schmidt afirma en su análisis del instante del amor en el pensamiento de Binswanger puede ser transpolado perfectamente al pensamiento weltiano. Al estar el instante siempre lleno de presencia es él tanto un fenómeno temporal como concomitantemente espacial. Es temporal, porque la presencia mienta la congregación en el presente de las distintas dimensiones extáticas del tiempo. Es espacial, porque esa concentración ocurre gracias al abrirse de un espacio de juego del ser que resulta para mí determinante, es decir, gracias al espaciarse y presentarse del ser en un cierto suceso, como un cierto plexo de referencias y de un cierto modo. Por eso mismo el instante es también una situación. Como bien recalca Schmidt: “A través de la presencia resulta el instante situado tanto en el tiempo como en el espacio. La referencia temporal y espacial constituye aquí el ahí (*Da*) del existente.” (Schmidt, 2005: 166). Se trata del “ahí” decisivo, situado en un ahora y en un aquí concretos, en el que el tiempo se llena de presencia porque en él se concentran las dimensiones extáticas de la temporalidad existencial, pero también porque desde él se determina el horizonte espacial en el que se moverá y las situaciones y plexos referenciales hacia las que se abrirá o resolverá el existente.

El análisis de los textos precedentes nos ha puesto de manifiesto tanto el carácter cósmico-existencial cuanto espacio-temporal del instante. Una interpretación integral de la concepción del fenómeno en Welte requiere elucidar

también su vínculo con la decisión, la salvación, la historia y la comprensión de realidad que él implica. Sólo así también podrá transparentarse su significación religiosa originaria.

3. La decisión como consumación existencial del instante

En el curso universitario del semestre de invierno 1949/50, que lleva el título "*Geschichtlichkeit als Grundbestimmung des Christentums*" y que fuera publicado por primera vez en los *Gesammelte Schriften*, Welte ya abordaba la cuestión del instante, y lo hacía especialmente desde la noción, en última instancia kierkegaardiana, de *decisión* y en relación con el problema de la historia. Estimo que enriquece la explicitación filosófica de las implicancias de la noción de instante en el pensamiento weltiano releer los análisis del curso, sin ignorar la fuerte influencia de Kierkegaard, pero teniendo en cuenta también el horizonte de comprensión del tiempo de los textos posteriores, particularmente "*Zeit und Gebet*."

Ya en en este curso Welte comprende el tiempo desde su doble polaridad. Ciertamente nosotros vivimos tendidos al futuro, pero, sin embargo, el futuro viene también por sí mismo hacia nosotros, trayendo "posibilidades aún no decididas porque no acontecidas" (Welte, 2006b: 170), manteniéndonos en vilo y llamándonos a una decisión siempre nueva. A través de esta decisión, que ocurre en el ahora presente, el existente no sólo se decide por ciertas posibilidades advinientes, sino se proyecta hacia ellas sobre la base de aquello sido que lo insta a decidirse por ellas. De este modo, el pasado deviene, por obra de la decisión presente, lo futuro o, para decirlo en los términos de Welte, "se adhiere a nuestros talones como el poder histórico de lo sido." (Welte, 2006b: 170). Esa decisión es precisamente el instante. Él vincula y unifica los momentos que he sido con aquellos que habré de ser: funda, así, la historia. Cuando dicha fundación ocurre, el ahora del instante adquiere una densidad o comprensión de realidad y, consecuentemente, una seriedad extrema, porque en él se concentra y desde él se despliega el conjunto de mi ser. Es aquí, como nota Daniela Nebel, en el vínculo entre instante, decisión y seriedad, donde más fuertemente se advierte la influencia de Kierkegaard en la comprensión weltiana del instante. Escribe Nebel no sin razón: "El paradigma kierkegaardiano de la paradoja del

instante, en el que se comprime la realidad para el existente apasionadamente interesado, adquiriendo una infinita seriedad, se encuentra también en Welte.” (Nebel, 2012: 158). Con tino vincula la estudiosa comprensión y seriedad, pues es precisamente la comprensión de todo el tiempo en el instante lo que hace que éste sea absolutamente serio: en él se juega el sentido de la existencia, de mi propio ser, en su conjunto. Esta comprensión de la realidad en el instante intensifica aún más su seriedad, si se tiene en cuenta el carácter único y transitorio del ahora de la decisión. Su carácter único, esto es, el hecho de que ocurra una vez y nada más, tiene que ver precisamente con que el futuro no es un lugar temporal vacío al que me proyecto, sino que se abre como el modo concreto en que el ser se dispensa adviniendo hacia el presente. Tal modo es – lo vimos– irrepetible. Por ello bien puede ser que el futuro no vuelva a presentarse así ninguna otra vez. Y su transitoriedad nos remite a nuestra finitud. Sólo cuando se ha tomado en serio la inminencia del fin y la inevitabilidad de la muerte, puede percibirse el carácter único de cada instante histórico. “Todo vive una vez, se realiza sólo una posibilidad (mientras se aparta la vista de muchas otras), entonces llega el fin, no hay tiempo para más.” (Welte, 2006b: 176). En el carácter único y transitorio del instante se advierten de nuevo los dos polos del fenómeno: en su unicidad el modo, en cada caso peculiar, en que el ser se nos dispensa como cada ahora; en su transitoriedad la finitud existencial que dota de dramatismo cada decisión. Ambos polos confluyen en la seriedad del instante. En consecuencia, también en el curso del 49/50 la noción de instante se configura sobre la base de una correlación entre una posibilidad de sentido –en este caso de un sentido histórico para mi existencia– ofrecida por el temporalizarse del tiempo desde sí mismo y una asunción de esa posibilidad, que es determinada, bajo la influencia de Kierkegaard⁵, como decisión.

La grandeza de esa decisión y, con ella, del instante, que funda y le da continuidad y sentido histórico a mi existencia, radica, para Welte, “en aquello que esta ante mí: decidir mi vida en su conjunto.” (Welte, 2006b: 198). El instante nos enfrenta, así, a la cuestión de la significatividad de nuestra entera existencia, es decir, al conjunto de cosas y relaciones que nos conciernen y nos importan y en función de las cuales estructuramos y le damos un hilo conductor a nuestra vida entera. La significatividad, así comprendida, se enlaza, para Welte, directamente con la noción de salvación, pues “aquello que le concierne a la

persona en tanto persona, sólo puede ser caracterizado como su salvación.” (Welte, 2006b: 189). Salvación tiene aquí un sentido formal pre-confesional, análogo al del término “justificación”. En efecto, la existencia de una persona encuentra su salvación cuando el conjunto de relaciones que mantiene con el mundo y con los otros le resulta significativo para poder ser el sí mismo que él es y desarrollar plenamente sus potencialidades propias. Es decir, cuando cada instancia de su existencia está justificada. La salvación implica, así, la libre e intrínseca plenitud y significatividad del ser personal. En el verdadero instante lo que se decide, entonces, es nuestra salvación. Ahora bien, esta noción formal de salvación mienta, antes que una realidad, un impulso que encontramos en nosotros mismos y nos mueve constantemente a buscar un sentido y una significatividad cada vez más intensos para nuestra existencia. El impulso de salvación, que obra como foco hacia el que el instante arroja su mirada, aspira una y otra vez a una cierta plenitud absoluta, a una cierta infinitud que la realidad finita nunca puede colmar del todo. En la decisión, que acontece en el instante, lo que ocurre es que me hallo interpelado por el espacio-tiempo de juego que ahora se me abre a echarle un golpe de vista (*Augen-blick*) a este impulso de salvación y de absoluto y a realizar en consecuencia la significatividad de mi propio ser. Así concebido, el instante resulta aquel acontecimiento a través del cual el impulso de salvación es asumido y temporalizado, es decir, su realización es proyectada y plasmada, de modo siempre imperfecto e insuficiente, en la historia. Precisamente por el hecho de que la infinita importancia de la salvación y de los acontecimientos en los que decido acerca suyo se ve comprimida en la finitud de un espacio-tiempo de juego siempre único, pasajero y, por tanto, definitivo, el instante concentra lo que llamamos realidad de una manera y en una cualidad tal “que la realidad del instante decisivo puede ser caracterizada como la realidad por antonomasia para la persona, como la densidad culminante del ser real.” (Welte, 2006b: 199). Cuando el instante se abre, cuando en su ahora todo fluye hacia mí y hacia donde yo estoy, instándome a decidirme en relación con aquello que me concierne por entero y a comprometerme con ello, entonces impera un poder y una plenitud incomparable de la realidad del ser. Allí mi existencia, puesta ante la tensión de su interés absoluto y de cara a la unicidad del ahora en que ese interés tiene que decidirse, se vuelve real hasta un punto tal “que yo recién entonces tengo la posibilidad de experimentar, lo que

realmente significa existir.” (Welte, 2006b: 199). Del mismo modo el ser, el rostro del universo, que se hace presente en el ahí y en el ahora del instante, y en virtud del cual mi existencia en su conjunto se reúne y se decide, adquiere una plenitud de realidad innegable. Por eso mismo puede Welte, refiriéndose al instante, proferir aquella sentencia que sirvió de hipótesis fundamental de esta investigación y que no vacilo en afirmar que sintetiza el sentido último del fenómeno: “Aquí tiempo es ser” (Welte, 2006c: 121).

A mi modo de ver los análisis del curso, aun cuando ponen el acento en la dimensión existencial del instante, en la medida en que se focalizan en la noción de decisión salvífica, resultan perfectamente compatibles con los anteriores. La dimensión cósmica sigue estando presente, en tanto en cuanto la decisión supone que lo que es advenga hacia mí como un espacio-tiempo de juego único. Es precisamente su advenir aquello que me *insta* a decidir aquí y ahora mi relación con mi salvación y a concentrar, por obra de esa decisión, el conjunto de mi temporalidad. Además, los análisis del curso ponen de relieve aspectos esenciales del fenómeno que, aunque presentes, no constituían el foco de las otras obras y que, por tanto, las complementan y se complementan con ellas. En este sentido el instante es visto ahora desde la perspectiva de su *seriedad*, correlativa a la *compresión y consecuente intensificación de la realidad del ser* que en él ocurre, hasta el punto de que es posible afirmar que, cuando acontece él espacio-tiempo del instante, el tiempo es ser.

El curso ha puesto también el foco en el hecho de que la decisión que, desde el correlato que nosotros denominamos existencial, constituye el instante funda la historia. A ello nos referiremos en el próximo apartado.

4. Instante e historia

En la medida en que desde el instante se temporalizan el conjunto de mis dimensiones temporales y, consecuentemente, se articulan el conjunto de relaciones significativas que mantengo con lo que es, el instante deviene la fuente desde donde brota la historia personal de cada existente. Por ello Welte habla de “la instantaneidad de la historia” (Welte, 2006b: 196). En efecto, la decisión concentrada en el instante debe realizarse históricamente. Para Welte este desenvolvimiento histórico de la decisión ocurre en dos direcciones: una

dimensión de intensidad o profundidad, que trasciende a toda estructura histórica concreta, y otra de extensión o despliegue, que resulta inmanente a la innumera multiplicidad de los acontecimientos y estructuras históricas finitas. La dimensión trascendente de la instantaneidad histórica se testimonia, para Welte, en el fenómeno de la *responsabilidad*. Por responsabilidad entiende el otro filósofo de Messkirch aquel lazo (*Band*) que liga a cada existente con el impulso de salvación que experimenta en sí y que lo lleva a decidirse en el instante por un curso de existencia. De allí que las relaciones históricas que cada existente configura a lo largo de su existencia finita constituyan una respuesta a ese impulso o llamado. “Nosotros llamamos a esa respuesta responsabilidad” (Welte, 2006b: 213). Así vistas las cosas, la responsabilidad no lo es primariamente por una instancia determinada, sino que en todas las formas concretas de la responsabilidad se expresa una responsabilidad originaria por lo infinito que me reclama: por mi salvación y la salvación absoluta de todos los seres, sin la cual la idea de una significatividad absoluta de todas las relaciones de ser que mantengo con lo que es resulta impensable. La responsabilidad, así concebida, no lo es, pues, ante reglas, normas de derecho o sistemas legales, sino que lo contrario es el caso: hay sistemas legales y normas jurídicas porque originariamente nos experimentamos a nosotros mismos como responsables de realizar la existencia armónica y consumada de todo y de todos: por la salvación. En consecuencia, en el contexto del pensamiento weltiano, la responsabilidad sólo puede entenderse como la expresión de aquel lazo que liga al sí mismo con el conjunto histórico de su existencia, en cuanto lo anuda con la infinita profundidad del impulso de salvación que le es intrínseco y que resulta experimentado por antonomasia en el instante. Por ello mismo la “historialización” de la existencia humana puede ser vista como un despliegue de la densidad temporal de aquella instantaneidad. Se puede comprender ahora más claramente la sentencia con la que Welte resume el sentido y la función de esta dimensión trascendente de la instantaneidad histórica: “La historicidad trascendente reposa en la responsabilidad como la composición decisiva del instante” (Welte, 2006b: 216). Ahora bien, ninguna figura histórica finita, a través de la cual realice mi existencia, corresponde suficientemente al reclamo de salvación y a la consecuente aspiración de un sentido absoluto e infinito. Sin embargo, ello no significa que la dimensión trascendente de la instantaneidad

histórica desemboque en la nada y en la insignificatividad. Si así fuera, la densidad de la realidad experimentada en el instante terminaría revirtiendo en irrealidad. Pero éste no es el caso. La propia dimensión de profundidad y la responsabilidad que la testimonia me llevan a intentar gestar estructuras y configuraciones históricas cada vez más plenas y articuladas. Ingresamos, así, a la segunda de las dos direcciones en que se despliega la instantaneidad histórica, a saber, la del desarrollo extensivo y plural de las múltiples estructuras, comunidades, instituciones, etc. que constituyen el sujeto de la historia. Son, por lo tanto, dos las direcciones en las que se desarrolla y es históricamente fructífero el instante: una intensiva de profundidad, que trasciende las configuraciones históricas concretas, y otra extensiva de amplitud, que es inmanente a las múltiples configuraciones históricas. Por la primera, cada instante y cada decisión se refiere a y responde ante una suerte de infinito (el impulso de salvación) que resulta irrealizable, pero que mantiene en movimiento y en vilo el curso de la historia. Por la segunda, el instante funda la multiplicidad de lo finito y realiza, aunque nunca de un modo por completo consumado, la decisión en la que él consiste. De tal suerte, el segundo despliegue concreta la efectividad histórica del primero, realizando el impulso infinito en la historia a través de un número cada vez mayor de configuraciones finitas.

5. Instante, Misterio y Milagro

Hemos articulado la exposición precedente de la noción de instante en el pensamiento de Bernhard Welte sobre la base de un esquema correlacional. El fenómeno espacio-temporal del instante no es ni uno puramente existencial, ni uno puramente cósmico. Dicho de otra manera: yo no decido acerca del instante, ni el instante puede ocurrir sin mi decisión. El instante es tanto cósmico cuanto existencial. Es cósmico porque depende de que el rato de tiempo se dé como y me dé un modo de *ser* del universo –de la totalidad de situaciones que me afectan- concentrado en un suceso o logro que me insta a decidirme. Aquí el ser es tiempo. Y es existencial, porque ahora debo decidir mi propio ser, concentrar mis dimensiones temporales en ese presente que me es ofrecido y estructurar mi historia y mi rol en la historia a partir de él. Aquí el tiempo es ser. Ambos lados de la correlación guardan una significación religiosa. Por religión no suponemos

aquí, por cierto, la adherencia a una revelación positiva ni a un conjunto de dogmas o doctrinas, sino simplemente la remisión a un Misterio suprapotente en relación con el cual se juega el destino de nuestras vidas. Así, el correlato cósmico nos remite al Misterio del constante ofrecerse y sernos ofrecido del tiempo como renovación del ser. ¿De dónde viene el tiempo que a nosotros adviene? ¿De dónde viene el advenir mismo y hacia dónde va y se guarda todo advenir, en cuanto su destino es ser pasado? ¿De dónde se abre una y otra vez un nuevo espacio-tiempo de juego y de posibilidades? ¿Qué es lo que permite que haya tiempo e instante, es decir, qué es lo que origina el renovado advenir del ser como tiempo y hace posible que ese advenir se configure como el rato que me insta a decidirme? Todas estas preguntas en última instancia confluyen en la pregunta originaria del pensar: ¿por qué hay ser y no más bien nada? Una pregunta que puede seguir especificándose: ¿por qué el ser que hay deja ser a un ente que vivencie el irse dando del ser, es decir, que experimente el tiempo? ¿Por qué el irse dando del ser, en lugar del bullir de un caos, guarda siempre un orden y una estructura? ¿Por qué, finalmente, esta estructura acaece (se espacio-temporaliza) en la modalidad de un rato que interpela a un cierto existente a decidirse y, haciéndolo, consumir su propio ser? Todas estas preguntas, sobra decirlo, no tienen respuesta, si por respuesta entendemos una determinación científica, demostrable y objetiva del origen último al que ellas apuntan y del presunto proceso causal que ese origen habría desencadenado. En tanto tal, todas ellas remiten al Misterio. No se trata, empero, de un Misterio que se disuelva entre vapores oscuros, sino que se trata de aquel Misterio indecible que nos deja ser y que nos interpela, por excelencia en el instante, a consumir nuestro propio ser. Por ello la asunción del instante –en el que me destino hacia aquello que me ha sido destinado– constituye aquel lapso en que nos religamos al Misterio. Pero el Misterio es además un milagro. El milagro por antonomasia no es el quiebre caprichoso de las leyes de la naturaleza. Milagro no significa arbitrariedad. El verdadero Milagro es aquel que por excelencia experimentamos en el instante, a saber: que haya ser y no nada, que el ser sea un orden y no un caos, que el ser se nos dé como tiempo y que en su darse nos dé a la vez la posibilidad de consumir nuestro ser. Como referencia señalada al Misterio y al Milagro la dimensión cósmica del instante guarda una esencial, pre-confesional (ni pro ni anti-confesional) y señalada significatividad religiosa.

Pero el instante es además decisión existencial. Y es, como vimos, decisión por la propia salvación. El impulso de salvación no es algo que yo elijo, sino que padezco, que habita en mí y que confieso o testimonio cada vez que, de acuerdo con lo que hemos llamado movimiento de extensión o amplitud de la instantaneidad histórica, intento realizar y realizarme a través de configuraciones más y más significativas y plenas, aun cuando fracase en el intento. El impulso de salvación es aquel *pathos* que me permite responder al ofrecimiento del instante, al advenir del ser abriéndome el espacio-tiempo de juego para mi decisión. Si no padeciéramos ese *pathos*, la dimensión cósmica del instante nos sería indiferente. Bien cabría preguntarse de dónde viene este impulso de infinitud y absoluto que encuentro dentro de mí mismo como el núcleo íntimo que mueve a mi sí mismo y me lleva a buscar relaciones de ser que vuelvan a ese sí mismo algo cada vez mejor y pleno, sin poder encontrar nunca la plenitud deseada. Para Welte esa tendencia, que encuentro en mí pero que no proviene de mí, muestra en mí algo numinoso: un impulso hacia lo absoluto e infinito, hacia un más allá que todo lo abarca, consume y salvaguarda. En tal sentido, “la esencial salvación humana muestra un rostro divino.” (Welte, 2006b: 193). Es como si el hombre quisiese encontrar en lo Absoluto o Dios la consumación de todas las relaciones de ser que determinan su persona; y ello independientemente de que tenga o no fe expresa en una divinidad específica. En la medida en que en la decisión, asumida en el instante, me relaciono con mi salvación, en esa misma medida el instante es el rato en que por excelencia me religo con ese impulso de salvación que habita en mí y que no puedo negar, sino que tan sólo puedo *renegar* de él. Vuelvo a preguntar: ¿De dónde proviene este “padecimiento más pasivo que toda pasividad”? ¿De dónde proviene esta necesidad de salvación? Su origen se resguarda en lo indecible. Así, la vertiente existencial del instante, como la cósmica, vuelca sus aguas en las profundidades insondables del Misterio. He aquí la significación religiosa no confesional de la decisión ante la cual me encuentro emplazado por el instante.

¿Son estas referencias weltianas al Misterio, al Milagro y a lo Absoluto, sin las cuales es imposible pensar concreta e íntegramente el instante, pruebas de la existencia de Dios o, por lo menos, fundamentos indisputables de la fe? De ningún modo. No es ese el sentido de su pensamiento. Welte no nos ofrece ni quiere ofrecernos prueba alguna, que en este ámbito sería siempre apresurada

y hasta imprudente. Él sólo nos pide cautela, paciencia y valor. Cautela para distinguir con delicadeza el don; paciencia para esperarlo con templanza; valor para estar a la altura de su demanda y responder a ella con coraje. Nadie ha descrito mejor esta cautela, esta paciencia y este valor, que impregnan el pensamiento de Welte y, en particular, sus reflexiones acerca del instante, que su discípulo más querido, Klaus Hemmerle. Permítaseme cerrar mis reflexiones con esta cita suya: “La paciencia confía en un tiempo del que no se puede disponer a voluntad, sino tan sólo estar a la espera de su acaecer. La cautela es aquel agradecer que examina con cuidado el don en todo y del don no se desentiende. Su tiempo es el instante siempre nuevo. El valor es el de la respuesta, que se libera de sí misma y sus seguridades, y, encaminándose hacia el llamado que la interpela, se aventura más allá de toda frontera” (Hemmerle, 1982: 254-255).

Notas

1. Los escritos filosóficos y teológicos de Bernhard Welte fueron reunidos hace relativamente pocos años por la editorial Herder en una edición de 15 volúmenes a cargo de su discípulo Bernhard Casper. Me refiero a: Welte, Bernhard, *Gesammelte Schriften, 15 Bände*. hrsg. von B. Casper, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 2006-2011.

2. Acerca del rol de Welte en la fundación del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland y de la labor de esta institución desde 1968 a la fecha puede consultarse el excelente trabajo de Susana Monreal, “Vierzig Jahre Kulturaustausch zwischen Deutschland und Lateinamerika. Zeugnisse der Beteiligten” (Monreal, 2009: 147-171).

3. A este compromiso de Welte con la liberación y el desarrollo autónomo de Iberoamérica se ha referido Carlos Pérez Zabala: “Welte puede ser visto como un precursor de los «impulsos liberadores»; alguien que hizo al hombre libre en su corazón y esta es la primera y fundamental liberación.” (Pérez Zabala, 2009: 137).

