



# Arturo Andrés Roig



## Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia\*

### "LA PRIMERA PROPUESTA DE UNA FILOSOFÍA PARA LA LIBERACIÓN EN OCCIDENTE: EL "REGRESO A LA NATURALEZA" EN LOS SOFISTAS, LOS CÍNICOS Y LOS EPICÚREOS"

Nuestra intención es la de ocuparnos del tema de la naturaleza entre los griegos, a partir del momento en el que este concepto adquiere en su tradición filosófica una determinada especificidad que permite mirarlo como una categoría que expresa funciones diferenciables.

Según nos lo ha dicho Rodolfo Mondolfo, en cuyo homenaje leemos estas disquisiciones sobre el tema señalado, fue con los sofistas con quienes comenzó a delinearse la distinción entre el mundo de la naturaleza y lo que el filósofo italiano denomina "mundo de la cultura". En efecto, en los filósofos naturalistas anteriores —no olvidemos que los sofistas han sido colocados por Diels junto con los presocráticos— esos mundos se hallaban, según palabras de Mondolfo "fundidos y confundidos". Lógicamente, dentro del movimiento sofístico en el que la distinción habrá de quedar establecida, hay líneas divergentes dentro de las cuales es posible destacar una en la que se produce lo que bien podríamos caracterizar como "regreso a la naturaleza" e interpretar ese regreso como una posición de liberación.

Ahora bien, si es cierto que son los sofistas quienes habrán de establecer las nuevas categorías según las cuales la vida humana se desarrolla, ya sea de modo armónico, ya conflictivamente, en la contraposición de *physis* y *thésis*, la verdad es que aquellas categorías ya se encontraban de alguna manera establecidas en el mundo de los mitos. En particular debemos prestar atención al papel que juegan los héroes cuya función es evidentemente diferente de la de los dioses. Estos, si bien se habían alejado de los poderes de la naturaleza a los que siempre de alguna manera expresaron y se habían aproximado a formas de conducta humana, nunca alcanzaron el nivel de los semidioses. Por otro lado, esa particularidad de los héroes irá siendo acentuada por obra de la gigantesca labor de resemantización a la que fue sometido de modo permanente todo el mundo mitológico y que adquirió particular fuerza a medida que se iba configurando ese gran período que tradicionalmente es caracterizado como "antropológico". No serán únicamente los sofistas -a los que se les atribuye el paso de un mundo de preferencias cosmológicas, hacia otro de urgencias humanas- sino que, como obra ciertamente decisiva en todo este proceso, se destaca el papel jugado por los grandes trágicos en su constante labor de reelaboración de la gran simbólica griega. Después de los sofistas, los más importantes de ellos contemporáneos de Sócrates, se abre ese mundo variado y lamentablemente tan poco documentado, el de las llamadas "escuelas socráticas

menores" en cuyo seno se encuentran los cínicos. En ellos, que asimismo conocieron el magisterio socrático, la cuestión que nos interesa, a saber, la del "regreso a la naturaleza", habrá de adquirir nuevos e importantes matices, para concluir, luego de agotados los grandes sistemas de la Academia y del Liceo, con la formulación del tema y en el sentido que a nosotros nos interesa, principalmente, entre los epicúreos.

Ahora bien, esta cuestión que caracterizamos como "regreso a la naturaleza" y que tiene sus inicios con una de las líneas de la sofística pareciera entrar en contradicción con aquel paso en el que los sofistas jugaron tan importante papel, el que fue desde una visión "cosmológica", propia básicamente de la filosofía jonia, hacia una comprensión "antropológica" del mundo y de la vida. Así, cabría preguntarse qué relaciones o diferencias muestra el concepto de *physis* en los milesios, por ejemplo, y el mismo concepto en sofistas como Antifonte e Hippias de Elis. No nos cabe duda de que estamos ante una comprensión diferente de la "naturaleza", la que es rechazada o se predica su positividad, en relación con un opuesto al que suele caracterizárselo como mundo de lo convencional o de las "leyes humanas". Es evidente que la "naturaleza" de la que ahora se habla no es el "cosmos", sino la que se opone, por ejemplo, a la ciudad y de modo específico a las regulaciones de la vida que impone la cultura de las ciudades las que, como se sabe, funcionaban como "ciudades-Estado". Y así el nuevo concepto de "naturaleza" se aproximará a la noción de "campo" y hasta de "paisaje", tal como puede vérselo en el conocido texto de *Fedro* en el que Sócrates declara que no necesita ni desea salirse de las murallas de la ciudad para filosofar y se declara como filósofo ciudadano por autonomasia. Y de este modo no es únicamente la cosmología anaxagórea la que habrá de rechazar el filósofo ateniense, sino también este nuevo sentido de la *physis* que se venía gestando en la contraposición entre "naturaleza" y "norma". Debemos dejar aclarado que este "paisaje" que aparece tan fugazmente en el *Fedro* tampoco interesará —otro tanto deberíamos decir de la noción de "campo"— a aquellos que hablen de un "regreso a la naturaleza".

Asimismo el nuevo concepto implicaba un tipo distinto de racionalidad el que, llevado el asunto al plano de la vida humana, suponía la contraposición entre una "moralidad" y una "eticidad", a tal extremo que la noción de *physis* habrá de ser entendida como un determinado lugar de vitalidad primaria al que se ha de regresar, en contra de la "ley de la ciudad". Con lo que la oposición entre una moral "según la naturaleza" (*katà physei*) o según las "leyes" (*katà nómo*) no queda explicada suficientemente si nos atenemos a la clásica oposición entre "naturaleza" y "cultura", puesto que la "naturaleza", no ajena nunca a mediaciones, es una forma cultural. Desde este punto de vista, el "regreso de la naturaleza" se resolvía en una polémica en el seno del mundo de la cultura y es por esto fundamentalmente que los sofistas hablaron de "naturaleza" sin regresar a las cosmologías anteriores.

Por otra parte, la "racionalidad" de la que estamos hablando y que abarca, en diversos niveles tanto a la "naturaleza" como a la "cultura", no es tampoco el Logos de los cosmólogos. A pesar del fuerte contenido antropológico de un pensador como Heráclito, su logos es siempre una categoría cosmogónica y cosmológica —valga la redundancia— y nunca es el tipo de razón que se habrá de poner en juego a partir de la sofística y que habrá de generar la idea de que es conveniente optar por una "racionalidad" según la "naturaleza" (*Katà physei*) y otra "racionalidad" según el mundo de las "convenciones" (*katà nómo*).

Mas, la oposición inaugurada por los sofistas tiene todavía otras connotaciones ciertamente impresionantes. En particular implica una polémica, sumamente viva, respecto del principio de toda antropogénesis posible. En eso entra toda la cuestión del trabajo, de la técnica que rige las formas del trabajo y, en última instancia, el sentido de la vida humana en relación con lo que mucho más tarde se habrá de llamar "civilización", y lógicamente, con el tema del trabajo, el no

menos inevitable de las desigualdades humanas y, por último, el de la liberación. Para eso estarán los grandes mitos relativos a la vida de los héroes, en particular de los dos más grandes y significativos de la mitología antigua, Prometeo y Heracles. Los sofistas y los trágicos se encargarán de mostrarnos los intentos más osados de explicar la vida humana a través de las figuras establecidas por las semideidades míticas.

En particular es importante detenernos en el concepto mismo de trabajo. A propósito de él vemos generarse una dicotomía entre una comprensión positiva, unida a una idea de "progreso", muy clara en el mito de Prometeo tal como lo entendieron Esquilo y Protágoras, la que anticipaba la problemática de "barbarie" y "civilización"; y otra, negativa que ve en el trabajo una maldición y la negación de un desarrollo espontáneo de la vida. La "Edad del hierro" de la que nos habla Hesíodo es precisamente una edad del trabajo y por eso mismo del dolor, a la que míticamente se contraponen una "Edad de oro", en una imagen radicalmente invertida si pensamos en la idea de "progreso" de que hicimos mención. De alguna manera, el "regreso a la naturaleza" en Antifonte y en Hípias de Elis, encierra un cierto mito equivalente al de la "Edad de oro", en cuanto afirma la vida "natural", frente a la ciudadana y hasta podríamos pensar que la mítica ciudad feliz hesiódica es una vía metafórica para expresar aquel nivel de moralidad, opuesto a las formas opresivas de eticidad que el mismo poeta denuncia. Por cierto que estamos, en el caso del poeta beocio, ante una moralidad fuertemente homosexual como lo prueba la inexistencia en aquella "Edad de oro" de la mujer, la que integra uno de los males de la Edad del hierro. Los cínicos serán los encargados de superar este homosexualismo masculino y abrirán las puertas, por primera vez en la historia, a la mujer como sujeto de pensar y actuar filosóficos. Para ellos la mujer también debía "regresar a la naturaleza", aunque esto pueda parecer contradictorio.

Y por encima de estos dos modos de comprensión en los que el trabajo es visto teniendo duramente presente el mundo de la producción artesanal y el papel del fuego como generador de la fuente de energía por excelencia que permitió salir del salvajismo, hay otro concepto de acuerdo con el cual se da una forma de trabajo que no necesita del fuego, sino que, en una especie de grado segundo, actúa sobre las consecuencias del trabajo del que ha surgido la ciudad y la odiosa esclavitud. Si nos atenemos a los mitos veremos que no es lo mismo el trabajo que ordena y crea, junto con el mundo de las técnicas, un Prometeo, que el trabajo de liberación de Heracles, quien habrá de "desatar" al propio Prometeo, quien pasará de este modo de su estado de "encadenado" (*desmótes*) al de "desatado" (*lyómenos*). La libertad respecto del trabajo no es, pues, la clásica *eleuthería*, sino que es otra cosa, es "liberación" (*apólysis*).

Las figuras del pensamiento sofístico parecieran mostrar esos momentos que acabamos de señalar, los que van desde una afirmación prometeica de la ciudad y del trabajo, hasta su negación y la afirmación de la tradición superadora expresada por Heracles. No ignoramos, por cierto, que las circunstancias sociales promovieron, facilitaron y orientaron respuestas teóricas y prácticas. La suposición de que un fácil acceso al poder político abrió perspectivas teóricas, acentuando el constructivismo, ya fuera desde una posición oligárquica y hasta tiránica —como fue el caso de Trasímaco y Critias— ya fuera desde una actitud democrática —como puede verse en Protágoras y Licofrón— no es descartable. De este modo nos encontramos en un grupo en el que se señala a la ciudad como el lugar antropógeno por excelencia, se afirman las posibilidades de lo nómico, despreciando antiguos principios que venían avalados por la religión y se habla en nombre de una tradición prometeica en los términos que ya vimos había sido formulada en Esquilo. Esta línea pareciera haber alcanzado su maduración con Pródico, sofista éste que dentro de una actitud en favor de la ciudad, sometió el concepto de trabajo de origen prometeico, a la tradición heraclea, haciendo de puente de alguna manera, entre la gran figura de Protágoras y las de Antifonte y en particular la del gran Hípias de Elis en quien la problemática anuncia ya claramente la posición de los cínicos.

Nos interesa destacar que para el grupo de sofistas dentro de los que se descuella Protágoras, la ciudad y, junto con ella, el trabajo, constituyen lugar y tarea humanizantes por excelencia. Suponía esto una respuesta positiva ante la técnica, no ajena al antiguo culto a Hefesto, el dios sordo a quien le fue robado el fuego y patrono de alfareros y herreros en el laborioso barrio de Keramikón, no ajeno todo ello, ciertamente, al lenguaje y en particular a sus técnicas descubiertas por los sofistas. Por cierto que aquella *philotejnía* se mantuvo vigente en todas sus implicaciones hasta en los sofistas que predicaron un "regreso a la naturaleza", como se ve tan claramente en Hippias. Aquel regreso no implicaba una renuncia de las técnicas propias del trabajo, sino un intento de reinserción de las mismas en un medio en el que resultarían realmente subordinadas a la vida humana, salvando de este modo la inversión deshumanizante de valores en que había caído la ciudad, lugar de la más alta concentración artesanal. De todos modos, cualquiera fuera la respuesta, ya sea la de salvar la ciudad mediante la afirmación de que ella era posible como "tarea", es decir, como *thésis* y no como *physis*, ya la de "separarse" de ella, lo que se intentaba era la obtención de la libertad como *apólysis*, es decir, como "desatamiento" o "desligamiento" y a su vez, el rescate de las técnicas, posiciones ambas que implicaban el rechazo de aquella "racionalidad objetiva" socrática, que sería luego tanto platónica como aristotélica. Una nueva racionalidad que no podría ser considerada como meramente "instrumental" o "subjetiva" -según categorías de un Horkheimer— a pesar de la particular fuerza que los protagóreos concedían a lo nómico, intentaba ser organizada generando un nuevo tipo de relación entre el individuo y el Estado, en un intento de reordenar con vigor las fuentes de toda eticidad, que no negara los niveles de moralidad primarios y no desconociera la relación dinámica entre ambos niveles. Tal es a nuestro juicio el sentido profundo del lema protagórico del "hombre como medida de todas las cosas", debiéndose aclarar -en contra de una vulgarizada lectura- que del *Teeteto* surge otra según la cual la expresión "todo hombre" es equivalente a "todo ciudadano": "Pues, aquello que parece justo y bello para cada ciudad, tal es para ella mientras así lo sanciona" (167b). El Estado y, con él la eticidad no se dan separados del ser humano, sino que son su objetivación. En este modo de pensar, las leyes no nos hablan como lo hicieron con Sócrates en la célebre prosopopeya, donde le decían al maestro ateniense que ellas eran las que lo habían engendrado, criado y educado y que, por tanto, él, Sócrates, era su retoño y su esclavo y que debía darles señales de sumisión (*Critón*, 50a y sgs.). Lo que está en juego es la contraposición entre dos modos radicalmente distintos de entender la libertad: como *eleuthería* en unos, que habría de concluir en la libertad interior del estoico que se sintió continuador en esto del socratismo y como *apólysis* en otros, que avanzaría hacia el desmontaje permanente de las estructuras opresivas, anteponiendo siempre el ser humano a las leyes.

Y para eso, para realizar ese "desatamiento" o "liberación" (*apólysis*) no quedaban, ya lo hemos dicho, sino dos vías: hacer de la ciudad una construcción humana, dejando de lado apoyos en aquello imposible de abordar "dado la oscuridad del tema y la brevedad de la vida" -manera irónica y elegante de poner al descubierto todos los ontologismos, comenzando por los de origen religioso- o, en la medida en que no fuera posible, negarla y proponer ese "regreso a la naturaleza" del que hemos hecho mención. Mas, para lo primero, particularmente, había que restablecer -retomando de modo dialéctico las dos grandes tradiciones- las relaciones del trabajo como *érgon* y el trabajo como *áthlon*. En el drama de Eurípides, *Perítoos*, según el fragmento que resta de él, Heracles explica a Eaco, uno de los jueces del Hades, por qué motivo ha llegado hasta sus puertas con la intención de llevarse el temible perro. Ello no lo hace porque en Micenas quieran ver al monstruo o lo necesiten para algo, sino simplemente porque le han señalado esa "empresa" (*áthlon*) (Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, II, p.383, 12-13). Como todo lo realizado por este "vencedor de doce trabajos" (*dodekaéthlos*), lo que está en juego es la noción del esfuerzo cuyo objeto no es la producción, sino aquello que hace que toda producción no concluya en formas alienantes. Por algún motivo, Prometeo, el padre del trabajo como *érgon* fue liberado de su

condena en el Cáucaso, por Heracles, padre del trabajo como *áthlon*. Una vez más aquí se nos muestran de modo contrapuesto sometimiento y liberación, posibles objetivaciones alienantes y ruptura de totalidades opresivas mediante el regreso a un nivel primario, un impulso desde el cual la cultura adquiere sentido y contra el cual, paradójicamente, la misma cultura actúa.

En esa línea sofística que hemos denominado protagórea, en la que se nos habla de un pasaje desde el salvajismo hacia la vida ciudadana y en la que el fuego es sin dudas símbolo de muy particular fuerza, nos encontramos precisamente con la figura notable de Pródico de Keos, en quien el trabajo prometeico aparece sometido a los valores del trabajo heraclida y es además fuertemente defendido: "El trabajo jamás es vergonzante", (le hace decir Platón en el *Cármides* 163 a-c), mas, para ello se habrá de tener presente la virtud, tal como nos lo relata en su bello escrito *Las Horas*, transmitido por Jenofonte en sus *Recuerdos de Sócrates*, en donde se narra el encuentro de Heracles con la Virtud y la Maldad y en donde la primera le dice al héroe: "Yo soy la colaboradora estimada de los trabajadores" (*tejnítai* dice el texto *Fragmente*, II, p.315, 38-29). Lo mismo que Licofrón y Protágoras, entenderá que el Estado no es algo impuesto ni por los dioses, ni por la naturaleza, sino que es fruto cultural de los hombres, responsables de su construcción y, por tanto, de la libertad o de la tiranía.

Ahora bien, precisamente porque el Estado era fruto de un pacto o de un conjunto de convenciones, por eso mismo requería algo más que una vida de trabajo acompañada de la virtud, exigía algo que estaba en el mismo mito heracleo: un regreso a las fuentes de toda eticidad, aquel nivel primario del que surgen los grandes sistemas normativos de espíritu universal, los que llevan consigo siempre el peligro de ahogar la vida. En aquel nivel primario pretende colocarse Antifonte, más allá de meras reivindicaciones nostálgicas del "estado de naturaleza". Este sofista, con mucha mayor claridad que otros, concluyó negando el principio mismo de la desigualdad con lo que no sólo rechazó la distinción entre helenos y bárbaros, sino, de hecho, entre amos y esclavos. "En esto -decía- nos comportamos como bárbaros, puesto que por naturaleza todos, bárbaros y griegos, somos iguales en todo. Basta observar las necesidades naturales de todos los hombres..." (*Vorsokratiker*, II, p.352-353, frag. B, col.2). De este modo resulta claro que la confrontación que lleva a cabo Antifonte es entre dos niveles de racionalidad, a uno de los cuales denomina "naturaleza" (*physis*) y al otro "convenciones" (*nomima*) es decir "leyes establecidas por los hombres" frente a lo que simplemente llamaríamos "vida", niveles que según el mismo sofista, se encuentran "en guerra" (*Vorsokratiker*, II, 347-348, 25-30). Por lo dicho este "regreso a la naturaleza" no implicaba un salirse de la ciudad, en la que desplegaba todas sus actividades este sofista, en pugna abierta con el propio Sócrates a quien en más de una ocasión interpeló en la plaza. Sí suponía una clara denuncia de las formas cuya función es la de establecer "ataduras" (*desmá*), precisamente la función contraria a la *lysis*, desligamiento o desatamiento, que es el sentido con el que de inmediato nos habla de las "libertades" (*eleutheriai*) que surgen de la "naturaleza" (ibídem).

También se siente "desatado" (*desmótes*) Hippias de Elis, sin duda uno de los más importantes sofistas entre los que hablaron en favor de la "naturaleza" y uno de los más famosos, a tal punto de que Platón le dedicó dos de sus diálogos. Lo mismo que los otros que estuvieron en esa actitud, no salió de las ciudades, pero eso sí, denunció con fuerza lo que en Esquilo aparece como "ley de los hombres" y se puso decididamente bajo el amparo de la "ley de los dioses". Una de los textos más importantes es aquel en el que Platón nos lo presenta, precisamente, repudiando el contenido arbitrario de lo nómico que puede llevar a la negación de la vida misma. ¡"Oh hombres aquí presentes! -decía- Os creo a todos unidos, parientes y conciudadanos, no por la ley; porque lo semejante está unido en parentesco por naturaleza; pero la ley (*nomos*), tirano de los hombres, en muchos casos emplea la violencia (*bíos*) contra la naturaleza" (*Protágoras*, 337c; Diels, II, 33).

Como vemos, en Hippias la filosofía aparece como un saber fuertemente crítico, casi como un arma

de guerra. Mondolfo justamente ha establecido una interesantísima comparación entre Hipias y Alcidas, uno de los discípulos de Gorgias (Cfr. *Fragmente II*, 272, 23) quien definió a la filosofía como "catapulta contra las leyes". La lectura que Mondolfo hace de *epitéijisma* ("catapulta") muestra el sentido protestatario que el maestro italiano concedía al filosofar de los sofistas partidarios de aquel "regreso a la naturaleza" (R. Mondolfo, *El Pensamiento antiguo*, I, 148).

El otro texto importante, también de Platón, nos presenta a Hipias rechazando de un modo ciertamente claro la célebre duplicación del mundo en la que cayó el Maestro de la Academia al separar las esencias. En el *Hipias mayor* (301b), en efecto, el sofista realiza todo un esfuerzo por reunir esencia y existencia, cuya separación considera como una tontera y una irreflexión. Esta manera de ver el problema es plenamente congruente con la afirmación de aquel nivel primario de vida y de valores que quedaba destruido con el esencialismo. Muy bien sabemos que la separación entre el cuerpo y el alma, dentro de esa última posición, llevaba a considerar al primero como la tumba de la segunda. Así, pues, de esta correcta defensa del mundo de los entes, desde el propio cuerpo humano hasta todos aquellos que integran la vida cotidiana, surge de modo claro lo que se entiende por "naturaleza", precisamente ese horizonte vital al que los políticos sobreponían las leyes, violentándolo y los filósofos, las esencias, restándole sustancialidad.