4. El término “instante” proviene del latín *instans-antis*, participio presente del verbo latino “insto”. “Insto”, a su vez, se compone del verbo “sto”, que significa

literalmente “estar de pie” (como el verbo alemán *stehen*, que tiene la misma raíz indogermánica *st[h]ǵ) y de la preposición “in” que, como preposición de ablativo, significa el lugar “en” el que se está, situación en sentido propio. La significación del término instante sería, entonces, originariamente espacial: “lo que está en”. En tanto en cuanto “in” tiene también sentido temporal y mienta un lapso de tiempo efectivamente aconteciente, “instante”, como participio presente, significa literalmente “lo que ahora está aconteciendo en”. La etimología misma indica que en el caso del instante se trata de un fenómeno espacio-temporal.

5. Una excelente documentación de la influencia de Kierkegaard en este período del pensamiento de Welte lo encontramos en la obra citada más arriba de D. Nebel (2012: 153-176).

Referencias

- Hemmerle, K. (1982), “Denken der Grenze – Grenze des Denkens. Zur Phänomenologie Bernhard Weltes”, en: ídem, *Ausgewählte Schriften Band I. Auf den göttlichen Gott zudenken*, Freiburg im Breisgau: Herder, 239-259.
- Hemmerle, K. (1987), “Eine Phänomenologie des Glaubens – Erbe und Auftrag von Bernhard Welte”, en ídem (ed.), *Fragend und lehrend den Glauben weit machen: zum Werk Bernhard Weltes anlässlich seines 80. Geburtstages*, München: Schnell & Steiner, 102-137.
- Hünemann, P. (2008), “Bernhard Welte como teólogo fundamental. La significación de la obra filosófica de Bernhard Welte para la teología”, en *Erasmus*, XIII (2011), 1, 131-158.
- Monreal, S. (2009), “Vierzig Jahre Kulturaustausch zwischen Deutschland und Lateinamerika. Zeugnisse der Beteiligten”, en M. Eckholt et. al. (eds.), *Clash of civilizations – oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums*, Berlín: Lit, 147-171.
- Nebel, D. (2012), *Glauben als Ereignis der Freiheit. Die Bedeutung der Kierkegaard-Vorlesungen Bernhard Weltes für eine fundamentale Theologie*, Hamburg: Verlag Dr. Kovač.
- Pérez Zabala, C. (2009), “Bernhard Welte als christlicher Ritter”, en M. Eckholt et. al. (eds.), *Clash of civilizations – oder Begegnung der Kulturen aus dem Geist des Evangeliums*, Berlín: Lit, 133-137.
- Schmidt, M. (2005), *Ekstatische Transzendenz*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Welte, B. (2006a), “Meditation über Zeit”, en ídem, *Gesammelte Schriften Band I/2. Mensch und Geschichte*, Freiburg/ Basel/ Wien: Herder, 19-31.

Welte, B. (2006b), "Geschichtlichkeit als Grundbestimmung des Christentums", en ídem, *Gesammelte Schriften Band I/2. Mensch und Geschichte*, Freiburg/ Basel/ Wien: Herder, 136-274.

Welte, B. (2006c), "Die Person als das Un-begreifliche", en *Gesammelte Schriften Band I/1. Person*, Freiburg/ Basel/ Wien: Herder, 96-139.

Welte, B. (2009), "Zeit und Gebet", en ídem, *Gesammelte Schriften Band V/1. Geistliche Schriften*, Freiburg/ Basel/ Wien: Herder, 228-236.

¿DE UNA UTOPIA SIN POLÍTICA, A UNA POLÍTICA SIN UTOPIA?

Pablo Salvat Bologna

e-mail: psalvat@uahurtado.cl

Resumen

En este artículo reflexionamos sobre las conflictivas e importantes relaciones entre razón utópica y razón política. En particular, en un momento del siglo XXI y del escenario internacional en que se ha querido imponer la idea de que la política actual no requiere de utopías y que ellas han sido responsables de los males del siglo. Lo central de este artículo –generado a partir de la conmemoración de los 500 años del texto *Utopía*, de Tomas Moro- es plantear e intentar justificar la necesidad de una rehabilitación de la razón utópica que, por una parte, no caiga en una “ingenuidad utópica”, y, por la otra, pueda considerar su rearticulación con el devenir de la razón política moderna de manera crítica.

Palabras clave: utopía, razón política, democracia, pragmatismo.

Abstract

In this article, we reflect on the conflictual and significant relationships between utopian reason and political reason. This especially at a time in the 21st century and on an international stage where the idea has prevailed that contemporary politics does not require utopias and that it was responsible for the evils of the century. The central point of this article - in memory of the 500 years of the text *Utopia* by Thomas Morus - is to address and justify the necessity of a rehabilitation of utopian reason, which on the one hand does not fall into a "utopian naivety" and on the other hand can critically view its rearticulation with the evolution of modern political reason.

Keywords: utopia, political reason, democracy, pragmatism.

Zusammenfassung

In diesem Artikel reflektieren wir über die konfliktiven und bedeutenden Beziehungen zwischen utopischer Vernunft und politischer Vernunft. Dies insbesondere zu einem Zeitpunkt im 21. Jahrhundert und auf einer internationalen Bühne, wo sich die Idee durchgesetzt hat, dass die gegenwärtige Politik keine Utopien erfordert und dass sie für die Übel des Jahrhunderts verantwortlich war. Der zentrale Punkt dieses Artikels -im Gedenken an die 500 Jahre des Textes *Utopia* von Thomas Morus- ist es, die Notwendigkeit einer Rehabilitierung der utopischen Vernunft, die einerseits nicht in einen "utopischen Naivität" fällt und andererseits ihre Reartikulation mit der Evolution der modernen politischen Vernunft kritisch betrachten kann, zu thematisieren und zu begründen.

Schlüsselwörter: Utopie, politische Vernunft, Demokratie, Pragmatismus.

Original recibido: julio de 2019

aceptado: agosto de 2019

Pablo Salvat Bologna es doctor en Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina y director del Magíster en Ética Social y Desarrollo Humano de la Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile. Profesor en el Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales/PROIAL, Universidad Alberto Hurtado. Miembro de la Red Internacional de Ética del Discurso.

“Trincheras de ideas valen más que trincheras de piedra (...)
Una idea enérgica, flameada a tiempo ante el mundo, para, como la bandera mística
del juicio final, a un escuadrón de acorazados”
José Martí

“La noche ha caído para los que se han dejado caer en la noche.
Para los que están vivos el sol es nuevo cada día”,
Heráclito de Éfeso

“La utopía está en el horizonte. Camino dos pasos, ella se aleja dos pasos y el horizonte
se corre diez pasos más allá. ¿Entonces, para qué sirve la utopía?,
Para eso, sirve para caminar”
Eduardo Galeano

“Esta es, verdaderamente la amargura de mis entrañas: que no puedo soportaros vestidos o
desnudos, a vosotros, hombres de hoy día. Todo cuanto hay de pavoroso en el futuro,
y cuanto ha hecho nunca estremecerse a las aves fugitivas, es con todo mucho más
confortable y acogedor que eso que vosotros llamáis vuestra “realidad”.
Porque así decís vosotros: “Somos enteramente reales, sin creencia alguna
ni ninguna superstición”. Increíble: así los defino, por vuestro orgullo de ser reales”
Friedrich Nietzsche

Presentación

El año 2016 representó una oportunidad nueva para reponer una conversación en torno a las utopías en el día de hoy. Lo propició la conmemoración de los 500 años de la aparición de la que se ha dado en llamar, la primera utopía moderna, la de Tomás Moro en 1516. Tomás Moro de cierta manera inventa la utopía (de ou-topos: el no-lugar; o también, el eu-topos: el buen lugar). En función de este aniversario, el Observatorio Latinoamericano DECIDE (democracia ciudadanía derechos), en conjunto con los magísteres ESODE (Ética social y Desarrollo humano) y ESPO (Estudios Sociales y Políticos Latinoamericanos) organizaron un Coloquio en octubre de ese año, el que tuvo como invitado central, al filósofo de Neuquén e investigador del Conicet, Argentina, el Dr. Fernando Lizárraga¹.

Como un signo de los tiempos, no hubo debate público sobre la importancia de las utopías en el pensamiento político general y latinoamericano. O, sobre el rol que ellas podrán jugar ante la crisis de la razón política dicha democrática. A pesar de los diagnósticos actuales sobre las dificultades que enfrentamos como humanidad (desigualdades, injusticias, nueva pobreza, cambio climático) que

ponen un signo de interrogación a la posibilidad de continuidad de la vida humana sobre la tierra, tal como la hemos conocido hasta hoy, el predominio de una razón pragmático-instrumental –gestionaria y eficientista–, en el campo de lo público-político sigue siendo ostensible.

A partir de la motivación por el 500 aniversario de la obra *Utopía*, redactamos el Informe Decide número 10, consagrado, justamente a las relaciones entre utopía y política. Lo hacemos, como ya decíamos, en tiempos confusos y de situaciones amenazantes a nivel mundial. La nueva política del poder estadounidense así lo pone de manifiesto, además del debilitamiento creciente de instituciones mundiales, como las Naciones Unidas. Estas páginas quieren ser una suerte de Informe problematizador, para un tema que sabemos vastísimo, de múltiples aristas y que suscita no poco apasionamiento. No se busque si, un tratamiento academicista del tema. Los Informes del Decide no pretenden competir para obtener -o no- la aquiescencia de “jurados ciegos” o ránkines en publicaciones especializadas y muy selectivas. Para nosotros, los temas de la crisis de la política, de la ciudadanía, los derechos humanos o de los proyectos utópicos de transformación social, son cuestiones que pueden y deben ser deliberadas y discernidas por todos los ciudadanos y ciudadanas, sin privilegios ilustrados y ojalá en la plaza pública. Por cierto, con una aproximación seria y que problematice; que deje espacio para que los lectores puedan ir haciendo su propia reflexión y discernimiento. En la estela del republicanismo democrático, entendemos la política como una capacidad propia o inherente a nuestra condición de humanos, que se va delineando y formando desde la experiencia y deliberación con otros (en comunidad), en igualdad de condiciones, como un saber experiencial.

Con todo, nuestra aproximación a los temas del Observatorio no es neutra. Se sostiene en un enfoque político y ético crítico-normativo. Por eso, lo medular del enfoque para este informe reside en la constatación de la necesidad de una rehabilitación de la razón utópica, que, por una parte, tome en cuenta el devenir de sus relaciones con la razón política moderna y, por la otra, no caiga en una “ingenuidad utópica”. Para los tiempos que corren, impregnados de un cinismo retorcido y a su vez, por la aparente imposibilidad de imaginar un orden social y político sometido a la voluntad ciudadana ordenada por ideales de justicia, solidaridad y bien común, se vuelve imprescindible la reivindicación de las

utopías y los sueños de otra humanidad. De este modo, quizá estaremos propiciando que la política vuelva a ser algo posible.

I: De la crisis de legitimidad de la política representacional liberal

1.1. Al parecer la política está de vuelta. Y con ella, al mismo tiempo, la discusión en torno a sus límites, significados, posibilidades. No solo en el sur subdesarrollado que busca a su manera ser también moderno, sino también, en buena parte del norte desarrollado (es cosa de ver lo que está sucediendo allí con los inmigrantes; el caso del Brexit; el gobierno guerrero de un Trump, o ahora, la voluntad del pueblo catalán por obtener su independencia). En el campo político en general, las transiciones a las democracias se dan en medio del impacto de la globalización modernizante neoliberalista y sus consecuencias. Estas son importantes para el ejercicio de una real democracia y cada vez más los ciudadanos se percatan de ello y se manifiestan de diversas maneras, lo cual genera, una nueva conflictividad.

Los ciudadanos tienden a expresar una creciente desafección hacia las formas dominantes de hacer política, y por tanto, con lo que, desde las elites de poder, se define o quiere definir como “democracia”. Se la evalúa – a su marcha y sus instituciones- como cooptadas de manera creciente por la lógica del dinero, del mercado, o por la administración del poder. Ocupada de manera unilateral por las condiciones de estabilización en función de los intereses del capital o de organismos internacionales. Por tanto, reacia a promover una real participación desde abajo en la toma de decisiones; una real discusión de políticas; o, una supeditación de poderes y representantes hacia el soberano popular. Se expresa en este neo-liberalismo un horror al vacío y al conflicto. Por eso, puede decirse que la práctica de la democracia existente la hace estar más cerca de una *democracia de espectadores* o una *democracia maniatada*, que de una democracia real. (Chapa Luna, 2014)

Ahora, frente a este diagnóstico de cuestionamiento generalizado del quehacer fáctico de lo que se califica como política democrática, hay de seguro diversos matices y énfasis. Y no resulta fácil ver puntos de encuentro, salvo, claro está, la constatación de que hay más de algo que no marcha bien en la política del presente.

Una buena presentación crítica de ellos hace J. C. Monedero. Para este autor, aquellos que hablan de que estamos transitando hacia una posdemocracia, reflexionan más bien desde una “pérdida”; una pérdida de un momento anterior en el cual la democracia funcionaba bastante bien, sobre todo en los países desarrollados del norte. Esta sería la línea que propone un C. Crouch (2004). También en esa orientación general, pero con sus énfasis propios, tenemos la lectura de un P. Rosanvallon, para el cual lo que hay hoy de democracia se refleja más bien en el término de “contrademocracia”, situación que conlleva la expresión ciudadana de desafección con la política. Esto, para Rosanvallon, tendría que ver con un enorme déficit de representación que tiene el funcionamiento de las instituciones típicas (voto, elecciones, partidos).

El funcionamiento de esta institucionalidad liberal no daría cuenta hoy del malestar y desasosiego ciudadano y más bien lo que hace es instalar, según Rosanvallon (2017), el desencanto democrático como un “hecho establecido”. Para enfrentar esta situación, Rosanvallon propondrá avanzar hacia lo que llama “democracia de ejercicio”, y al mismo tiempo, hacia la elaboración de una narrativa que pueda sostenerla.

Para Chantal Mouffe por ejemplo, la dinámica crítica de las democracias liberales, dice relación con su excesivo énfasis en el consensualismo desde arriba, meramente institucional, y a su incapacidad de incorporar y procesar la esencia conflictiva del quehacer político. Para ella entonces, se trataría de promover un adecuado “pluralismo agonístico”, es decir, reconocer que en la política se expresan identidades antagónicas que se enfrentan entre sí en función de proyectos diversos de sociedad. Se trataría de ver a la política, como un esfuerzo más o menos institucionalizado por establecer un orden, una organización de lo humano de tal manera que en ella no se prescindiera del antagonismo. El término político, para ella, recoge dos significaciones: por un lado, *pólemos* (antagonismo-conflicto), por el otro, *polis* (vivir conjuntamente).

Según L. Ferrajoli, un prestigiado jurista italiano, las democracias actuales viven, hoy por hoy, días difíciles y un porvenir nada promisorio. Varias causas ayudan a entender esta situación: un primer elemento, tiene que ver con la verticalización y personalización (presidencialismo) que se hace de la representación política, en desmedro de los parlamentos y los partidos políticos. Un segundo factor, se refleja en un proceso de confusión y concentración de

poderes, motivado por la primacía del mercado sobre la esfera pública, el cual termina gestando una subordinación del poder político al poder económico y al poder mediático. Es la triangulación entre dinero, política y poder: dinero para la información; información para hacer dinero y política, política para hacer dinero, lo que tiende a convertirse en un círculo vicioso. (Ferrajoli, 2005: 37-51)

Un tercer ingrediente tiene que ver con el desplome del “gobierno de las leyes”, por sobre el “gobierno de los hombres”, lo cual tiene a generar inseguridad, confusión, concentración de los poderes, y perjudica a los pueblos y ciudadanos, tanto a nivel nacional como internacional (caso invasión de Irak, por ejemplo). El proceso de globalización y su alianza entre capitalismo y ciencia y técnica, estaría a la base de la zapa de las bases del funcionamiento correcto del ideal democrático y el resguardo y garantía de los derechos de los ciudadanos, tanto los derechos formales, como los derechos sociales y el rol que en todo ello le cabe a un Estado de derecho democrático.

De Sousa Santos tiene una primera aproximación similar a la de Ferrajoli y de Monedero. Han sido los procesos de globalización bajo conducción de una modernización extensiva e intensiva de carácter neoliberalista, y al predominio del capital financiero y de las nuevas tecnologías (de la información y la comunicación), los que están a la base de los cambios introducidos en la relación entre Estado y mercado y las modificaciones del funcionamiento de la democracia representativa liberal. Pero, de Sousa Santos hace énfasis en que es el capitalismo financiarizado global el que modifica la marcha y sentido de la democracia representativa liberal, para poder lograr un marco de política que sea funcional a sus intereses.

Lo cual ha traído una neutralización del ejercicio de la soberanía popular, una despolitización del ciudadano, y una progresiva asimilación de la política al funcionamiento del mercado. Los ciudadanos se transforman en consumidores - electores, los cuales tienen a la vista un panel de ofertas programáticas entre las cuales pueden elegir aquella que se adapte mejor a sus intereses privados e individuales. Es entonces un modelo de democracia elitizada, que deja fuera sus aspectos sustantivos y convive sin mayores problemas con las desigualdades y las exclusiones. Esto traerá como consecuencia lo que tipifica como “democracias de baja intensidad”.

Pero no solo eso. Las democracias realmente existentes tienden a producir un nuevo tipo de régimen social que califica como “fascismo social”. Se trata de una singular mezcla de formalidades democráticas junto a expresiones de autoritarismo y exclusión social. Su propuesta es cuestionar el proceso modernizador que nos ha llevado a este presente en profundidad y, al mismo tiempo, reinventar la democracia y el Estado, orientándolos hacia una nueva cultura democrática y un ideario político-normativo radical leído en clave de comunidad, participación e inclusión. (de Souza Santos, 2004, 2005, 2007)

Hay también otras visiones, como la de la autora Vandana Shiva, quien, acorde a la actual situación de la tierra y la naturaleza y la crisis medioambiental, generada por el actual modelo de desarrollo, proponen una “democracia de la tierra”, la cual tiene como punto de arranque y justificación última el reconocer que todas las especies, todos los pueblos y culturas poseen un valor propio, en tanto todos los seres serían sujetos dotados de integridad, inteligencia e identidad, y no pueden verse o considerarse como objetos destinados a ser propiedad de otros o, ser manipulados, explotados o desechados. Se necesita una democracia “viva” en la cual puedan comprometerse y participar desde abajo hacia arriba, todos sus componentes y en la cual la economía esté puesta al servicio de la dignidad y la vida. (Shiva, 2006)

Monedero recoge bien todos esos ingredientes y nos habla de la existencia de un vacío real de la democracia, demostrado entre otras cosas, por la crisis medioambiental y el aumento de las desigualdades y arbitrariedades de poderes transnacionales, situaciones todas que terminan afectando la vida de los ciudadanos y de la tierra. Vacío de contenidos y horizonte propio. Subsunción ante el sistema económico. Queda la pregunta planteada: ¿son compatibles a final de cuentas, capitalismo y democracia?

Pareciera, y esto lo percibe el ciudadano común, que la política dicha democrática de los gobiernos se viera desbordada ante las nuevas demandas y nuevas incertidumbres de comienzos de este siglo. No solo por el nuevo y diversificado tipo de demandas, sino también por una idea unilateral de ella, vista como mero condimento estabilizador del orden existente, y, por eso mismo, vigilante de su manejo gubernativo en el tiempo. En reacción a ello, se reclama por el vaciamiento de significado de la acción pública y su efecto demoleedor en los ciudadanos; se afirma que los humanos tienen “derecho” a vivir en un mundo

significativo, y que ese derecho sería una suerte de imperativo moral para la política.

1.2. Los cambios de significación que ha sufrido el quehacer político y su definición compartida pueden conectarse con la dialéctica de modernidad/modernización en curso hace ya varios siglos, y en particular, con su última fase llamada globalización.

El proceso de modernización en curso ha tendido históricamente a preterir la realización consciente de su ideario normativo (libertad, igualdad, fraternidad), a favor de la expansión creciente de criterios de una racionalidad medio-fin, en la esfera de la economía, de la administración y gestión de los poderes, así como en la esfera sociocultural, teniendo como guía a la ciencia y la técnica en su versión moderno-prometeica. Pues bien, este modelo de racionalidad instrumental/estratégica se ha convertido también en el eje de la racionalidad política y es predominante en Occidente y las culturas bajo su influencia, subordinando su contracara material/sustantiva.

Los resultados de este proceso han tendido a privilegiar una nueva conceptualización de la política y la acción política que la ve y reconoce ahora – a diferencia de los antiguos-como expresando una lucha por la captura y mantención del poder en función de determinados intereses, de clase, de grupos, partidos o movimientos.

Como se sabe, la base de la dirección que tomara la política con la modernidad - la razón política como razón de Estado-, la pusieron Nicolás Maquiavelo (El Príncipe) y T. Hobbes (Leviatán), entre otros. Si nos referimos al marco tradicional y/o clásico de enfocar la cosa pública, para esa mirada, el enfoque del conocimiento y la reflexión política estaba caracterizado como un conjunto de reglas y/o remedios normativos que había que seguir para eliminar la presencia de lo malo en la comunidad política. En cambio, la nueva ciencia partirá del reconocimiento de que la cantidad de mal en el mundo, permanecerá más o menos constante y de que –por tanto-, la acción política tiene que considerar –desde la partida-, que no se puede disociar la política, de las posibles malas consecuencias que su acción/decisión implique (instaurando la ambivalencia y ambigüedad como datos permanentes).

Con el nuevo orden emergente se modifica la manera de establecer esa articulación instalada hasta entonces. Queremos decir con esto, que ya no se está en el escenario de la Grecia antigua, donde la Polis, la comunidad política, era el eje desde el cual se interpretaba la conducta y la acción correcta y justa, de los ciudadanos y de los poderes.

Allí se daba una unidad entre ética y política, más aún, la política señalaba el *telos*, las finalidades a las que debía orientarse la acción ciudadana. Una experiencia histórica donde su relevancia para la historia occidental, más allá de sus expresiones particularistas, estribó en su auroral reivindicación de un "proyecto de autonomía" personal y colectivo, al mismo tiempo².

Con el ascenso del cristianismo, se replanteará la unidad entre ética y política, pero ahora, desde el cemento espiritual de la doctrina cristiana. Por tanto, de nuevo aquí unidad y vasos comunicantes expeditos entre ética y política, enlazadas desde el fundamento teológico/religioso, de fe, puesto como elemento interpretativo definitorio de conductas, leyes e instituciones.

La transición a la época moderna mostrará, por su parte, el paso de un orden dado, recibido, a uno creado, producido. La modernidad política se construirá al amparo de la disolución progresiva de la férrea unidad teológico/metafísica presupuesta entre política, verdad, belleza y ética o valores. Con la modernidad emerge el ideario de reivindicación del individuo, del individuo como sujeto libre, racional, autónomo, y al mismo tiempo como alguien capaz de crueldad, de irracionalidad, de mal, todo el ámbito que antes cubría la noción de pecado.

Maquiavelo o un Hobbes, en paralelo a un Descartes en la filosofía, instalan la búsqueda de otro punto de partida para el poder y su orden. En el devenir de este nuevo modo de habitar el mundo las conexiones entre ética y política se dan ahora como expresión de una tensión permanente. La lógica política, el cálculo de los poderes, se erige de manera independiente de exigencias externas a sí mismas, sea de tipo moral o religioso.

La política y lo político, comienza a definirse cada vez más como una lucha desacralizada por la mantención y captura de los poderes, por la búsqueda del perfeccionamiento constante de sus medios. Ella deviene ciencia del manejo de los aparatos de poder, estimulando su desarrollo y mejoramiento, y recurre para esto a las demás ciencias, a la técnica, al poder económico/financiero. Se complejiza, se pretende asunto para expertos y profesionales, y con ello tiende

a aislarse de su práctica y control por parte del ciudadano. Con lo cual, los valores secularizados de libertad, igualdad, autonomía o autorrealización, fraternidad, tienden históricamente a ser preteridos o subordinados, a favor de una expansión creciente de los criterios de racionalidad instrumental-formal, presente tanto en el subsistema económico, como en la administración burocrática del poder.

Por ello, desde un planteo más teórico-reflexivo se necesitaba una redefinición de las relaciones entre razón filosófico-normativa y política. Y esta redefinición incluirá también la génesis de un nuevo lenguaje, otro modo de categorizar el fenómeno del poder, las relaciones sociales y las instituciones. Ya no se hablará más desde el supuesto de un orden natural pre-dado. El nuevo orden sería uno creado por sus propios actores; un orden artificial, un artificio que se quiere superador de toda metafísica y de toda teología, aunque para ello, no pueda prescindir de nuevos supuestos, ahora, “modernos”, es decir, científicos o técnicos. Con ello, además, se ponía en escena una posibilidad nueva: la de intentar un discurso sobre la política sin insertarlo y/o relacionarlo necesariamente con una filosofía más general. La nueva reflexión sobre el poder y su orden tenía que seguir ahora los cánones de la nueva ciencia y su creatura, la técnica.

Poder y política se vuelven autoreferentes. Lo importante es considerar las experiencias que se generan desde esa autoreferencialidad. Experiencia que nos habla de una lucha permanente, bajo distintas formulaciones, por el dominio y el poder. Es decir, elementos alejados de construcciones especulativas o utopizantes. La nueva reflexión sobre la política debe poner el acento en lo que Es, y en las reglas de ordenamiento de aquello que es, y no tanto en aquello que debería o podría ser.

Los criterios para la acción política tienen su propio rango y dignidad. Su propio tiempo y espacialidad. No vienen garantizados desde fuera por un orden mágico-religioso o metafísico. Con esto se pone fin a la alianza entre el gobierno de las almas y el gobierno del Estado. El nuevo conocimiento que requiere el político, parte de la premisa antropológica de que el mal, la violencia, el egoísmo, la ambición, el odio, están siempre presentes en la acción humana, y que no puede olvidárselo. El humano quedará redefinido como animal interesado y deseante, de poder tras poder. Ni los griegos ni el cristianismo pudieron afirmar

que los hombres son también perversos, y que siempre que pueden o se les permite, dejan la impronta de su mal actuar en la historia. No hay que hacerse ilusiones respecto a la condición humana³.

Hemos ido quizá lejos intentando recomponer el proceso mediante el cual se redefinen históricamente las relaciones entre política, razón de Estado y utopía. No pretendemos aquí agotar estas cuestiones, sino solamente dar algunos señalamientos, en cuanto la dialéctica histórica de modernidad/modernización tiene algo que decir respecto al vaciamiento de sentido y significado para el quehacer político democrático, y por tanto, respecto a la ausencia de un imaginario que oriente la praxis ciudadana en el día a día. Las consecuencias de la tecnificación del dominio de la política, o de otra forma dicho, del predominio unilateral en su interior de criterios de racionalidad estratégico/instrumental, llevan justamente a sus aporías y dificultades actuales: subordinación de lo ético-normativo a las lógicas de poder; separación entre lo público y lo privado; entre medios y fines; entre individuo privatizado y comunidad política; entre elites y masas; falta de proyectos alternativos, etc. Una *realpolitik*, sin idearios imaginables o utopías por reivindicar.

1.3. La dialéctica histórica de modernidad/modernización se expresa ahora también como globalización, y la mentada globalización está afectando el autocontrol democrático de las sociedades nacionales, en especial, por la fuerza que adquiere su dimensión económico-técnica. Y este proceso estará también incidiendo ciertamente en la modificación del accionar de la política y de lo que se entendía por democracia, hasta fines de los años ochenta. Una vez que al parecer no hay alternativa posible al capitalismo liberal y mundializado, solo pareciera quedar una política repetitiva de “más de lo mismo”, como forma de no alterar los delicados mecanismos de relojería que sostienen el mercado mundial. Algunos rasgos a tener en cuenta de este proceso:

a. Expansión y relevancia primordial del capital financiero, que “vuela”, migra y se instala en casi cualquier parte del mundo y que ejerce poderes de coacción sobre gobiernos y políticas que no son de su agrado o conveniencia⁴. Expansión del mercado y sus reglas como criterio organizador y determinante de la economía, la sociedad y la política. Importancia decisiva de las empresas transnacionales;

b. Una incesante revolución tecnológica en el ámbito productivo-mercantil; comunicacional, biológico, armamentístico. Nuevas tecnologías que las elites pretenden ver como aporte neutro para la solución de los actuales problemas de la humanidad, sea los desequilibrios medioambientales, las crecientes desigualdades, o las nuevas expresiones de violencia;

c. Modificaciones del espacio geo-sociopolítico: incidencia de organismos internacionales de la globalización sobre las políticas de los Estados nacionales (FMI, BM, OECD, OMC, entre otras). Se genera una reducción del papel social-regulador de los Estados. Ellos estarían para proteger el capital y sus inversiones, y, a la vez, para controlar-proteger el orden público de eventuales inestabilidades o de proyectos que sean expresiones de descontento social;

d. Una globalización comunicacional que disemina una cierta cultura a nivel mundial, donde unas pocas agencias manejan dos tercios de la producción de noticias. Se genera una industria cultural masificada, orientada a reducir al sujeto-ciudadano a cliente-consumidor, a un recurso humano que es manipulable en sus gustos y deseos, alimentados por la publicidad. Al mismo tiempo, se tiende a la mercantilización de la diversidad de experiencias y expresiones del humano. Todo esto se ve acompañado con una intencionalidad permanente que apunta, desde las elites de poder, sus organizaciones y medios de comunicación, a un constante descrédito de la cosa pública y a un rechazo de la consideración de ciertos bienes (salud, medioambiente, paz, educación, pensiones), como bienes en común;

e. La confluencia de los procesos vividos en el espacio económico/productivo, sociopolítico y cultural, bajo égida neoliberal, conduce a muchos a dejar planteada la correspondiente necesidad de avanzar hacia la conformación de un orden ciudadano y jurídico a nivel mundial, que goce al menos de prerrogativas similares a las que tienen hoy por hoy las mercancías, el dinero, los productos y tecnologías. Es una tarea para la génesis -que por ahora se ve más bien lejana- de un nuevo orden mundial basado en los ideales de justicia, paz, fraternidad y derechos humanos.

II. Del supuesto agotamiento de las energías utópicas al pragmatismo gestionario

2.1. Tomando en cuenta los elementos reseñados más arriba, podemos percatarnos de que el replanteo de la razón política democrática se enuncia hoy en medio de una múltiple crisis: ecológica; cultural; económica. No podemos detenernos aquí a especificarlas cada una. Si miramos hacia la esfera de lo público, podemos observar que las transiciones recuperativas de gobiernos civiles en nuestra América- después de los años de gobiernos cívico-militares de talante represivo y excluyente, se dan en medio de estos cambios y acusan su influencia. Qué tendencias e implicancias podemos reseñar y rastrear en el espacio de lo público-político, desde la expansión de este proceso de modernización globalizante bajo égida neoliberalista? Entre otras, anotamos las siguientes:

a.1. Una tendencia a una *visión tecnocrática* de la política y los asuntos comunes, donde deben mandar los que saben, los profesionales o expertos, acordes al ejercicio de una razón funcional/sistémica técnicamente neutra. Esta concepción pone fuera de juego una concepción de la cosa pública como reflejo de un diálogo ciudadano y participativo –desde abajo- en igualdad de condiciones;

a.2. La presencia de un *cuestionamiento ciudadano generalizado hacia el sistema de partidos*; a su capacidad para vehicular intereses generalizables y expectativas ciudadanas; se los percibe encapsulados en lógicas oportunistas de repartición de los poderes; se los ve como actores imbuidos de un doble discurso, amañado en una u otra dirección, según las circunstancias electorales; unos discursos vaciados de significaciones sustantivas;

a.3. Una realidad generalizada que muestra *diversos tipos de corrupción*, ahora transversalizada en las elites nacionales e internacionales (desde los políticos a las instituciones armadas, pasando por el poder económico) público-privadas. Como señala Vidal-Beneyto, la corrupción nos aparece como una pandemia que se extiende incontenible, abarcando todos los ámbitos, desde los gobiernos hasta los espacios de entretención y esparcimiento. Corrupción que funciona gracias a las ventajas que proporciona la posesión de poderes e influencias (económicos, mediáticos, financieros, entre otros). (Vidal-Beneyto, 2010)

a.4. Una clara tendencia a *una creciente pérdida de credibilidad del orden político-democrático*, expresada, entre otros datos, en una escasa confianza social en la marcha de las instituciones del sistema político-jurídico. Según la encuesta Latinobarómetro 2017, en Chile, el 81% considera que se gobierna en función de unos pocos grupos poderosos. El promedio latinoamericano que corrobora esta misma respuesta se eleva al 75%⁵. Lo cual genera un sentimiento de impotencia ciudadana ante su no-poder; ante lo que perciben como injusticias o desigualdades. Asimismo, refleja una sensación de impotencia referida a la imposibilidad de incidir realmente en la modificación de decisiones y opciones que los afectan directa o indirectamente en su calidad de vida actual o futura (estabilidad en el trabajo, salud, educación, pensiones, seguridad). Se percibe al actual orden político como incapaz e impotente para normar la acción de los poderes facticos (internos y externos), y por tanto, como siendo algo indiferente el concurrir o no a votar, o, a quien entregar su voto, porque muchas veces importa elegir a aquellos que pueden tener influencia sobre esos poderes fácticos, y no a quienes presentan coherencia o muestran un camino programático que atiende las necesidades de los más⁶;

a.5. Las elites políticas tienden -cada vez de manera más notoria- a una actuación pública orientada desde una *separación entre ética de la responsabilidad y ética de las convicciones*. El peso de la responsabilidad en función de la estabilidad sistémica –continuidad del modelo económico de crecimiento-, tiende a dejar en la sombra o fuera de lugar las distintas aproximaciones y cosmovisiones, los idearios normativos y/o sustantivistas de las fuerzas políticas y sus líderes, lo que hace que, en el fondo, no se sepa claramente lo que están promoviendo o defendiendo los distintos liderazgos políticos⁷;

a.6. La tendencia a *convertir la política, su discurso y acción en pura imagen*. En este punto, la influencia de los medios de comunicación y las nuevas tecnologías, está resultando fundamental. El uso de la imagen tiende a ocupar todo el espacio de la política; esto conlleva el que las palabras y sus significados, importen cada vez menos. La política hoy se está haciendo de cara a la televisión y sus medios; se da una construcción mediática del liderazgo político. Esta nueva situación incide también en el inmediatez y la cuantificación de los problemas

sociales y políticos; así como en la disolución de la plaza pública. Tenemos una creciente espectacularización de la política realmente existente.

En una encuesta realizada a escala mundial sólo el 15% de la población, del conjunto de 28 países consultados, manifiesta que el sistema sigue funcionando. El 53% expresa lo contrario. El 32% no está seguro. Más de dos tercios encuestados en Francia, España, Italia, México, Sudáfrica, coinciden en sostener que el sistema ha dejado de funcionar.

Tres cuartos de los consultados dice que el actual sistema favorece a los ricos y a los más poderosos, en coincidencia con lo que afirman los entrevistados latinoamericanos en Latinobarómetro. Una buena parte de los ciudadanos no confían ya en sus instituciones. El nivel más bajo es el que afecta a los políticos, algo sabido entre nuestros pueblos. (Rotzer, 2017) En el caso chileno, los niveles de confianza interpersonal e institucional están muy bajos. Un 84% afirma que no se puede confiar en la mayoría de la gente. Las instituciones que recogen mayor nivel de desconfianza tienen que ver con el sistema político-jurídico y económico (Poder Judicial, Senado, Diputados, partidos políticos; Sofofa, Organizaciones empresariales, Isapres, Afp).⁸

Preguntados los latinoamericanos por el grado de democracia que ellos perciben en sus países, el resultado es coincidente con los elementos cuestionadores que hemos sintetizado más arriba sobre el quehacer de la política realmente existente. Sólo un 5% de los ciudadanos sostiene que se vive en una democracia plena. Un 27% afirma que hay pequeños problemas; mientras un 45% dice que hay grandes problemas, y un 12% afirma que esto no es democracia. Un 11% no responde⁹. Señalamos más arriba también que un 75% de los latinoamericanos cree que se gobierna en función de los intereses de unos pocos. En el caso chileno, solo un 13% cree que se gobierna en función de todos los chilenos.

2.2. Si los rasgos que diagnostican los problemas de la democracia realmente existente, y las respuestas de los encuestados sobre estos temas (a nivel mundial, pero también en nuestra América y Chile) no están lejos de la realidad, se reafirma que en su evolución modernizante *el mundo de la política, de los políticos, del parlamento y las instituciones político-jurídicas por tanto, tiende a funcionar predominantemente con una racionalidad de cálculo de poder,*

estratégico-instrumental, autofinalizada y autoreferente, que termina negando lo que consideramos más propio o diferenciador de la actividad política: el ser ella un producto de la construcción intersubjetiva, de una praxis, mediada por el diálogo, el discurso crítico, la palabra y participación activa de los ciudadanos, en función de ciertos idearios normativos, de ciertos fines o de alguna perspectiva de sociedad justa y orientada hacia alguna idea de bien común.

Claro, hay que anotar que esta evolución hacia el elitismo procedimental y limitado como sello del accionar político “responsable”, no ha sido producto del mero azar ni de la maldad de los políticos, sus partidos o propuestas. Los rasgos del proceso de globalización y las limitantes y desprestigio del accionar político dicho “democrático”, estarían mostrando, de paso, la incompatibilidad de facto entre capitalismo y democracia.

Lo que tenemos entre manos es una profunda crisis de legitimidad de la modernización globalizante en clave neo-liberal, y su expresión propia en el campo de la política y sus instituciones funcionales. Esta tempestad no refiere solo a asuntos financieros, de mala gestión o de importantes pérdidas de capital y de puestos de trabajo, con sus previsibles consecuencias. Está en juego el paradigma de base que ha sostenido la ilusión de un mejor desarrollo conducido por una alianza presentada como natural e infinita entre capitalismo financiero desregulado y revolución tecnológica, junto a una desvalorización, subordinación y banalización de la cosa pública, de la política y del Estado puestos, ahora, como anexos de la actividad económica globalizada. La crisis de la política democrática hace que ésta no pueda traducir los anhelos y necesidades ciudadanas, así como tampoco, enfrentar la crisis financiera o medioambiental. (De la Ravanal, Salvat, 2018; Habermas, 1989)

2.3. Hoy vivimos una escisión entre el demos (el pueblo como tal) y el reparto y uso desigual de derechos y poderes que atenta, de manera particular, contra comunidades típicamente maltratadas como inmigrantes, jóvenes, pobres, ancianos, mujeres. El ideario democrático, sometido a los dictados de una racionalidad técnica presuntivamente neutra (la “ciencia” de la economía o de la gestión eficiente, y sus dictados por ejemplo), se banaliza, se ve maltrecha y cooptada por los intereses económico-financieros de minorías sobre las cuales no se ejerce ningún tipo de control democrático.

Se trata del apuntalamiento de un nuevo liberalismo, más agresivo, tanto en lo político como económico, y que tiene como base suya una determinada antropología y lectura de la sociedad. Un paradigma articulado en los siguientes elementos: en primer término, sobre el rol primordial del individuo como dominador, calculador y preferidor racional. Un individuo que se mueve esencialmente –se supone–, en función de la maximización de su propia utilidad. Segundo, se monta desde la ilusión de que el mercado es mercado libre y es el único mecanismo que posibilita la optimización de las transacciones e intercambios a todo nivel si se quiere.

Es un mercado que cumplirá mejor sus tareas mientras menos intervenido este, y se deje evolucionar espontáneamente. Pasamos de una economía de mercado a una sociedad de mercado, puestas como forma natural de orden social. Tercero, promueve como única justicia alcanzable aquella proporcionada por la adecuada y legal competencia de todos contra todos en buena lid. Cuarto, coloca al capital – en particular, financiero–, como centro de toda valorización posible, de las personas, de la naturaleza, de las cosas mismas, y lo hace según criterio de rentabilización.

En quinto término, este paradigma pone a las empresas y la propiedad privada como los impulsores predilectos de crecimiento en el mercado. Ojalá ellas puedan actuar protegidas de toda dirección desde fuera de ellas mismas y su regulación mercantil. Todo ello, además, hay que ponerlo en el marco actual del proceso de globalización. El accionar desregulado de este paradigma de base estalla hoy y muestra sus consecuencias desastrosas: no tenemos un mundo mejor, sino uno más desigual, violento, inseguro y no sostenible.

Como es sabido –salvo al parecer para nuestros tecnócratas– en la mayor parte de los organismos internacionales dedicados al tema del desarrollo o la pobreza en el mundo, se comprueba que en todos estos años de políticas sociales neoliberales globalizadas, incluidas sus crisis (2007-2008) no se han cerrado las brechas de las desigualdades existentes. Al contrario. Según los nuevos datos que recoge Oxfam (Informe 2017) por ejemplo, tan solo 8 personas (todas ellas varones, además) poseen la misma riqueza que 3.600 millones de personas, la mitad más pobre de la humanidad. Los ingresos del 10% más pobre de la población mundial han aumentado menos de 3 dólares al año, entre 1998 y 2011, mientras que los del 1% más rico han aumentado en 182 veces más.

El 10% más rico de América Latina y el Caribe acumulaba en 2014 el 70.8% de la riqueza y el patrimonio, mientras que la mitad de la población más pobre acumulaba solo el 3.2%. Entre el año 2002 y el año 2015, la fortuna de los multimillonarios en nuestra región aumentó a un ritmo de un 21% anual, un aumento seis veces superior al del PIB del conjunto de nuestros países (un 3.5% anual) y un 6% más alto que el aumento de la riqueza en el resto del mundo. Al mismo tiempo en que se expandía el ideario de las democracias liberales representativas a nivel internacional, y de las supuestas bondades de una globalización neoliberal y sus correspondientes políticas, se consagraban nuevas y viejas desigualdades, poniendo un claro signo de interrogación en torno a la viabilidad de políticas democráticas en el ámbito social. Por cierto, Chile está entre los países más desiguales del continente y del mundo.

III. De la necesidad de reponer los fueros de una razón utópica

3.1. La novedad de la situación actual entonces parece estar representada por una totalización creciente del accionar del mercado y su lógica de cálculo restringido de utilidad medio-fin; una lógica y cálculo que parece llevar inscrita en su frente el signo del nihilismo; situación que ha desbarajustado y vuelto particularmente complejas las conexiones entre política, poder, orden social, y ética, sujeto, normas y fines. Disipada la fuerza y presencia de algún poder unificador (externo/interno) se instala la ruptura y el desgarramiento de la vida subjetiva y social hasta hoy (entre trabajo y no trabajo; teoría y praxis; medios y fines; sujeto y objeto, etc.)

Se instala, como dice A. Doménech (2003), un paulatino y doloroso “eclipse de la fraternidad”. Al mismo tiempo, nuevos mitos, creencias, institutos emergen pretendiendo suplantar ese poder unificador y arrogarse para sí un carácter mágico-mítico incuestionable.

Entre esos mitos estuvo el promocionado a causa de la desaparición del campo socialista, según el cual, ya no habría más nada en la historia de la humanidad que capitalismo y liberalismo. Y claro, que esa alianza, acompañada por las nuevas tecnologías, sería capaz de hacer un mundo justo, menos desigual y en equilibrio armónico con la naturaleza. Esa era su pretendida prédica: dejando actuar la lógica del mercado y del capital, tanto en el espacio

económico como en el político, y el cultural, se resolverían los conflictos y contradicciones que hacían necesaria alguna filosofía de la historia. Todo esto, por cierto, a nombre de evaluaciones dichas técnicas o científicas. Nada aquí de ideología ni de utopías.

3.2. Nuestra hipótesis es que ninguna democracia o modelo de desarrollo podrá sostenerse a sí mismo y rendirá los frutos esperados si no se enfrenta e interroga de modo *radical* la lógica capitalista imperante, así como los rasgos y caracteres del modelo democrático y cultural realmente existente que le acompaña. ¿Cuál herencia? La de la desigualdad estructural y estructurante del conjunto de las relaciones sociales y de poder; el origen de la demanda por justicia está en la experiencia histórica de la injusticia. Las nuestras han sido y son sociedades radicalmente injustas. Esta herencia no ha hecho sino profundizarse desde los años ochenta y el famoso Consenso de Washington y las panaceas neo-liberales. (Laval, Dardot, 2013; Forst, 2015) Por lo demás, tenemos que considerar que las desigualdades entre nosotros, no conciernen tanto a la remuneración de talentos o a las diferentes aptitudes para el trabajo, sino que en buena medida ellas provienen de la propiedad, su significación, su acceso y manejo concentrado. Las posiciones ventajosas no están abiertas a todos bajo igualdad de oportunidades, porque sencillamente no hay concursos para devenir un gran capitalista, un líder político o una estrella de medios. No son desigualdades imputables a la naturaleza de las cosas, sino a una injustificada concentración de los poderes que hace a unos pocos, los dueños de las posibilidades de vida digna de los muchos.