Por lo demás, atendiendo a esa "naturaleza" conforme con la cual todos somos iguales, se lleva a cabo la reordenación de los saberes (*máthema*) y de las técnicas (*téjnai*), a los que Hipias accede tratando de alcanzar formas no mediadas, muy claramente respecto de las últimas. De este modo se nos presenta como un defensor de una "polimatía", no en el sentido de mera erudición y acumulación superficial de conocimientos, que fue justamente lo que rechazó Heráclito, sino como un conjunto enciclopédico y por eso mismo internamente ordenado, de cuya estructura profunda el sabio debía poder dar razón en cualquiera circunstancia, mediante una respuesta concisa (*brajús lógos*) que pusiera en evidencia el nivel de síntesis. El ideal de autarquía que se trasunta ya en la "polimatía" aparece todavía mucho más claro en su complemento, la "politecnía", con lo que Hipias de Elis se nos aparece, contemporáneamente a Sócrates y Platón, anticipando modalidades del helenismo y, en particular, de la inmediata escuela cínica. El sabio debe bastarse a sí mismo y para eso debe fabricar su manto y sus sandalias y hacerlo, además, con extrema perfección, en competencia incluso con las más refinadas artesanías femeninas. Y así como la posesión global de los conocimientos le permitía eliminar la mediación de los libros y de los otros filósofos, del mismo modo, la posesión global de las más variadas artesanías -incluidas las del lenguaje- tendía a la eliminación de todas formas de mediación que alejaban al hombre de la "naturaleza". Este tipo de vida era posible en alguien que se sentía "desatado" (*desmótes*) respecto de la ciudad y en particular de su mundo productivo, tanto en lo que se refiere a conocimientos como a técnicas, más sin haber renunciado a ellos, pero sometiendo la tradición prometeica, a la otra, la de estos nuevos heraclidas que intentaron dignificar el conocimiento y el trabajo reubicándolos en otro horizonte de racionalidad al que denominaron "naturaleza".

Estos planteos los encontraremos en términos muy parecidos en los cínicos. Antístenes, el fundador de la escuela, había frecuentado el círculo de Sócrates y según parece habría sido el iniciador de los escritos en forma de diálogo con el que los socráticos intentaron salvar el recuerdo del Maestro. Mayor que Platón, polemizó con él en términos parecidos a los que vimos en Hipias de Elis, también su contemporáneo. Diógenes de Sínope, uno de los filósofos griegos más populares de todos los tiempos hasta nuestros días, vivía todavía, según parece, diez años después de muerto Platón. Ponemos estos datos a efectos de señalar que el rechazo de la ciudad entre los cínicos, así como otros aspectos que nos interesarán destacar, es anterior históricamente a lo que se ha considerado como decadencia de la polis griega y que si a ellos de alguna manera podría conectárselos con este fenómeno tan sólo sería viéndolos como anticipadores de un hecho que

tuvo, sin dudas, lejanas raíces. De todos modos algo estaba pasando respecto de la vida privada y la vida pública. En efecto, las relaciones entre lo que podría entenderse en la Antigüedad Clásica como "Sociedad civil" y "Estado", con todos los riesgos que implica extrapolar categorías, se caracterizaron por una marcada absorción de la vida privada por la vida pública, entendida esta última como exclusivamente política. En Aristóteles, en efecto, la sociedad doméstica, ámbito de la vida privada, es entendida como un nivel primario de producción y reproducción vitales, ordenados por fines que le son externos y que están dados por la sociedad política. Las relaciones propias de la esfera de lo doméstico están determinadas por la ubicación del individuo en la polis y se puede hablar, en este sentido, de un objetivismo cuyos principios se encuentran expresados en el seno de las leyes, las que no eran necesariamente incompatibles con la virtud. Es evidente que ese modelo de relaciones entre individuo y Estado habían entrado en crisis tal como surge de la afirmación de Antístenes según la cual el sabio no ha de vivir conforme con las leyes establecidas, sino según la virtud (Diógenes Laercio, *Antístenes* VI, 7) con lo que pareciera estar ahondando la contradicción entre el mundo legal y el mundo moral, tan trágicamente resuelta por su maestro Sócrates. Más tarde, cuando Diógenes de Sínope, el sucesor de Antístenes, oponga abiertamente la "ley" y la "naturaleza", quedará definitivamente en claro que la noción de virtud venía sufriendo un desplazamiento (D.L. *Diógenes*, VI, 12). El clásico objetivismo ético aparecía ordenado, lo mismo que en aquellos sofistas en los que es posible hablar de un "regreso a la naturaleza", en relación con otro referente y no con el que se consideraba fuertemente establecido en el marco de la ciudad-Estado clásica. A su vez, la antigua sociedad doméstica aparecía acusada de ficticia, antinatural y contraria a la virtud. Y así, pues, si la polis no había iniciado aun su decadencia, no era ya la ciudad arcaica cerrada a los modos de vida de otras ciudades extrañas y había comenzado a experimentar un profundo cambio en el seno de la tradicional cotidianidad hogareña. Y más aun, hasta podríamos pensar que los agudos dardos lanzados contra ese nivel de la moral, apuntaban no tanto a la ciudad, aceptada como mal inevitable -hecho que en algún momento llevó al propio Diógenes a hablar de una "ciudadanía del mundo" (D.L. *Diógenes*, VI, 31)- como a una reformulación de los niveles de moralidad y eticidad, conforme con la cual la primera perdía su "privacidad" y la segunda se nutría de valores de ese nivel primario con los que se venía a modificar la vida pública. No se había iniciado aun la decadencia de la polis, pero ya los cínicos -aun cuando aceptaran, tal como lo dice expresamente Diógenes, que una ciudad sin leyes no era posible (D.L. *Diógenes*, VI, 40)- no la miraban como un momento progresivo de la humanidad, tal como aparece en el mito que Platón pone en boca del sofista Protágoras, sino como una etapa regresiva. "La vida urbana fue el comienzo de toda injusticia -habría afirmado el mismo Diógenes según el testimonio de Dión- allí tuvo su origen la mentira y el engaño y todas las peores fechorías, hasta tal punto que ese parece haber sido el motivo de la fundación de ciudades" (Citado por Gomperz, II, 692-693). De este modo no se trata de tomar partido en la vieja contraposición, real, entre ciudad y campo, proponiendo un regreso a formas de cultura campesina de las que había un notable ejemplo en la literatura clásica con el célebre poema hesiódico, sino que se trataba de una contradicción dada en el seno mismo de la ciudad desde la cual y a pesar de la cual se venía a hablar de la necesidad de reintegrarse a la *physis*, en contra del mundo artificial nómico.

Desde este planteo se ha de entender el mundo de los símbolos que habrán de poner en movimiento los cínicos, entre ellos, uno de muy particular fuerza, el de la vestimenta y sus atuendos, como asimismo el de la habitación. Todo este mundo simbólico se encuentra regido por la exigencia del "regreso a la naturaleza", entendida como un mundo de simplicidad, ingenuidad e inmediatez. Nada más contrastante que el manto roldo y sucio de este filósofo y la ostentación de los grandes maestros de la sofística, tal como nos los describe no sin cierta malignidad Platón, que traían la fastuosidad de los jónicos y sus refinamientos asiáticos. La vestimenta, una capa grande que les permitía dormir a la intemperie si fuera del caso, un zurrón colgando del hombro, un bastón de caminante, descalzos, con una barba descuidada, más se asemejaban a los vagabundos de los caminos, que a habitantes de ciudades, a pesar de que no se salieran de ellas. El célebre

tonel de Diógenes estaba posiblemente, en alguno de los espacios del Metrón, el principal edificio público de Atenas, que era a la vez, archivo del Estado y Templo de Cibeles; cuando se trasladó a Corinto, vivía en un gimnasio que se encontraba en el Kranéion, colina cubierta de olivares, situada dentro de las murallas de la ciudad. Fue allí justamente donde lo fue a ver Alejandro Magno (D.L. *Diógenes*, VI, 13). El zurrón, el artóforos de los pastores de ovejas y de cabras, al que Crates le dedicó un poema, era visto como el símbolo de la comunidad cínica, humilde bolso que a pesar de su mugre, como nos dice el poeta, era bello y fecundo, república en la que sus habitantes, a saber, el ajo, la cebolla, las setas y los panes, vivían en admirable armonía y nada sabían de las miserias morales que aquejaban a los humanos. Así, pues sin salirse de las ciudades, vivían de hecho marginalmente en ellas, al rechazar una vestimenta medianamente decente, la privacidad y retiro de la vida hogareña y los alimentos servidos en la tradicional mesa. Como ya lo dijimos, toda esta conducta reflejaba la crisis de la sociedad doméstica tradicional y la voluntad de reordenar ese nivel de vida, desvirtuado por las costumbres cuyo orden no era extraño al mundo legal de la polis.

La exigencia de "regreso a la naturaleza" se pone constantemente de manifiesto a través del esfuerzo por ir eliminando mediaciones, a través de una reducción constante de necesidades. Pretendían suprimir todo lo superfluo: lo que había surgido de formas de vida refinadas; rechazaban las "mentiras convencionales" con las que se había llenado una sociedad a medida que, con la riqueza, había ido creciendo el lujo; repudiaban todo lo que apareciera como fastuoso y en tal sentido inútil, artificial y caprichoso. Todo suponía una contraposición entre vida compleja y vida simple, entendiendo que la primera era degeneración o corrupción de formas sencillas a las que se había de liberar. Según palabras que Jenofonte pone en boca de Antístenes éste decía que cuando quería darse un gusto no compraba "en la plaza lo más apreciado, en cuanto resultaría demasiado costoso: lo saco de la tienda de mi alma... y es digno de decir que tal riqueza es la que hace libres a los hombres. Este, Sócrates -concluía diciendo- es quien me ha proporcionado semejante riqueza" (*Banquete*, IV, 43). Se trataba, sin embargo, de un socratismo particular en el que se había acabado dando la mayor fuerza posible a la autarquía de la que hablaba el Maestro que no rechazó, todo lo contrario, las leyes de la ciudad, ni aun siendo injustas. Continuaban en la lucha contra todo aquello de lo cual se puede prescindir para alcanzar una vida feliz, mas, llevando el límite de las necesidades mínimas a los máximos extremos concebibles, como se vio en Diógenes de Sínope, al que acabaron motejándolo de "Sócrates delirante" o, simplemente, "chiflado" (*maninómenos*) por sus excentricidades. Resulta curioso que no surge expresamente de los textos conocidos, que hayan tenido como modelo, tal como ha sucedido en otras épocas, la simplicidad de la vida campesina, aun cuando vistieran como pastores, sino que su principal fuente de inspiración en su proyecto de reducción de todas las complejidades surgidas de la vida social, se encontraba en la imitación de la vida de los animales, su simplicidad y sobre todo su ingenuidad e inocencia que los muestra ajenos a la vergüenza surgida, entre los hombres, de las costumbres. Esto explica, en parte, el porqué se llamaron a si mismos "perros", que era sin dudas un animal modélico tan ciudadano como ellos. La ausencia de necesidades, lograda básicamente mediante un ejercicio de disminución de los deseos, le llevó a Antístenes a afirmar "que el sabio se basta él mismo a si mismo" y que "no vive según las leyes puestas, sino según la virtud" (D. L. *Antístenes*, VI, 7). Así pues, la *areté*, conforme con la cual se ha de vivir, es aquella fuerza que nos permite descubrir algo que ha sido ocultado por los convencionalismos y que sin embargo es lo que nos han dado los dioses: a saber, la "vida simple". Se trata de modo evidente del nivel u horizonte de una moralidad primaria, espontánea e inmediatamente apegada a la vida misma, enfrentada a la legalidad sobre la que se ha construido la ciudad-Estado (Cfr. D. L. *Diógenes*, VI, 17). Así podríamos decir que la *physis* a la que se ha de regresar, en contra del *nómos*, es en verdad un referente imaginario al que se le concede una especie de poder de revelación y al que se cree poder llegar mediante una sucesiva y dura tarea de quiebra de mediaciones. Un ejemplo que posee toda la increíble fuerza de sugerencia que sabían darle estos geniales filósofos-mendigos, es

aquel del encuentro de Diógenes de Sínope con dos muchachos, uno de los cuales le enseñó a beber sin cacharro, usando tan sólo el cuenco de las manos y el otro a comer las lentejas metiéndolas en la poza del pan, sin necesidad de plato. En ese momento, el célebre zurrón -ese bolso sucio que quienes no lo llevaban eran para el mismo Diógenes unos lisiados o estropeados- se aligeró de dos objetos innecesarios que nos "alejan" de la "naturaleza" (D. L. *Diógenes*, VI, 8 y 11). El mismo sentido ha de atribuírsele al rechazo de la escritura entre los cínicos, rechazo contradictorio pues no dejaron de escribir libros y numerosos, y que se diferencia del desinterés que había mostrado Sócrates. En éste se trataba de un cierto regreso a la forma arcaica de la sabiduría, entendida como profundamente oral, línea en la que más tarde se habría de colocar Platón tal como lo expresa en su Carta VII. En los cínicos, establecida la contradicción entre *physis* y *nómos* de modo absoluto, hecho que no se da en ninguno de los filósofos antes mencionados, respondería una vez más a esta lucha encarnizada contra todas las formas de mediación.

Resulta evidente que el rechazo de la ciudad suponía el desprecio por el mundo de la producción y la impugnación del trabajo, entendido como castigo, por un lado y como fuente de lo superfluo, por el otro. De ahí que para los cínicos, Prometeo fue castigado por Zeus porque con el fuego y las técnicas había introducido la corrupción de las costumbres. Ya vimos que esta valoración se daba dentro de una especie de filosofía de la historia según la cual la ciudad no era el fin de una larga etapa de humanización gracias a la cual el hombre salió del salvajismo, sino todo lo contrario, representaba, precisamente, una forma profunda de deshumanización. ¿Estaban en contra de todo tipo de trabajo? Evidentemente no. Antístenes, precisamente, afirmaba que "el trabajo es bueno" y, según nos cuenta Diógenes Laercio, "lo confirmaba con el ejemplo de Heracles" (D. L. *Antístenes*, VI, 2); por su parte Diógenes de Sínope decía "que su vida se conformaba con la de Heracles, quien nada prefería a la libertad" (D. L. *Diógenes*, VI, 40). Se trataba, pues, de otro trabajo, justamente, aquel entendido como "empresa" -en un sentido muy parecido al que se le dio a esta palabra en la literatura barroca española -que no necesitaba del fuego, sino de la virtud. De ahí la importancia que adquiere para los cínicos el "ejercicio" (*áskesis*) como medio para lograr el fin de la vida humana y los célebres "doce trabajos" de Heracles a los que interpretarán como alegorías de la lucha del hombre contra todos esos males que han venido a tapar su naturaleza. Había, pues, que abandonar los "trabajos inútiles", según el consejo de Diógenes y "entregarse a los trabajos naturales" (D. L. *Diógenes*, VI, 39), es decir, los de la virtud en los términos que hemos ya mencionado. Mas, aquella renuncia de los trabajos generados dentro de la tradición prometeica, implica la renuncia al uso del fuego, lo cual le habrá de llevar a nuestro "Sócrates delirante" a regresar a la etapa primitiva de la ingestión de alimentos no cocidos -también inspirado esto sin duda en los animales- y a intentar comer carne cruda. (D. L. *Diógenes*, VI, 9). El culto a Heracles, como el liberador de todas las formas de trabajo que esclavizan a los hombres, les impulsará a intentar imitarlo hasta en su muerte, como fue el caso de uno de los últimos cínicos, Peregrino, según lo narra impiadosamente Luciano de Samosata "quien estaba resuelto a terminar su vida por el fuego" por que así había concluido Heracles. De este modo, el fuego, rechazado como fuente de energía que ponía en movimiento a las artesanías, resultaba aceptado como símbolo de la culminación de las grandes empresas del semidios, que concluyó inmolándose para regresar con su padre, Zeus. Peregrino, antes de arrojar a la pira, dijo que "quien había vivido como Heracles" era necesario "que como Heracles muriese" (Luciano, *Sobre la muerte de Peregrino*, ed. Tovar, p.210).

El concepto de "libertad" como "desatamiento" (*lyomai*) se apoya en una fuerte polémica de los cínicos contra el realismo y en favor de un nominalismo. Ya habíamos visto una actitud semejante en Hippias de Elis y debemos entender que la posición nominalista no es casual y responde de modo intrínseco a la defensa de ese nivel de moralidad primario del que venimos hablando, cuyas contradicciones con las normas de la ciudad pretendían superar nuestros filósofos. La polémica

con Platón es evidente. Se rechaza el saber de esencias y se sostiene que la definición no se puede hacer apelando al *tò tí ésti*, sino que hay que contentarse con las desigualdades que muestran las cualidades externas (*tò poión*) o apoyarse en las relaciones que nos muestran los objetos. Podría decirse que los cínicos, interesados en lo que bien podemos considerar como una filosofía de la corporeidad, negaban lo universal y afirmaban lo individual (Aristóteles, *Metafísica* 1043b, 20-30). En el mismo sentido, Diógenes habría tenido una conversación con Platón quien hablaba de "meseidad" y de "vaseidad", ante lo cual le dijo: "Yo, oh Platón, veo la mesa y el vaso, pero no la meseidad y la vaseidad", a lo que el Maestro de la Academia le habría respondido afirmando que no se equivocaba en cuanto miraba con los ojos, pero que no tenía mente para ver las esencias correspondientes (D. L. *Diógenes*, VI, 24). Ante el imperio de los universales a los que se les confiere valor ontológico y desde ellos se trata luego de justificar las normas que han de regir la vida humana, no cabe posición más sana que la de estos nominalistas y nos revela de modo muy claro cuál era su posición desde el punto de vista social.

En efecto, extranjeros casi todos o hijos de extranjeros muchos de ellos, de origen humilde o que resolvieron voluntariamente desclasarse, que hicieron también vida de esclavos, como fue el caso de Diógenes, se inclinaron hacia la parte sufriente de la sociedad de su época, predicaron una igualdad ante la naturaleza, que era sin dudas un modo de poner en entredicho las bases mismas de la sociedad esclavista. No es ajeno a esto el ardor con el que se colocaron en la tradición heraclea y su repudio por la figura de Prometeo. Justamente ese origen no patrio, en cuanto extranjeros y su voluntad de mantenerse en el nivel social y económico de la población miserable, les llevó a ser receptivos respecto de otros grupos humanos marginados.

Es importante tener presente que estos sectores sociales -frente a los que en función de la riqueza tenían acceso a las comodidades de la vida ciudadana vivían ya de alguna manera, diríamos de hecho, esa "naturaleza" a la que pretendían regresar los cínicos. Tal era sin dudas la situación de los ciudadanos pobres y sobre todo el caso de los esclavos que integraban el proletariado. Más he aquí lo peor, esos seres humanos que estaban de por sí próximos a la *physis*, se encontraban -duramente atados a la vida nómica, a las leyes de la ciudad y sobre todo sujetos al trabajo productivo y sus técnicas. Y algo parecido habría que decir de la mujer, la que aun cuando en algunos sectores gozara de los beneficios de la civilización, se encontraba condenada a vivir en un nivel de "naturaleza", contradictoriamente impuesto por las "leyes humanas".

Lo que acabamos de decir nos explica por qué fueron los cínicos los primeros en admitir una mujer filósofa como miembro activo dentro de la secta, a pesar de las manifestaciones de misoginia, a veces ciertamente brutales que podemos ver en Diógenes (Cfr. D. L. *Diógenes*, VI, 24), Antístenes había dicho, sin embargo, "Que la virtud del hombre y de la mujer es la misma" (D. L. *Antístenes*, VI, 7) y de hecho este apotegma se cumplió con la admisión de Hiparquia, hija de familia pudiente, que abandonó su hogar para vestir el manto, cargar el zurrón, empuñar el cayado y hacer vida mendicante con su compañero el cínico Crates que era según vimos, poeta. Hiparquia llegó a ser venerada y en su memoria, después de muerta, se instituyó el "día de la mujer cínica" que se celebraba anualmente. A un filósofo que se permitió despreciarla le preguntó: "¿Crees que he hecho mal en consagrar al estudio el tiempo que, por mi sexo, debería haber perdido como tejedora?" (D. L. *Hiparquia*, VI, 2). Hiparquia, la primera mujer que figura en la historia de la filosofía antigua y por tanto la primer filósofa de Occidente, fue continuada luego por aquellas mujeres, que ya casadas o como amigas o compañeras (*hetairas*), se integraron en el Jardín de Epicuro y de las cuales, una de ellas, Leontion, llegó a ser por algún tiempo "regente" o "árbitro" de estudios de toda la comunidad. Los rasgos paralelos que son posibles de señalar entre cinismo y epicureísmo, en particular respecto de la posición adoptada por ambas escuelas en la relación entre moralidad y eticidad, en los sentidos que aquí se ha intentado señalar, explican el por qué pudo la mujer tener acceso a un tipo de producción que le había sido absolutamente ajena

y que se la consideraba, como se la considera todavía, quehacer de varones.

A propósito de esos dos niveles de la moral, uno de ellos dado inmediatamente en relación con lo que podrían ser las necesidades primarias del ser humano y sus funciones vitales básicas, y el otro, que se organiza desde la ciudad -lógicamente cuando ésta se constituye como tal- debemos decir que el papel que juega la mujer resulta, a nuestro juicio, paradigmático. La contraposición entre "naturaleza" y "razón" o "espíritu", o entre "cuerpo" y "alma", que serían modos de expresar la oposición de *physis* y *nómos*, sobre las que se han establecido las relaciones jerárquicas entre mujer y varón, no expresan sino dos niveles de racionalidad en los que quedan dadas las funciones impuestas para ambos géneros. Ya lo hemos dicho, la "naturaleza" es un referente imaginario por lo mismo que el nivel de la moralidad, como opuesto a la eticidad, es tan cultural uno como el otro. La utopía de salvar las mediaciones que impulsó a algunos sofistas, primero, luego a los cínicos y que a su modo es visible en los epicúreos, se queda en eso y la "naturaleza" es un referente inalcanzable. De todos modos, la mujer cínica llevó a cabo un doble juego: ya estaba colocada por la sociedad nómica, a saber la organizada sobre las leyes de la ciudad, como "naturaleza" y ella, además, junto con los varones a los que se suma, intenta alcanzar lo que sería, para toda la humanidad, un "regreso a la naturaleza", mas, sobre la base de la destrucción de la contraposición entre *physis* y *nómos*. En este sentido, Hiparquia no sólo filosofó en favor de la mujer -ya hemos visto que estaba planteado en ella el problema de su sexo- sino en favor de todos los sectores oprimidos que se encontraban sumergidos bajo las "leyes de la ciudad". Si nos atenemos a lo que buscaban los cínicos, según el testimonio de Diógenes Laercio, ellos pretendían "parecerse a los dioses", es decir, regirse no por las leyes de la ciudad destinadas a mantener un mundo cultural complejo y lleno de ataduras, sino por lo que bien podemos entender como "leyes divinas" (D. L. *Menédemo*, VI, 3). Es asimismo importante tener presente que para estos sectores sociales marginales, la libertad a la que ellos aspiraban no era la *eleuthería* platónico-aristotélica, sino que se conformaban con ser "desatados" (*lyomai*), es decir, liberados de las cadenas que les imponía la dura tradición prometeica que ataba a unos al fuego de la fraguas o de los hornos de cerámica y a las otras al de los hogares, mientras los ciudadanos ocupaban su divino ocio en la contemplación de las esencias, pues ellos sí disponían de la mente necesaria para ello.

Para concluir no podemos dejar de referirnos a Antígona, la célebre tragedia de Sófocles, obra en la que esos dos niveles de racionalidad, tal como nosotros los entendemos, se nos presentan de un modo ciertamente patético. La tragedia se desarrolla toda entera teniendo como eje la contradicción entre las "leyes no escritas e inquebrantables de los dioses", de "origen eterno" y de las que "nadie sabe cuando aparecieron" (versos 45-455) y las "leyes de la ciudad" (vs. 655-660). Las unas son, además, acordes con la vida del sentimiento, básicamente la piedad y el amor fraterno, encarnadas en la figura solemne y noble de Antígona, las otras son decretos del gobernante y tienen un claro sentido político. Conforme la lectura tradicional de la que no escapó ni el mismo Hegel, tal como se ve en la *Fenomenología del Espíritu*, la figura de Antígona expresa el modo de ser femenino, más próximo a la "naturaleza" y por eso mismo a los dioses subterráneos, mientras que Creonte, pone de manifiesto lo nómico, como papel exclusivo del varón. Nada nuevo venía Sófocles a decirnos con esta contradicción y su imaginario social no se salía de pautas largamente establecidas. En efecto, basta recordar que lo "femenino" en griego se decía *thélos* y que esta palabra tiene la misma raíz de la expresión latina *tellus*. Con esto quedaba sólidamente justificado un doble código de moralidad creado para establecer y justificar un sistema de prohibiciones dentro del cual quedaba encauzada la división sexual del trabajo y la interna jerárquica de la sociedad doméstica tradicional. Las palabras de Creonte son terminantes: "hay que tener atadas a las mujeres y no sueltas" (vs. 575-580). La osadía de Hiparquia, dentro del pensamiento cínico -y posiblemente algo semejante muestre la conducta de Leontion entre los epicúreos- se encuentra en su intento de quebrar ese doble código de moralidad mediante el recurso de un "regreso" a una "naturaleza" en la que una misma era la virtud del varón y de la

mujer, tal como lo afirmaba Antístenes. Y de este modo, ese "regreso" significaba un intento de romper ataduras, un desatar (*lyo*) dentro de la más pura tradición heraclea. Podríamos aventurar la tesis de que el cinismo y el epicureísmo, asumidos por la mujer, fueron ideologías que expresaban su condición, al modo como el estoicismo y el escepticismo fueron ideologías de esclavos



\*[Primera edición de *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, autorizada por Arturo Andrés Roig para el Proyecto Ensayo Hispánico, 2000. El libro está fechado en Mendoza (Argentina) en 1998. Edición preparada por José Luis Gómez-Martínez]

© José Luis Gómez-Martínez

Nota: Esta versión electrónica se provee únicamente con fines educativos. Cualquier reproducción destinada a otros fines, deberá obtener los permisos que en cada caso correspondan.





**Arturo Andrés Roig**



## **Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia\***

### **"LA CONDUCTA HUMANA Y LA NATURALEZA"**

**L**as formulaciones de la moral no son pocas. Lo mismo que sucede con los sistemas filosóficos y sus clásicas contradicciones cabría que nos preguntemos por la validez de aquéllas. Una misma formulación moral puede, además, cambiar con el tiempo y hasta llegar a posiciones no muy compatibles con sus inicios. Inclusive se da el caso de aquellos que sostienen actitudes morales que no ofrecen una clara congruencia teórica, pero que se nos muestran integradas, normalmente, en una praxis. Por lo demás, aquella distinción que dejaba tan satisfecho a Kant entre "imperativos" y "máximas", unos de "valor objetivo" y las otras, "subjetivas", ha entrado en crisis conjuntamente con la noción de sujeto. ¿Para qué entonces una nueva propuesta moral? ¿En qué podrá ser de más valor que las anteriores? Vamos a contestar a estos interrogantes diciendo que toda propuesta moral surgida del seno de la filosofía, es un ejercicio de razón desarrollado sobre ciertos hechos o creencias que consideramos válidos y desde los cuales se intenta llegar a ciertos principios que arrojen luz sobre el universo de la conducta humana, dándole sentido, con lo que pretendemos crear o reorientar una conciencia moral, hecho que no es de simple razón.

Las propuestas de este tipo no son ajenas a la situación social que se vive, como tampoco a ciertas tradiciones. Por de pronto, hemos de reconocer que la conciencia moral es siempre anterior a una doctrina o teoría sobre los actos morales, en cuanto que la vida social misma muestra una estructura nomotética que le es necesaria. Una filosofía moral es, pues, un acto segundo y su justificación le viene de permitir el hecho de clarificar a aquella conciencia. Desde este punto de vista las morales de los filósofos no resultan tarea vana, sino una de las más importantes que se puedan realizar con las herramientas propias de la filosofía, y la historia cambiante de las morales cobra pleno sentido más allá de sus limitaciones y contradicciones.

Dentro de un planteo de ese tipo hemos hablado de una "moral de la emergencia" como propia de nuestros pueblos latinoamericanos, de la que si bien intentamos una formulación teórica, desentrañando sus principios, ha sido y es vivida por nuestros pueblos y surge de sus más lúcidos y comprometidos escritores. Como toda moral vivida, su desarrollo y, por cierto, sus principios, son el fruto de una praxis el que, en el caso al que nos estamos refiriendo, se ha expresado fundamentalmente como un proyecto de liberación. De este modo, si el filósofo puede con las armas de la filosofía arrojar esa luz a la que suele llamársela "teoría", es bien cierto que el primero en aprender es el filósofo mismo. Incluso debemos decir que si su tarea alcanza esa nobleza que más de una vez se le ha atribuido al saber filosófico, ella le deriva de la sensibilidad que tenga

respecto de los que luchan contra todas las formas de opresión. Y todavía más, si su quehacer pudiera ser considerado "crítico", es porque la "crisis" sobre la que se ejerce la nute de "criticidad".

¿Cuáles son nuestros reclamos? Pues no sólo los que derivan de la lucha ya secular de nuestros pueblos por afianzar y consolidar su autonomía social, política y cultural, sino también aquellos que provienen de la indefensión de nuestra naturaleza en relación directa con la concentración mundial del poder tecnológico e industrial, en medio de un proceso de irracionalidad creciente que nos impulsa a todos a una explotación despiadada de los recursos naturales. A la lucha por la dignidad como pueblos se ha sumado el más profundo y grave de la sobrevivencia como humanidad. La responsabilidad de los hechos que han suscitado la "alarma ecológica", es por cierto, mayor para unos que para otros, en un mundo partido por la desigualdad de la riqueza y del poder, más, ello no puede ser motivo para sentirnos al margen, en cuanto también nosotros somos responsables y, en más de un caso, plenamente responsables. Los sudamericanos debemos tener muy presente que en la Amazonia, la que no es patrimonio exclusivamente brasilero, cinco millones de kilómetros cuadrados de selva están amenazados de destrucción en un proceso hasta ahora incontenible de irracionalidad y violencia. Es importante tener presente que esa selva constituye, ella sola, el diez por ciento de la superficie mundial de bosques y casi la mitad de la jungla tropical planetaria (Prati).

Pues bien, aquella "moral emergente", en cuanto expresión teórica de lo que entendemos como una experiencia propia de nuestros pueblos, la habíamos visto como un modo de poner en juego lo que hemos denominado *a-priori* antropológico. De él y por necesidad misma de su cumplimiento, dimos necesariamente en una norma, cuyo valor imperativo depende del grado de conciencia moral con el cual la asumamos, aquella que nos exige considerarnos como fines y no simplemente como medios. Y una categoría moral básica que expresa todo esto, la de la "dignidad humana". Y todavía más "aquel *a-priori* antropológico" venía empujado -permítasenos la metáfora- por un principio común a todos los entes, el "principio conativo" que nos lleva a perseverar en el ser (Roig 1994).

En este momento deberíamos enriquecer nuestra propuesta teórica, e inclusive reordenarla desde una visión más rica de ciertos impulsos que más de una vez han sido vistos como originarios (*principia naturalia*). Mas, para esto tendremos que regresar a experiencias espirituales olvidadas por causa de una posición antropocéntrica que se expresó de diversos modos. Entre ellos podemos mencionar una teología que ordenó el mundo poniéndolo al servicio del hombre, considerado como vicario de Dios en la Tierra y, más tarde, una ciencia que declaró, sin más, al hombre como "amo y señor de la naturaleza", con lo que la figura del "amo y el esclavo" se extendió hacia un ente con el cual no había posibilidad de una autoconciencia recíproca y, en fin, de una filosofía -que en verdad no era nada nueva y en muchos momentos tan antigua como aquella teología y aun más- que trazó una línea divisoria aparentemente insalvable entre la naturaleza y el "espíritu".

Experiencias espirituales olvidadas, como decíamos, que permitieron ver lo que ahora hemos dejado de ver y que deberíamos volver a ver. De entre esas experiencias quisiéramos traer a la memoria la de los sabios estoicos, particularmente, ya que desde ellos y, tal vez, gracias a ellos, podríamos repensar el punto de partida de aquella "moral de la emergencia" desde un horizonte más vasto que no le ha sido ajeno.

Diógenes Laercio, en su "Vida de Zenón", incluida en su insustituible libro, siempre lleno de sorpresas, nos dice al hablar de la moral de la Stoa que:

"El primer impulso (*hormén*) del animal, afirman (los estoicos), es poseer el cuidado de sí mismo, puesto que la naturaleza desde el principio está

íntimamente unida a él (*oikeioúses autó*), según lo afirma Crisipo en el Libro I de *Acerca de los fines*, diciendo que lo primeramente innato (*próton oikéion*) es para todo animal su propia constitución (*ten autó systasin*) y el sentimiento íntimo (*synáisthesis*) (que tiene) de ella, pues no es verosímil que el animal se enajene a sí mismo y (la naturaleza) habiéndolo hecho de ese modo (no es creíble) que (el animal) ni enajenara, ni conservara (*oikeiósai*) (su impulso). Resta, pues, decir que las cosas que lo confirman son familiares para él, pues, las dañinas las rechaza con fuerza y las que le son favorables (*ta oikéia*), las retiene" (VII, 83-86).

Sabemos que el ideal de vida simple vigente entre los estoicos tiene su antecedente en la filosofía de los cínicos, en quienes se planteó como una exigencia lo que podríamos llamar un "regreso a la naturaleza" (Roig 1992). Mas, aquí los estoicos agregan algo nuevo e importante: no se trata de "imitar" a los animales y con ello desprendernos de los refinamientos y complicaciones de la vida ciudadana, sino de algo más profundo. En efecto, los seres humanos, ellos mismos, en una etapa de su vida, muestran un comportamiento primario común con todo ser vivo y, en tal sentido, verdaderamente universal: el mostrar un "impulso" (*hormé*) hacia su preservación o, lo que es lo mismo, hacia una "apropiación o pertenencia de sí mismo" (*oikéiosis autó*), de lo cual poseen una cierta sensibilidad o sentimiento.

Vale la pena destacar esa noción de "apropiación" o de "pertenencia" que es atribuida a todo animal respecto de sí mismo con el sustantivo *oikéiosis*. Se trata de las mismas relaciones naturales o de parentesco (*oikéioma*) que caracteriza la vida en nuestro hogar o casa (*oikos* u *oikía*), las que no sólo nos ponen frente a lo que sería común a todos los seres vivos sino, además, a lo que es un cierto orden, una cierta acción ordenada respecto de la preservación de la *constitución* de cada uno, sino también mediante la consecución de lo necesario para aquella preservación, o el rechazo de lo que la amenaza. Podemos, pues, hablar de una conducta, en cuanto que hay una teleología, aun cuando de todo esto no se tenga plenamente conciencia, sino una cierta sensibilidad (I) y sobre todo, de un comportamiento en un ámbito que si bien para los humanos es el de la casa (*oikía*), para estos mismos y los animales es también esa otra "casa" mucho más amplia y abarcadora, la naturaleza. Y ahí se cumple, además, naturalmente" ese acto de "apropiación" o "conciliación" y, a la vez, de "tenencia", que es la *oikéiosis*, para los animales, a lo largo de su vida y para los humanos; en esa etapa en la que aun la cultura no los ha "humanizado", o inclusive, depravado.

Más allá de las diferencias entre estoicos y epicúreos, esta temática de evidente herencia cínica, les es común y aleja en ellos radicalmente su concepto de "naturaleza" del modo como es entendida en Aristóteles. No podemos dejar de recordar que Juan Jacobo Rousseau quien se aproxima más a aquellas dos grandes escuelas helenísticas que al peripato, encabezó su célebre *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, con un texto tomado de la *Política* aristotélica que dice: "No en los depravados, sino en aquellos que se comportan bien según su naturaleza, debe ser considerado qué cosa sea lo natural", texto con el cual el ginebrino lleva a cabo la proeza de descontextualizarlo y de hacerle decir lo contrario de lo que dice, porque la "naturaleza" del ser humano recién puede ser considerada de acuerdo con el espíritu del texto citado, en el adulto, y jamás en el niño y, menos aun, en el bebé de cuna, momento "cero" de cultura para epicúreos y estoicos (Rousseau 15).

Sea lo que fuere y si realmente es posible pensar ese momento que hemos caracterizado como "cero" de cultura, lo cierto es que aquellas dos grandes escuelas que tantas cosas nos han enseñado creían haber dado con un punto desde el cual podía elevarse una moral universal, gracias a su raíz

en esa madre naturaleza compartida con todos los seres vivos y en ese ejercicio de la *oikéiosis*.

La osada moral que se pretende levantar sobre el supuesto del "grado cero de cultura" es verdaderamente universal, a tal grado que deja invalidada la situación de alienación (o enajenación) tanto del esclavo como de la mujer, en cuanto que la afirmación de que cada animal ejerce un acto de "posesión" que le es "familiar", es decir, un acto que si bien es cumplido por parte de cada uno, lo es dentro de un ámbito, sea ese la ciudad, el hogar, el campo, la selva o el desierto, quiebra de modo tajante con la afirmación aristotélica según la cual no sólo los animales, sino ciertos seres humanos "no se pertenecen a sí mismos" e, igualmente, la declaración según la cual "puesto que el varón, entre los sexos, es superior y la mujer inferior por naturaleza, el varón es el que gobierna y la hembra el súbdito" (Aristóteles 1254A, 15-20 Y 1254B, 30-33).

Resulta evidente que la impulsión (*hormé*) que lleva a los seres vivos hacia su autopreservación y autoposesión dentro de los marcos de un cierto ambiente no es ya aquel abstracto conatus que definía, según Spinoza, el ser de todos los entes, tanto inertes como vivos. Podríamos ahora reconocer que "por encima" de aquel *a-priori* óptico, se encuentra este *a-priori* biológico que anticipa de un modo mucho más decisivo lo que nosotros hemos intentado caracterizar como *a-priori* antropológico. Inclusive hasta podríamos decir ahora que si Rousseau descontextualizó a Aristóteles, nosotros hicimos algo semejante con Spinoza, por lo mismo que el *conatus* implica, dentro de su sistema, continuar siendo lo que ahora se es, en medio de una necesidad que repugna toda contingencia, matiz éste que de aceptárselo en todos sus alcances, anularía todo proceso ulterior de una moral. Y este es precisamente el matiz que se incorpora con la *hormé* estoica y epicúrea. De todos modos la afirmación del célebre judío portugués nos enuncia un principio general y su texto posee valor de apotegma. De paso no podemos dejar de correlacionar la valoración del bebé de cuna en estoicos y epicúreos, con aquella afirmación de Juan Bautista Vico según la cual la "naturaleza de las cosas" se la capta adecuadamente en su "nacimiento" (Vico § 147).

Ahora bien, lo no implicado en aquel *conatus*, el "perseverar" en el ser, como asimismo lo no supuesto en la *hormé*, el "sentimiento" de pertenecerse a sí mismo, se despliega cuando ambas formas de "impulso" son llevadas a cabo "humanamente". Vale decir, no se trata de un ser meramente *en sí*, o meramente *en sí y para sí* sino de un ser que posee una "constitución" que supone el ejercicio de un auto y hétero-reconocimiento. Es decir, que para ser plenamente aquel *en sí y para sí* no podemos menos que considerar igualmente "dignos", es decir, "valiosos" a los demás. Y no hay otro modo de señalar esa "dignidad", sino a partir de lo que desde Kant se ha caracterizado como un "reino de fines" y, desde Marx, como modos intrínsecos de ejercer el valor, más allá de los "valores de uso" y, por cierto, de los "valores de cambio".

Pues bien, hemos dado con lo que podemos caracterizar como una "moral humana", lo que desde un comienzo nos resulta ya una cierta incongruencia, en cuanto que desde el punto de vista de la libertad y de la responsabilidad, resulta difícil, si no imposible, hablar de la naturaleza como "sujeto moral". De todos modos, los dos niveles *a-priori* que hemos caracterizado como *conatus* y como *hormé*, los compartimos de modo evidente, con la totalidad de los seres vivos y, de manera muy clara con los que se nos aproximan biológicamente. Y lo importante, y esto en relación con todas las formas de vida, es que no podemos ejercer aquellos dos "impulsos" plenamente, si quebramos el espíritu de la *oikéiosis*, tal como aparece expresada por los romanos, a saber como *conciliatio*. Y desde este punto de vista no podremos negar a la naturaleza un valor (dignidad) que para todo ser vivo tiene su origen en ella. ¿Es por tanto pertinente pensar en una moral que incluya también a esa naturaleza?

Pues bien, hemos hablado en un comienzo de un conjunto de saberes que han llevado al olvido de experiencias espirituales cuya riqueza venimos a descubrir en nuestros amenazantes días en los

que reina lo que se ha dado en llamar "alarma ecológica" y que, de acuerdo con lo que hemos dicho de estoicos y epicúreos, podríamos definir como la quiebra de la posibilidad de la *oikéiosis* como principio originario. A aquella pregunta con la que cerramos el parágrafo anterior, responderemos señalando algunas aporías o dificultades, unas aparentes y otras, lamentablemente reales, que nos muestran como ponemos en ejercicio nuestro inevitable antropomorfismo, puente o incomunicación con el mundo. La primera podemos enunciarla diciendo que *vivimos manipulando la naturaleza, pero no tenemos acceso directo a ella, sino por intermedio de una inevitable "segunda naturaleza", la cultura*. Estamos ante el hecho inevitable de las mediaciones, una de las cuales, la del lenguaje, es la más universal de todas. El signo nos permite dominar el mundo y junto con él, a los demás seres humanos, gracias a ese alejamiento que implica, y sin el cual no sería posible ni siquiera el ejercicio judicial. La tarea de simbolización es, posiblemente, una de las más propias del ser humano, hecho que ha sido señalado desde la antigüedad, en aquella clásica definición según la cual somos animales poseedores de logos, término que es tanto "palabra" como "razón". Mas, la cultura no se resuelve únicamente en lenguaje, tiene otras manifestaciones, infinitas, impulsadas por los modos, a su vez infinitos de satisfacer nuestras necesidades. Sobre este hecho se produce la quiebra señalada por Ignacio Ellacuría, entre la "vida" (*bios*) y la "animalidad" (*zoé*), sobre la que se construyen todos los antropomorfismos (Ellacuría). La fórmula superadora ya la había enunciado Ernesto Cassirer: "Crear la cultura para separarse de la naturaleza, pero a la vez para unirse más fuertemente a ella" (Cassirer 1951, 42).