Frente a este cuadro, para los ciudadanos las opciones no son muchas. El peso de la razón gestonaria y positivista es grande, incluso en la vida privada. La lógica del sistema dominante se cuida de auto promoverse y al mismo tiempo, evitar que los ciudadanos puedan encontrar sendas por donde pueda transitar un espíritu crítico, que se haga consciente de los motivos profundos de su propia situación. La racionalidad dominante no solo coloniza estructuras o sistemas, sino también se esfuerza por colonizar – desde la vida cotidiana- el espíritu humano y sus potencialidades.

Por lo mismo, frente al sinsentido o a la sensación de abandono y engaño de la política y los poderes, de las instituciones dadas, una parte de los ciudadanos

se refugia temporalmente en el aislamiento de tipo individual o familiar. El “familismo amoral” que llaman algunos. Por la otra, podrá haber la tendencia a encontrar en movimientos y/o liderazgos personalizados una acogida a sus demandas y sufrimientos, y quizá, una razón para vivir¹⁰. También, puede estar la decisión de un pasar de todo, de un mantenerse al margen, de un abstenerse y cultivar la apatía política. O, inclinarse por una suerte de un fatalismo pesimista. Sin embargo, al mismo tiempo, para muchos los caminos de salida, o, al menos su problematización, frente a las diversas crisis que enfrentamos hoy (económica, medioambiental, antropológica), se vuelven una tarea primordial. Y es también una tarea centralmente política, aunque no se la entienda en el sentido tradicional del término, delineado por las elites de poder y sus medios de comunicación. Una tarea, tanto en el plano reflexivo cuanto en el práctico.

De allí, entre otras cosas, el auge que han tenido diversos tipos de movimientos sociales que encauzan energías de compromiso con la sociedad. Nosotros, por nuestra parte, creemos -como muchos por lo demás-, que la situación actual demanda un esfuerzo conjunto en función del diseño de un nuevo paradigma emancipatorio. Nuevo, no tanto por la novedad de sus contenidos o propuestas, sino en relación a la ideología dominante de tendencia neoliberalista (que se pretende a sí misma, además, anti-utópica). Un modo de ver y hacer que pueda irse convirtiendo en la negación superadora del “pensamiento único”, desde la base social misma.

Pero esto, el mero replantear el asunto de un nuevo horizonte para una razón republicano-democrática apela a reabrir los cauces cerrados, hasta ahora, de la razón utópica. No habrá reencauzamiento, recreación crítica, de la acción colectiva y comunitaria de los ciudadanos y ciudadanas, sin la configuración de nuevas visiones, de nuevos sueños.

Pero, de nuevo, para esto se nos ha de permitir –y hemos de permitirnos- volver a soñar, volver a diseñar imaginarios y nuevas posibilidades de organizar la convivencia y las relaciones con la naturaleza que no tengan como único norte, el beneficio monetario, el poder concentrado o el éxito inmediato. Es del todo previsible que las elites de poder no quieran abrir espacios para nuevos sueños, y que desde ya estén cooptándolos, en particular, desde las pretensiones prometeicas de las nuevas tecnologías o nuevas expresiones del consumo. Pero hay urgencias. Y estas tienen que ver con la sobrevivencia misma de la vida en

el planeta. Urgencias ante las cuales las elites parecieran sordas y también, ciegas. Hay que salir de la alternancia, para ir conformando alternativas.

3.3. En función de los elementos anteriores, la hipótesis que deseamos enunciar aquí apunta a la necesidad de construir conjuntamente un *giro ético-normativo* en la determinación y acción de la política y la democracia, a nivel reflexivo y práctico. Lo anterior lleva a enfrentar la pobreza, la miseria, la inseguridad existencial y social, las nuevas formas de violencia y analfabetismo, los dilemas del compromiso ciudadano, o los desafíos medioambientales, no sólo desde una racionalidad de la eficiencia o desde un cálculo de factibilidad. Con ser ambas necesarias y relevantes en cualquier estrategia, tenemos que contribuir, todos, a un trabajo de descubrimiento y fundamentación intersubjetiva de un *nuevo imaginario* que, adoptado en común, sea una suerte de faro o suelo de la convivencia para todos y por todos sostenido¹¹.

Pero como hemos comentado ya, es previsible que no habrá nuevo imaginario de sociedad y de política sin rehabilitación de la razón utópica. Los cambios y transformaciones que la humanidad requiere ya hoy, no serán posibles sino se tensionan las realidades existentes, se realiza la crítica de ellas y se ofrecen posibilidades y escenarios alternativos. Como bien dice Monedero, necesitamos de la utopía, como aquel “motor que impulsa la transformación social hacia una dirección definida por las aspiraciones de una ciudadanía formada y consciente” (Monedero (2012: 85). Sin embargo, sabemos que postular esta necesidad, no equivale a poder realizarla sin más aquí y ahora. La voz utopía es una voz que se ha pretendido exiliar del espacio público y, al mismo tiempo, ha sido cuestionada en distintos niveles de reflexión.

Principalmente, desde lo que se da en llamar una óptica pragmática. Que la razón política tenga también una dimensión utópica es visto como expresión de una falta de “realismo”. Sin embargo, un pensador como Max Weber –nada amigo de revoluciones ni utopías- en su conocida conferencia La Política como Vocación, no dejó de llamar la atención sobre este punto y animó a sus jóvenes oyentes a probar una y otra vez sus creencias y convicciones ético-políticas, aun cuando fuesen temporalmente derrotadas. Sostenía que “Es completamente cierto, y así lo prueba la historia, que en este mundo no se consigue nunca lo posible si no se intenta lo imposible una y otra vez”. Y aunque ese imposible en

el ahora presente no resulte o fracase –como se ha dicho de las utopías- tienen, sus adalides, que ser lo suficientemente fuertes para –incluso en medio de la desesperanza- no “(...) resultar incapaces de realizar incluso lo que hoy es posible” (Weber, 1982: 363-364).

Como es sabido si hay algo que ha caracterizado al dominio ideológico neoliberal en todos estos años, ha sido su crítica a todo utopismo (encarnado para ellos especialmente en las alternativas socialistas y/o dichas comunistas), por considerarlo siempre no solo una vía regia hacia el infierno, sino porque impide o tensiona la marcha adecuada de la *catalaxia* (como la llama Hayek), es decir, la pretendida evolución cuasi-natural de la sociedad de mercado y la propiedad privada, únicos pilares, para ellos, de una sociedad libre. El esfuerzo permanente de los adalides de esta ideología y sus medios de comunicación, se ha centrado justamente (y con éxito) en convencer a las sociedades y sus elites, de que no hay alternativa al capitalismo y al “libre” mercado.

Para neoliberales y conservadores, la libertad consiste en someterse a las leyes del mercado y al mismo tiempo, a lo que dicta la autoridad. Pero, bien sabemos, que la idea de someter la sociedad, sus instituciones y al humano mismo a esa pretensión de un mercado autoregulado “libremente” representa una pretensión utopista. La crítica que hacen conservadores, neoliberales o posmodernos a la utopía, resulta ser, a final de cuentas, una crítica anti utópica, realizada en nombre de la realidad o de la ciencia, donde lo importante es la mantención del orden establecido, puesto como un estado natural de las cosas.

Si no hay ese orden, entonces hay caos. Es lo que sucede también con la pretensión de hacer del proceso de globalización modernizante, la realización efectiva de la utopía. Algo que ya había querido imponer la tesis de Francis Fukuyama, sosteniendo que la humanidad estaría llegando al final de la historia, y que por tanto, no se podría aspirar a otras formas de ordenar la convivencia y la vida social. Sin embargo, lo que se ha visto en el devenir de estos últimos años muestra que, más bien, la globalización bajo conducción neoliberalista aparece como un proyecto de talante imperial, cuyo objetivo es poder controlar las economías, uniformizar las culturas, y a la vez, impedir cualquier heterodoxia respecto al pensamiento único. Lo que estamos viendo, por eso, puede ser representado como un proyecto de neocolonialismo extendido, comandado por el capital multinacional.

No podemos hacernos cargo aquí de los cuestionamientos y considerandos teóricos y prácticos que se han hecho sobre la noción de utopía y sus formas de expresión¹². Sea como género literario o como proyecto de un nuevo orden, la utopía se mueve entre el radical cuestionamiento de lo dado –que se pretende muchas veces como lo único racional-, y la imaginación de otros mundos pensables y deseables. El concepto de utopía no es sólo descriptivo de una realidad, es, al mismo tiempo, valorativo-normativo: enjuicia esa realidad dada desde una idea de la mejor sociedad posible imaginable. Como bien lo señala A. Neuss, “Realmente, “utopía” es una categoría esencial dentro del debate “conceptual-político” quizá más importante; el que trata sobre la forma de vida justa y digna de la sociedad y del individuo (...) No existe ninguna definición de la utopía que no haya entrado en esta controversia por normas, valores e ideales, y por lo tanto que no muestre rasgos apologéticos o polémicos” (Neuss, 1971: 24). Con todo, la imaginación utópica de un nuevo futuro, no implica *per se* su factibilidad histórico-real en un mundo finito. Para la crítica conservadora ese sería su talón de Aquiles: proponer algo que, en verdad, es históricamente no-realizable (y por ende, la idea –tantas veces repetida- de que intentar traer el cielo a la tierra, produce el infierno). (Popper, 2002)

Una parte de verdad de esta crítica se ha evidenciado en el curso del siglo XX, cada vez que un proyecto socio-político de un nuevo orden se ha presentado a sí mismo como factible espacio-temporalmente (sea la utopía neoliberal del mercado total; la anarquista de un orden sin instituciones; la de una sociedad comunista, o aquellas ligadas más directamente a la ciencia y la técnica). Por lo mismo que, constatada la necesidad de la utopía, su rehabilitación como una dimensión ineludible de la razón política práctica, no puede hacerse sino desde una perspectiva crítica, es decir, no ingenua.

Esta perspectiva pide considerar algunas cuestiones. En primer término, realizar la crítica de la razón utópica, no puede hacerse, como siempre nos lo recuerda F. Hinkelammert, desde la anti-utopía. Segundo, como lo hemos dejado señalado, lo utópico forma parte de la condición misma del ser humano; resulta una dimensión inevitable presente en sus diversas expresiones culturales, incluida la ciencia y la técnica. Tercero, las utopías representan una fuente de ideas en torno al sentido de la vida; una imaginación de nuevos horizontes, un referente ético al que no podemos renunciar. Al mismo tiempo, nos sirve como

un principio referencial para el juicio sobre lo que es o no posible, para dirimir también entre las propias utopías (convenientes o inconvenientes) y evitar así el poner toda nuestra esperanza en un nuevo Prometeo (sea el mercado, la ciencia o la tecnología). No hay vía regia o acortes para una concreción históricamente calculable de los sueños utópicos (la sociedad perfecta). Pero, de nuevo, no por ser históricamente imposibles e incalculables o no-medibles, dejan de ser reales, necesarios y fundamentales para el asentamiento de una nueva razón política capaz de abordar hoy los límites vivientes para todo sistema: el ser humano y la naturaleza. De allí, como bien señala Hinkelammert, “la discusión sobre si hay que tener utopía o no, no tiene objeto. Lo que hay que discutir, en cambio, es la necesidad de una relación realista con la utopía y sus horizontes. La negación de la utopía jamás es realista” (Hinkelammert, 2001: 145).

En esta misma dirección, bien podemos considerar la utopía entonces como una suerte de “idea reguladora” en el sentido señalado por Kant en su *Crítica de la Razón Pura*. Es decir, el humano tiene la capacidad de diseñar mediante su imaginación y el pensar, otra forma de estatuir la convivencia y la relación con la naturaleza. Pero que esos futuros sean pensables, no implica que sean realizables en el espacio-tiempo inmanente mediante una progresión calculable. De este modo evitamos caer en lo que el mismo Kant llama (y que Hinkelammert hace notar muy bien) una “ilusión trascendental”, es decir, en creer que, por poder pensar e imaginar el diseño de otra sociedad (como sociedad perfecta), entonces este se vuelve realizable cumpliendo ciertas condiciones (cálculo de medios)¹³. No hay manera de llegar de manera directa y de una vez a la realización de la utopía. Ella -por nuestra propia condición humana de finitud- pide y tendrá siempre que considerar las mediaciones más adecuadas¹⁴. Por eso Eduardo Galeano dijo en el Foro Social Mundial de enero del 2005 -citando al cineasta argentino Fernando Birri - : “¿Para qué sirve la utopía? Esa pregunta me la hago todos los días: la utopía está en el horizonte y luego de que camino diez pasos, está diez pasos más allá; camino veinte pasos y está aún más lejos y por más que camine no la alcanzaré jamás, pero para eso sirven las utopías: para caminar”.

Las utopías hacen siempre necesario entonces un adecuado trabajo de discernimiento por parte de los sujetos y las comunidades, de forma tal de no caer en la “ingenuidad utópica” (Hinkelammert)¹⁵, es decir, de creer que la

sociedad perfecta es factible de hacerse realidad a través de determinados proyectos históricos.

De allí la importancia que adquiere en estos tiempos la virtud de la esperanza, como bien lo vio Bloch en su “principio-esperanza” el cual, para irse haciendo en el día a día, demanda un comprometerse esperanzado, más allá de las adversidades y los previsibles fracasos. No hay garantías para la acción transformadora de mundo. Pero el humano es el único animal que puede – si así lo decide y quiere- no darse por vencido y seguir luchando por un mundo justo, libre y en paz.

Tener esperanza es –como bien lo vio R. Alves- orientar la acción por el “presentimiento de que la imaginación es más real y que la realidad es menos real de lo que parece. La esperanza es la convicción de que la abrumadora brutalidad de hechos que la oprimen y la reprimen no ha de tener la última palabra. Es la sospecha de que la realidad es mucho más compleja de lo que el realismo quiere hacernos creer; que las fronteras de lo posible no quedan determinadas por los límites de lo actual, y que de una forma milagrosa e inesperada la vida está preparando el acontecimiento que abrirá el camino a la libertad y la resurrección” (Alves, 1976: 219).

Notas

1. Puede verse su ponencia en la página del Observatorio, www.observatoriodecide.cl, del Departamento de Ciencia Política y RRII, de la Universidad Alberto Hurtado. También se encuentra el texto de Rodrigo Ruíz, antropólogo y cientista social chileno. Agradecemos el apoyo para este Informe del cientista político de nuestra Casa de Estudios, Danilo Miranda B. y del profesor y filósofo, Martín de la Ravanal.

2. Cfr. Castoriadis (2986). Un proyecto que, por lo demás, será retomado con la modernidad en Occidente, en el plano cultural, político y económico. Aunque esta categoría no ha dejado de recibir también las críticas de los críticos de la modernidad, no puede ser abandonada. Al contrario, amerita su reformulación y apropiación en los hábitos ciudadanos y en las instituciones democráticas. Es aún, su cumplimiento, una asignatura pendiente.

3. Afirmación que han tenido en cuenta todas aquellas corrientes político-ideológicas para las cuales, no hay que intentar cambiar el orden dado de cosas - aunque este sea injusto, desigual, arbitrario o cruel- porque el ser humano es un animal deseante de poder tras poder, egoísta e interesado, irreformable bajo cualquier sistema.

4. Si en los años 60, la actividad económica en general era un 95% algo material, industrial, con fábricas y trabajadores, y un 5% inmaterial o financiera, a principios de este nuevo siglo, es un 95% financiera y un 5% real. Véase, Ramonet (2004); también Monedero (2009).

5. Informe Corporación Latinobarómetro 2017. www.latinobarometro.org.

6. Es interesante constatar que como pensadores como K. Polanyi (2014: 326) se adelantaron a este sentimiento actual de impotencia de la democracia para cumplir con sus objetivos. Decía el año 47 “Hemos sido reducidos a la impotencia por la herencia de una economía de mercado que transmite concepciones simplistas sobre la función y el papel del sistema económico de la sociedad”.

7. Para algunas, como Thamy Pogrebinschi (2013), estaríamos en presencia en nuestra América, de un creciente “giro pragmático” en la realidad democrática, conformado por una mezcla de representación, participación y deliberación, afirmación que, leída desde el presente, no queda para nada reafirmada.

8. Barómetro de la Política (Chile), Mori-Cerc, abril, 2016.

9. Informe Corporación Latinobarómetro 2017. www.latinobarometro.org.

10. Esta cuestión podría relacionarse con el tan debatido tema del resurgimiento del “populismo”, tan llevado y traído de manera despectiva por las elites de poder. En los denostados populismos parecen encontrar a veces acogida y refugio demandas para las que “el sistema” hace oídos sordos o declama su imposibilidad. (D’Eramo, 2013: 7ss.)

11. Imaginarios normativos que funcionarían como representaciones colectivas que rigen la integración social y que permiten, y esto es muy importante, hacer visible la invisibilidad de los que quedan fuera, excluidos, preteridos, o postergados, o iluminar aquellas situaciones sociales que se presentan como negación de la dignidad de los sujetos. Para el tema de los imaginarios el aporte de Castoriadis (2010) es muy importante.

12. Sin pretensión de exhaustividad, puede verse Manuel (1984); Marcuse (1981); Neusüss et alii (1971); Bloch (1980); Manheim (1941). También el

notable trabajo de F. Hinkelammert (1984). Para el tratamiento de la noción de utopía como concepto véase (Koselleck, 2012: 171ss.).

13. Véase el excelente ensayo del profesor y filósofo chileno Jorge Vergara Estévez (2015).

14. Por eso la vida del humano no puede darse sin la existencia y creación que hace de instituciones. Solo que al ser creaciones humanas, son creaciones históricas, criticables, regulables, reformables, aunque no prescindibles.

15. Para una ética cristiana que rescata la noción de discernimiento en el terreno ético, véase el trabajo del teólogo Tony Mifsud (2011).

Referencias

Alves, R. A. (1976), *Hijos del Mañana*, Salamanca, Sígueme.

Bloch, E. (1980), *El principio esperanza*, 3vols, Madrid, Aguilar.

Castoriadis, C. (1986), *Dominios del hombre: la encrucijada del laberinto*, Barcelona, Gedisa. Un proyecto que, por lo demás, será retomado con la modernidad en Occidente, en el plano cultural, político y económico. Aunque esta categoría no ha dejado de recibir también las críticas de los críticos de la modernidad, no puede ser abandonada. Al contrario, amerita su reformulación y apropiación en los hábitos ciudadanos y en las instituciones democráticas. Es aún, su cumplimiento, una asignatura pendiente.

Castoriadis, C. (2010), *La institución imaginaria de la sociedad*, Buenos Aires, Tusquets.

Chapa Luna, A. (2014), "El retorno de la política. Incertidumbre, deliberación y acción política en la teoría de la democracia de B. Barber", *Veritas*, no. 31, Valparaíso.

Crouch, C. (2004), *Posdemocracia*, Editorial Taurus, Madrid.

D'Eramo, M. (2013), "El Populismo y la nueva oligarquía", *New Left Review*, 82, Sept-Oct 2013.

De la Ravanal, M. y Salvat, P. (2018), "En medio de las crisis: reflexiones desde la ética y la política". Artículo aceptado para evaluación. Revista *POLISEMIA*, Corporación Universitaria Minuto de Dios (UNIMINUTO), Bogotá, Colombia. de Sousa Santos, B. (coord.) (2004), *Democratizar la democracia: los caminos de la democracia participativa*. México, FCE.

de Sousa Santos, B. (2005), *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. Madrid, Trotta.

de Sousa Santos, B. (2007), *Conocer desde el Sur: para una cultura política emancipatoria*. Santiago, Universidad Bolivariana. Disponible online en:

https://kupdf.com/download/martin-buber-caminos-de-utopia_59f46dc1e2b6f5222123a386_pdf.

- Doménech, A. (2003), *El eclipse de la fraternidad: una visión republicana de la tradición socialista*. Barcelona, Crítica.
- Ferrajoli, L. (2005), “La crisis de la democracia en la era de la globalización”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 39.
- Forst, R. (2015), *Justificación y Crítica. Perspectivas de una teoría crítica de la política*. Buenos Aires, Katz.
- Habermas, J. (1989), *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Hinkelammert, F. (1984), *Crítica de la razón utópica*, San José, ediciones DEI.
- Hinkelammert, F. (2001), *El nihilismo al desnudo. Los tiempos de la globalización*. Santiago, LOM.
- Koselleck, R. (2012), *Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*, Madrid, Trotta.
- Laval, C., P. Dardot (2013), *La nueva razón del mundo. Ensayos sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona, Gedisa.
- Manheim, K. (1941), *Ideología y utopía*. FCE, Madrid.
- Manuel, F. (1984), *Utopías y pensamiento utópico*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Marcuse, H. (1981), *El final de la utopía*, Barcelona, Ariel.
- Mifsud, T. sj. (2011), *Decisiones responsables. Una ética del discernimiento*. Santiago, Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Monedero, J. C. (2009), *Los disfraces del Leviatán*, Madrid, Akal.
- Monedero, J. C. (2012), “¿Posdemocracia? Frente al pesimismo de la nostalgia, el optimismo de la desobediencia”. En revista *Nueva Sociedad*. No 240, Julio-agosto, pp. 68-86. www.nuso.org.
- Monedero, J. C. (2012), “Posdemocracia? Frente al pesimismo de la nostalgia, el optimismo de la desobediencia”, *Nueva Sociedad*, No 240.
- Neusüss, A. et alii (1971), *Utopía*, Barcelona, Barral editores.
- Pogrebinschi, Th. (2013) “El giro pragmático de la democracia en América Latina”, *Nueva Sociedad*.
- Polanyi, K. (2014), *Los límites del mercado*, Madrid, Ediciones Capitán Swing, p.326.
- Popper, K. (2002), *Miseria del historicismo*, Madrid, Alianza .
- Ramonet, I. y otros (2004), *Los desafíos de la globalización*, Madrid, Ediciones Hoac.
- Rosanvallon, P. (2017), “La democracia del siglo XXI”, revista *Nueva Sociedad*, No 269, mayo-junio, pp. 148-162, www.nuso.org.
- Rotzer, F. (2017), “Macroencuesta a escala mundial: la mayoría dice que el sistema no funciona. Espectacular aumento de la desconfianza en los

gobiernos, los medios de comunicación, las elites y las ONGs". En www.sinpermiso.info. 30/01/2017.