En verdad, todas las demás aporías que vamos a comentar, son variantes de esta primera y son manifestaciones de la negatividad que encierra cuando se olvida la "condición humana". Una segunda, pues, podría ser enunciada así: *Somos naturaleza, mas nuestra conducta es ordenada sobre los principios de una moral reductiva, que margina nuestra propia inserción en aquélla*. Lógicamente, si vamos a hacer jugar la moral sobre el llamado "acto libre", difícilmente podremos hablar de una moral fuera del universo humano. La pregunta que hemos de hacernos es, sin embargo, si la majestad del "acto libre" justifica la exigencia de un riguroso reduccionismo, tal como resulta planteado en la clásica moral kantiana. Recordemos que en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, su autor nos dice que dicha "metafísica" debe ser "absolutamente aislada" y que no debemos mezclar con ella "ninguna antropología, ninguna teología, ninguna física, ni hiperfísica", con lo que cae evidentemente en el absurdo. ¿Podría haber una moral más antropocéntrica que ésta que niega toda intromisión de una antropología? En efecto, la insostenible distinción entre lo fenoménico y lo nouménico, lo empírico y lo trascendental, nos muestran aquí la clásica dicotomía que quiebra todo puente entre *bios* y *zoé* (Kant 56).

Una tercera aporía podría ser enunciada así: *Integramos la naturaleza, en cuanto seres biológicos, pero nos identificamos mediante un acto de negación de la naturaleza*. Estamos aquí, de nuevo, de modo pleno, dentro de la fecunda, mas no por eso no menos traicionera categoría de *Aufhebung* hegeliana. En el caso de la contraposición entre *zoé* (entendamos, "vida biológica" ) y *bios* (es decir, "vida humana" ), ¿estamos ante una "negación" a la vez de "conservación-superación"? ¿Cómo evitar que la *Aufhebung* no sea lisa y llanamente la formulación de la misma dicotomía que veíamos a propósito de la moral kantiana? Por de pronto, frente al Espíritu, dentro de la teosofía hegeliana, la naturaleza es alienación y es por grados sucesivos que aquel genio va despojándose de su estado de enajenamiento. Nuestra "naturaleza" queda subsumida, pero también reducida a lo que posee menos dignidad, en cuanto que "toda forma espiritual -nos dice en la *Enciclopedia-* tiene más alta vitalidad que la forma natural" (Hegel *Enciclopedia* 165). Aquí, la negación dialéctica se nos presenta organizada como *bios* contra *zoé*. Un paisaje salido de manos de un pintor, vale más que una puesta de sol en el océano, vale más la música de una flauta, que el canto de los pájaros. Nuestra identificación se organiza, pues, sobre una progresiva lucha contra la naturaleza y lo que el ser humano tiene de humano, es justamente, lo que no es "natural". Esta dialéctica cuyo secreto se encuentra en una axiología crudamente antropocéntrica, es la misma

sobre la que se descalifica ese nivel primario de la moral (*Moralität*), como necesitante de una "eticidad" (*Sittlichkeit*) "superadora".

Una cuarta aporía de tan vieja data como las anteriores y, tal vez, una de las fundadoras de la modernidad, sería la siguiente: El ser humano, en cuanto ejerce su dominio sobre la naturaleza, se humaniza, pero en ese proceso de dominación, somete a aquellos otros seres humanos que justamente necesita para su humanización. Ya sabemos que Renato Descartes definió al hombre como "Amo y señor de la naturaleza" y sabemos también que la pretendida universalidad del "buen sentido" o "razón" no es tal, por lo mismo que hay algunos que no saben hacer uso correcto de ellos y necesitan, por eso mismo del "hombre prudente". "No basta, en efecto, tener el ingenio bueno; lo principal es aplicarlo bien" (Descartes 12). El mejor y más bien intencionado pedagogismo regula, pues, la manera de ejercer la razón por parte de esa humanidad que se arroga el principio mismo de una "razón bien razonada", a la vez que funda el sistema de relaciones humanas en el proceso de "dominación" y "señorío" de la naturaleza.

Estas aporías no siempre han tenido la misma fuerza y es en nuestros días, como consecuencia de las formas irracionales de explotación de los "recursos naturales" y, con ellos, de la destrucción de la *biota*, que se ha venido a descubrir, con alarma, que el hombre en cuanto depredador y degradador del entorno natural, es inevitablemente depredador y degradador de sí mismo, por cuanto es también naturaleza. Y si bien es cierto que entre lo que sería aquel hipotético "grado cero de cultura", el bebé en la cuna y la naturaleza, se han dado inevitable y necesariamente siempre formas de mediación -la cuna en sí misma es mediación- no podemos negar la fuerza regeneradora de nuestra vida que posee el añorado "regreso a la naturaleza", por lo general en muy buena medida, saludable. No olvidemos que dentro de uno de esos "regresos" surgió la figura de Hiparquia, la primera mujer que filosofó en Occidente, venerada por los cínicos. La tercera aporía, cuya más clara expresión se encuentra, tal como lo hemos dicho, en la *Aufhebung* hegeliana, en su sentido positivo nos mueve hacia la realización de nosotros en cuanto entes culturales (hecho no necesariamente perverso como han pensado, muchas veces con razón, los fatigados por lo que podríamos caracterizar como hiperculturalización). Ya sabemos que en su sentido negativo no es ajena a ese orgullo fáustico, germen de lo que en nuestros días acabó llamándose "razón instrumental". Forma de racionalidad, ésta, que no son nuestros pueblos los que la han llevado a su máxima expresión, hasta convertir el mundo en un basurero, aun cuando todos sin excepción debamos sentirnos responsables. Cabría preguntarse, por lo demás, si necesariamente nuestra identificación ha de lograrse a expensas de la naturaleza y no habrá otros recursos identificatorios que no nos pongan al margen de ella, como extraños a nosotros mismos. Nos parece que el despertar del profundo tema de la corporeidad, que se encuentra en las raíces cínicas, estoicas y epicúreas y que ha tomado forma en nuestros días en nuestro mundo hispanoamericano, entre otros, en Ignacio Ellacuría y sus fecundas ideas, implican búsquedas en ese sentido.

En lo que respecta a la segunda aporía, es indudable que una respuesta superadora que encuentre la "salida", ha de tender a superar la estrechez de la categoría de "dignidad", lo que implica, al mismo tiempo, un reconocimiento de lo teleológico como -según nos lo dice Dilthey- "el concepto básico de todo lo orgánico". No se trata, de regresar a ninguna de las grandes metafísicas (Dilthey 61). Tampoco ciertamente a la "solución" kantiana, en la medida en que a pesar del reconocimiento que en la *Crítica del juicio* se hace de una teleología intrínseca de los organismos vivos, se mantiene la enorme distancia entre la "dignidad humana" y la "dignidad" que tiene que ver con nuestra propia corporeidad y la naturaleza en general (Cassier 1948, 366 y sgs.).

Tal vez el concepto que nos permitiría alcanzar nuevos niveles de comprensión sea, precisamente, el de *oikéiosis*, el que implica, una vez reconocido en su enorme importancia, la aceptación de un orden inmanente propio de la naturaleza dentro del cual no somos lo que está "fuera", ni "por encima", sino plenamente dentro del mismo. No se trata de una "dignidad" entendida como fruto

de aquel "reconocimiento" mutuo entre los seres humanos y que se dirige a subrayar nuestra autoconciencia como atributo identificador absoluto, sino una "dignidad" que se establece a partir de la responsabilidad que tenemos en cuanto seres "naturales", de la cual debemos ser capaces de tomar conciencia. Con esto, el a-priori antropológico adquiere bases más amplias y mayor riqueza, lo que justifica el ejercicio de un antropomorfismo legítimo, por cuanto es nuestra propia forma la que deberíamos tratar de vivir ahora de otra manera. Por donde resulta posible el despertar de una conciencia moral mucho más amplia que la que requiere el imperativo kantiano, cuya validez no ignoramos. En efecto, aun cuando los entes de la naturaleza y los seres vivos puedan ser -y de hecho lo son- medios para la satisfacción de nuestras necesidades, esas necesidades pasan ahora a ser reguladas por una categoría de "dignidad" más amplia.

Aquella tendencia (*hormé*) del ser vivo en favor de su propia "constitución", a la que aludían los estoicos con su doctrina de la *oikéiosis*, nos pone en evidencia que los animales, dentro de sus propias cadenas teleológicas, no son medios, sino también fines y fines intrínsecos. Y si de hecho, dentro del desarrollo de la vida en el planeta, son los seres vivos también medios, bien podemos comprobar que lo son en cuanto medios para el cumplimiento de teleologías de otras cadenas vivas. Mas, esto no es algo que esté predeterminado, ni menos aun que sea un orden establecido por una suprema sabiduría de la cual seríamos sus vicarios. Nosotros mismos, los seres humanos, alcanzamos la dignidad de fines, haciendo de medios para el logro de la dignidad de los demás. Tampoco está predeterminado que, hagamos de la naturaleza una mercancía y no sólo la llevemos a los mercados, sino que hagamos de ella un mercado. La naturaleza, legítimamente, nos sirve como "bien de uso", mas, aquella categoría ampliada de "dignidad", rescatada desde la *oikéiosis*, nos habrá de permitir que no la revirtamos despiadadamente en un mero "valor de cambio".

¿Discurso utópico? Y todavía más duramente ¿no será un discurso hipócrita? ¿Qué respuesta darle al poeta?

*Debajo de las multiplicaciones  
hay una gota de sangre de pato...  
Debajo de las sumas, un río de sangre tierna;  
un río que viene cantando  
por los dormitorios de los arrabales...*

*He venido para ver la turbia sangre,  
la sangre que lleva las máquinas a las cataratas  
y el espíritu a la lengua de la cobra.  
Todos los días se matan en Nueva York  
cuatro millones de patos,  
cinco millones de cerdos,  
dos mil palomas para el gusto de los agonizantes,  
un millón de vacas,  
un millón de corderos  
y dos millones de gallos  
que dejan los cielos hechos añicos...*

*Más vale sollozar afilando la navaja  
o asesinar a los perros en las alucinantes cacerías,  
que resistir en la madrugada  
los interminables trenes de leche  
los interminables trenes de sangre  
los trenes de rosas maniatadas  
por los comerciantes de perfumes.*

*Los patos y las palomas,  
los cerdos y los corderos  
ponen sus gotas de sangre  
debajo de las multiplicaciones*

*y los terribles alaridos de las vacas estrujadas  
llenan de dolor el valle  
donde el Hudson se emborracha con aceite.  
Yo denuncio a toda la gente  
que ignora la otra mitad,  
la mitad irredimible...*

*Os escupo a la cara.  
La otra mitad me escucha  
devorando, cantando, volando en su pureza... (García Lorca  
63-65)*

Canta el poeta a esa otra "mitad", la no-humana del planeta, convertida en mercancía y condenada a una muerte "irredimible", y se espanta. ¿Qué sentiría, ahora que no sólo esa "mitad", sino la totalidad de la vida se encuentra "debajo de las multiplicaciones", también condenada de manera ciertamente irrescatable? ¿Y que asimismo están condenados estos extraños entes que desde hace siglos vienen tratando de encontrar "morales", apoyándolas sobre principios cuya "universalidad" rara vez fue más allá de sus propias murallas y que hasta las reforzaron con todo "rigor"? El dolor de una García Lorca, la simpatía que mueve a la *oikéiosis*, tal como la vivieron los sabios antiguos, constituyen algunas de esas experiencias espirituales sobre las que habrá de montarse una nueva racionalidad.

## Notas

- (1) Malcom SCHOFIELD y otros. *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*. Buenos Aires, editorial Manantial, 1993. En particular veáanse los artículos de Troels ENGBERG PEDERSEN "El descubrimiento del bien: *oikéiosis* y *kathékonta* en la ética estoica", p. 152-190 y Jacques BRUNSCHWIG "El argumento de la cuna en el epicureísmo y el estoicismo", p. 122-151.



\*[Primera edición de *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, autorizada por Arturo Andrés Roig para el Proyecto Ensayo Hispánico, 2000. El libro está fechado en Mendoza (Argentina) en 1998. Edición preparada por José Luis Gómez-Martínez]

© José Luis Gómez-Martínez

Nota: Esta versión electrónica se provee únicamente con fines educativos. Cualquier reproducción destinada a otros fines, deberá obtener los permisos que en cada caso correspondan.



**Arturo Andrés Roig**



## **Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia\***

### **"NATURALEZA, CORPOREIDAD Y LIBERACION"**

#### **1.**

#### **El momento de los cínicos: Diógenes de Sínope**

**E**ntre nosotros y la naturaleza se da necesariamente una *mediación*. A ésta podríamos caracterizarla afirmando que el único acceso que tenemos para "llegar" a la naturaleza, se encuentra en la creación necesaria de una "segunda naturaleza". Dicho en otros términos, a la naturaleza únicamente tenemos acceso a través de la cultura.

Los primeros en descubrir este hecho inevitable de la mediación fueron los cínicos y los epicúreos y llevaron a la práctica un intento de salvarla mediante una especie de "regreso a la naturaleza". ¿Fue posible? El "regreso a la naturaleza", en verdad no fue sino una simplificación de la cultura, algo así como un "acercamiento", pero nunca una eliminación de la mediación.

Evidentemente, lo que hicieron cínicos y epicúreos fue reducir la complejidad de la vida humana, derivada de la acumulación de prácticas y de bienes culturales, a un ideal de "vida simple", que siempre fue, a pesar de todo, un modo cultural de vivir. Frente al rechazo de los refinamientos de una vida llena de convencionalismos, relacionada, además, con el lujo y lo superfluo, ellos creyeron que la solución se encontraba en barrer con esas mediaciones innecesarias.

Cabe, sin embargo, que nos preguntemos si la mediación es en sí misma un mal y si no hay formas diversas de mediación, algunas de las cuales no sólo no son un mal, sino que sin ellas no podríamos plantear ni siquiera la cuestión de naturaleza y cultura. Si pensamos el asunto tal como se da a propósito del lenguaje, evidentemente que el "regreso a la naturaleza" no podría darse como un rechazo de la palabra y un regreso a formas comunicativas de los animales, aun cuando los animales podían servirnos de modelo en otros aspectos, en favor de aquella "vida simple" que se preconizaba.

Lo que decimos surge claramente si nos planteamos la función del lenguaje. El signo es, por su naturaleza y definición, la mediación de las mediaciones, a tal extremo que necesitamos del signo para poder hablar del signo. Y el signo es el alma de todo lenguaje. Cabe preguntarnos si debido a este hecho los lenguajes nos incomunican respecto de lo significado por el signo. En verdad, lo que debemos reconocer, inevitablemente, es que los signos nos "alejan" y que, gracias a ese hecho

ciertamente asombroso que constituye, tal vez, una de las capacidades más ricas del ser humano, podemos "tomar distancia" de las cosas y hablar de ellas. Y esa "distancia" es tan importante que de ella depende nuestra constitución como sujetos de enunciación judicial.

Así, pues, en sí mismo, el hecho de la mediación no es un mal. Pero las formas de mediación no se reducen a la del signo y, junto con él, a la de los diversos lenguajes. Son, en verdad, múltiples y diversas, son tan complejas como la cultura misma. Lo que vieron cínicos y epicúreos fue precisamente que a medida que se enriquecía la cultura, aumentaban las mediaciones, por lo que podría establecerse un principio, implícito en sus afirmaciones, según el cual, las formas culturales simples ejercen menos modos de mediación, frente a las formaciones culturales complejas, en las que uno de sus caracteres fundamentales radica en la infinita generación de mediaciones. Y si bien el signo se instala en el acto mismo de absolutamente toda mediación, tanto en las sociedades simples como en las complejas, hay otras formas de mediación que no juegan un papel equivalente en el sentido de "mediación necesaria". Se trata de las innúmeras que surgen de las prácticas sociales tendientes a satisfacer necesidades muchas veces superfluas.

Y aquí vemos como la cuestión de la mediación se conecta con el problema de las necesidades y de las prácticas que esas necesidades generan, muchas de las cuales resultaban para la exigencia moral cínica, no fundadas racionalmente. Por cierto, se trata de una racionalidad que se expresaba en aquella exigencia de "vivir conforme naturaleza" que implica la difícil cuestión de averiguar la compleja textura semántica del referente al que debemos adecuar nuestra vida. Sin embargo, el asunto no resultaba imposible en la medida en que por "naturaleza" se entendía ese horizonte que aproxima el *bíos* a la *zoé*, a saber, "la vida de cada día" (*kath' heméran bíos*), a la "vida", en cuanto lo contrario de la muerte (*thánatos*).

¿Para mantener la "existencia" (*zoé*) es necesario ordenar "la vida de cada día" (*bíos*)? Evidentemente. Una vida desarreglada, la acorta; una vida ordenada, la resguarda, aun cuando todo esto no lo sea necesariamente. El problema de esa "cotidianidad" (*bíos*), que es a su vez "historia", radica, pues, en nuestra actitud ante las "necesidades de la vida" (*ai perí ton bión jréiai*).

¿Cayeron los cínicos con su pretensión de eliminación de mediaciones en una ingenuidad? ¿No cayeron, a su vez, en una "deshumanización", siendo que pretendían alcanzar una humanización perdida? Diógenes de Sínope, apellidado también el Cínico, en su exigencia de congruencia llegó a negar lo "cocido" y a afirmar la necesidad de "regresar" a lo "crudo", lo que le llevó a intentar alimentarse con carne en esas condiciones (Diógenes Laercio, *Vida de filósofos ilustres*, "Diógenes", VI, 34). En cuanto creyeron poder "horadar" toda mediación e instalarse en la "naturaleza", utopizaron. Pero gracias a eso dieron nuevo contenido al "deber ser", expresándolo, además, sobre una particular simbólica. La sociedad ateniense, impulsada por el "espíritu prometeico" (algo así como la "razón instrumental" de nuestros días), había "encubierto" a la "naturaleza" hasta hacerla ignorar. Era necesario retomar la tradición del héroe de los "doce trabajos" (*dodekáelos*), Heracles, no el héroe que con el fuego transforma y trastorna a la naturaleza y a los hombres, sino el héroe que se inmola en un fuego purificador, símbolo, justamente, de la superación de las mediaciones (Roig 1992).

## 2.

### El momento estoico: Crisipo y Séneca

El ideal de vida simple de los cínicos fue heredado por los estoicos, quienes agregaron a la meditación de aquéllos, a propósito de la relación entre *bíos* y *zoé*, un aspecto teórico de singular importancia. No se trataba en ellos de imitar la vida simple de los animales y con esa praxis desprenderse de los refinamientos y complicaciones de la vida ciudadana y todas sus formas de

opresión, sino de algo más profundo. En efecto, los seres humanos, ellos mismos, en una etapa de su vida, muestran un comportamiento primario común con todo ser vivo y, en tal sentido, verdaderamente universal. Según Crisipo, de acuerdo con el conocido texto que nos ha transmitido Diógenes Laercio en su obra ya mencionada (§ 85), el impulso (*hormé*) de conservación que todo ser vivo muestra y que se expresa en una sensación (*synáithesis*) de su propia constitución (*syntaxis*), supone una "apropiación de sí mismo" (*oikéiosis autó*). Así, pues, todo animal ejerce un acto de "posesión de sí" que le es "familiar", vale decir, un acto que si bien es cumplido por parte de cada uno, lo es dentro de un ámbito común para todos, la naturaleza en cuanto *oikos* u *oikía*, acto al que se denomina *oikéiosis*. No hay, pues, "esclavos por naturaleza", ni la mujer depende de leyes que le sea específicas, las de los "dioses subterráneos", frente a los varones que viven el régimen legal de los dioses celestes, sino que todos somos iguales sobre una base que nos es común con todo ser vivo.

La vida simple preconizada por los cínicos y los epicúreos, se apoyaba para los estoicos, sobre un dato de experiencia, el de la *oikéiosis*, y todo alejamiento de la naturaleza como "hogar común" (*oikía*), a la vez que como "animalidad" (*zoé*), llevaba inevitablemente al mundo de las mediaciones y, con ellas, al desconocimiento de aquella igualdad profunda.

Séneca a la *oikéiosis* la denominó *conciliatio*, que en él significa, según nos lo explicaba Goldschmidt en la Sorbona, el acto de "afirmarse a sí mismo" y de "apropiarse de sí mismo" (Goldschmidt 127-128), pero también "conciliarse" con su propia naturaleza (*constitutio*) y con la Naturaleza (*natura*). En la importante Carta CXXI, a Lucilio, Séneca nos dice que si todos los animales tienen el sentimiento de su constitución (... *omnibus constitutiones suae sensus est* 121, 9) y, por eso mismo, cada uno "procura primeramente por sí mismo" (*Primum sibi ipsum conciliatur* 121, 17) ¿cómo no lo ha de hacer el ser humano que desde niño si bien "no sabe (racionalmente) lo que es ser animal, sin embargo, se siente animal"? (*et quid sit animal nescit, animal esse se sentit* 121, 12). De este modo, la universalidad del principio de la *oikéiosis* o *conciliatio*, venía a justificar desde el nivel de la *zoeidad* (animalidad) las ansias de una vida (*bíos*) autónoma, es decir, libre, en el sentido de "desatamiento" (*lyomai*), dentro de los ideales de la tradición heraclea que hemos mencionado. Quedan de este modo denunciadas las mediaciones surgidas dentro de una sociedad que a más de haber alcanzado el refinamiento que acarrea el lujo, se encontraba organizada crudamente sobre el esclavismo y el machismo. La naturaleza que se invocaba ahora y según la cual se debía vivir (*zen katá physis*), ya no tenía, sin duda alguna, el sentido que surge de la afirmación aristotélica de que "hay esclavos por naturaleza", como tampoco el sentido sofocleo de la "naturaleza femenina" sometida por el hado a dioses que le eran específicos (Séneca III: 516-522).

### 3.

#### El momento latinoamericano: Ignacio Ellacuría

Tanto cínicos, como más tarde estoicos y epicúreos, intentaron establecer los principios de la moral a partir de una filosofía de la corporeidad, de la cual la *oikéiosis* griega y la *conciliatio* romana, fueron categorías básicas.

Señales de estas antiguas filosofías son rastreables dentro de la gran tradición del senequismo hispánico y no es extraño que nos encontremos, en nuestras tierras americanas, interesantes documentos relacionados —y no por casualidad, ciertamente— con la situación de los esclavos, defendidos recurriendo a categorías estoicas (Jaramillo 250-251).

Mas, no es nuestra intención por ahora rastrear tan amplio tema. Nuestro deseo es completar la rica temática que vimos en cínicos y estoicos, ocupándonos, aun cuando no con la extensión que debiéramos, de la obra dejada por Ignacio Ellacuría, uno de los mártires de la filosofía y de la

praxis de la liberación en América Latina. La necesaria conciliación" o reencuentro con nuestro real y verdadero mundo, la *oikía* que compartimos con los demás seres vivos, es uno de los ejes de su ensamiento. Inspirado en Xavier Zubiri, su maestro, nos dice que es necesario rescatar precisamente el *bíos* en la *zoé*, la vida, en la "existencia". No se trata, sin dudas de un "existencialismo", sino, como él mismo lo afirma, de un materialismo que intenta alcanzar desde la base vital del ser humano, una integración de lo desintegrado por obra de los idealismos y los iritelectualismos. Y por cierto que en este sentido toda su obra es una constante inversión de Hegel, hecho que comparte con muchos otros pensadores latinoamericanos (Roig, 1993: 145-146).

En su libro póstumo *La filosofía de la realidad histórica* (Ellacuría 478), nos define la "temporalidad de la realidad humana" sobre la base de las categorías de *bíos* y *zoé*, dos conceptos que ya vimos íntimamente correlacionados en el pensar helenístico-romano. Por cierto que no es nuestra pretensión la de señalar en el pensamiento de Ellacuría inspiraciones senequistas. Nada de eso. Simplemente queremos hacer ver como el pensar contemporáneo, ante las amenazas de un futuro de destrucción y de muerte, se ha visto obligado a cubrir la profunda zanja con la que nos hemos separado de nuestra propia naturaleza y, a la vez, de la naturaleza. Y por cierto que la única vía posible se encuentra en una filosofía de la corporeidad, un pensamiento integrado que nos ponga otra vez más allá de esa realidad escindida ideológicamente. No entenderíamos "el tiempo del hombre", nos dice Ellacuría, si no partimos de la "vida" a su vez, no entenderemos la "vida" si no alcanzamos esa clara comprensión de sus dos manifestaciones. En efecto, la vida es *zoé*, pero también *bíos*. "Ni el hombre es pura naturaleza —nos dice— ni el hombre es puramente historia; es a la par y unitariamente naturaleza e historia. Tan humano es lo uno como lo otro —propiamente no hay uno y otro— por más que los idealismos antropológicos reduzcan lo humano a lo diferenciativamente humano —a lo no-animal—, mientras que los naturalismos antropológicos reduzcan lo humano a un fenómeno entre otros de la naturaleza. Una consideración del hombre como esencia abierta, pero animalmente abierta, sobrepasa esa reducción o ese dualismo haciendo que el *bíos* humano sea zoográfico y que la *zoé* humana sea biográfica" (Ellacuría 315).

Ellacuría quiere romper con ese dualismo que ha terminado por hacer olvidar experiencias y que ha sumergido nuestra corporeidad en el olvido, con todo el precio que este ocultamiento ha supuesto para la humanidad. Somos en verdad animalmente humanos y humanamente animales. El rescate de esta verdad nos permite integrar el momento de los estímulos, aquel sentimiento que todo animal tiene de su "constitución", con el momento en el que los mismos son aprehendidos en cuanto "reales". Más tarde vendrá la razón.

"... al enfrentarse con las cosas como realidad y al habérselas con ellas como realidad, el viviente se comporta integral y unitariamente. Lo que el hombre tiene primariamente en el ejercicio inicial de su inteligencia es la realidad imprevisiblemente sentida: es la sensibilidad animal la que lo fuerza a inteligir y la que hace que el inteligir sea inexorablemente un inteligir sentiente. Sin ese momento estrictamente animal... ni la inteligencia, ni la voluntad, ni el sentimiento podrían haber aparecido y, una vez aparecidos, no podrían ejercitarse. La *zoé* es así fundamento del *bíos*, así como el *bíos* liberado de la *zoé* y subtendido dinámicamente por ella será la salvación de la *zoé*, pues el viviente humano no puede seguir viviendo biológicamente más que haciéndose cargo realmente de su situación" (Ellacuría 323).

Desembocamos de este modo en el "proceso de liberación" cuya meta es la consecución de la libertad. El planteo que nos hace el autor es filosófico, dentro de los términos de lo que podríamos considerar como una metafísica o una cosmología. Y por cierto que no es todo esto extraño a esa

"moral de la emergencia" que hemos señalado nosotros como propia de tantos escritores nuestros. "La liberación toma el carácter preciso de un proceso hacia la libertad a partir de la naturaleza. Mas, este movimiento no tiene como destino un olvidarnos de nuestra inicial procedencia, tal como sucede en la evolución hegeliana en donde "la aparición del espíritu es la despedida de la naturaleza" y en la que la *Aufhebung* que rige el proceso dialéctico no supone "conservación-superación", sino crudamente, a más de "despedida", "abandono" y "ausencia". Como bien lo señala Ellacuría no se trata en el autor de la *Fenomenología del Espíritu* de una "dialéctica de la realidad misma", lo que nosotros hemos llamado una "dialéctica real", sino de una "dialéctica conceptual", en suma, una ideología (Ellacuría 325-326). Una dialéctica que al organizarse sobre un dualismo, hace que el relato se quede en un nivel meramente discursivo.

No es la intención de Ellacuría, en el libro que comentamos, hablarnos de las formas de opresión que impiden un normal "proceso de liberación" de los pueblos latinoamericanos. Su punto de vista, tal como ya lo dijimos, se mueve en un plano filosófico-cosmológico. Desde ese plano se pueden encontrar posibles respuestas a las situaciones concretas que le llevaron a la muerte. "Podemos ver, así —dice— el proceso entero en la naturaleza como un proceso de liberación hacia esa libertad naturalizada. No se trata de finalidad, como si la libertad moviera como un fin a la naturaleza. Se trata de un hecho que ha ocurrido. El dinamismo de la realidad en su concreta configuración cósmica lleva a formas nuevas de realidad. Las formas inferiores liberan formas superiores. Se trata de un proceso de liberación, no sólo porque en su último momento procesual lleve a la libertad, sino porque en cada uno de sus pasos aparece como algo que no se reduce al anterior ni queda confinado en los límites funcionales de las estructuras que le precedieron. Cada estructura anterior no es sólo lo que es, sino que en su interno dinamismo crea un ámbito que la supera y, en ese sentido, libera una nueva forma de realidad: en la culminación de este proceso aparece la libertad".

Superando los clásicos planteos de una "libertad interior" propia de tantos espiritualismos e intelectualismos que reducen el problema moral a un acto de conciencia, Ellacuría entiende que el proceso de liberación "puede verse como un crecimiento de realidad, como un incremento de sustantividad, individualidad y mismidad" (Ellacuría 330-331). Las formas "inferiores" van desatando posibilidades de mayor riqueza vital, proceso que abarca a la naturaleza entera y que en el ser humano adquiere formas específicas.

Y por cierto que todas las mediaciones, tanto teóricas como prácticas, sobre las que se fundan los dualismos, los que entienden que la "cultura" se constituye a partir de un "abandono", una "despedida" y hasta un "olvido" de la naturaleza, deberán ser denunciadas, actitud que no es ajena a la amplia "moral de la emergencia", así como a una nueva y rica versión del "regreso a la naturaleza". Y del mismo modo, todo lo que impide a nuestros pueblos alcanzar una mayor "sustantividad, individualidad y mismidad", todo lo que impida o frene el ejercicio de liberación y de libertad, deberá ser repudiado y combatido desde una praxis política cuyos fundamentos teóricos nos ofrece Ellacuría desde un relato el que, a pesar de las afirmaciones de un Lyotard, posee un peso que no podemos ignorar (Roig 1994: 171-186).



\*[Primera edición de *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, autorizada por Arturo Andrés Roig para el Proyecto Ensayo Hispánico, 2000. El



**Arturo Andrés Roig**



## **Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia\***

### **"DOS PALABRAS SOBRE CORPOREIDAD Y LENGUAJE"**

**E**l mundo contemporáneo ha sido fecundo en temáticas que han venido a enriquecer ese campo en el que médicos y filósofos vienen a encontrarse, siempre de modo fecundo —en particular para nosotros los filósofos— el de la "antropología médica".

Quisiéramos decir una breves palabras sobre uno de los tantos aspectos de ese encuentro, el que ha sido posible, en buena medida, en cuanto la filosofía ha dado el importante viraje que implica la renuncia o —tal vez con más fuerza— la denuncia, de muy antiguas tradiciones que venían respaldadas en la autoridad del pensamiento platónico.

Dicho de modo apretado: el rescate de la *corporeidad* como una realidad y como un campo de investigación y estudio con una cierta autonomía que ha conducido a replanteos en algunos casos ciertamente revolucionarios. Ahí está, para no ir más lejos dentro de las tesis que se discuten en nuestros días de modo acalorado, la problemática que surge del pensamiento de Jacques Lacan acerca del valor y peso del significante.

Tal vez alguien se pregunte qué relación tiene la problemática de la corporeidad con la cuestión —muy propia de la lingüística o de una semiótica de "significado" y "significante".

La inquietud tal vez pueda ser respondida si tenemos en cuenta que la contraposición "significado-significante", como partes constitutivas del signo, ha tenido un valor equivalente a la contraposición "alma-cuerpo". Tal vez podríamos decir, mediante una metáfora, que el "significante" es algo así como el "cuerpo" del signo, del mismo modo que en aquella tradición platonizante que habíamos mencionado antes, el "significado" venía a ser su "alma".

Y por cierto que si para esa misma línea de pensamiento clásico, cuyo imperio se extiende hasta nuestros días, el "alma" tenía prioridad respecto del "cuerpo" y éste resultaba ser una simple "envoltura" de la cual inclusive debíamos desprendernos, otro tanto sucedía con el signo: su destino era ser antes que nada y a pesar del soporte material que lo hacía posible, resolverse en significado, en su solo contenido "espiritual".

Pues bien, es importante señalar que si la semiótica ha sido posible, ello se debe a ese

reconocimiento de la "corporeidad" de los signos. También la materia que constituye al signo es parte de él, a tal extremo que sin esa ineludible materialidad no hay, sin más, signo posible. Y no sólo ha sido posible la semiótica —en contra de una definición "intimista" de signo tal como aparece en el famoso *Curso* de Saussure—, sino que ha sido posible, además, ese audaz intento de rescate del significante como válido en sí mismo —visto hasta como generador de significado— tal como aparece en la ciencia lacaniana.

Mas, no pretendemos con esta breve nota adentrarnos en las difíciles lecturas que nos propone Lacan. Quisiéramos decir simplemente algo que tiene mucho que ver con aquellas lecturas, pero que se ha desarrollado, de modo paralelo, en los sugerentes —y a veces también oscuros— textos de Roland Barthes.

Desde esa noción de "corporeidad" a la cual nos hemos referido, este significativo pensador se planteó, a través de un intento de explicación del hecho literario (nos referimos de modo particular a sus escritos *Le Degré zéro de l'écriture*, que hizo conocer ya a partir de 1947 y su ulterior trabajo *Critique et vérité*, del año 1966) la necesidad de una "ciencia de la escritura".

Siguiendo la tesis de Jacques Derrida según la cual "el significado está en posición de significante" y por tanto de "huella", Barthes saldrá en defensa de la "escritura" entendida en este caso como ese mundo de la disponibilidad" desde el cual se abren los innúmeros y, tal vez, inacabables, posibles sentidos. Por cierto que se trata de la "escritura" precisamente como la "corporeidad" del lenguaje, como la materialidad de las palabras que alcanza en la letra escrita una riqueza que no posee la *foné* con su fluidez lineal y su débil modo de "aferramiento".

Tal vez podríamos decir que lo que se sostiene en esta línea de pensamiento, tan próxima a la denuncia del *logocentrismo*, es la idea de que el *cuero* no es algo que recibe sentido, sino que es, por el contrario, algo que genera sentido. La letra escrita, cuerpo de la palabra, es por eso mismo para Barthes básicamente *símbolo*, si por tal entendemos una realidad sónica que se caracteriza por una capacidad indefinida de acumular sentidos.

La "ciencia de la escritura" es, pues, en Barthes, una "ciencia de la corporeidad" o se inserta, por lo menos, en esa ciencia como uno de sus desarrollos. De este modo, luego de un inmenso periplo de siglos, desde aquella lejana medicina hipocrática en la que se exigía una "lectura de cuerpo" desde una técnica médica a la que se denominó precisamente *semeiotiké*, la semiología o semiótica contemporánea viene a reanudar la cuestión de la "corporeidad" como el punto de arranque que nos permite insertarnos en ese "lugar recurrente" que es el cuerpo, al que podemos regresar una y mil veces como el puente de lanzamiento hacia un mundo casi infinito de sentidos.



\*[Primera edición de *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, autorizada por Arturo Andrés Roig para el Proyecto Ensayo Hispánico, 2000. El libro está fechado en Mendoza (Argentina) en 1998. Edición preparada por José Luis Gómez-Martínez]

© José Luis Gómez-Martínez

Nota: Esta versión electrónica se provee únicamente con fines educativos. Cualquier reproducción destinada a otros fines, deberá obtener los permisos que en cada caso correspondan.



# Arturo Andrés Roig



## Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia\*

### "LA "DIGNIDAD HUMANA" Y LA "MORAL DE LA EMERGENCIA" EN AMÉRICA LATINA"

#### Preámbulo

Nuestra intención es la de rescatar una tradición moral que se ha desarrollado en América Latina desde los inicios de su cultura y a la que denominamos "moral de la emergencia". No se trata de una doctrina surgida al margen de los movimientos sociales, sino que ha sido fruto de ellos y quiénes la han expresado en sus escritos se han caracterizado, no por ser profesores universitarios o filósofos profesionales, sino antes que nada hombres de acción y, necesariamente, de palabra. Esa moral que aquí pretendemos mostrar en lo que sería su estructura teórica —cuestión que corre por nuestra cuenta— no es cosa del pasado, ni se ha oscurecido como consecuencia del clima mundial de "desencanto" que sopla en nuestros días. En cuanto forma de pensamiento "fuerte" es una "moral heroica" —como la caracterizó José Mariátegui— que constituye el espíritu del humanismo latinoamericano que viene expresándose de diversos modos claramente desde nuestro siglo XVIII. Y por cierto que esa moral muestra puntos de contacto con filosofías éticas contemporáneas. Dentro de las generadas en el mundo europeo podemos señalar la "ética del discurso" propuesta por los filósofos Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. De los caracteres de aquella tradición, del modo como la han expresado algunos de los hombres de acción que la asumieron, como asimismo de lo que sería su estructura teórica y de sus aproximaciones y también diferencias con la "ética del discurso", nos ocuparemos en la presente exposición.

#### La "ética del discurso" y nosotros

¿Tendría cabida dentro de nuestro pensamiento latinoamericano una "ética comunicativa", en particular si tenemos en cuenta las afirmaciones de Adela Cortina que subrayan lo que a su entender respondería a una alta especificidad nacional? ¿Responde, por otra parte, esa ética, a la necesidad sentida entre nosotros de defender y profundizar, con un pensar "fuerte", el régimen de democracias que actualmente vivimos? A la primera cuestión responderemos, como por otra parte lo hace la misma Adela Cortina, mostrando ciertos aspectos que sin discusión hacen valioso, no por germano precisamente, el intento de la "ética comunicativa". No puede negarse que es meritorio el intento de desentrañar una racionalidad "que niega legitimidad a cualquier forma de dictadura" y que tiene como meta la construcción de una "democracia participativa" (Cortina 219,

220 y 225). En cuanto a la segunda cuestión deberíamos decir que el pensamiento latinoamericano tanto en las épocas de democracia, como en las de dictaduras, no ha dejado de ser, por un motivo o por el otro, un ejercicio "fuerte" del pensar, o por lo menos con esas pretensiones. La caducidad de las democracias no es, por lo demás, cosa de hoy, ni exclusiva de América Latina. No hace falta, en efecto, remitirse a la agitada historia de Atenas, para saberlo: basta con recordar el nazismo alemán y el franquismo español, para saber lo que han sido hace no mucho esos "países de democracia un tanto arraigada" de la que nos habla la misma autora que acabamos de mencionar.

Para responder, pues, a la pregunta inicial deberíamos averiguar cuáles son las condiciones nuestras que han favorecido, en general, respuestas que en nada podríamos relacionar con lo que el actual bizantinismo italiano ha denominado por intermedio de uno de sus voceros como *pensiero debole*. Para eso deberíamos señalar los aspectos salientes de lo que desde la constitución de un pensamiento latinoamericano (1) ha caracterizado a los momentos de emergencia. No podremos dejar de referirnos de modo muy amplio, a lo que queremos decir con la categoría de "emergencia" y en qué medida es posible hablar de una cierta continuidad de planteos en lo que se refiere a la moral. No es difícil captar la presencia de un pensamiento ético y de formas de praxis que le acompañan dentro del desarrollo del pensar en América Latina cuya filosofía se ocupa precisamente, tal como la hemos definido, de los "modos de objetivación" de un sujeto, a través de los cuales se autorreconoce y se autoafirma como tal, sin olvidar que esos "modos de objetivación" son, por cierto, históricos y no siempre se ha logrado, a través de ellos, una afirmación de *sujetividad* plena. Más aun, diríamos que esa afirmación ha sido y es altamente defectiva, a tal extremo que nos vemos obligados a exponer nuestro pensamiento como sucesivos "comienzos" y "recomienzos", como una búsqueda de "huellas", o como una serie de "emergencias". Todo esto que apretadamente estamos tratando de dibujar, nos ofrece un marco socio-histórico que no es evidentemente semejante al que ha generado en Europa el nacimiento de una "ética discursiva" o una "ética de la comunicación". Sin pretender restarle los méritos que tiene y todos aquellos aspectos que nos la hace atractiva, no cabe duda alguna que las "comunidades de comunicación" no dejan de ser un producto de época y difícilmente se las podría equiparar al accionar de nuestros sectores sociales "emergentes". Lo que decimos no apunta, sin embargo, a subrayar incompatibilidades, ni menos aun a declarar una suerte de incomunicación de tipo culturalista, sino a poner de manifiesto que una posible recepción de esta nueva filosofía moral, será importante para nosotros siempre que nos ayude a repensarnos a nosotros mismos en cuanto sujetos surgidos de una realidad socio-histórica específica que ha generado respuestas éticas desde las cuales únicamente se la podrá recibir de modo creador.