Shiva, V. (2006), *Manifiesto por una democracia de la tierra. Justicia, sostenibilidad y paz*, Barcelona, Paidós.

Vergara Estévez, J. (2015), *Modernidad y Utopía. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert*. XXVII Premio de Ensayo Becerro de Bengoa.

Vidal-Beneyto, J. (2010), *La corrupción de la democracia*, Madrid, La Catarata.

Weber, M. (1982), "El Político y el Científico", *Escritos Políticos*, Vol. II, México, Folio Ediciones.

Bibliografía Complementaria

Bauman, Z. (2011), *En busca de la política*, Argentina, FCE, 5ta reimpresión.

Bengoa, J. (2009), *La comunidad reclamada: Identidades, utopías, y memorias en la sociedad chilena*. Santiago de Chile: Catalonia.

Buber, M. (1987), *Caminos de Utopía*, México: F.C.E.

Carretero, A. (2005), "Imaginario y utopías", en *Athenea Digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 7, Disponible online en: <http://www.redalyc.org/pdf/537/53700703.pdf>

Claeys, G. (2011), *Utopía, historia de una idea*. Madrid: Siruela.

Engels, F. (1980), *Del socialismo utópico al socialismo científico*, San Sebastián: Equipo Editorial. Disponible online en: <http://www.formacion.psuv.org.ve/wp-content/uploads/2013/06/Del-Socialismo-Ut%C3%B3pico-al-Socialismo-Cient%C3%ADfico.pdf>

Fernández Buey, F. (2008), "Utopía realizable: oxímoron y paradoja", en *Sin Permiso* Disponible online en: <http://www.sinpermiso.info/textos/utopa-realizableoxmoron-y-paradoja>.

Fernandez Buey, F. (2007), *Utopía e ilusiones naturales*, España: El Viejo Topo.

Fromm, E. (2007), *El humanismo como utopía real*, Barcelona: Paidós.

Habermas, J. (1985), *Escritos Políticos*, Barcelona: Península.

Herrera G., R. (2013), *Breve historia de la utopía*. Madrid: Nowtilus.

Hinkelammert, F. (2007), *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*. San José: Arlekin.

Hopenhayn, M. (1989), "La utopía contra la crisis o como despertar de un largo insomnio", en *Estudios públicos*, Centro de Estudios Públicos, 33, pp. 321 – 341.

Gray, J. (2008), *Misa negra. Religión apocalíptica y muerte de la ideología*. Barcelona: Paidós Ibérica.

- Gutierrez, C., P. Vermeren, C. Ruiz (2014), *Crítica, utopía y política. Lecturas de Miguel Abensour*, Santiago de Chile: Nadar.
- Lechner, N. (2014), *Obras III. Democracia y utopía. La tensión permanente*. Fondo de Cultura Económica.
- Manuel, F. E., F. P. Manuel (1984), *El pensamiento utópico en el mundo occidental*, Madrid: Taurus.
- Marcuse, H. (1968), *El final de la Utopía*, Barcelona: Ariel.
- Monclús Estella, A. (1988), *El pensamiento utópico contemporáneo*, Barcelona: Círculo Universidad.
- Monclús Estella, A. (1995), *Utopía, educación permanente y didáctica*, Madrid: Parteluz.
- Mumford, L. (2013), *Historia de las utopías*. Logroño: Pepitas de Calabaza.
- Olin Wright, E. (2010), *Instruyendo utopías reales*. Madrid: Akal.
- Pressaco, C. F., P. Salvat B. (2017), "Norbert Lechner: política y utopía en América Latina", *Revista POLIS*, 47. Disponible en: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_abstract&pid=S0718-65682017000200309&lng=es&nrm=iso.
- Quintanilla, M.A., R. Vargas-Machuca (1989), *La Utopía racional*, Madrid: Espasa.
- Ricoeur, P. (2009), *Ideología y utopía*, Barcelona: Gedisa.
- Rougier, L. (1984), *Del paraíso a la Utopía*, México: FCE.
- Sanchez Vázquez, A. (2007), *Ética y Política*, México: FCE-UNAM.
- Servier, J. (1987), *La Utopía*, México: FCE.
- Venturi, F. (2014), *Utopía y reforma en la ilustración*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Zemelmann, H. (2003), *Horizontes de la razón II. Historia y Necesidad de Utopía*, Barcelona: Editorial Anthropos.

NEOLIBERALISMO COMO DOCTRINA ÉTICA

Alessandro Pinzani

e-mail: alepinzani@gmail.com

Resumen

El artículo considera el neoliberalismo como doctrina ética, en la tentativa de entender las razones de su suceso entre los electores de muchos países, particularmente de los países occidentales. Presenta dos versiones de tal doctrina: la "sofisticada" ofrecida por autores como Hayek, y la "grosera", defendida por columnistas y políticos a lo largo de las últimas décadas. Considera que la doctrina ética neoliberal se fundamenta sobre una definición extremadamente restricta y técnica de libertad como ausencia de coacción material e sobre dos intuiciones morales propias del sentido común: la idea de que cada individuo es plenamente autónomo y la idea de que se sirve de una racionalidad económica. De eso deriva la conclusión de que cada individuo es responsable por su situación económica y por su posición social e, por tanto, no merece ayuda por parte del estado.

Palabras clave: neoliberalismo, Hayek, estado de bienestar social, workfare.

Abstract

The article considers neoliberalism as an ethical doctrine with the intention of understanding the reasons for its success among voters in many countries, especially in Western countries. It presents two versions of such a doctrine: the "sophisticated" one offered by authors like Hayek, and the "crude" one defended by columnists and politicians in recent decades. It takes into account that the neoliberal ethical doctrine is based on an extremely limited and technical definition of freedom as the absence of material constraints and on two moral intuitions inherent in common sense: the idea that each individual is completely

autonomous and the idea that he makes use of economic rationality. This leads to the conclusion that each individual is responsible for his own economic situation and social position and therefore deserves no help from the state.

Keywords: utopia, political reason, democracy, pragmatism.

Zusammenfassung

Der Artikel betrachtet den Neoliberalismus als eine ethische Doktrin, mit der Absicht die Gründe für seinen Erfolg bei den Wählern in vielen Ländern, insbesondere in den westlichen Ländern, zu verstehen. Er präsentiert zwei Versionen einer solchen Doktrin: die "anspruchsvolle", die von Autoren wie Hayek angeboten wird, und die "grobe", die von Kolumnisten und Politikern in den letzten Jahrzehnten verteidigt wurde. Dabei wird berücksichtigt, dass die neoliberale ethische Lehre auf einer extrem eingeschränkten und technischen Definition von Freiheit als Fehlen materieller Zwänge und auf zwei dem gesunden Menschenverstand eigenen moralischen Intuitionen beruht: auf der Idee, dass jedes Individuum völlig autonom ist, und auf der Idee, dass er sich einer ökonomischen Rationalität bedient. Daraus ergibt sich die Schlussfolgerung, dass jedes Individuum für seine wirtschaftliche Situation und seine soziale Position selbst verantwortlich ist und daher keine Hilfe des Staates verdient.

Schlüsselwörter: Neoliberalismus, Hayek, Sozialstaat, *workfare*.

Original recibido: mayo de 2019

aceptado: junio de 2019

Alessandro Pinzani es doctor en filosofía por la Universidad de Tübingen (1997) y postdoctorados en la Columbia University de New York (2001-2002) y en la Humboldt-Universität de Berlin (2010-2011). Venia Legendi en filosofía por la Universidad de Tübingen (2004). Actualmente es Profesor Asociado de Ética y Filosofía política en la Universidad Federal de Santa Catarina. Es coordinador del Centro de Investigaciones Kantianas (Florianópolis) y miembro de la Forschungsstelle für politische Philosophie de la Universidad de Tübingen. Se desempeña además como investigador del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico no nível 1D, de Brasil. Tiene experiencia en las áreas de filosofía, filosofía política y ética, y ha publicado sobre los siguientes temas: democracia, Maquiavelo, Kant, Habermas, teorías de la justicia y republicanism.

El punto de partida de mi artículo es un diagnóstico trivial, pero intrigante: El discurso neoliberal viene siendo extremadamente exitoso a lo largo de las décadas entre los electorados de muchos países (incluso entre votantes de izquierda) y sorprendentemente también entre los grupos que eran y son directamente más afectados por las reformas del Estado social, que fueron introducidas y justificadas a través de argumentos neoliberales. ¿Cuáles fueron las causas de este triunfo? ¿Por qué los votantes abrazaron tan entusiastamente propuestas políticas que prometían cortes en los servicios públicos y en el Estado social y que por lo tanto reducirían beneficios y forzarían a los ciudadanos a disminuir sus demandas sobre el Estado? Para responder a estas preguntas debemos centrarnos en la visión *ética* que subyace en las fórmulas económicas y políticas neoliberales. El neoliberalismo es generalmente definido como ideología, como doctrina económica, como estrategia de gobernar o como medio de moldear sujetos, pero raramente o nunca, como doctrina ética. Argumento que las razones para su éxito entre los votantes y las personas “normales” se encontrarán precisamente en su contenido ético. Los neoliberales tienen una ética, es decir, tienen una concepción de cómo una buena vida debería ser, y es esa concepción que atrae a tantas personas. Debemos, por lo tanto, intentar comprenderla, si deseamos dar un paso más allá de las estériles críticas actuales contra el neoliberalismo (su brutalidad, frialdad, indiferencia hacia el sufrimiento social, etc.) y, por encima de todo, si queremos empezar a luchar efectivamente contra su influencia sobre las personas.

1. Libertad de morir de hambre

Hay dos versiones de la ética neoliberal. La primera es más sofisticada y es defendida por autores como Friedrich Hayek o Gary Becker. En esa versión, ser una persona significa ser capaz de desarrollar un plan de vida y actuar de acuerdo con él. Todo individuo tiene esa capacidad y toda acción que toma es el resultado de su libre elección, mientras que ninguna coerción es ejercida contra él por otros. Por coerción estos autores entienden una amenaza de violencia

física contra la propia persona, o contra personas y cosas que ella aprecia. Al mismo tiempo, la libertad debe ser entendida solamente como la ausencia de coerción como definida arriba, por lo tanto en un sentido meramente negativo (como libertad de la interferencia de otros). Bajo esta definición muy restrictiva, todas las personas supuestamente deben actuar libremente cuando no están sometidas a la coerción. Por eso, supuestamente, ellos deben ser totalmente responsables por los resultados de sus acciones. Para citar un ejemplo dado por Hayek: “Aunque, un trabajador tal vez se vea amenazado, junto a su familia, de inanición y, por eso, se vea obligado a aceptar un trabajo desagradable por un salario muy bajo; y aunque esté a merced del único individuo dispuesto a emplearlo, no estará siendo coactivo por él o por cualquier otra persona”, siempre que el empleador no tuviera intención directa de perjudicarme (Hayek 1989, 204). En otras palabras, soy libre de decidir si prefiero pasar hambre en lugar de aceptar una oferta de empleo explorador. No hay coacción donde hay una oferta y no hay una amenaza - incluso si sabemos cuán sutil es la línea divisoria entre estas alternativas: pensemos en la película *El Padrino* y su mención recurrente que “tenemos una oferta que no puede rechazar.” Por los parámetros de Hayek la mayoría de las acciones son libres y también lo son los individuos que las toman. El error frecuente de ellos es interpretar el hecho de que otros pueden suponer un obstáculo para ellos como una forma de coerción. Pero si un competidor gana de mí en el mercado o si se anticipa y compra algo que me gustaría o se casa con la mujer que amo, no me está coaccionando aunque esté acabando con mis planes. Es preciso, por lo tanto, de acuerdo con Hayek, hacer que las personas entiendan que no todos los daños que sufren deben ser considerados como un mal hecho contra ellas o como una injusticia. Por eso, no tienen razón para culpar las circunstancias externas o la sociedad como un todo por sus fallas o por lo que perciben erróneamente como el resultado de una injusticia, de las cuales serían víctimas. Si pierden sus empleos, es consecuencia del funcionamiento del mercado, no de una intención de perjudicarlas por parte de su patrón. Así que si usted pierde su empleo, o no es culpa de nadie o es culpa suya si usted no fue lo suficientemente bueno para mantenerlo. Esta es la primera intuición moral básica del neoliberalismo: todos deben ser considerados completamente autónomos en sus acciones, siempre que no se haya ejercido ninguna coerción abierta, y, como consecuencia, todos

deben ser considerados completamente responsables de sus acciones y sus resultados.

Una segunda intuición lleva a creer que los individuos obedecen mayoritariamente a la racionalidad económica. Si ser humano significa desarrollar un plan de vida, entonces significa también primero desarrollar intereses y objetivos y, en segundo lugar, desear obtener los medios para alcanzarlos. Todo objetivo puede ser reducido a la lógica de la economía, de acuerdo con la cual las personas tienden a minimizar el propio esfuerzo y maximizar los resultados. Los individuos tienen recursos limitados a su disposición - tiempo, dinero, fuerza, paciencia, atención, etc. -, por lo que tienen que calcular cuánto de esos recursos quieren invertir para alcanzar un determinado objetivo en lugar de otro. Son como ordenadores o calculadoras. Ahora, el resultado de las operaciones realizadas por ordenadores depende de los datos que los alimentan. Puede invertir los resultados cambiando los datos de inserción. Lo mismo ocurre con los individuos, ellos pueden ser llevados a elegir objetivos o medios diferentes recibiendo incentivos positivos o negativos. Esta es la segunda *idea* básica del neoliberalismo: la gente responde a los incentivos; no sólo son sujetos responsables, sino también sujetos responsivos (es decir, influenciables).

A partir de esas dos intuiciones surge una visión ética específica de lo que constituye una vida buena, a saber, una vida en que los individuos son libres de coacción y actúan de acuerdo con sus planes de vida sin coerción externa de otros; como sus acciones son guiadas por una racionalidad económica que les permite elegir objetivos que ofrezcan los incentivos más fuertes y evitar otros a causa de incentivos negativos ligados a ellos; y como al perseguir sus objetivos ellos eligen los medios que representan los menores costos en términos de disponibilidad de recursos, una buena vida es aquella en que pueden elegir entre una variada gama de objetivos atractivos y sus correspondientes medios. Cuanto más opciones un individuo puede elegir más libre es. Un mercado libre y competitivo representa el ambiente perfecto para ese ideal y sólo puede alcanzarse eliminando todos los obstáculos que pueden limitar las elecciones de los individuos. Esto no se refiere sólo al mercado de bienes y servicios; ya que cada acción puede ser vista desde la perspectiva de la racionalidad económica y por lo tanto juzgada en términos de costos y del progreso adecuado; *todos* los

ámbitos de la acción humana se puede traducir en el lenguaje y en la lógica del mercado, como muestran claramente Gary Becker y Richard Posner en su libro *Uncommon Sense*, cuyo subtítulo reza significativamente *Intuiciones económicas de las bodas al terrorismo*. De acuerdo con estos autores existe o debería existir un mercado para todo: para esposas y maridos, para órganos y drogas, para educación, seguridad y así sucesivamente. En el mundo neoliberal perfecto todos y todo tienen un precio, y todo y todos están sujetos a la ley de la demanda y de la oferta, sin falsas restricciones morales.

Los límites teóricos de esta doctrina ética son evidentes: Primero, se basa en una visión extremadamente simplista del individuo, en la cual la dimensión social es casi completamente descuidada. Se espera que los individuos se desarrollen en un vacío; o mejor: se consideran equipados con un conjunto completo de objetivos, deseos y preferencias, sin importar de dónde o cómo llegaran a ellos. No importa si les han sido inculcadas por la familia, la comunidad, la sociedad, etc. Mientras no haya coerción ejercida sobre ellos por otros, los individuos deberían ser considerados libres. No hay espacio para otras formas de restricción (por ejemplo, restricciones religiosas, culturales, sociales o económicas), aunque estén vinculadas a la amenaza de castigos (por ejemplo: excomunión, exclusión de la comunidad, ostracismo, pobreza, etc.). En la ontología social neoliberal no hay espacio para otros actores más allá de los individuos; por lo tanto no tiene sentido hablar en coerción con referencia a grupos, culturas o incluso instituciones sociales (con la excepción significativa del gobierno).

En segundo lugar, esa doctrina ética asume una definición demasiado restrictiva de libertad individual que conduce a conclusiones contradictorias como aquellas defendidas por Hayek en su ejemplo de 'libertad para morir de hambre'. No es ni siquiera una definición negativa de libertad; antes es muy específica: es técnica. La libertad no es vista como libertad de *interferencia*, sino como ausencia de *coerción* definida a su vez de una forma bastante restrictiva como la unión de una intención directa de perjudicar y de una amenaza directa de violencia física. A partir de esta definición restrictiva cualquier tipo de obligación social o económica cesa de representar una amenaza a la libertad individual y se convierte simplemente en un obstáculo que hay que tener en cuenta. Hayek coloca estos obstáculos explícitamente en pie de igualdad con los

fenómenos naturales o cuestiones de salud. Las fuerzas del mercado son como fuerzas naturales, como huracanes y terremotos: nadie puede ser culpable por los daños que producen.

Por último, la reducción del individuo con el modelo de *homo economicus* representa otra simplificación cuestionable y revela la verdadera naturaleza de la definición técnica de la libertad por encima. El individuo puede ser ilimitadamente manipulado y llevado a elegir objetivos o metas específicas a través de incentivos, siempre y cuando éstos no estén conectados a una intención directa de perjudicar ya una amenaza directa de violencia; sin embargo, el individuo debe ser visto como libre, incluso siendo manipulado o impelido a tomar específicos rumbos de acciones. Es decir, se puede tratarlo a su placer, desde que no lo se coaccione: se puede recurrir a la sugestión, a la manipulación, al chantaje emocional - que es precisamente lo que las estrategias de marketing hacen en la mayor parte del tiempo - o a la presión social, que - según Hayek- no constituye una grave violación de la libertad individual (Hayek 1989, 214).

A pesar de ello, esta concepción ética tiene un fuerte atractivo motivacional para muchas personas (incluyendo y cada vez más a la izquierda). Hay muchas razones para ello. Primero, porque les permite sentir que tienen total control sobre sus vidas y sobre sus acciones y les permite esperar que serán capaces de alcanzar sus objetivos si nadie los impide por la coerción. Además, los ayuda a construir una narrativa personal, que evita considerar aspectos complejos e inescrutables como el papel de la familia, de la cultura y de la sociedad en la formación de sus personalidades, de sus valores morales, de sus objetivos y preferencias, etc. Esto combina bien con la tendencia general a buscar respuestas sencillas a cuestiones complejas - tendencia, que podemos encontrar en el cotidiano tanto en relación con los demás como con nosotros. Lo mismo vale para la reducción a la racionalidad económica, ya que ésta permite una fácil explicación del comportamiento humano y una simple interpretación de estructuras motivacionales de otra forma bastante opacas.

Además, esta concepción ética permite que los individuos desarrollen un falso sentido de independencia de la sociedad y sus valores. Como existe un mercado para todo, existe uno también para estilos de vida, en que cada uno puede elegir el tipo de vida que quisiera llevar de acuerdo con sus propias

posibilidades económicas - o incluso por encima de ellas, ya que vivir en deuda se ha convertido en una condición perfectamente normal en sociedades avanzadas, mientras que era vergonzoso sólo hace dos décadas. No sólo se alienta a los individuos a sentirse libres para *comprar* un estilo de vida en forma de vivienda, vestimenta, aparatos, hobbies, etc., pero también a comprar *sus derechos*. Pues existe incluso un mercado para derechos y, como cualquier otro mercado, es en primer lugar internacional. De acuerdo con la visión neoliberal, si su país no concede ciertos derechos, usted siempre puede optar por mudarse al extranjero para obtenerlos. Las parejas homosexuales pueden emigrar a países más liberales para casarse, mujeres embarazadas para abortar, parejas estériles para obtener hijos a través de barrigas de alquiler, personas ricas de países en desarrollo pueden mudarse a países más ricos y más seguros para vivir en seguridad y lujo, los empresarios pueden desplazarse a paraísos fiscales a fin de no pagar impuestos, los refugiados pueden migrar a los países desarrollados para conseguir asilo y una mejor oportunidad en la vida. Usted puede conseguir todo lo que considera su derecho obtener, siempre y cuando usted tenga suficiente dinero para pagar por ello (incluso en el caso de los refugiados cuando recurren a traficantes de seres humanos). No hay límites para la reivindicación de nuevos derechos, como no hay límites para la proliferación de nuevos estilos de vida y sus productos y servicios correspondientes. Las opciones individuales no se pueden cuestionar, exactamente como las preferencias de los clientes. A partir de ese punto de vista, las fronteras nacionales son vistas como obstáculos desagradables para el pleno desarrollo de la personalidad y de la libertad individual de elección de un estilo de vida; por lo tanto, cualquier conexión profunda con su propia comunidad política y ambiente social es corroída en nombre de un derecho supuestamente sacrosanto de autodeterminación. Pero este fenómeno es fácilmente observado también en el nivel de la comunidad nacional: más y más individuos tienden a ver sus planes de vida en términos de derechos intocables y recurrir a los tribunales cada vez que sienten que esos derechos han sido violados, incluso por razones triviales como cuando recibieron una multa por conducir a alta velocidad o fueron reprobados en una prueba en la escuela o en la universidad. Ellos no dudan en pagar a un abogado para conseguir lo que piensan que se les debe, y usan sus (presumidos) derechos como armas para mantener a los

demás a distancia - o mejor: para mantener la sociedad a distancia. La sociedad en general y los demás individuos en particular son, en principio, obstáculos para su libertad individual y potenciales amenazas a su esfera privada.