### **La "emergencia" como quiebra de totalidades opresivas**

Todo comenzó para nosotros, abiertamente, en la segunda mitad del siglo XVIII, época turbulenta y rica en hechos que han decidido nuestra historia. Por cierto que en el mundo colonial la "mayoría de edad" proclamada por la Ilustración, como asimismo la "minoridad" y su "conciencia culposa" que implicaba, no jugaron un papel equivalente al de los países hegemónicos. No por ello estuvieron ausente, en cuanto que la modernidad dentro de la cual se planteó la cuestión de aquella "mayoría" no fue un fenómeno exclusivo de Europa. Tuvimos, en efecto, nuestra Ilustración, desarrollada dentro de los marcos del mundo hispánico y, por cierto, bajo la relación "metrópoli-colonia". La presencia de aquella conciencia de "mayoría de edad" y su respectiva "culpa", no es prueba de que nuestros ideólogos hubieran leído a Kant, sino más bien, que el filósofo de Königsberg fue intérprete agudo de ese momento del despertar de nuevos sectores sociales, dentro de aquel marco amplio de la modernidad del que hemos hablado. Por lo demás, las líneas de manifestación de la "emergencia" no fueron las mismas en todas partes. Los movimientos de restauración la apagaron en casi toda Europa en el mismo siglo XVIII. Pensemos

lo que fue, ya en el XIX, el paso del constitucionalismo de las Cortes de Cádiz al monarquismo absoluto de Fernando VII. A hechos como éste se ha de agregar el crecimiento de la voluntad colonialista europea, la que recién ha entrado en crisis en nuestro siglo XX como una de las consecuencias de la Segunda Postguerra. Aquella voluntad desconoció sistemáticamente las formas de "emergencia" del mundo colonizado. Podríamos decir que en los sucesivos "comienzos" y "recomienzos" del pensar latinoamericano, desde aquel siglo XVIII hasta nuestros días, se planteó de modo constante —dentro de las formulaciones de una particular antropología— la quiebra de totalidades opresivas que impedían las diversas formas de "emergencia". Por cierto que no estamos hablando del saber universitario, el que se ha caracterizado más por la repetición e imitación del saber europeo, que por lo creativo, sino en aquellos intelectuales nuestros, universitarios o no, en los que la originalidad no fue expresamente buscada, sino que fue fruto del encuentro con lo único que nos hace originales, la realidad. Y, por cierto, que, en líneas generales, mal podríamos caracterizar aquella quiebra de totalidades opresivas, como una cuestión exclusivamente moral. El hecho, dentro de los términos amplios de lo que podríamos considerar como una "antropología de la emergencia" fue moral, mas también y, por eso mismo, político, económico y en sus momentos más creadores, profundamente social.

La escala de valores sobre la que se organiza el pensamiento moral de ese complejo cuya larga tradición hemos señalado, se nos aparece subrayando el *disenso* de modo constante, en relación con un ejercicio vivo de la *función utópica* y una afirmación de *alteridad* como lo no comprendido en los marcos de una lógica imperante, expresada como *resistencia*.

Una de las primeras formas de disenso, visible de modo claro al entrar en crisis la antigua sociedad colonial, fue el enfrentamiento entre una "moral teológica" puesta al servicio de los sectores de poder y la necesidad de proponer nuevos universales sobre los cuales organizar la conducta humana de un modo no ajeno a formas de movilidad social y de cambios. Esto quedó expresado en lo que Ricaurte Soler (Soler) ha denominado "Catecismos americanos de la época independientes", los que siguiendo el estilo de los textos de moral teológica, expresaron los ideales de un "liberalismo emergente". Esta línea, que atravesó todo el siglo XIX y alcanzó, no sin variantes, hasta las primeras décadas del XX, tuvo su máxima expresión en el libro de Francisco Bilbao (1823-1865) titulado, con clara intención, *El Evangelio americano* (1864) y su culminación con la obra de José Ingenieros (1877-1925) denominada elocuentemente *Hacia una moral sin dogmas* (1917), la que no podría ser entendida sin aquellos antecedentes (2).

Otros se ocuparon de enfrentar las estructuras de dominación, acentuando los aspectos sociales, políticos y económicos, posiblemente como consecuencia de la pérdida de poder de los sectores que apoyaban sus derechos en la tradicional moral teológica derivada de la colonia española. Este enriquecimiento de perspectivas les permitió elaborar un pensamiento sumamente rico y perfilar algunos de los temas que terminarían siendo centrales dentro de lo que hemos denominado "moral emergente". El caso de Simón Rodríguez (1771-1854), autor de incuestionable fecundidad y genio, es posiblemente uno de los más importantes. "El hombre obrando para los demás —decía en 1830— debe obrar para sí; ni los ha de sacrificar, ni (ser sacrificado) por ellos", modo de expresar la necesidad de que los seres humanos no se consideren mutuamente como medios, sino como fines, todo ello apoyado, además, en una de las primeras formulaciones orgánicas de la problemática de las necesidades (Rodríguez I: 227; II: 312 y 378).

Más tarde, Eugenio María de Hostos (1839-1903), enfrentando a estructuras de dominación mucho más complejas, en una situación de tanta conflictividad como ha sido y es el Caribe, organizó su moral sobre una concepción del deber, única que permitía, a su juicio, elevarse por sobre móviles interesados que respondían a la situación de opresión nacional y social que padecían Santo Domingo y Puerto Rico. "El deber —decía— es la fuente de moralidad, único

principio verdadero de la moral" (1888) y relacionaba su deberismo con la categoría de "dignidad humana", la que consiste —según sus palabras de aquel mismo año "en respetar en todos y hacer respetar en nosotros la alteza moral del hombre" (Hostos 127 y133).

En líneas generales los escritores nuestros que han militado en "momentos de emergencia", han llevado a cabo, como aspecto necesario de su militancia, un fenómeno al que hemos denominado "reordenamiento de los saberes y de las prácticas", tanto respecto de saber teórico mundial como de las técnicas políticas. Esa tala implicó, a su vez, una resemantización de categorías que implican la necesidad de recreación del régimen categorial necesario para la construcción de una objetividad.

### "Dignidad" y "necesidades" en José Martí

Un ejemplo en extremo complejo y fecundo de lo que venimos diciendo se dio en José Martí. En él se juntaron, en una la exigencia de quebrar tanto los universales opresores por los imperialismos, el español y el norteamericano y, el que derivaba de las formas impuestas por la cultura vestida de "universal", como los generados internamente dentro del sistema de opresión de los sectores campesinos, inspirados en aquellos. Emergencia nacional y emergencia social, como momentos inescindibles para la postulación de una ética universalista que ponía la inflexión de la mirada en los grupos humanos en los que la alteridad alcanzaba su máxima expresión. Había que crear, pues, como dijimos, categorías adecuadas a la situación vivida, en la que se daban como inescindibles *topía* y *utopía*. Una de ellas fue la que Martí acuñó con su expresión del "hombre natural" (Martí II: 480-487; Roig 1991: 281-285; Roig 1993: 164-181). Para lo que en este momento nos interesa destacar, el concepto de Martí nos resulta altamente significativo. Dentro de los marcos del discurso colonialista europeo, América, en particular "nuestra América", fue vista —con buenas o malas intenciones— fuera de la historia. Hegel cumplió con nosotros colocándonos en el capítulo previo al desarrollo de la Historia universal, en la geografía. Antes y movido por sentimientos anunciadores del romanticismo, Juan Jacobo Rousseau, con mirada de simpatía y no sin cierta compasión, nos había declarado "buenos salvajes". Para ambos, el hombre americano, ya fuera ello ventajoso o desventajoso, era un ser "natural". Pues bien, con todos los riesgos del caso y frente a un programa "civilizador" que se movía dentro de los términos de una dura dialéctica de exclusión, José Martí echó mano del "hombre natural". Mas, ¿qué es en él tal categoría? No es el hombre "fuera de la historia", no es el *bon sauvage*, no es el lacrimoso Atala en medio de las selvas del Mississippi. Es la expresión de la conciencia moral enfrentada a las leyes establecidas, es el principio subversivo, que es a su vez corrosivo de la eticidad vigente. No se trata, sin embargo, de un filósofo, como tampoco de una moral individual. Es, sin más, el hombre ajeno a la ciudad, un campesino con una conciencia moral fruto de su sometimiento, de su explotación y de su miseria que a través de las grietas de su propia enajenación, surge con voz de protesta y de denuncia. "Viene el hombre natural —dice— indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada en los libros". Tales son las palabras de Martí en su célebre escrito "Nuestra América" (1891). En esa imagen que simboliza la emergencia de un continente, podemos leer cuál es su dialéctica. No es aquella en la que se pone el acento en el momento de la síntesis, en un proceso en el que los hombres de "buena voluntad" se asombran de que haya otros, de "mala voluntad", que no quieren integrarse y continúan ejerciendo, no la "negación de la negación", sino simplemente, la "negación". ¿Y quiénes son estos? Pues aquellos que a pesar de la garantía de universalidad que el Estado les ofrece, se mantienen al margen del mismo. El tema ya lo hemos abordado antes, justamente, para mostrar como la doctrina del concepto (*Begriff*) se quiebra en los textos mismos de los *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Roig 1981: 100-114).

¿Por qué el "hombre natural" indignado y fuerte "derriba la justicia acumulada en los libros"? Pues, como lo dice a continuación Martí, porque a esa justicia no se la administra "en acuerdo con

las necesidades del país". Surge de este modo el tema de las "necesidades" que acompaña constantemente a lo que podríamos considerar como aspecto esencial dentro de la ética de la emergencia. Si continuamos leyendo el texto de Martí nos encontramos con que esas necesidades no son atendidas por el mismo motivo que no se considera valioso o digno conocerlas. Para eso ¿qué hemos de hacer? Pues, volvernos hacia nosotros mismos, ejercer una forma de reconocimiento de lo que nos negamos a reconocer. "La universidad europea —nos dice— ha de ceder a la universidad americana"; "Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es la nuestra"; "los políticos nacionales han de reemplazar a los políticos exóticos"; "El vino, de plátano; y si sale agrio, nuestro vino! "...Los aforismos se suceden en el texto de modo denso. Con ellos, Martí, mediante el recurso a formas que se nos presentan casi como "actos de lenguaje", nos conmina a cumplir con la condición primera de todo saber y de toda moral, lo que hemos denominado *a-priori* antropológico, nuestra versión de aquella necesidad que es a la vez impulso (*conatus*) de "perseverar en el ser", que puede leerse en la *Ética* de Spinoza (III parte, Propositiones VI y VII). ¿Quién, si no se tiene como valioso para sí mismo, ni considera valioso conocerse a sí mismo, puede llevar adelante un reordenamiento propio de los saberes y las prácticas? Aquel *a-priori* es una misma cosa con la afirmación de nuestra dignidad, la que únicamente es posible sobre el presupuesto de la dignidad de todo ser humano. José Martí expresó estos principios de modo luminoso:

"...porque si en las casas de mi patria —nos decía— me fuera dado preferir un bien a todos los demás, un *bien fundamental*, que de todos los del país fuera *base y principio*, y sin el que los demás bienes serían falaces e inseguros, ese sería el bien que yo prefiriera: yo quiero que la *ley primera* de nuestra república sea el culto de los cubanos a la dignidad *plena del hombre*".

Se trata, pues, de una moral emergente que busca afirmar sus propios principios en un horizonte de universalidad y en la cual la "dignidad" —principio sin el cual los demás "bienes" se dan falaces e inseguros— es la necesidad primera, la forma por excelencia de toda necesidad humana que da sentido e introduce un criterio para la evaluación del universo de necesidades y de los abigarrados modos que la humanidad ha generado para satisfacerlas. Se trata de una "dignidad humana" plena y que es, por eso mismo, también nacional y continental. Es la dignidad como la entiende un hombre que se siente integrante de esta "nuestra América". "Dignidad" es entre nosotros palabra cargada de esperanza, con profundas raíces en nuestra cultura. Así lo entendió César Zumeta, el patriota venezolano, cuando aquella Cuba por la que luchó Martí, expulsados los españoles, fue ocupada por las tropas norteamericanas. "El duelo —decía en 1906— no es sólo de América, es de la dignidad humana" (Martí III: 9; Zumeta 53).

### **Caracteres de la "moral emergente"**

¿Cómo podríamos caracterizar esta "moral emergente" que encontramos implícita o explícitamente presente en nuestra ya larga tradición? Podríamos entenderla como una dialéctica entre una subjetividad y una objetividad: dos niveles de la moral, de los cuales, el primero, ha jugado entre nosotros, en los momentos de emergencia, un papel irruptor respecto del segundo. Se trata de una subjetividad que, necesitada de un criterio para orientar su "duro trabajo" (*die hart Arbeit*) se apoya en una convicción moral centrada en aquel valor supremo, el de la dignidad humana. Una vez más, el pensamiento latinoamericano, en lo que muestra de verdaderamente creador, se nos aparece cuestionando el discurso colonialista. No se trata, pues, de una moral en la que el deber ser se nos presenta encadenado al ser, dentro de una visión que se niega a abrirse al futuro (3). Tampoco se trata de una moral en la que la persona es medida en relación con los predicados universales de lo bueno, por lo mismo que la dignidad —el hecho de que somos *fin*es y

no *medios*— y así hemos de evaluar a los demás si no queremos quedar reducidos inevitablemente a medios -es, en cada uno, lo irreductible. Idea reguladora a la que se han aferrado, sabiéndolo o no, los sectores emergentes en nuestra ya larga historia de luchas (4). Tal es el sentido que tiene nuestra aproximación al kantismo, tema que despertó el interés de nuestro amigo Gregor Sauerwald quien se preguntaba, a su vez, si aquel hacer una filosofía "desde Hegel y a pesar de Hegel" no sería fruto de una recepción de Kant en América Latina. Ahora le contestamos diciéndole que sí, pero que se trata, más que de tal cosa, de la persistencia de un clima espiritual generado por una tradición profunda de liberación que atraviesa toda la modernidad —la modernidad que debemos rescatar— y que ha adquirido entre nosotros un particular sentido. Por cierto que no olvidamos los momentos de oscurecimiento en aquellas circunstancias en las que montada una forma opresora de eticidad —precedida muchas veces de una destrucción, tal como lo denunció el Padre Las Casas— fueron ahogadas las protestas morales (5).

Si regresamos a la lectura de José Martí y a la ética que surge de su vida y sus escritos, veremos que la "dignidad" no aparece escindida de las *necesidades*, en cuanto que constituyen dos facetas que integran el *conatus* o impulso que nos mueve a mantenernos en nuestro ser. Hasta podríamos decir que, desde ese punto de vista, la dignidad misma es una necesidad, en cuanto que nuestro *perseverar en el ser* quiere serlo como seres humanos. Por otra parte, la *dignidad* juega como un principio ordenador y de sentido tanto de las necesidades, como de los modos de satisfacción de las mismas.

Y todavía tendríamos que señalar otros aspectos que se encuentran implicados en la palabra-símbolo que expresa nuestra *convicción moral* y que tienen que ver con la *antropogénesis*. Nos referimos al *trabajo*, otra de las necesidades del ser humano que únicamente adquiere su plenitud de sentido desde la *dignidad*. Esto nos permite dibujar una especie de "situación ideal de trabajo", de tanta importancia para nosotros como podría ser el de una "situación ideal de comunicación". Hugo Assmann nos ha dicho que: "E preciso encher de conteúdo a noção de dignidade humana", esa dignidad resulta precisamente negada dentro del "discurso de las necesidades" elaborado por los tecnócratas del mundo neo-liberal. En él se coloca como prioritaria la necesidad de "subsistencia" o "sobrevivencia" y se desplaza la importancia del trabajo, es decir, de aquello desde lo cual únicamente puede constituirse toda antropogénesis, liberados de las múltiples formas de la alienación. Enrique Dussel nos ha mostrado, por su parte, como en Marx, el trabajo, en su momento subjetivo, es uno con la vida, lo que es expresado mediante la categoría de "trabajo vivo" (*lebendige Arbeit*). Lógicamente, la riqueza, tanto de esa subjetividad, como la del momento objetivo del trabajo, se salvan de la alienación y de la fetichización si al trabajador no se le ha negado su dignidad, ni se lo ha reducido a simple medio en vistas de la acumulación de capital. Y así como nosotros habíamos hablado de una "comunidad ideal de trabajo", aquí surge, como otra faz de esa misma realidad una "comunidad de vida", la que según palabras de Dussel es anterior a una "comunidad de lenguaje".

Assmann, por su parte, nos ha mostrado, además, cómo la lógica del capitalismo ha regresado a Hegel. En efecto, tal como lo ha probado Amelia Valcárcel, el filósofo alemán desplazó las necesidades hacia la subjetividad y valoró, por sobre ellas, como el mundo propiamente "cultural", a los "modos de satisfacción" de las mismas. Era una manera más de sumergir la persona en una eticidad opresiva que hacía innecesario hasta el enunciado de un principio moral. Pues bien, la actual lógica del mercado —la que rige sobre las conciencias individuales como la eticidad de nuestro tiempo— le ha quitado peso a las necesidades (*needs*) y se lo ha dado plenamente a los infinitos y hasta caprichosos "modos de satisfacción" (*wants*), propios de una sociedad de consumo. Afirmaciones de Assmann que no son contradictorias con lo que habíamos comentado antes, pues, reducir las necesidades a la sobrevivencia, es la parte del discurso que interpela al "Mundo de los Dos Tercios", mientras que desplazarlas y poner delante los modos de satisfacción,

tiene como interlocutor al consumidor del "Mundo del Primer Tercio", el de los países que detentan el poder mundial. En un sentido o en el otro lo que se ha hecho es quitarle a la vida humana el principio ordenador de toda existencia: la *dignidad* (6).

Problemática toda esta planteada ya por Marx en sus *Manuscritos de 1844* en los que, con una clara referencia a la última fórmula del imperativo categórico kantiano nos decía que en una sociedad alienada cada individuo y sus necesidades, únicamente está para el otro, en la medida en que ambos se conviertan recíprocamente en medios (Marx 156; Heller; Rubel).

### **La "moral emergente" y la "teoría del discurso"**

Otra cuestión cabría que tratáramos aquí: la del discurso. ¿Es ajena la "moral emergente", en sus actuales formulaciones, al *lingüistic turn* que ha invadido la totalidad de las ciencias humanas? Por cierto que no se ha de olvidar que esta moral no sólo ha sido objeto de formulaciones teóricas en estas últimas décadas, sino que es, además, una tradición de larga data manifestada a través de las más diversas vías expresivas. Se trata, pues, de un campo práctico y teórico con su propia historia y ha sido, justamente, en el intento de rescate de ésta, que se ha incorporado, como recurso de la Historia de las ideas, la "teoría del discurso". En forma apretada diríamos que mientras la "ética del discurso" se apoya en él desde el punto de vista del acto comunicativo para formular un principio ético, las investigaciones y formulaciones de la "moral de la emergencia" apuntan a la reconstrucción del mundo de voces que todo discurso nos transmite en cuanto integra un "universo discursivo" del cual es ineludiblemente expresión. El sistema de "discursos referidos" que teorizó Valentín Voloshinov, permite poner al descubierto la conflictividad social y mostrar el juego de "alusión-elusión" con el que se organizan los discursos hegemónicos. La "teoría crítica" y, junto con ella, la de las ideologías, constituyen parte ineludible de este instrumental metodológico. José Martí en "Nuestra América" nos había hablado de la importancia de la "lectura crítica", en la medida en que "la crítica es la salud".

Del mismo modo interesa reconstruir el régimen categorial vigente en un universo discursivo como es, por ejemplo, el que se montó sobre los opuestos de "civilización" *versus* "barbarie", así como las sucesivas resemantizaciones que las categorías muestran en el proceso histórico. A pesar de las diferencias epocales y de las diferentes posiciones teóricas, la "moral de la emergencia" se encuentra dentro del espíritu de lo que Eugenio María de Hostos denominó una "moral social". Nuestra lectura quiere ser una vía que asegure la transparencia del acto comunicativo, en cuanto que una "sospecha metódica", no incompatible con la buena fe, debe formar parte ineludiblemente, a nuestro juicio, de la argumentación. Y así como tampoco ignoramos el calor que pueden tener los aportes de las técnicas analíticas en lo que se refiere a la depuración del lenguaje, asimismo pensamos que no habría inconveniente en postular una "condición ideal de diálogo", la que no podría ser enunciada sin tener en cuenta lo que dijimos antes: una "condición ideal de trabajo", por lo mismo que no está probado que la "lógica del trabajo" sea necesariamente la de la llamada *ratio technica* (Roig "La teoría del discurso" y Roig 1982).

### **Compatibilidades entre la "moral emergente" y la "ética del discurso"**

¿Es incompatible esta tradición moral latinoamericana con la "ética del discurso" tal como aparece formulada en Apel y Habermas? ¿Es incompatible con la crítica sostenida por los intelectuales que se sienten próximos a los planteos de aquellos filósofos, llevada adelante contra las formas diversas de ultrahistoricismo, relativismo culturalista, pragmatismo grosero, etnocentrismo y, en fin, irracionalismo? Desde ya diremos con la mayor franqueza y decisión, que no. En este momento no pretendemos señalar diferencias, sino coincidencias y ellas existen y, más aun, deberían ser profundizadas. Concluiremos refiriéndonos brevemente a algunas.