La consecuencia perversa de este razonamiento es que lleva a confundir derechos reales (como los derechos de las mujeres embarazadas de abortar o de las parejas homosexuales de casar) con meras preferencias y caprichos (a veces incluso con los moralmente cuestionables como el deseo de no pagar impuestos o de evitar el contacto con personas de clases sociales inferiores). Si todo tiene un precio, nada tiene un valor que no sea el económico. Las reivindicaciones de las mujeres discriminadas o de los homosexuales se colocan en el nivel de aquellas de los ricos que intentan aislarse de su sociedad, ya que es sólo una cuestión de cuánto puede pagar para satisfacer sus reivindicaciones. Esta visión oscurece una distinción relevante: las mujeres que exigen el derecho de abortar, los homosexuales que exigen el derecho de casar o los refugiados que exigen el derecho de obtener asilo no están luchando por su estilo de vida individual, tal como la vulgata neoliberal nos haría creer; están involucrados en una lucha política para la plena ciudadanía, no están tratando de aislarse de la sociedad, pues su demanda es antes para ser totalmente integrados a ella.

2. Pobres, dependientes y perezosos

La versión grosera de la ética neoliberal se basa en un principio muy simple, en la verdad tan simple que a menudo suena simplista, pero precisamente por eso es fácilmente entendido por todos y puede ofrecer una buena base para políticas específicas que apuntan al desmantelamiento del Estado de bienestar. Por eso, es también más presente en el discurso de políticos y estadistas que su versión más sofisticada, que acabamos de conocer. Esta versión grosera afirma que cada uno es responsable de su propia vida y situación socioeconómica y, por tanto, *la merece*. De este principio se deriva un corolario que es relevante para sus consecuencias políticas: el Estado no tiene derecho moral a tomar el dinero de los contribuyentes (es decir, dinero ganado por las personas 'responsables' por medio de su trabajo) y redistribuirlo a las personas que *prefieren* vivir de beneficios en lugar de trabajar. Todos deberían ser dejados libres para decidir si quieren suscribir seguros contra posibles problemas (por

ejemplo, desempleo, enfermedad, desastres naturales), sin verse obligados a pagar el Estado para un servicio en el que no están interesados, y sobre todo sin tener que pagar por beneficios estatales para personas que ni siquiera ganan sus vidas de forma autónoma y responsable.

Esta versión más rudimentaria de dos intuiciones morales centrales del neoliberalismo ha sido defendida por muchos comentaristas en periódicos y en debates televisivos, por autores de libros de gestión y de autoayuda, pero también en libros con ambiciones académicas publicados por *think tanks* conservadores como el estadounidense *Cato Institute*. Citaré como ejemplo un pasaje de un libro cuyo título es ya un programa: *Una vida propia. Derechos individuales y el estado de bienestar (A Life of One's Own. Individual Rights and the Welfare State)* por David Kelley, publicado en 1998:

En nuestras vidas personales, la mayoría de nosotros percibe que el mundo no nos debe la vida. Cualquiera que sean nuestras circunstancias individuales, sabemos que somos responsables por hacer lo que se necesita para obtener las cosas que queremos en la vida. Somos responsables por ganar una subsistencia que provee nuestras necesidades actuales y futuras. Nosotros somos responsables no sólo de hacer nuestro trabajo día a día, sino de encontrar un trabajo en primer lugar y por adquirir el conocimiento y las habilidades necesarias para encontrarlo. [...] Sin embargo, en nuestras vidas públicas aceptamos la obligación de proveer alimentos, abrigo, empleos, educación, pensiones, asistencia médica, guarderías, y otros bienes para cada miembro de la sociedad. La premisa del Estado de bienestar social [...] es que el mundo nos debe la vida. (Kelley 1998: 1)

De todo ello el autor llega a la conclusión de que el Estado de bienestar social está pasando por una crisis que no es sólo financiera (debido a la explosión de sus costos), si no, por encima de todo, de naturaleza moral, ya que presupone la existencia de un derecho en la realidad inexistente y ya que transforma a los individuos en parásitos, en vez de alentarlos a asumir responsabilidad por sus propias vidas. Esta es una idea muy simple que tiene la doble ventaja de hacer que los contribuyentes (o sea, los lectores a los cuales está pensando Kelley) creen firmemente que son los dueños de sus propias vidas y al mismo tiempo se sienten que son individuos *moralmente* mejores que los beneficiarios de los programas sociales (los pobres, los desempleados, las madres solteras, etc.).

Por lo tanto, tienen el derecho de exigir que el Estado reduzca o acabe aquellos programas sin ser acusados de mostrar frialdad humana o falta de solidaridad. Kelley no intenta justificar su afirmación de que “el mundo no nos debe la vida”, como si fuera algo que todos deberíamos entender por nosotros mismos tarde o temprano - una verdad auto-evidente afirmada frente a todas las objeciones posibles (Kelley es bien consciente que existen objeciones, como lo demuestra su observación: “sean cuales sean nuestras circunstancias individuales” - lo que significa que incluso si alguien nació en condiciones extremadamente desfavorables, por ejemplo en una favela de Chicago, hijo negro de una madre soltera adolescente desempleada, y frecuentó escuelas mal financiadas, que no pudieron darle una educación decente, él y solamente él es en última instancia responsable de su pobreza en la vida adulta). Una vez que esta premisa haya sido postulada, la consecuencia obvia es que el Estado de bienestar social no tiene ningún tipo de legitimidad moral.

Es claro que los lectores de Kelley tienen que aceptar esta premisa si no quieren admitir que, después de todo, bajo ciertas circunstancias individuales, ellos también podrían necesitar programas sociales; y por encima de todo, tienen que fingir que nunca disfrutaron de tales programas, como si fueran sólo los pobres, los desempleados o las madres solteras que reciben beneficios públicos a causa de sus acciones irresponsables (cuando, en realidad, en los Estados Unidos la mayor parte del gasto social no va para beneficios para pobres, sino para la jubilación de ex trabajadores de clase media). Parafraseando una expresión famosa usada por Eagleton con respecto a la ideología, la irresponsabilidad es como el mal aliento: son siempre los otros que la tienen (Eagleton, 1991: 2). No es casual que los únicos programas sociales que Reagan consiguió reducir sin dificultad fueron aquellos tocantes a grupos relativamente pequeños como las madres solteras, mientras que tuvo que recurrir a trucos legislativos oscuros o a medidas poco evidentes para reducir los gastos de salud y seguridad social que alcanzaban a sus electores.

3. El fin del *welfare* tal como lo conocemos

Por otro lado, el presidente norteamericano que logró implementar recortes significativos y “terminar el Estado de bienestar social como lo conocemos”² fue

Bill Clinton, que en 1996 (dos años *antes* de la publicación del libro de Kelley) firmó la “Ley de Responsabilidad Personal y de Oportunidad de Trabajo” (PRWORA). Esta ley propone objetivos que armonizan claramente con las ideas neoliberales, ya que tiene la intención de poner fin al estado de bienestar concebido como un conjunto de programas sociales basados en *los derechos* sociales individuales. Según la nueva ley, para obtener acceso a los nuevos programas, los beneficiarios deberían cumplir condiciones que iban mucho más allá de condiciones “pasivas” como la falta de ingresos o de empleo: ahora estaban obligados a aceptar cualquier empleo después de dos años de permanencia en el programa; de lo contrario perderían todos los beneficios.

Me gustaría destacar dos aspectos relevantes del PRWORA. El primero es que abandona la idea de que los ciudadanos tienen el *derecho*, o incluso un derecho *incondicional* a los programas sociales. En el modelo antiguo (el Estado de bienestar social como lo conocíamos) cualquier ciudadano carente tenía derecho a ciertos beneficios, incluso cuando era la ley que establecía lo que significaba ser carente, para evitar abusos. En el nuevo modelo (PRWORA), los ciudadanos (los inmigrantes ilegales fueron explícitamente excluidos de los programas sociales por esa ley) obtienen beneficios que están condicionados por su propio comportamiento. Se esperaba que, como sujetos responsivos, ellos reaccionarían a los incentivos negativos (la amenaza de perder sus beneficios) buscando activamente un empleo cualquiera. Esto lleva al segundo aspecto relevante: lo que se espera de los beneficiarios de los programas sociales es que encuentren un empleo que les permita vivir sin recibir los beneficios. Se espera que acepten cualquier tipo de empleo, no necesariamente un empleo adecuado a su educación y formación profesional. El resultado del PRWORA fue una caída significativa en la tasa de desempleo, a la que, sin embargo, correspondió un aumento acentuado en subempleos, casi siempre forzando a sus titulares a encontrar un segundo empleo o enfrentar una vida en apuros² - situación por la cual, de todos modos, no podían culpar a nadie, ya que no era el resultado de una coerción explícita, como hemos visto. En otras palabras, “si alguno no quiere trabajar, tampoco coma”, como lo pone el siempre caritativo apóstol Pablo (2 Tesalonicenses 3:10).

Enfrentamos, por lo tanto, un cambio de paradigma: del paradigma del estado de bienestar social, es decir, del *welfare*, a lo de *las prestaciones sociales*

condicionadas o del *workfare*, para utilizar un término usado por muchos estudiosos (por ejemplo Peck en 1998, Peck y Theodore 2001) y también por los políticos de todas las áreas, de Richard Nixon (que ya lo utilizó en 1969) a Tony Blair (quien en 2000 llevó a cabo reformas en el estado de bienestar similares a los que introdujo por Clinton). El camino hacia el PRWORA fue preparado por una serie de publicaciones que resonaban los argumentos que ya habían sido usados en el siglo XIX en Gran Bretaña para justificar la introducción de la llamada Nueva Ley sobre los Pobres (*New Poor Law*), en particular en el *Ensayo sobre el principio de la población* de Malthus. Estos argumentos fueron evocados nuevamente en los años 80 por pensadores norteamericanos, a fin de atacar al estado de bienestar social. Un caso paradigmático es el de Charles Murray, que en su *best-seller Losing Ground* (1984) utiliza los argumentos de Malthus e incluso su “metodología”, afirmando que “los datos no son esenciales para ciertos argumentos sobre la política social y, ciertamente, pueden estorbar. Los términos del debate pueden estar fundamentados enteramente en las preferencias sobre cómo el mundo debería ser, no como es” (Murray 1984: 53). A pesar de ello, Murray recurrió a muchas “pruebas” anecdóticas para sus argumentos, como los casos de las entonces denominadas “reinas del welfare”, es decir, madres solteras que cínicamente exploraban beneficios públicos para vivir a costa del Estado (a Reagan también le gustaba citar tales casos en sus discursos). Esta línea argumentativa se presenta como científica y lógica, pero, en ausencia de datos que puedan confirmar sus conclusiones (lo que es bastante no científico), recurre a principios morales que - afirma Murray - son auto-evidentes y no precisan otras pruebas.³ De acuerdo con esta línea, los programas de asistencia social crían individuos dependientes que prefieren vivir como parásitos en lugar de asumir sus responsabilidades, encontrar un trabajo y mantenerse de forma independiente. Por eso es necesario, si no suprimir directamente estos programas, al menos reformularlos para que los beneficiarios sean impulsados a dejarlos y a confiar en sí mismos. Con el fin de alcanzar ese objetivo, incentivos deben ser introducidos - tanto positivos (entrenamiento profesional, incentivos fiscales para aquellos que deciden iniciar una empresa independiente, etc.) como negativos (aquellos que no buscan un empleo o rechazan uno pueden perder sus beneficios).

Si, por un lado, el neoliberalismo insiste mucho en los derechos individuales para elegir un estilo de vida personal, por el otro, rechaza la idea de los derechos *sociales* – lo que sólo es consistente con la idea central de que la sociedad como tal no existe.⁴ Si no existe una realidad social más amplia en la cual los individuos deben sentirse en casa y en la cual deben ser integrados por disfrutar de derechos específicos, si todo lo que hay son individuos que ven en los otros meros obstáculos a su propia libertad, entonces es imposible incluso pensar en conceptos como solidaridad, ciudadanía o responsabilidad social. El desmantelamiento del estado de bienestar social obedecía a esta lógica de negación de toda dimensión social. No tuvo nada que ver con los costos crecientes del sistema de bienestar, como reivindicado por políticos y formadores de opinión, pero fue una manera de realizar a través del estado la doctrina ética del neoliberalismo (y esa es otra prueba de que el neoliberalismo, lejos de considerar que “el gobierno es un problema”, según lo afirmado por Reagan, ve en él el instrumento para someter toda la sociedad a sus doctrinas y para disciplinar a los individuos). Las citadas reformas del estado de bienestar social no pretendían primariamente la reducción de los gastos públicos, sino establecer un principio: el de la responsabilidad individual por su propia situación socioeconómica. Contrariamente a lo que se podría esperar, una vez que se implementaron las reformas, los costos no cayeron drásticamente, pero a menudo se incrementaron debido a la necesidad de crear un aparato burocrático mucho mayor que el que administraba el antiguo sistema de bienestar social. Ejemplos de ello se ofrecen mediante la introducción de las llamadas “escuelas libres” en Gran Bretaña y las reformas Hartz en Alemania. De acuerdo con el actual gobierno Tory, las “escuelas libres” (privadas) disminuirían los gastos del Estado con educación, y al mismo tiempo establecerían una competencia sana entre las instituciones de enseñanza; en realidad, sin embargo, acabaron recibiendo mucho más dinero del estado que las escuelas públicas, sin mencionar la necesidad de crear un sistema de control y consultoría, que, en algunos casos, traga hasta el 20% de los recursos educativos.⁵

Las reformas Hartz en Alemania, por su vez, ofrecen un ejemplo muy claro del carácter “pedagógico” de la reforma del estado de bienestar social y merecen algunas consideraciones. El gobierno de coalición de izquierda del Partido Socialdemócrata y del Partido Verde bajo la dirección de Gerhard Schröder

realizó en 2002 una reforma del Estado de bienestar social siguiendo los consejos de una comisión específica liderada por el ex líder sindical (!) Peter Hartz. También en este caso estamos ante un cambio del modelo del estado de bienestar social para el modelo del *workfare*. Las dos formas principales de asistencia social existentes hasta aquel momento, a saber la *Arbeitslosenhilfe* (prestación por desempleo) y la *Sozialhilfe* (subsidios sociales), se fusionaron en un solo programa de beneficios sociales. Se introdujeron incentivos positivos y negativos, que en realidad representaban condiciones que deberían ser cumplidas para calificarse para recibir los beneficios. Esto es particularmente evidente en el caso de las personas que perdieron sus empleos. Mientras que antes de la reforma era suficiente perder su empleo para obtener el seguro de desempleo (proporcional a las cotizaciones pagadas durante el tiempo de servicio), los desempleados ahora tienen que presentarse a una entrevista con un asesor personal en el *Arbeitsamt* (centro de trabajo) con el fin de registrarse para el seguro. El consultor (que tienen que seguir docenas de casos) puede enviar al desempleado hacer cursos de formación profesional, seminarios de motivación, etc. Además, se puede ofrecer al desempleado cualquier tipo de trabajo, no sólo aquellos para los que está calificado; tiene el deber de comparecer a todas las entrevistas de empleo proporcionadas por el consultor y si no lo hace podrá tener su beneficio cortado. Él tiene el deber de residencia y no puede dejar la ciudad sin avisar al consultor - ni siquiera para el fin de semana. Tiene que estar permanentemente disponible para contacto y tiene 24 horas para reaccionar a una llamada del centro de empleo (en los años 2000 eso implicaba obligar al desempleado a tener una secretaria electrónica, hoy con teléfonos móviles es más fácil mantener contacto). El aparato burocrático necesario para gestionar el programa y, sobre todo, para el control de los beneficiarios (cuyos hogares pueden ser inspeccionados con el fin de verificar el nivel real de la pobreza) es enorme y los costos resultantes han crecido a lo largo de los años. Al igual que Estados Unidos, Alemania vio una ola de sub-empleo y puestos de trabajo a tiempo parcial que permiten a las personas a mantener sus beneficios, pero a menudo no son suficientes para garantizar una vida digna. También en este caso, el aspecto financiero fue menos relevante que la imposición del principio según el cual recibir ayuda del estado ya no es un derecho. El estado ofrece servicios para aquellos individuos que, en parte, realizan actuaciones

específicas: buscan un puesto de trabajo y también participan en la formación profesional u otras actividades dirigidas a reintroducirlos en el mercado laboral. El vocabulario de los derechos fue sustituido por el vocabulario de la responsabilidad individual, mientras que la idea de derechos incondicionales fue sustituida por la idea de servicios estatales condicionados a actitudes y comportamientos específicos por parte de los beneficiarios. El objetivo de este proceso es atribuir a los individuos la responsabilidad por su éxito o fracaso en encontrar un empleo. Los beneficios públicos son vistos como una ayuda condicional, que los individuos deben probar de merecer, no como objetos de derechos sociales.

4. El fin de la ciudadanía como la conocemos

Este objetivo se expresa claramente en un documento titulado *Hacia un Código de Responsabilidad Social y Familia*, que el gobierno de Nueva Zelanda envió a todos los hogares en el país en 1998.⁶ El documento comienza listando algunos “aspectos inquietantes de la sociedad Neo-Zelandesa”, La primera es “una tasa alta y creciente de dependencia de las prestaciones sociales entre las personas en edad de trabajar. Más de 19% de los adultos en edad de trabajar y el 30% de los niños son dependientes de prestaciones estatales”, el documento afirma, pero sin especificar el tipo de beneficios y, sobre todo, sin especificar si las mencionadas personas en edad de trabajar no tienen trabajo o si tienen un empleo tan mal remunerado que dependen de los beneficios para sobrevivir. En cualquier caso, la formulación da la impresión de que estas personas prefieren vivir de subsidios en lugar de trabajar. El segundo aspecto es el “nivel elevado de familias en situación de riesgo”. El riesgo aquí no es la pobreza material, como se podría esperar, sino la miseria moral: “los niños de familias pobres parecen pensar que las normas tradicionales de trabajo duro, creatividad, diligencia, organización, estabilidad y lealtad no compensan”. El tercer aspecto es el “alto número de familias con una sola madre o un solo padre”, que aparentemente tiene “un efecto negativo en el rendimiento escolar de los niños”. El cuarto aspecto es una mezcla de acciones indeseables o inaceptables: “tasas preocupantes de abuso y abandono infantil, embarazo entre mujeres adolescentes y crimen juvenil” (aparentemente estos fenómenos están limitados

a las personas que reciben beneficios estatales). El último aspecto se refiere a los “bajos niveles de éxito escolar alcanzados por muchos niños” (de nuevo, esto parece limitarse a los niños de las familias que viven de beneficios). De acuerdo con la comisión que elaboró el documento, las familias y los individuos deben tomar más responsabilidad: “Los gobiernos [en cuenta el plural: se trata de los gobiernos en general, no sobre el actual gobierno de Nueva Zelanda, en particular - AP] deberían en primer lugar dar un paso atrás para dejar espacio para una renovación de la acción pública, *pero no de la política*; y, en segundo lugar, abstenerse de acciones que minan la responsabilidad personal, la familia y las asociaciones de voluntarios” (cursiva mía). Los problemas sociales deben ser enfrentados por individuos y por otras instituciones distintas del gobierno. Los individuos y las asociaciones voluntarias son más adecuados que el gobierno cuando se trata de evaluar las necesidades reales de las personas y ayudarlas a llegar a ser independientes y desarrollar un carácter fuerte. El estado debe cortar sus programas sociales y dar espacio a la caridad privada, de acuerdo con la comisión. Sin embargo, a partir del documento se puede inferir que el estado todavía tiene una tarea importante, a saber, controlar y, cuando sea necesario penalizar a las personas que no cumplan con el nuevo régimen, asumiendo más responsabilidad personal.

Puede parecer paradójico que el gobierno sea invitado a dar un paso atrás y abrir el camino para la iniciativa privada y que, al mismo tiempo, se espere que asuma la tarea de crear un sistema de control que no existía previamente. Por un lado, se requiere menos estado, por otro, se requiere más estado. Pero la contradicción es sólo aparente. Sólo existe si se ve el neoliberalismo como ideología anti-estado y se considera verdadera la afirmación de Reagan que “el gobierno es el problema”. De hecho el neoliberalismo es también una estrategia de gobierno que no apunta a reducir el gasto público (que en el gobierno del propio Reagan alcanzó un récord) o el campo de acción gubernamental, sino que pretende reformular esta acción y utilizar ampliamente el poder del estado para imponer la lógica del mercado y la moralidad de la responsabilidad individual.

5. Observaciones finales

Como vimos, la versión grosera de la ética neoliberal afirma que aquellos que alcanzaron independencia económica deben atribuirse a sí mismos el mérito exclusivo por eso y a los pobres o desempleados la responsabilidad de sus situaciones. En consecuencia de eso, piensan que sea intolerable que *su* dinero, el dinero ganado a base de su trabajo, sea utilizado para compensar la pereza, la incompetencia o la debilidad de carácter de otras personas. Esto no debería reducirse a una cuestión de falta de solidaridad; sin embargo, estamos ante un *sistema de valores* donde hay si espacio para la solidaridad, pero sólo en relación con las personas que enfrentan una desventaja sin ser responsable de ella (por ejemplo, las víctimas de desastres naturales o de accidentes que ellas no provocaran). No se trata de un sistema de valores de “derecha” o conservadores, ya que también ha sido adoptado por pensadores que se definen como “izquierdistas”, es decir, por los representantes del llamado igualitarismo de la suerte. Adoptar la visión ética neoliberal lleva a desarrollar un sesgo epistémico que simplemente no permite percibir ciertos fenómenos como expresión de injusticia social. Esto no tiene nada que ver con la racionalización ideológica o el supuesto cinismo de las clases superiores.

El neoliberalismo utiliza un lenguaje y argumentos morales que son seductores para muchas personas. Los políticos que persiguen las políticas que son (consciente o inconscientemente) inspiradas por las ideas neoliberales tienden a justificar sus reformas del estado de bienestar precisamente utilizando este lenguaje y estos argumentos. Como resultado, el debate sobre servicios públicos como la educación o la salud recurre cada vez menos a la gramática de los derechos y prefiere el lenguaje de la eficiencia y de los costos o de la libertad individual (entendida aquí meramente como la libertad de elegir entre servicios que ya no son libres). Por lo tanto, un análisis de la eficiencia de las reformas propuestas y de su eficacia en la reducción del gasto es un debate equivocado, ya que estas reformas se implementan siguiendo principios morales más que consideraciones económicas o criterios de eficiencia. En este sentido, son reformas ideológicas en el sentido más amplio del término: obedecen a una visión ética específica. El cambio del estado de *welfare* para el estado de *workfare* es el pasaje de un modelo ideológico a otro, de una visión enfocada en

las nociones de derechos y de ciudadanía para una visión centrada en las nociones de responsabilidad y de rendimiento individual. En esta visión no hay espacio para un concepto fuerte de comunidad política: los ciudadanos son alentados a verse como individuos aislados que buscan servicios específicos del estado, no como titulares de derechos que exigen políticas de inclusión. Por lo tanto, renunciar a la gramática de los derechos (sociales) en favor de la de la responsabilidad personal no es sólo una estrategia para justificar el desmantelamiento del estado de bienestar social, sino que representa un cambio profundo en la comprensión de lo que significa ser un ciudadano y cuáles deberían ser los objetivos de una comunidad política.

Notas

1. Charla en la Universidad de Georgetown el día 23 de octubre de 1991; repitió esa misma frase el día que firmó el PRWORA, el 22 de agosto de 1996.

2. Una descripción impresionante de ese tipo de vida puede ser encontrada en Ehrenreich 2001 y en Tirado 2015.

3. Las conclusiones “lógicas” de Murray fueran desmentidas con base en datos empíricos por varios autores. Vea-se entre otros Danziger y Gottschalk 1985 y Dolbeare y Lidman 1985.

4. Margaret Thatcher nunca cansó de repetir que “no existe ninguna cosa llamada sociedad” (“there is no such thing as society”).

5. <https://www.gov.uk/government/statistics/income-and-expenditure-in-academies-in-england-2013-to-2014> (cf.: <http://www.theguardian.com/education/2015/aug/25/extra-funds-free-schools-warwick-mansell>).

6. <https://www.msd.govt.nz/documents/about-msd-and-our-work/publications-resources/archive/1998-towards-a-code-of-social-and-family-responsibility.pdf>

Referencias

Becker, Gary; Posner, Richard. *Uncommon Sense. Economic Insights, From Marriage to Terrorism*. Chicago: Chicago University Press, 2009.

- Danziger, Sheldon; Gottschalk, Peter. The poverty of losing ground. *Challenge*, 28/2, 1985, 32-38.
- Dolbeare, K. M.; Lidman, R. M. Ideology and Policy Research: The Case of Murray's "Losing Ground". *Review of Policy Research*, 4, 1985, 587–594.
- Eagleton, Terry. *Ideology: An Introduction*. London: Verso, 1991.
- Ehrenreich, Barbara. *Nickel and Dimed. On (Not) Getting By in America*. New York: Metropolitan Books, 2001.
- Hayek, Friedrich A. von. *The Constitution of Liberty*. Chicago: Chicago University Press, 1989.
- Kelley, David. *A Life of One's Own. Individual Rights and the Welfare State*. Washington (DC): Cato Institute Press, 1998.
- Murray, Charles. *Losing Ground. American Social Policy 1950-1980*, Basic Books, New York, 1984.
- Peck, Jamie. Workfare: a geopolitical etymology. *Society and Space*, 16, 1998, 133–161.
- Peck, Jamie; Theodore, Nik. Exporting Workfare/Importing Welfare-to-Work: Exploring the Politics of Third Way Policy Transfer. *Political Geography*, 20, 2001, 427-460.
- Tirado, Linda. *Hand to Mouth. Living in Bootstrap America*. New York: Berkeley, 2015.

RESEÑAS

Eckholt, Margit (Hg.): *Religion als Ressource befreiender Entwicklung. 50 Jahre nach der 2. Konferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín: Kontinuitäten und Brüche.* Ostfildern: Matthias Grünewald Verlag, 2019, 343 págs., ISBN 978-3-7867-3152-8
(por *Jutta H. Wester*)

El horizonte temático de este libro que recoge ponencias presentadas en ocasión de un congreso realizado en agosto de 2018 en colaboración entre el Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (Intercambio Cultural alemán-Latinoamericano – ICALA) y la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia, es el cincuentenario de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano en Medellín, en la que se perfiló la idea de la “opción por los pobres” como idea rectora de la labor de la Iglesia católica latinoamericana en pos de la justicia social y la paz. Este libro ha sido editado como homenaje al teólogo alemán y co-fundador del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland Peter Hünermann en su 90 cumpleaños. La compiladora Margit Eckholt es una teóloga alemana, discípula de Peter Hünermann y actualmente presidente del Stipendienwerk. Este año 2018 coincide, además, con el 50 aniversario de fundación del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland.

Una presentación de este libro homenaje tiene que tener en cuenta este entrecruzamiento de acontecimientos y aniversarios, de instituciones y personas – todas comprometidas con un desarrollo liberador en América Latina, con una seria reflexión sobre la historia y la misión de la Iglesia, con el análisis de su papel en los procesos de descubrimiento y colonización de América Latina, su cometido profético en vista de la violencia estructural de opresión, explotación y

dependencia. Este es asimismo el contexto de los aportes que se preocupan por comprender, también desde una perspectiva intercultural, “la religión como recurso de un desarrollo liberador”, como expresa la editora en su prólogo.

El libro consta de una parte introductoria y cuatro secciones en las que se desarrollan las siguientes perspectivas temáticas: 1. una histórico-teológica, 2, una teológica y eclesial, 3. una filosófica y de ética social y, por último, 4. una perspectiva pedagógica liberadora. El libro cierra con cinco breves exposiciones de becarios del ICALA que se encontraban en Alemania al momento de conmemorarse los 50 años de su fundación.

La introducción ubica al lector en el marco de la historia del pensamiento de la Iglesia, los frutos de la labor del ICALA y, sobre todo, la personalidad de Peter Hünemann. La parte introductoria contiene el prólogo de la editora Margit Eckholt, palabras de felicitación y agradecimiento de Michael Heinz en nombre de la Acción Episcopal Adveniat a la labor del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland y un texto de Dorando J. Michelini que parte de experiencias personales con el ICALA y de una estrecha colaboración con Peter Hünemann. Se honra el espíritu abierto y visionario de Peter Hünemann con el que no sólo interpretó los signos de los tiempos sino que, además, inspiró el irrenunciable compromiso del ICALA como obra de intercambio académico y de formación de jóvenes científicos latinoamericanos y alemanes, y en un mundo signado por las violaciones a la dignidad humana, en el que la religión tiene la tarea de desempeñar un papel central en el fomento de un desarrollo liberador.

La primera parte temática de la obra reúne artículos bajo una perspectiva histórico-teológica. La primera contribución pertenece al homenajeado mismo y representa un importante documento histórico en relación con la fundación del ICALA y su articulación con los impulsos del Concilio Vaticano II. Hünemann valora y desarrolla, además, el pensamiento filosófico y teológico de Bernhard Welte que inaugura la renovación de la teología y de la filosofía de la religión modernas.

Susana Monreal (Montevideo, Uruguay) presenta un balance de los 50 años del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland como red académica y de

relaciones humanas. Complementa las reflexiones precedentes con datos relacionados con el crecimiento de la estructura y las actividades del ICALA: los seminarios internacionales, los becarios y la diversificación de disciplinas y temáticas de los respectivos proyectos de investigación.

El tercer aporte de esta parte corresponde a un texto de Margit Eckholt quien, en su condición actual de presidente del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland, relaciona las actividades llevadas a cabo durante los 50 años de existencia de esta obra con momentos cúlmenes de su apoyo de la teología, la filosofía y la pedagogía bajo el signo de liberación, es decir, el fomento de una reflexión disciplinar con la expresa inclusión de las dimensiones políticas, económicas y sociales de la existencia humana, como así también su preocupación en favor de un papel de la religión en un mundo signado por rupturas, por estructuras de injusticia y por el sufrimiento humano.

Johannes Meier (Mainz, Alemania) bosqueja impulsos iniciales de la historia de la Iglesia a partir del papado de Pablo VI, que en el siglo XXI culminaron en la entronización del primer papa latinoamericano. En este camino le confiere un papel decisivo a las visiones de Pablo VI, sus experiencias con la pobreza en América Latina y los inicios de un re-pensar de la tarea de la iglesia. Más allá de su compromiso con el Concilio Vaticano II, subraya la relevancia de la Encíclica *Populorum progressio*, su llamado a una civilización del amor, a un mundo con justicia y paz y la recomendación a la Conferencia Episcopal de Medellín de tomar muy en serio la “opción por los pobres”.

Rolando Ibérico Ruiz (Lima, Perú) se ocupa de la radicalización de los católicos laicos del Perú entre 1962 y 1971. Ubica este proceso en el contexto histórico de la Iglesia latinoamericana, como en desarrollos a nivel político, la crisis social, política y económica en su país, la resonancia de la revolución cubana en todo el continente y los consiguientes movimientos de liberación. En este contexto, la radicalización de los laicos dentro de la Iglesia y su compromiso con la liberación de los oprimidos es un nuevo paradigma de un modo de ser laico en un mundo signado por la injusticia y un símbolo de la Iglesia encarnada en la historia y en el mundo.

El artículo de Veit Strassner (Ingelheim, Alemania) que se ocupa de la imagen de la Iglesia progresista en los ojos de sus adversarios cierra esta primera parte del libro. Analiza las perspectivas de diferentes poderes que, a partir de

mediados de los años 50 del siglo pasado, advirtieron en la creciente opción por los pobres de la Iglesia un peligro para la “seguridad nacional”. Se centra especialmente en el rol de la Iglesia en Argentina y en Uruguay en el contexto de regímenes militares apoyados por los Estados Unidos y su supuesta “defensa de los valores occidentales contra la subversión marxista”. Sus análisis muestran asimismo que la Iglesia posconciliar ha sido un actor político relevante en dos sentidos: como, por un lado, la “buena Iglesia” que no se inmiscuyó en la política; por el otro lado, como la “Iglesia sospechosa” cuyos representantes han sufrido persecuciones de diferente índole.

La segunda parte del libro homenaje reúne trabajos bajo una perspectiva de liberación teológica y eclesiológica. Carlos Schickendantz (Santiago de Chile) se ocupa, en el primer artículo de esta sección, de la metodología del “ver, juzgar, obrar”: una mirada inductiva y el reconocimiento de los signos de los tiempos que, inspirados por el Concilio Vaticano II y la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, significaron un salto cualitativo para el magisterio de la Iglesia y la concepción de la teología e impactaron de tal modo en el trabajo de la Conferencia Episcopal de Medellín que esta puede ser comprendida como la hora de nacimiento de la Iglesia latinoamericana.

Tomando como ejemplo algunos textos del religioso chileno Esteban Gumucio, Sergio Silva (Santiago de Chile) analiza los impulsos que dio la teología de la liberación luego de la conferencia episcopal de Medellín y lo que significaron para la vida de los religiosos y para la pastoral en América Latina. Discute tres aportes relevantes que recibió la Iglesia para el desarrollo de la teología de la liberación: el debate sobre la encarnación y la transcendencia, la presencia de misioneros de Europa los Estados Unidos y Canadá en América Latina y, por último, el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín. Silva cierra su texto con el análisis de la dimensión profunda espiritual del compromiso de Esteban Gumucio y la relaciona con la Iglesia contemporánea, especialmente con el papado de Francisco.

Diana Viñoles (Ushuaia, Argentina) se propone responder la pregunta acerca del tipo de teología que se refleja en la vida y la obra de Alice Domon, una de las religiosas francesas desaparecidas en diciembre de 1977 en Argentina. Entiende que su martirio es una fuente de conocimiento teológico, por lo que reconstruye

su vida, describe el contexto histórico y caracteriza la conferencia de Medellín como presencia del Concilio Vaticano II en América Latina. La autora entiende que las religiosas integradas en la vida del pueblo pobre pueden ser comprendidas como lugar hermenéutico para la teología en América Latina, y que la biografía de Alice Domon representa tanto una contribución a una Iglesia cercana al pueblo como una parte de la memoria histórica de la Iglesia latinoamericana.

Pablo María Pagano Fernández (Salta, Argentina) reconstruye la vida, el pensamiento y la obra de Pedro Reginaldo Lira Aguirre, sacerdote salteño y primer obispo de San Francisco (Provincia de Córdoba, Argentina). Con el intento de representar resumidamente su personalidad y su pensamiento, Pagano subraya algunos de los *topoi* teológicos y pastorales de su existencia teológica y subraya la seriedad y la pasión de la recepción creativa del Concilio Vaticano II y de la conferencia de Medellín por Monseñor Pedro Lira.

El artículo de Virginia R. Azcuy (Buenos Aires, Argentina) se ocupa del teólogo argentino Lucio Gera, uno de los protagonistas intelectuales del movimiento de renovación de la Iglesia en Argentina después del Concilio Vaticano II. Azcuy se propone explicitar los fundamentos de la teología del pueblo según Lucio Gera y se centra en su relación con la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI y con el documento de Puebla para establecer, por último, una relación entre la teología argentina del pueblo y la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* del Papa Francisco.

Matías Omar Ruz (Córdoba, Argentina) presenta el documento de Medellín como un momento disruptivo en la eclesiología latinoamericana y se refiere especialmente a la recepción de los impulsos de Medellín por parte de los teólogos y los obispos argentinos. Comprende que el documento de la conferencia episcopal de Medellín tiene que ser considerado en el contexto histórico de creatividad, rupturas y conflictos de Latinoamérica. Para Ruz, uno de los temas centrales en este contexto es el modo de cómo la Conferencia Episcopal Argentina se ha hecho cargo de Medellín, o mejor dicho, como ha ignorado este hecho.

Objeto de la contribución de Birgit Weiler (Lima, Perú) son las teologías indígenas, su potencial liberador y los desafíos interculturales que albergan. En su trabajo confluyen experiencias personales con pueblos indígenas de la

Amazonia peruana y la reflexión de teólogos que se inscriben en una teología indígena. Recalca como característica de las teologías indígenas el hecho de no haber surgido en contextos académicos sino de haberse desarrollado en las comunidades cristianas de los pueblos originarios de América Latina, de pueblos que han sido marginados de la vida de la Iglesia latinoamericana durante siglos. En el potencial profético de estas comunidades periféricas -que ha sido reconocido por *Evangelii gaudium*- se expresa la sabiduría de los pueblos originarios, su denuncia de las causas de la severa crisis ecológica y de un estilo de vida a costa de los pobres y del planeta tierra.

Esta parte del libro homenaje cierra con un artículo de Consuelo Vélez Caro (Bogotá, Colombia) y con una presentación de un balance y de las perspectivas de la teología feminista después de Medellín. Inicia su trabajo con el rescate de los elementos liberadores respecto del papel de la mujer en la Iglesia y la sociedad expresados en el documento de Medellín. Reseña el desarrollo de la teología feminista latinoamericana, sus inicios y sus logros como así también algunos desafíos pendientes. Concluye con un reconocimiento del impulso liberador de Medellín y de la teología feminista no sólo como postura existencial sino como compromiso de mujeres y varones de transformación del mundo.

La tercera parte del libro presenta el potencial liberador de la religión desde una perspectiva filosófica y de ética social. Juan Carlos Scannone (San Miguel, Argentina) inicia esta sección con un texto que relaciona el surgimiento de la filosofía latinoamericana de liberación con la conferencia episcopal de Medellín. Recorre algunos hitos históricos del desarrollo de la filosofía de liberación y se refiere, por un lado, a unas jornadas con la temática central de la liberación latinoamericana que se celebraron en 1971 en San Miguel, Argentina, y en las que se comenzó a cerrar la idea de una filosofía que dé cuenta de las problemáticas social, histórica, estructural política y conflictiva, propias de América Latina. Por otro lado, en 2003, los representantes de la filosofía de la Liberación, aún vivos en este momento, se volvieron a reunir en el ICALA de Rio Cuarto, ocasión en la que se firmó un manifiesto de la filosofía de la liberación. Desde un punto de vista más sistemático, Scannone caracteriza la filosofía de la liberación por su aplicación del método “ver, juzgar, obrar”, por su mediación crítica de las ciencias humanas, sociales, culturales e históricas, y, en la

actualidad, también por su consideración de la problemática ecológica. Se trata de una filosofía con una perspectiva situada, inculturada en América Latina y con una pretensión de validez universal. En lo que se refiere a su actualidad, destaca especialmente sus conceptos clave y su método analéctico.

Víctor Manuel Pérez Valera (Ciudad de México) analiza aspectos de teología de la liberación de Abraham J. Heschel, uno de los principales teólogos judíos del siglo XX. Pérez Valera pretende mostrar que en el pensamiento religioso judío pueden encontrarse elementos importantes que, de algún modo, preanuncian, enriquecen y matizan diversos aspectos de la teología de la liberación latinoamericana. Analiza la obra de Heschel, especialmente su método teológico, que él denomina “pensamiento situado” y “teología profunda”. El pensamiento de Heschel es situado y considera que es necesaria una coherencia existencial que se expresa en un compromiso con el entorno social y político; prioriza el reconocimiento de las raíces de la experiencia religiosa antes que el estudio de los ritos y dogmas.

El sociólogo José Casanova (Washington, Estados Unidos) se propone esclarecer una serie de consecuencias de la conferencia del episcopado latinoamericano en Medellín y develar, de este modo, el papel de la religión como fuente de un desarrollo liberador. Analiza las secuelas de la renovación de la Iglesia para la transformación de las sociedades latinoamericanas, como así también las consecuencias a nivel mundial de la teología de la liberación. Con la aplicación contextual de la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II se inició el desarrollo de una teología originaria local, la teología de la liberación. Desde una mirada específicamente sociológica, se reconoce que Medellín ha tenido enormes consecuencias para los cambios de la Iglesia latinoamericana y que las transformaciones de la Iglesia, por su lado, han tenido consecuencias para el desarrollo de las sociedades latinoamericanas. Al mismo tiempo, la transformación del catolicismo latinoamericano tuvo consecuencias para el catolicismo global.

La contribución de Dorando J. Micheleni (Río Cuarto, Argentina) se ocupa, desde una perspectiva ético-filosófica, de problemas interculturales en un mundo global y el desafío de convivir en la diversidad. Después de una breve introducción a la problemática de los desafíos éticos que presenta la interculturalidad para la convivencia en la diversidad, se explicitan tres conceptos

clave para teorizar sobre la problemática de la interculturalidad, a saber: la dicotomía entre universalidad y particularidad, la problemática del respeto de las diferencias y el de la resolución justa de conflictos. Sobre esta base se explicitan sucintamente los aportes conceptuales y metodológicos que puede hacer la Ética del Discurso para la elaboración de una ética intercultural. El artículo cierra con un reconocimiento de la persona y la obra de Peter Hünermann, “un maestro universalista a la vez que comprensivo de las diferencias”.

El artículo de Diego Fonti (Córdoba, Argentina) es un examen crítico del Diccionario Latinoamericano de Bioética que fue editado en el año 2012 por la UNESCO y la Red Latinoamericana y del Caribe de Bioética, y cuya compilación estuvo a cargo de Juan Carlos Tealdi. Fonti presenta, en primer lugar, un panorama sucinto de la bioética, su nacimiento como subdisciplina de la ética aplicada en los Estados Unidos con una clara orientación ideológica liberal. También en América Latina, la bioética ha funcionado como una fuerza que ha despolitizado y privatizado la dimensión religiosa en favor de una conciencia moral libre y autónoma. Más allá de estas características existe, en la actualidad, una profunda preocupación de si la bioética está funcionando en las sociedades occidentales como instrumento de manipulación de las decisiones personales. Es en este contexto en el que Fonti analiza el papel de la teología y la filosofía de la liberación latinoamericanas en el citado diccionario en relación con la perspectiva de los análisis, del método y de sus contribuciones materiales.

Gerhard Kruij (Mainz, Alemania) examina los nuevos medios de comunicación bajo la perspectiva de su utilidad para los nuevos populismos y como desafío para la democracia. Expone como, en la actualidad, se ven defraudadas las esperanzas y la utopía de que Internet permita crear una democracia mucho más plena. Según Kruij, se puede advertir que la transformación del espacio público producido por la digitalización no ha llevado a un espacio público comunicativo de una mayor calidad; por el contrario, se ha destruido el universo cognitivo común que anteriormente existió como plataforma de argumentación para el intercambio de perspectivas. Kruij concluye con algunas indicaciones de las medidas que podrían tomarse para enfrentar estos nuevos desafíos con el fin de transformar Internet en un instrumento eficaz al servicio del bien común. En este contexto, Kruij le confiere también a la Iglesia católica un papel ejemplar que deberá hacer uso de los

nuevos medios digitales con una clara orientación al bien común, a la comprensión mutua y al desarrollo de una cultura del diálogo.

La última parte del libro homenaje contiene tres artículos bajo una perspectiva pedagógica liberadora que presentan experiencias de proyectos educativos liberadores vinculadas con diversas iniciativas del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland y que ponen de relieve diversos proyectos de transferencia de teorías pedagógicas liberadoras e interculturales.

Bajo la idea de “pedagogía liberadora en la práctica”, Heinz Neuser (Bielefeld, Alemania) se refiere al apoyo, por parte del ICALA, a la acción educativa liberadora en barrios marginados de Lima, Perú. Neuser relata la relevancia del diálogo y de la interacción de colegas latinoamericanos y alemanes para la construcción de una red y la elaboración de proyectos educativos con ayuda del ICALA, del KAAD y de otras instituciones alemanas. Este proceso inició con la estadía de becarios latinoamericanos en Alemania con el objetivo de realizar proyectos de investigación en vista de obtener grados de doctorado. Hay que destacar la dinámica del proceso de desarrollo de diversos proyectos del ICALA gracias al diálogo y a las relaciones humanas entre los becarios provenientes de diferentes países latinoamericanos y de diversas disciplinas académicas. Las relaciones personales permitieron, además, el desarrollo de la red LAPSO y la colaboración entre grupos en Alemania y en diversos países de América Latina. Siguiendo el modelo metodológico de “ver, juzgar, obrar”, esta red colaborativa tuvo en cuenta tanto las realidades de la población marginal, por ejemplo en Lima, como el análisis de los conceptos nucleares de la pedagogía de la liberación. Como logro institucionalizado, Neuser nombra el Instituto Pedagógico Paulo Freire en Lima y el trabajo en la red LAPSO.