Si tenemos en cuenta la categoría difundida por el filósofo italiano Gianni Vattimo quien nos habla de un *pensiero debole*, no cabe duda que tanto la "moral emergente" —en todas sus formulaciones implícitas o explícitas— como, por su parte, la "ética del discurso", suponen, por el contrario, lo que podemos llamar un *pensar fuerte*. "Debilidad" y "fuerza" que no tienen que ver con la riqueza o pobreza del aparato teórico desarrollado, ni con lo que se entiende como "rigor", ni tampoco con una organización "sistemática" o "asistemática", sino con la presencia o ausencia de un referente universal que implique un compromiso, no por cierto metafísico, sino básicamente social. Siempre cabe, por cierto, la pregunta acerca de los alcances del no compromiso que practican estos post-modernos. Bien podría ser un modo encubierto de comprometerse con un mundo cuyo funcionamiento es asegurado mediante el anuncio de todo tipo de "muertes". Peligrosa "debilidad" que se sostiene paradójicamente en la fuerza con la que se ejerce la política filosófica puesta en juego, cuyo proyecto tiene como condición de su funcionamiento un desarme de las conciencias.

Los teóricos del *pensiero debole* han intentado encontrarse con sus clásicos mediante el ejercicio de una lectura estetizante. Esto les ha conducido a la rehabilitación más "funesta" —la expresión es de Apel— de las lecturas de Federico Nietzsche (7). Por su parte, Jacques Derrida ha expresado a su modo la tesis de la "debilidad", con su afirmación de que la auténtica responsabilidad sólo existe "en condiciones de total incertidumbre normativa". Con esto se piensa que podrá ser controlada una razón a la que se acusa de ser matriz de violencias. En la misma tónica, Jean Baudrillard habla con entusiasmo de los países de América Latina porque ve en ellos —dejándose llevar por las fantasías de un cuento de Borges— la contracara del mundo europeo, al que encuentra deplorablemente sometido a regulaciones y leyes. Un Continente, el nuestro, con países como Brasil y Argentina, en los que se supone que rige plenamente el azar en la conducta humana, a tal grado, que viviríamos algo así como el "paraíso de la incertidumbre". Pues bien, ni nuestra lectura de Nietzsche coincide con la mirada estetizante, ni nuestra vida se mueve dentro de la "incertidumbre normativa", en la que ponen su mirada tanto Derrida como Baudrillard (Apel 70; Baudrillard 125; Roig 1993: 111-118).

Con Derrida habíamos caído, por lo demás, en una trampa. Su relativización del *logos* que nos lo mostraba denunciando valientemente el "logocentrismo" europeo, resultaba ser la negación de todo *logos*. Es cierto que no se puede ya hablar impunemente de la "razón", sino de formas de racionalidad dentro de los límites de un historicismo. Pero ¿es posible llevar esa negación hasta un extremo tal que renunciemos, en virtud de un ultrahistoricismo, a toda racionalidad?

Dentro de la crítica al culturalismo se encuentra otra no menos sugerente afirmación de Apel respecto de la actitud que debemos adoptar frente a los *maîtres-penseurs* de nuestra época: Hegel, Marx, Nietzsche y Heidegger. ¿Debemos renunciar a discutirlos por cuanto ellos fueron expresión de su época? Planteo ciertamente insostenible desde todo punto de vista y al margen de lo que supone la tarea de relectura de los clásicos. Precisamente si lo son, es porque siempre una relectura es posible y, a su vez, si esto es así, es porque no hay una marca temporal absoluta que limite los alcances de un filosofar al tiempo de su nacimiento. El culturalismo, como ideología, acaba con la historicidad misma, es decir, acaba con el principio que hace que la historia pueda ser vivida como tal. Afirmar la historia y, junto con ella, afirmar la cultura, es abrir las puertas a formas de universalidad, en cuanto está en el hecho mismo histórico su potencia de trascendencia.

Frente al sentimiento de fracaso —es *désenchantement*— que envuelve a todos estos pensadores, debemos decir con Apel y desde nuestra tradición latinoamericana, en respuesta al anuncio del fin de los "relatos" lanzada por François Lyotard, que no se ha desvanecido el viejo ideal ilustrado de aquella comunidad cosmopolita en la que Kant soñara en su momento. Sí, por cierto y en esto el mensaje de Lyotard nos resulta válido, ha concluido definitivamente aquella fe en el "progreso" tal

como se la vivió hasta no hace mucho, pero este hecho no supone la renuncia a la organización de nuestro discurso sobre la base de ideas reguladoras constitutivas de un humanismo. Dentro de aquella "moral emergente" latinoamericana, la "cosmópolis" ha jugado, precisamente, de modo constante, como ideal. Simón Rodríguez, Juan Bautista Alberdi, Juan Montalvo, Rubén Darío, Manuel Ugarte, José Carlos Mariátegui, José Vasconcelos, Alfonso Reyes y tantos otros, son exponentes de esa tendencia. Se trata por cierto, de un cosmopolitismo y de una exigencia de universalidad que parte de una clara relación dialéctica con nuestras patrias, su gente y su mundo. Ideas reguladoras que no son ajenas, sino que expresan aquel *a-priori* antropológico, aquella afirmación de nosotros mismos como valiosos y, a su vez, esa nuestra *convicción moral* que nos impulsa al reconocimiento de la *dignidad* humana (Salomon 172-200; Roig 1981).

Las críticas que hace Apel al filósofo norteamericano Richard Rorty nos permiten señalar aun con más fuerza los interesantes puntos de contacto que tiene la posición teórica del filósofo alemán —y la política filosófica que incluye— con la línea del pensamiento latinoamericano que hemos trazado. En alguna ocasión habíamos expresado nuestro rechazo de lo que en el pragmatismo de Rorty sería lo equivalente a una "comunidad de comunicación", los "enclaves de libertad" de los que habla. Apel ataca, con toda razón, por su parte, los alcances etnocentristas de la doctrina del *common sense* que sostiene el pensador norteamericano, peligrosamente próximo —como el mismo Apel lo señala— a la tesis de Adolf Hitler del "sano sentir del pueblo" (Apel 102-103).

En fin, ¿vamos a aceptar esa "paralización de la conciencia ética" y ese "desarme de las conciencias" que acarrearán las ideologías de los neo-conservadores, de los neo-liberales y de los pos-modernos? En la respuesta a esta inquietud de nuestros tiempos no tenemos ninguna duda que, más allá de las diferencias, compartimos, sin duda alguna, un frente común.

Concluiremos con unas palabras de un filósofo nuestro recientemente fallecido, Dante Polimeni, quien nos ha enunciado de modo elocuente el marco utópico —en el más pleno sentido del término— del humanismo que ansiamos para nuestra América, dentro de aquel ideal cosmopolita: "La utopía que defendemos —decía— no es un regreso a paraíso alguno. La visualizamos como una enérgica y fluida tensión entre lo real y lo posible, un espacio plural donde indios, negros y mestizos, ahora campesinos, obreros, marginales de nuestra América, puedan desarrollar sus culturas de un modo articulado con la sociedad plurilingüe y multiétnica. Frente al proyecto hegemónico de globalización, la utopía es la búsqueda profunda de la diversidad y lo común de los hijos de nuestra América, con el horizonte de la patria grande de Bolívar y Martí...". En estas palabras resuena, una vez más, esa larga tradición nuestra a la que hemos caracterizado como una "moral de la emergencia" (Polimeni 31-32).

## Notas

- 1. Para lo que entendemos como "pensamiento latinoamericano", cfr. nuestros libros *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México, F.C.E., 1981 y *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza, Universidad Nacional de Cuyo, EDIUNC, 1993.
- 2. En su obra *La América en peligro* (1862), Bilbao, en su lucha contra una religión fetichizada y una teología opresiva, nos plantea una moralidad de tipo kantiano que le permite impugnar a aquéllas: "...la virtud —nos dice— no puede ser católica, porque la virtud es el deber por el deber, y lo que se llama moralidad (de los católicos) ... es un cálculo, un cambio, un comercio de bienes temporales por espirituales y eternos..." (Puebla, Cajica, 1973, p. 279); un espíritu semejante puede verse en *El Evangelio americano* (1864), Buenos Aires, ed. América lee, 1943. Lógicamente que la "moral emergente" de José INGENIEROS y que puede verse en su escrito *Hacia una moral sin dogmas. Lecciones sobre Emerson y el eticismo*, (Buenos Aires, Talleres Gráficos Rosso, 1917) no se inspira en

las mismas fuentes que Bilbao. Respecto de la lectura de Kant en Ingenieros, cfr. Jorge DOTTI. *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina desde el romanticismo hasta el treinta*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1992, p. 131 y sgs.

- 3. G. W. F. HEGEL. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt, Suhrkamp, 1970, párrafo 187. Por cierto que Hegel en ese texto nos dice que la "liberación" (*Befreiung*) consiste en el "duro trabajo" (*die harte Arbeit*) de la cultura (*Bildung*), es decir, la eticidad, contra "la mera subjetividad...", es decir, la "subjetividad" no incorporada al sistema, o que se niega a serlo. Lo que nosotros hacemos es poner la moral sobre sus pies.
- 4. La fórmula del imperativo categórico kantiano de la cual se infiere la idea reguladora de un "reino posible de fines", se centra en la categoría de "dignidad humana" (*Menschenwürde*). ¿Se trata de un imperativo formal o material? Kant aconseja que en la lectura de las fórmulas nos remitamos siempre a la primera, en la que el formalismo es indiscutible. Sin embargo, tanto el "reino de los fines" como la "dignidad" en cuanto "horizonte de posibilidades" (no ajena de ninguna manera a lo utópico) dejan de ser puramente formales. De ahí la relación no accidental que se puede establecer entre "dignidad" y "necesidades". I. KANT *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Buenos Aires, Espasa Calpe, 1948, trad. de Manuel García Morente, cap. II, p. 83-100.
- 5. Gregor SAUERWALD. "¿Es América el eco del viejo mundo y reflejo de vida ajena?", en revista *Cultura*, Quito, vol. V, n° 14, 1982, p. 65; cfr. el mismo trabajo de Sauerwald "Zur Rezeption und Überwindung Hegels in lateinamerikannischer Philosophie der Befreiung", en *Hegel-Studien*, Bonn, Band 20, 1985, p. 221-245 y Arturo Andrés ROIG. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, p. 50.
- 6. Hugo ASSMANN. "Análisis de las necesidades básicas", en *Cuadernos de filosofía latinoamericana*, Bogotá, Universidad de Santo Tomás, n° 3, 1980, p. 50-56; del mismo autor: "Exterioridade e dignidade humana (Nota sobre os bloqueios da solidariedade no mundo de hoje)", en *Libertação*, Revista de Filosofía, Campo Grande (Mato Grosso do Sul), Año II, n°1, p. 7-16; Enrique DUSSEL. "La introducción de la *Transformación de la filosofía* de K. O. Apel y la Filosofía de la liberación (Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana)", en K. O. APEL, E. DUSSEL y R. FORNET-BETANCOURT. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. México, Siglo XXI, Iztapalapa, 1992, p. 83-95; Arturo Andrés ROIG "Posibilidad y necesidad del diálogo Norte-Sur. Palabras de un latinoamericano a sus amigos europeos", en *Soziale Arbeit und internationale Entwicklung*, Münster, Lip Verlag, 1992, p. 24-36; Amelia VALCARCEL. *Hegel y la ética. Sobre la superación de la "mera moral"*. Barcelona, Anthopos, 1988, p. 277-295; Angelo PAPACHINI. "Una reflexión sobre el derecho a la vida y la dignidad humana desde América Latina", en *Ética en América Latina*. Bogotá, Universidad de Santo Tomás, 1991, p. 189-232.
- 7. En particular nos referimos al libro de Jürgen HABERMAS. *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983), Barcelona, ed. Península, segunda edición 1991, obra en la que Habermas se suma a la temática de Apel, enriqueciéndola desde su punto de vista, con un trabajo incluido en la misma, titulado: "Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación". Asimismo nos referimos a filósofos nuestros, entre ellos particularmente Ricardo MALIANDI y su obra *Dejar la postmodernidad. La ética frente al irracionalismo actual*. Buenos Aires, Editorial Almagesto, 1993.





**Arturo Andrés Roig**



## **Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia\***

### **"LAS NECESIDADES Y LA FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA"**

Como una respuesta al idealismo que movilizó a la juventud francesa del agitado Mayo del 1968, surgió una serie de doctrinarios que se dedicaron con fuerza a quebrar el mundo de ilusiones sobre las que se había llevado adelante aquel movimiento. El estructuralismo, entonces vigorosa ideología, daría armas para demoler la identidad de los movimientos protestatarios intentando mostrar la ingenuidad con la que los jóvenes se sintieron sujetos y agentes de un momento histórico. Cumplieron aquellos doctrinarios, anticipadamente, el mismo papel que vemos jugar en nuestros días a los post-modernos, empeñados en ejercer una ultracrítica demoledora que los arrastra a ellos mismos y sus negaciones. Se destaca particularmente entre ellos Jean Baudrillard quien publicó, en 1969, un significativo estudio al que tituló *Génesis ideológica de las necesidades*. De este asunto quisiéramos ocuparnos brevemente, desde nuestra perspectiva.

Recordemos, en primer lugar, que el problema de las "necesidades" es cuestión de primordial importancia en todos los movimientos que han impulsado hacia cambios en la vida social. Los jóvenes de Mayo del 68 invocaban, entre otras cosas, la exigencia de modificar las estructuras a efectos de que pudieran satisfacerse las necesidades humanas. La respuesta de Baudrillard consistió en hacer imposible la exigencia afirmando, desde un estructuralismo ciertamente vaciador, la naturaleza puramente ideológica de las "necesidades" incluidas entre ellas, las que son consideradas como indispensables para la sobrevivencia. Y por cierto que paralelamente intentaba con su teoría desfondar al sujeto, tanto el de las necesidades, como el que con actitud reivindicatoria y justiciera, exigía su satisfacción.

En efecto, para Baudrillard, la distinción entre necesidades que surgen de un "mínimo vital antropológico" y las que están "por encima" y que tienen su origen en lo que podríamos considerar como convenciones sociales, es equivocada; todas las necesidades tienen un mismo origen en cuanto son puramente ideológicas tanto las unas como las otras y no cabe, por tanto, la distinción. En efecto, es el "sistema" el que las crea y así, el reconocimiento de una necesidad como es la que tienen los niños de alimentarse para poder sobrevivir, es algo que es "inducido" por la sociedad; y si ésta entiende que no se ha de inducir la misma, luego ella no es creada y los niños son eliminados; otro tanto sucede con la sobrevivencia del obrero; en efecto, alimentar un proletario mediante el salario implica la generación de un "excedente", a saber, la "plusvalía" que rinde, por

lo que la "necesidad de sobrevivencia" no surge de él sino de un contexto determinado de fuerzas productivas. Y así, si la plusvalía favorece formas de acumulación de capital, el sistema induce la necesidad de sobrevivencia del obrero, caso contrario no lo hace y es entonces eliminado. Mas, no sólo el sistema motiva todas las necesidades en cuanto que las pone o las quita, sino que genera también todos aquellos movimientos de "emancipación dirigida", y así como los impulsa puede no hacerlo. "Todo el sistema de valores individuales —dice Baudrillard— toda la religión de la espontaneidad, de la libertad, de la creatividad, etc. están impregnados de la opción productivista. Incluso las funciones vitales son inmediatamente funciones del sistema. En ninguna parte el hombre está enfrente de sus propias necesidades, y todavía más crudamente nos dice que "Si él (el ser humano) come, si bebe, si se reproduce, es porque el sistema necesita que se reproduzca para reproducirse: necesita hombres". O no los necesita, según los casos. ¿No estamos con estas afirmaciones moviéndonos con una lógica semejante a la de Auschwitz?

¿Qué es lo que mueve a Baudrillard a adoptar esta posición? Tentados estamos de afirmar algo que a él sin duda le molestaría, a saber, que su teoría es una "inducción" más del sistema y que por tanto el sujeto Baudrillard no existe. La suficiencia con la que escribe nos "induce" sin embargo a rescatarlo a él como sujeto de su propia doctrina, con lo que no podemos menos que hacerlo responsable de su cinismo o, cuando menos, de su pesimismo. Quedaría una tercera explicación de esta violenta denuncia del sujeto moderno —que en el fondo es lo que está en juego— en cuanto que textos como el de este pensador, generalizados en nuestro mundo contemporáneo, podrían ser vistos como un recurso metodológico encausado a despejar creencias y posiciones ingenuas y a sentar las bases para posiciones teóricas superadoras. Y así pues, en el mejor de los casos, podríamos recibir el mensaje y entenderlo como una paradoja que nos lanza necesariamente a encontrar la verdad "más allá". Aún cuando esta intención no sea expresamente la del ensayista francés, nosotros podemos aprovechar su doctrina en este sentido en cuanto no nos cabe duda de la naturaleza paradójica de sus afirmaciones.

Dos cosas nos dice que son de tener en cuenta, la primera, que ya no se puede hablar de la "autonomía de sujeto" como se hizo en el pensamiento europeo moderno, sin caer en una posición mítica; la segunda, que hay "necesidades naturales" o "biológicas", por lo mismo que toda necesidad, absolutamente, se encuentra mediatizada por el mundo cultural. En efecto, en materia de necesidades no hay posibilidad alguna de colocarnos en el plano de la "naturaleza". La distinción entre "necesidades naturales" y "necesidades convencionales" es, pues, simplista, en cuanto que aún lo considerado como puramente biológico, en el ser humano se da culturalizado. El impulso paradójico le lleva sin embargo a crear otro "sujeto" no menos mítico que el de la modernidad, a saber, el "sistema", con lo que hace "estallar" al antiguo sujeto mediante un desplazamiento de la subjetividad. Y, por otra parte, aquel fenómeno de la mediación que mencionábamos, es agigantado de tal modo que le permite declarar la más absoluta inconsistencia de toda necesidad, en cuanto que cualquiera que podamos señalar, es siempre producto de un agente que somete nuestras necesidades a las de él, las que sí son consistentes: son las del mercado regidas por una lógica que tampoco es la nuestra.

Estamos, no nos cabe duda, ante uno de los usos ideológicos de la "filosofía de la sospecha", lo cual implica una nueva paradoja en cuanto aquella filosofía surgió como herramienta para descubrir ideologías. Supone asimismo un abandono de la crítica y una entrega a posiciones ultracríticas. ¿Qué hemos de hacer ante esto? Pues reubicar el mensaje dentro de sus límites y rescatar en un nivel crítico, nociones que han sido hipostasiadas por el ultracriticismo en su empeño por quebrar el "sentido común" vigente en determinadas tradiciones. En efecto, si el sujeto moderno fue mitificado, no vamos a desmitificarlo inventando un nuevo sujeto no menos mítico, el "sistema". Es cierto que la sociedad de consumo se organiza sobre la manipulación a veces más descarada e inhumana de las necesidades, mas ello no significa que sea legítimo caer en

la indistinción a la que llega precisamente este ideólogo. Es cierto que ante una mirada no ingenua, nuestro modo de ser en cuanto "sujetos" depende de una serie de factores que se entrecruzan y sobre los que la definición de nuestra identidad resulta ser problema complejo, mas ello no es óbice para hacer el "descentramiento del sujeto", la prueba decisiva de su muerte. Posiciones como éstas nos revelan la política de desarme de las conciencias que iniciaron estos estructuralistas y continúan en nuestros días los autodenominados post-modernos.

Para concluir digamos que toda necesidad o es meramente cultural como puede ser la que sentimos al escuchar música barroca o de beber coca cola, o está ineludiblemente culturalizada, como es la de alimentarnos y reproducirnos. Digamos que las primeras dependen en cuanto a su satisfacción, de las segundas, y que éstas muestran de modo evidente una determinada consistencia, aún cuando en su modo de ser histórico se nos aparezcan de variados modos según las épocas y los pueblos. Esa consistencia y esa movilidad relativa de las necesidades de las que estamos hablando, les permite precisamente funcionar como un apriori desde el cual los necesitados irrumpen en la historia y quiebran las formaciones éticas opresivas. Se trata evidentemente de necesidades que son inescindibles respecto de preferencias axiológicas vitales las que si bien admiten formas relativas de manipulación, poseen un peso propio desde el cual es posible fundar una ética.



\*[Primera edición de *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, autorizada por Arturo Andrés Roig para el Proyecto Ensayo Hispánico, 2000. El libro está fechado en Mendoza (Argentina) en 1998. Edición preparada por José Luis Gómez-Martínez]

© José Luis Gómez-Martínez

Nota: Esta versión electrónica se provee únicamente con fines educativos. Cualquier reproducción destinada a otros fines, deberá obtener los permisos que en cada caso correspondan.





**Arturo Andrés Roig**



## **Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia\***

### **"PROBLEMAS HERMENÉUTICOS PARA UNA FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA"**

**I**ntentaremos responder a la cuestión planteada, a partir de lo que consideramos como una de las tradiciones morales más fuertemente arraigadas e interesantemente expresadas en América Latina: La "moral de la emergencia" o "moral emergente".

La particular situación de dependencia tanto colonial como neo-colonial latinoamericana, así como las formas de opresión, marginación y miseria que se han vivido y viven vastos sectores sociales de nuestro Continente, por causas que no solamente son externas, han generado de modo constante movimientos de emancipación y liberación. Esta situación expresada ya de modo claro desde fines del siglo XVIII, ha dado lugar a una moral a la que hemos denominado "emergente", la que tiene como idea reguladora la "dignidad humana".