En su texto, Margarita Rolfes de Franco (Lima, Perú), presenta el modo en que el pensamiento liberador ha cambiado las perspectivas educativas del Siglo 21 y ha dado impulsos para una nueva visión de la educación en la actualidad. Después de referirse a la historia y el desarrollo de la idea de liberación hacia finales del siglo 20, presenta sus propias experiencias pedagógicas, especialmente la fundación del Instituto Pedagógico Paulo Freire en Comas, un barrio marginal de Lima, Perú. Este instituto se dedica a una formación docente transformadora y se apoya en condiciones y visiones de la pedagogía liberadora.

Por último recalca que todo este trabajo ha sido posible gracias a un tiempo de reflexión y de investigación en Alemania, junto al profesor Neuser, y su acompañamiento y asesoramiento durante los 25 años.

Maria Noelia Galetto (Río Cuarto, Argentina) presenta resultados de una investigación que puede entenderse como una continuación de un estudio realizado en 2012 a partir de una beca tipo “C” del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland y que tuvo como objetivo desarrollar, entre otras, medidas educativas para promover la integración social de los hijos de inmigrantes en la ciudad de Río Cuarto (Provincia de Córdoba, Argentina). La interculturalidad, entre otros, en los espacios escolares, refiere a la relación entre grupos étnicos y culturales distintos, a su mutua comprensión, valoración y a la atención de otras diferenciaciones culturales que continúan siendo ignoradas. Para este artículo se recupera la información recolectada en un trabajo de campo, realizado en 2017. Se han detectado cambios y progresos durante los cinco años a partir de la implementación de aportes de una educación intercultural y liberadora.

Los textos breves de cinco becarios del ICALA que participaron en las festividades en conmemoración de los 50 años de fundación del Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland cierran este libro con reflexiones sobre la temática “Religión como recurso para un desarrollo liberador” a partir de sus respectivas disciplinas.

Este libro que reúne contribuciones presentadas en ocasión del Seminario del ICALA en agosto de 2018 en Bogotá ha sido presentado a comienzos de marzo de 2019, en ocasión de las festividades del 90 cumpleaños de Peter Hünemann. Su edición por Margit Eckholt no sólo fue posible en un tiempo muy breve sino que, además, ha sido sumamente cuidadosa y criteriosa, y la calidad de la presentación es impecable.

Este libro homenaje a Peter Hünemann es producto del esfuerzo y de la colaboración de muchas personas en Alemania y en América Latina, comprometidas tanto con el estudio criterioso, el análisis crítico y respetuoso de las diferencias en el campo de la teología, la filosofía, la historia, la pedagogía y las ciencias sociales sino también con el desarrollo social y económico, la

humanización liberadora de la realidad social y natural y el papel de la Iglesia católica en América Latina. Sin lugar a dudas, los impulsos provenientes del Concilio Vaticano II, que han sido retomados por la conferencia del episcopado latinoamericano en Medellín, han transformado las sociedades en América Latina. El lema de la “opción preferencial por los pobres” expresa, también en la actualidad, una exigencia a los dirigentes sociales y políticos, al mundo de las ciencias y a la Iglesia; todos ellos, con “luces y sombras”, se han hecho eco de estas exigencias. De todo ello da cuenta el presente libro que ofrece un material relevante para estudios posteriores.

El Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland (ICALA), fundado en 1968 por Bernhard Welte con la colaboración de Peter Hünemann, forma parte de este proceso histórico de diálogo e interacción entre el mundo académico alemán y latinoamericano. En este intercambio académico son esenciales no sólo las problemáticas estudiadas y el respecto de las metodologías aplicadas a la realidad de los pobres y el papel liberador de la Iglesia. No se puede concebir esta obra sin su espíritu crítico y respetuoso, visionario y fraterno.

Verónica Murillo Gallegos (2016), *La ley natural en el pensamiento franciscano. Su pensamiento en Nueva España, Zacatecas, México: Policromía Servicios Editoriales, 117 págs. ISBN: 978-607-97216-3-3*
(por Néstor L. Osorio)

La doctora Murillo Gallegos, filósofa mexicana, ha desarrollado en su libro cómo se abordó el planteo de la ley natural por parte de los franciscanos en América, especialmente en la Nueva España (el actual México más los territorios perdidos a manos de EEUU), donde la idea escotista convivió con la tomista que sostenían los dominicos.

Sobre la base de que las órdenes monásticas trajeron la filosofía al Nuevo Mundo e iniciaron la evangelización, el libro analiza cómo se dio la relación entre las dos concepciones de ley natural en la Nueva España, ya que estaba en

discusión la problemática de cuál era la naturaleza de los indios, su humanidad y racionalidad.

La autora, entre otras razones, hace foco primero en la orden franciscana por ser una de las que a su arribo al Nuevo Mundo atestiguó sobre el choque entre europeos e indígenas, su conquista, evangelización, colonización y la problemática por el posterior trato a los indios. Segundo, porque la Dra. Murillo considera que es poco conocida la preparación que tuvieron los franciscanos que arribaron, por lo que aportará datos sobre los estudios que se impartía en la orden de Frailes Menores (franciscanos) para su formación.

El libro consta de una introducción y siete capítulos, con una breve conclusión. En la introducción explica las razones para ocuparse en especial del pensamiento franciscano y presenta el plan de trabajo de su libro en el que recupera otros artículos de su autoría. La distribución del contenido de los capítulos es la siguiente: en el primero se ocupa de la educación de los frailes y del contexto filosófico-teológico en torno al siglo XVI. El segundo está dedicado a Juan Dums Escoto y su pensamiento sobre la ley natural, que se contrasta y completa con la escuela nominalista y el pensamiento de Tomás de Aquino. Relacionado con esto, en el tercero explicita la problemática de los dos conceptos de ley natural y de cuál seguían los indios. En el cuarto aborda el tema de la racionalidad de los indios y del uso que hacían de la ley natural. En relación con esto, en el quinto trata sobre la evangelización y si los indios tenían capacidad para aceptarla. En el sexto desarrolla lo justo de las leyes indígenas dentro del contexto de la ley natural. Se problematiza sobre las leyes del matrimonio y la opinión y testimonio de fray Toribio Benavente apodado 'Motolinía' por los mexicas. El tema del séptimo capítulo es el concepto de ley natural escotista y el aporte de misioneros franciscanos (en concreto fray Andrés de Olmos), que en este contexto señalaban la necesidad de que los indios conocieran la ley natural para tener pleno dominio de sus actos.

Por último, la autora da una breve conclusión en la que destaca la idea de que en el Nuevo Mundo, entre los franciscanos prevaleció la posición de Dums Escoto, que permitió un acercamiento a la cultura e ideas de los indios que, aunque distintas a las europeas, no por ello eran erradas. Esto no niega el aporte que hicieron sobre la ley natural las otras órdenes monásticas asentadas en la

Nueva España. Así, la voluntad puesta por Dios en todo hombre permitió que los habitantes de América se acercaran a la fe.

En coherencia con el tema del libro -el pensamiento de los franciscanos-, la autora expone sobre la formación que estos frailes recibían. En los monasterios de la orden había escuelas denominadas 'studia particularia', donde novicios y monjes cursaban sus estudios de filosofía, gramática y lógica. El siguiente paso era selectivo, los 'studia generale', que en el siglo XIII se cursaban en París, pero con el aumento de ingresantes a la orden, se abrieron los centros de Oxford y Cambridge en los inicios del siglo XIV. En los studia generale permanecían cuatro años, luego de los cuales los monjes regresaban a los conventos de origen. Los estudios de este ciclo comprendían lecciones de Biblia, las Sentencias de Pedro Lombardo y cursos de filosofía moral y derecho canónico. Según estos datos, la doctora Murillo concluye: "Así hemos encontrado que los frailes menores en su mayoría tenía una formación académica sólida" (Murillo, 2016: 105).

Este aspecto de la instrucción de los franciscanos es importante para Murillo, su intención es dejar firme que los monjes enviados a evangelizar América se encontraban en condiciones de impartir lecciones y de mantener una forma de relación con los naturales a partir de una interpretación de la realidad devenida de una base filosófica. En efecto, no es lo mismo afirmar que existe un orden del universo que podemos descubrir mediante la razón natural, y poner a la ley natural al alcance de todo ser humano sin otro recurso que su racionalidad, a sostener que este mundo es producto de una voluntad libre que pudo haberlo creado de otra manera, donde el conocimiento de la ley requiere de la revelación divina, y los impulsos naturales pueden estorbar la libre obediencia de la ley. (Cfr. Murillo, 2016: 53) La primera de estas visiones corresponde a Tomás de Aquino, la segunda a Duns Escoto y los nominalistas y la relevancia se relaciona con el dominio, conquista y evangelización, y el cuestionamiento de la 'humanidad' de los indios. ¿Cómo argumentar un derecho de propiedad o la posibilidad de evangelizar a sujetos calificados como "salvajes", "barbaros", "simples" o "rudos"? En especial si se dudaba de su racionalidad, es decir: ¿podían obedecer la ley natural si una humana razón?

Ambas concepciones se entremezclan y, a la afirmación de algunos monjes sucede la negación de otros; a este respecto, la doctora Murillo aporta un pasaje

de Toribio Benavente Motolinía: “Usaban del derecho natural, e no tenían depravado ni ofuscado el seso natural” (Murillo, 2016: 55). De todas maneras, poder determinar si los indios respetaban o no la ley natural se implicaba con un abanico de temas que iban desde el uso de la fuerza para evangelizarlos, a la posible racionalidad y el lugar de las leyes de los indios en la nueva sociedad colonial. Estos temas son tratados en los siguientes capítulos, del cuatro al siete.

El primero de estos problemas es el de la racionalidad y la diversidad cultural, porque afirmar que los indígenas seguían los preceptos de la ley natural equivalía a reconocerles racionalidad. El problema pasó al grado de racionalidad: no era lo mismo decir que tenían racionalidad suficiente para distinguir lo bueno de lo malo, a afirmar que eran tan racionales como para tener dominio de sí mismos y de sus cosas sin intervención del poder español. En este punto la autora introduce el tema del poder derivado de la conquista, y el tema del ‘eurocentrismo’ en el sentido de la aceptación o la descalificación de los saberes indígenas a partir de la coincidencia o no con los saberes europeos emanados de las autoridades greco-latinas y bíblicas. (Murillo, 2016: 55-69) En este sentido, cuando aporta el texto mencionado de Toribio Motolinía, es porque este franciscano consideró que los mandamientos de la segunda tabla del Decálogo de Moisés son de ley natural y que aun con la diversidad cultural los indios los obedecían según su ‘seso natural’.

Esto pone en evidencia la influencia de la posición escotista de la ley natural que lleva al siguiente problema, el de la evangelización. En este caso la doctora Murillo lo enmarca a partir de la posición de Tomás de Aquino y Escoto en la que ambos declaran que la religión es cuestión de voluntad y ninguna persona puede ser compelida a bautizarse, y aunque para ambos filósofos la ley divina es superior a la natural y a la de cualquier pueblo, no significa que se deba imponer a todos los pueblos por la fuerza porque sería en detrimento de sus propias leyes. Escoto es coherente con su posición de que el camino a Dios es mediante la voluntad y por ello sostiene que nadie debe ser obligado al bautismo, pero el que se acerca por voluntad puede ser coaccionado por la Iglesia a que permanezca en él. Nos dice la doctora Murillo que fray Benavente Motolinía y fray Juan Focher son los que mantuvieron el pensamiento de Escoto en América, en especial respecto de las instituciones, como el matrimonio. (Cfr. Murillo, 2016: 70-94)

Motolinía afirma que el matrimonio de los indios, antes del dominio de los españoles, es legítimo porque respeta ley y ritos necesarios entre contrayentes, es decir, la ley positiva de cada nación, la ley divina natural y respeta la ley mosaica, aunque esta no los obliga, por no pertenecer a esa comunidad. Su punto de partida es que entre los nahuas existió un matrimonio legítimo con ceremonia y legislación propia que se enmarca en la definición de matrimonio de referencia a propósito de los infieles. (Cfr. Murillo, 2016: 85-87) Fray Toribio Motolinía buscó la concordancia entre leyes y costumbres prehispánicas con el evangelio, es decir descontextualizar lo indígena para enmarcarlo dentro del cristianismo, una forma de construir una nueva interioridad en los indios.

Con esto, la doctora Murillo pasa al último de los problemas, el de construir una nueva interioridad, donde Dios es lo más importante, es indispensable, y la condición para establecer la gravedad de una falta. Cuando se atenta contra la ley natural es necesario que el ofensor tenga un referente que respetar y reconocer como un Ser superior. La filósofa mexicana recurre a fray Andrés de Olmos y su Tratado sobre los siete pecados; de esa obra extrae y comenta varios textos en los que se muestra la voluntad de un Dios legislador, que ha creado todo como su voluntad lo dispuso, aunque pudo hacerlo de otra manera. La visión escotista es llevada a ser condición de una nueva realidad, y así fray Olmos vio la necesidad de eliminar lo prehispánico, generar en el indio un rechazo por su tradición, el olvido que permita implantar nuevas verdades, donde el evangelio sea la nueva verdad. Se debía llegar al momento en que el evangelio ocupara el centro de la comunidad del Nuevo Mundo.

Termina la doctora Murillo con una frase lapidaria: “No se puede implantar una verdad sin trastocar las convicciones previas y sin asentar nuevas autoridades” (Murillo, 2016: 104). Frase en la que se enmarca la ley natural en el pensamiento de los franciscanos, una ley estricta donde se contemple lo que se debe tolerar, admitir o dispensar. Pero una ley que se proclama exige respeto y una interioridad que permita su obediencia, es decir una voluntad que se conozca y de la que se tenga la seguridad de lo Divino.

COLABORADORES

Constanza Filloy

es Profesora de Filosofía egresada de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba. Becaria del Centro de Investigaciones en la misma institución. Integrante del equipo de investigación “Lenguajes de la crítica política: relaciones de poder, lógicas del capital y formas de vida” en el Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS), CONICET. Integrante del comité editorial de Intersecciones, revista digital de Teoría y Crítica Social.

Ángel Enrique Garrido Maturano

(Buenos Aires, 1964) estudio de filosofía en la Universidad de Buenos Aires y en la Universität Freiburg i.Br. Doctorado: Fundamentos, determinación y testimonio de la relación ética en el pensamiento de E. Levinas, Buenos Aires, 1996; desde 1998 Miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires; desde 2000 miembro del comité de doctorado de la UNNE. Ex becario DAAD y Humboldt. Investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones Geohistóricas de Resistencia; más de 130 publicaciones entre libros, capítulos de libro y revistas científicas de 16 países.

Lucas Emmanuel Misseri

es Doctor en Filosofía (Universidad Nacional de Lanús, 2013), Profesor y Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional de Mar del Plata, 2006 y 2008). Desde 2014 es miembro del Programa de Ética y Teoría Política del Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba y

desde 2017 profesor asistente en la misma institución. Actualmente es profesor visitante en el Departamento de Filosofía del Derecho y Derecho internacional privado de la Universidad de Alicante. Sus principales áreas de investigación son la teoría de la utopía, la ética, la filosofía política, y la historia de la filosofía.

Néstor Luis Osorio

(Mendoza – Argentina, 29/01/55) es Profesor en Enseñanza Media y Superior de Filosofía. Licenciado en Filosofía, y Doctor en Filosofía, por la UNCuyo. Miembro del Instituto de Filosofía Argentina y Americana UNCuyo. Miembro del Intercambio Cultural Alemán Latino Americano (ICALA). Designado con la categoría de "Profesor Ordinario" de la Universidad Católica Argentina, setiembre de 2010. Publicaciones: Trabajo, Biblia y los primeros Códigos de la humanidad, su pensamiento. En <http://www.enduc.org.ar/enduc4/trabajos/t080-c21.pdf> (2007); Las Reducciones Guaraníes como Utopías en América. Tesis de Licenciatura dirigida por el Dr. A. Roig, corregida y aumentada 2007. Río IV Córdoba. Ediciones del ICALA; La Utopía Vitoriana. Una forma de discurso libertario a partir de Nuestra América, Publicación Digital I Jornadas Internacionales de Filosofía y Ciencias Sociales, blog: <http://jifycs.blogspot.com.ar/search/label/Actas> (2012). Como colaborador: Curso de Lógica Clásica (desde un punto de vista no clásico). Dr. ROETTI, J. Mar del Plata. Ediciones Suarez (2012). Sociedad académica e involucramiento científico en Francisco de Vitoria. En Verdugo Serna, C. y Redmond, J. (Eds.). En "Reflexionar Sobre Problemas Epistemológicos y Socio-Éticos Actuales de la Ciencia, La Tecnología y La Ingeniería" (pp. 143-154). Universidad de Valparaíso, Chile (2013). Aportes para los orígenes históricos de la globalización. En: Algarrobo-MEL. Maestría en Estudios Latinoamericanos. FCP y Sociales, UNCuyo. Vol. 2, nº 2 (2013). ISSN on line: 2344-9179. (2014) Disponible en: <http://revistas.uncu.edu-ar/ojs/index.php/mel/article/view/202/89>.

Alessandro Pinzani

es doctor en filosofía por la Universidad de Tübingen (1997) y postdoctorados en la Columbia University de New York (2001-2002) y en la Humboldt-Universität de Berlin (2010-2011). Venia Legendi en filosofía por la Universidad de Tübingen (2004). Actualmente es Profesor Asociado de Ética y Filosofía

política en la Universidad Federal de Santa Catarina. Es coordinador del Centro de Investigaciones Kantianas (Florianópolis) y miembro de la Forschungsstelle für politische Philosophie de la Universidad de Tübingen. Se desempeña además como investigador del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico no nível 1D, de Brasil. Tiene experiencia en las áreas de filosofía, filosofía política y ética, y ha publicado sobre los siguientes temas: democracia, Maquiavelo, Kant, Habermas, teorías de la justicia y republicanismo.

Pablo Salvat Bologna

es doctor en Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina y director del Magíster en Ética Social y Desarrollo Humano de la Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile. Profesor en el Departamento de Ciencia Política y Relaciones Internacionales/PROIAL, Universidad Alberto Hurtado. Miembro de la Red Internacional de Ética del Discurso.

Presentación

"Erasmus - Revista para del diálogo intercultural" es una publicación científica internacional semestral que tiene por objetivo general hacer aportes para el estudio de los procesos de modernidad, posmodernidad y globalización.

El nombre de la revista hace referencia a Erasmo de Rotterdam (1467-1536), quien fue un pionero del humanismo en el primer tercio del siglo XVI y un incansable defensor de la paz, la tolerancia y la libertad de espíritu. Fue un propulsor del pensamiento claro, de la buena dicción y del obrar correcto. Defendió la autonomía y la libertad del hombre, no sólo en el ámbito de las cuestiones terrenales sino también en el ámbito religioso. Luchó para que este mundo fuera la patria de todos. El ICALA asume como propias las ideas centrales de este gran humanista.

Desde un punto de vista conceptual, la revista se apoya en una reflexión multidisciplinaria para el análisis y la discusión crítica de los desafíos económicos, sociales, políticos, éticos y religiosos que se presentan en el mundo contemporáneo. A través de análisis conceptuales, históricos y metodológicos, así como de contribuciones provenientes de las ciencias sociales y humanas y, no en última instancia, de la reflexión filosófica y teológica, la revista "Erasmus" pretende configurar de un modo relevante el discurso científico y los debates públicos, dando a conocer e incentivando la reflexión sobre la realidad histórica y cultural de América Latina y sus relaciones con otros ámbitos histórico-culturales.

"Erasmus - Revista para del diálogo intercultural" se edita en forma impresa desde el año 1999. A partir de 2016 aparece en formato digital.

La Fundación ICALA invita especialmente a los investigadores de las ciencias sociales y humanas a apoyar esta publicación mediante el envío de contribuciones.

Editor responsable: Dorando J. Michelini

Comité Editor y Secretaría ejecutiva: Marcelo Bonyuan, Celia Basconzuelo, Félix S. Ortiz, Graciana Pérez Zavala, Roberto Seiler, Sandra Senn - *Secretaría ejecutiva:* Santiago Peppino, Jutta Wester

Comité académico

+ Karl-Otto Apel (Universidad de Frankfurt, Alemania)
Adriana Arpini (CONICET, Universidad Nacional de Cuyo)
Hugo Biagini (CONICET, UBA)
Horacio Cerutti Guldberg (UNAM, México)
Adela Cortina (Universidad de Valencia, España)
Jorge Raúl De Miguel (Universidad Nacional de Rosario)
+ Julio De Zan (CONICET, Universidad Nacional de Entre Ríos)
Margit Eckholt (Universidad de Osnabrück, Alemania)
Graciela Fernández (Universidad Nacional de Mar del Plata)
Diego Fonti (CONICET, Universidad Católica de Córdoba)
Ángel Garrido Maturano (CONICET, Universidad Nacional del Nordeste)
Peter Hünermann (Universidad de Tübingen, Alemania)
Matthias Kettner (Universidad de Witten-Herdecke, Alemania)
Salomón Lerner (Universidad Católica de Lima, Alemania)
Heinz Neuser (Universidad de Bielefeld, Alemania)
Víctor Pérez Valera (Universidad Iberoamericana, México)
María Luisa Pfeiffer (CONICET, UBA)
+ Juan C. Scannone (Universidad del Salvador)

Sólo en casos excepcionales se aceptarán contribuciones publicadas previamente. Los trabajos no deben estar sometidos simultáneamente a un proceso de revisión de otras publicaciones. Los trabajos sólo se publicarán cuando obtengan opiniones favorables de dos árbitros externos en un procedimiento de referato a ciegas.

La revista publica contribuciones escritas preferentemente en español; ocasionalmente pueden aceptarse trabajos en alemán, francés, inglés, italiano o portugués.

Los artículos contarán con una extensión de entre 5000 y 10000 palabras (inclusive notas y bibliografía). Las reseñas bibliográficas tendrán una extensión máxima de 1500 palabras, y de 3000 palabras en el caso de las reseñas críticas.

Las contribuciones deberán enviarse por correo electrónico a la siguiente dirección: michelini.rio (at) gmail.com

Con el envío de un trabajo, el autor expresa su conformidad con las normas editoriales y su compromiso con los principios básicos de la ética de la publicación científica.

Pautas para colaboraciones: [erasmus. Revista para el diálogo intercultural.](#)
[Condiciones para la publicación](#)

Formulario para evaluadores: [Formulario para Evaluadores](#)

Contacto: michelini.rio (at) gmail.com