Su discurso se ha expresado básicamente a través del lenguaje de la vida cotidiana de nuestros pueblos y su contenido ha alimentado y alimenta otras formas discursivas, en particular, la novela y el discurso político. Otro tanto podemos decir de una línea importante de desarrollo de nuestra plástica, dentro de la cual el muralismo mexicano es uno de sus ejemplos más notables.

¿Cómo podríamos dibujar teóricamente esa moral? Nos vemos obligados a seguir dos caminos. El primero de ellos, nos llevará a coquetear con una fenomenología; el segundo será propiamente hermenéutico, si bien la primera parte será de importancia para el problema de la "interpretación" en cuanto de la "descripción" surgirán algunos principios que juegan, dentro de esta moral, como principios de lectura inevitablemente.

#### **Fenomenología del acto moral emergente**

Toda cosa, —se dice en la *Ética* de Spinoza— en cuanto es en sí se esfuerza por perseverar en su ser (*Unaquaeque res quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*, Libro VI, Proposición VII). Con este aforismo queda expresado en relación con todo ente el principio conativo o de persistencia

Pues bien, en el ser humano, en determinadas circunstancias, ese principio del que participa junto

con todas las cosas o todos los entes, no sólo es cumplido en cuanto *en sí*, por lo mismo que se enriquece con el juego de otra relación, el *para sí*. Se trata de la constitución de la autoconciencia que implica la transformación del universal principio conativo que funciona como un *a-priori* ontológico, en el *a-priori* antropológico. De acuerdo con éste, el perseverar en el ser en cuanto *en sí* y *para sí*, quedará expresado a través de dos imperativos acuñados por Hegel: "tenerse a sí mismo como absolutamente valioso" y "tener como valioso el conocerse a sí mismo" (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke*, 18, I, 3).

Con esto el *a-priori* antropológico —condición de constitución de todo sujeto— nos revela algo que se encuentra implícito en el principio conativo, pero no expresado en él: que nuestro "perseverar en el ser" quiere serlo humanamente, es decir, en cuanto seres valiosos o dignos. Mas, si la profundización del principio conativo y su formulación como *a-priori* antropológico, suponen la autoconciencia, aquella dignidad únicamente es posible sobre la base del reconocimiento de la dignidad de todo otro.

Pero ese reconocimiento no es sin embargo necesariamente universal, la universalidad es su meta y la historia nos muestra formas de reconocimiento, que sin dejar de serlo, se encuentran muy lejos de aquel ideal. En efecto, el amo obliga al esclavo a reconocerlo, necesita de la autoconciencia del dominado, pero a su vez la limita. La conjunción del *en sí* con el *para sí*, comienzo del *a-priori* antropológico, no se da en el esclavo, puesto que el *para sí* del esclavo es el del amo. Otro tanto sucede con la figura del Varón y de la Mujer. Ismena, la hermana de Antígona, es la mujer que se somete y acepta, como el esclavo, a un amo, en este caso el varón. Mas, la mujer y el esclavo son "dignos" por la dignidad del varón y del amo.

Es evidente que la humanización del principio conativo no ha quedado cumplida. Una dignidad que se construye por el sometimiento y la forzada transparencia de la "dignidad" del dominador a los dominados, no lo es en absoluto plenamente. "Tenernos a nosotros mismos como valiosos" no es un principio que pueda cumplir el esclavo, reducido a valor de uso, en el mejor de los casos. Ser digno, ser valioso, para el ser humano es serlo intrínsecamente. El verdadero auto y hetero-reconocimiento se cumple cuando todos llegamos a asumir que no somos "medios, sino "fines", que no somos "valores de uso" o "valores de cambio", sino *valores intrínsecos*. Aquellos valores corresponden a las mercancías, no a los seres humanos (*Das Kapital*, I, cap. 1). Para estos rige la norma kantiana: "Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio" (*Metaphysik der Sitten*, II).

¿Pero cómo llegaremos a ese nivel o a esa profundización?. Pues, por el "duro trabajo" de la subjetividad contra la objetividad, de la moral de los oprimidos contra la ética de los opresores. Es el "duro trabajo" de Calibán que aprende el lenguaje del amo para maldecirlo, es decir, mostrar su indignidad; o es el mucho más "duro trabajo" de Antígona que no teme a la muerte y rechaza mediante ella la voluntad patriarcal. Calibán y Antígona son las figuras máximas que nos muestran de qué manera el principio conativo constituido en *a-priori* antropológico, impulsa hacia lo universal desde la propia historicidad del ser humano. Y es por eso que José Martí, claro exponente de nuestra "moral de la emergencia", enunció aquel imperativo: "Con los oprimidos (hay) que hacer causa común para afianzar el sistema opuesto a los intereses y hábitos de mando de los opresores (*Nuestra América*).

Habíamos dicho en un comienzo que esta "moral emergente" tiene como idea reguladora la "dignidad" del ser humano. Ahora bien, la fuerza que esa "emergencia" muestra nos permite ver la relación que hay en ella entre "dignidad" y "necesidades", la que es propiamente coesencial a tal extremo que podemos decir que la "dignidad" es la necesidad primera. Y lo es, entre otros motivos, porque la "dignidad humana" da sentido a las restantes necesidades y permite el

enunciado de un criterio para la evaluación de las mismas, así como de los infinitos modos que la humanidad ha generado para satisfacerlas.

De esta primera parte han surgido, pues, una serie de principios orientadores para un preguntar hermenéutico, los que pueden ser tenidos por eso mismo como "principios de interpretación". ¿Cómo se debe interpretar la expresión "dignidad humana"? Y, a su vez, cómo se han de entender las "necesidades"? Para la primera pregunta podemos echar mano, pues, de cuatro principios, según lo que hemos expuesto: 1. Principio de perseverancia en el ser o principio conativo (*a-priori* ontológico) Spinoza; 2. Principio de auto y heteroreconocimiento (*a-priori* antropológico) Hegel; 3. Principio de la naturaleza intrínseca del valor del ser humano (*a-priori* ético-axiológico) Kant-Marx; 4. Principio del "duro trabajo" de la subjetividad o de la emergencia de los oprimidos (*a-priori* ético-político): Antígona (Sofocles), Calibán (Shakespeare). De la interpretación que se dé a la "dignidad humana" a partir de estos principios, surgirá el criterio para la evaluación de las necesidades, lo que constituiría un último principio derivado de los anteriores.

### La "moral emergente" y la hermenéutica

Si hemos esbozado los principios ontológico, antropológico, ético-axiológico y ético-político, que juegan como principios respecto de una interpretación en sí misma. Paul Ricoeur ha definido la hermenéutica como "la inteligencia (o captación) del doble sentido" (*De l'Intérpretation*, I). Se trata de la existencia de dos planos de lectura, uno manifiesto y el otro oculto. ¿Depende el descubrimiento de lo encubierto, asimismo de principios y de qué naturaleza son? Debemos contestar afirmativamente y decir, además, que se trata de normas metodológicas que son las que surgen de las líneas de cuestionamiento de la conciencia desarrolladas, principalmente, por Carlos Marx y Sigmund Freud.

Mas, antes de ocuparnos de ese tratamiento científico que ha establecido normas para el ejercicio de lo hermenéutico, no podemos dejar de señalar el fenómeno de la decodificación espontánea del discurso opresor que se lleva a cabo en todo acto de emergencia social. Este tipo de decodificación que integra las formas variadas y ricas del discurso popular, se expresa en los dichos, en la canción, en el teatro satírico espontáneo, en el cuento fantástico, en el chascarrillo y, en fin, en la poesía y en todas las restantes expresiones del arte folk. Este tipo de decodificación, tan importantes como las lecturas científicas de códigos, favorece la constitución de formas de sospecha, motor de toda crítica.

Puestos ya en este plano, el del saber crítico, es necesario mencionar como un método hermenéutico de indudable importancia: el que se organiza sobre el sistema de "referencialidad discursiva", teorizado por Valentín Voloshinov (¿Voloshinov o Bajtin? *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, III, 2); a lo que se ha de agregar la "Teoría del texto", con sus diversas líneas de desarrollo, que constituye el punto de confluencia de *le tournant linguistique* con la "Teoría de las ideologías", cuya obra clásica sigue siendo *Die deutsche Ideologie*.

La "moral de la emergencia" que ha de ser reconstruida a partir de sus variadas manifestaciones provenientes de diversos sectores sociales oprimidos, ya ha acumulado una imponente documentación, no debidamente sistematizada aun. Esta incluye, como lo anticipamos, literatura popular, pero también literatura culta, no menos significativa en más de un caso. El hecho se debe a que la autenticidad, así como la alienación, son universales y no existen grupos humanos que estén plenamente fuera de un sistema, como si fueran entes angélicos extraños al resto de la humanidad. De todos modos, sigue siendo válido el imperativo martiano que enunciamos, por lo mismo que, si la miseria implica alienación, no hay enajenación que no tenga rajaduras y en este caso, suelen ser profundas. Por lo demás, "los que no tienen nada que perder", como se caracterizaba a los míseros en épocas pasadas, suelen proceder con una radicalidad creadora, por

lo mismo que no padecen de las mismas mediaciones sobre las que han organizado su objetividad los sectores dominantes.

En resumen, la "moral de la emergencia" no requiere tan sólo de una hermenéutica, sino que la misma deberá ser planteada como una hermenéutica crítica.



\*[Primera edición de *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, autorizada por Arturo Andrés Roig para el Proyecto Ensayo Hispánico. El libro está fechado en Mendoza (Argentina) en 1998. Edición preparada por José Luis Gómez-Martínez]

© José Luis Gómez-Martínez

Nota: Esta versión electrónica se provee únicamente con fines educativos. Cualquier reproducción destinada a otros fines, deberá obtener los permisos que en cada caso correspondan.





# Arturo Andrés Roig



## Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia\*

"LAS MORALES DE NUESTRO TIEMPO  
Y LAS NECESIDADES A PARTIR DE LA LECCIÓN DE  
PICO DELLA MIRÁNDOLA Y FERNÁN PÉREZ DE OLIVA"

"Que el saber de las cosas y no obrallas,  
no es ser filósofo sino gramático"  
Baltasar Gracián. *El Discreto*, 1646

### La dignidad humana desde Pico della Mirándola hasta el cacique Mayobanex

**A** propósito de las morales de nuestro tiempo y las necesidades, queremos comenzar hablando de la dignidad humana. Y vamos a hacerlo colocándonos en los orígenes del humanismo, con la intención de que, desde ellos, podamos ayudarnos a resemantizar categorías perdidas en nuestros días, así como salvar la confianza que aún nos queda respecto de esas ideas luminosas que han sido fuerzas reguladoras de la conducta humana en épocas de emergencia y crisis.

En otra ocasión habíamos dicho que es posible hablar de una moral emergente como característica de nuestra América y, ahora, diremos que sus inicios se encuentran indisolublemente unidos a ese despertar humano que fue el Renacimiento, cuna de tantos humanismos que desde entonces han sido propuestos y practicados y que, en nuestra historia ya de cinco siglos, ha reverdecido y frutecido, o no, cada vez que se levantaron o se abatieron banderas de dignidad humana.

Quisiéramos, pues, abrir esta exposición hablando de dos momentos iniciales, dos comienzos destinados a ser indefinidamente recomenzados, tarea que nos toca en nuestra construcción de humanidad. Uno de ellos se abrió en la Italia florentina y, el otro, mucho más cerca de nuestras cosas, contemporáneo de aquel humanismo que levantó en su momento Fray Bartolomé de las Casas, floreció, posiblemente, en tierras de la Córdoba andaluza. Nos referimos al *Discurso sobre la dignidad del hombre*, de Juan Pico della Mirándola, aparecido en 1496 y al *Diálogo sobre la dignidad del hombre* de Fernán Pérez de Oliva, publicado la primera vez en 1546, obras ambas incorporadas en el *Index Librorum Prohibitorum* de la Inquisición y que se presentan, más allá del obligado connubio de Platón y Aristóteles, que se exigía entonces por encima del empirismo moral de la *Ética Nicomaquea* (1).

Ocupémonos, pues, de la dignidad humana tal como nos la dejaron señalada y definida los escritos

fundacionales de los que hablamos antes y que se conectan, como podremos verlo, con las primeras manifestaciones del problema, documentadas para nuestra historia. Con Pico della Mirándola y Pérez de Oliva la dignidad humana quedó integrada por primera vez dentro del fenómeno de la emergencia social. Una incursión por todos estos temas tal vez nos ayude a no quedarnos en meros "gramáticos" como lo dijo Baltasar Gracián.

Pico della Mirándola abre su *Discurso sobre la dignidad del hombre* narrándonos cómo fue creado. Muy platónicamente nos habla de un dios, supremo artesano o demiurgo, que teniendo ante su vista el universo de los arquetipos o modelos eternos va poniendo orden al caos y, a la vez, creando todos los seres vivos, animales y plantas. Apartándose, sin embargo, del *Timeo* platónico, lo reformula introduciendo en él una variante que responde más a la tradición judeo-cristiana que a la helénica. En efecto, el Demiurgo había echado mano de todos los modelos de que disponía para llevar adelante la creación, y cuando notó que no había creado aun a un viviente que fuera capaz de comprender la belleza y la inmensidad del cosmos, así como de dar razón de él, se encontró con que el arsenal de paradigmas o modelos se había agotado. Y todavía más, no sólo no quedaba ni uno solo disponible, sino que ya no había "lugar" o "sitio" en el mundo y de aquellas habilidades que se les había dotado a cada uno de los animales para procurar por la vida, no restaba ninguna disponible. "Todo estaba distribuido y lleno" en la escala de los seres vivientes. Se vio, pues, necesitado de crear desde la nada a aquel ser, el que fue precisamente, el ser humano. Lo creó sin condicionamientos modélicos, sin una naturaleza *a-priori*. Y ni siquiera lo hizo "a imagen y semejanza" suya, según la tradición bíblica prolongada durante toda la Edad Media hasta Santo Tomás, sino que le dio "un aspecto propio" y lo destinó o, tal vez lo condenó a ser "artífice de sí mismo", vale decir, le delegó el acto creativo. El ser humano, no sujeto a una forma previa surgió como un nuevo Proteo que había de inventar los modelos sobre los cuales llevaría a cabo su construcción, como artesano o demiurgo de sí mismo.

Si tuviéramos que relacionar esta osada resemantización del antiguo mito con las grandes tradiciones griegas, a saber, las de Prometeo y Heracles, estamos aquí más cerca de esta última. En efecto, el ser humano surge de la fábula como una heraclida cuya virtud máxima habrá de ser la de quebrar con todas las ataduras que le impiden hacerse a sí mismo mediante los míticos doce trabajos del semidios. En Pico della Mirándola esos trabajos aparecen simbolizados con la metáfora de la "escala de Jacob", por la cual debemos ascender al cielo o, simplemente, a una vida superior. "Para avanzar debidamente de peldaño en peldaño por ella, debemos estar, nos dice, "entrenados e instruidos" sobre todo por la filosofía moral. Ella es la que debería cargar con lo más pesado de ese esfuerzo. Ahora bien, la moral de la que nos habla, en este momento filosófico-explicativo, no es precisamente la que surge del mito que nos acaba de narrar. En efecto, la riqueza de la fábula, tan audazmente recreada, resulta sin embargo limitada por una moral del término medio inspirada en la *Ética Nicomaquea*. Según esta, ya lo sabemos, ni el pobre, ni menos aun la mujer y el esclavo, podían ser plenamente virtuosos, en cuanto había virtudes que no sólo eran propias de los varones ciudadanos, sino que necesitan además, del poder y de la riqueza. De todos modos, frente a una dignidad como cualidad derivada de una posición social, dignidad cuyo reconocimiento exigía ardorosamente Pico della Mirándola en su polémica contra los académicos y clérigos que le negaban la defensa pública de sus tesis, siempre quedaba en pie la dignidad entendida como prerrogativa o privilegio, no de éste o de aquél, sino del ser humano. La lección del mito tenía, sin duda, una amplitud que excedía a la explicación filosófica que la acompañaba. En efecto, la dignidad del ser humano surge en el relato al margen de todo "lugar" o "sitio", es decir, más allá o antes, según se quiera, de toda estratificación social y, sobre todo, somos dignos no porque hayamos sido hechos a imagen y semejanza de un ser superior, sino que lo somos de por sí (2).

El otro texto que deseamos comentar es el de Fernán Pérez de Oliva. Su discurso muestra, como el

de Pico della Mirándola, dos momentos. En el texto del florentino había primero, un mito y luego, su explicación filosófica. Aquí las dos partes están constituidas por dos discursos retóricos contrapuestos, uno que afirma la indignidad del ser humano y el otro, su dignidad.

Pues bien, lo curioso es que el texto de Pérez de Oliva, para un lector apurado y también pasivo que espera todo del autor, se presenta como inconcluso. Los dos discursos están pidiendo un tercero, con claro sentido dialéctico. Es importante, pues, que nos ocupemos de la estructura formal del texto. Por de pronto debemos decir que el hecho de que un escrito se nos muestre como inacabado, no es de por sí un defecto. En efecto, si alguna virtud tienen los diálogos de Platón denominados "socráticos menores", es precisamente el que sean todos ellos inconclusos (*atelés*). Estamos ante una antigua treta redescubierta en nuestros días, dentro de la teoría del texto, tal como es trabajada desde la semiótica, que obliga al lector a poner en acto una escritura desde sí mismo y, como lo señala Bajtin, se enfrenta al monologismo oficial que pretende poseer la única verdad (Kristeva 212-213). En el breve ensayo de Pérez de Oliva toda esta cuestión muestra un muy particular interés. En efecto, lo que falta por escribir, el tercer discurso que no se pronunció, es nada menos que el momento dialéctico superador de una tesis y una antítesis, allí desarrolladas, momento en el que la dignidad humana se nos deja ver como un bien por sí mismo, de un modo equivalente a lo que decía el mito de Pico della Mirándola.

Así, pues, no estamos ni ante una *antilogía*, método retórico que en algunos sofistas se conformaba con oponer "discursos contrarios" y provocar de ese modo confusión o silencio, ni tampoco ante un discurso judicial en el que la acusación (*catagoría*) y la defensa (*apología*) suponían un juez que enunciara desde el mismo plano discursivo su enjuiciamiento (*crisis*). Aquí, como ya lo hemos anticipado, el juez está "fuera de texto", en cuanto que es el lector mismo que, de ese modo, paradójicamente, se introduce en el texto.

Pero veamos ya los dos discursos. El primero, el acusatorio, tiene por objeto probar la total indignidad del hombre. En el único lugar en que se enuncia el concepto de lo digno es para subrayar la inferioridad del ser humano frente a los restantes animales del mundo: "Bien parece ser el hombre —dice— animal más indigno que todos los otros, según la naturaleza lo tiene aborrecido y desamparado". Aquí no hay paradigmas y modelos donde podría copiarse semejante miserable criatura. Una retórica implacable va sacando argumento tras argumento que muestran la vida humana en todos sus deplorables aspectos. Y así, si nos atenemos al entendimiento, eso que los optimistas suelen llamar "sol del alma", tan sólo podremos encontrarle debilidad y defectos. Nace el ser humano sin él; cuando comienza a adquirirlo con la niñez, se nos muestra "torpe y oscuro"; cuando crece, se ve jaqueado por los "ímpetus de la juventud" que lo enturbian y cuando ya somos viejos y lo hemos adquirido, de nada nos sirve, pues, comienzan a engañarnos los sentidos y a flaquear la memoria. La conclusión que se saca del discurso no puede ser otra que la que el coro recita en una de sus antístrofas finales del *Edipo de Colona*, la tragedia sofoclea: "Lo mejor para el ser humano sería no haber nacido, regresar lo más pronto posible a la nada de que ha salido". Al concluir el discurso es tanto lo que se ha acumulado en su contra, que el hombre ya está muerto. No sé si podrás hacerlo resucitar, le dice a su compañero de diálogo, "dale vida si pudieres". En resumen, pues, el ser humano no es digno de nada porque es indigno en sí mismo (Pérez 1982: 79-92; Sófocles).

El segundo discurso, antítesis del anterior, pretende probar el sentido en que el ser humano es digno. Para hacerlo se pone dentro de una lectura tradicional y canónica del *Génesis*, vale decir, comienza afirmando que el hombre ha sido hecho a imagen y semejanza de su creador. Este paradigmatismo, en el que aclara que la "imagen" lo es en relación con "el poder y el oficio", nos permite ver un mundo pensado de modo estrictamente jerárquico en el que impera, además, la categoría de "lugar", entendida como lugar social, aspectos que precisamente están ausentes en el

especial paradigmatismo que Pico nos muestra en su mito. El ser humano es un microcosmos que reproduce un orden absoluto y el paralelismo entre ese "menor mundo" y el macrocosmos señala las relaciones de poder y, a la vez, la dignidad que a cada uno le corresponde en relación con los oficios", tomando esta palabra en el sentido latino de los deberes sociales, como así también de los cargos o funciones desde los cuales los cumplimos. Por cierto que todas estas cuestiones se plantean absolutamente respecto del varón, pues, la mujer no cuenta.

Pues bien, como sucedía en Pico della Mirándola aquí también la moral juega un papel decisivo. La sabiduría o prudencia (la *frónesis* aristotélica) es la que precisamente "muestra a cada uno el oficio o su estado" y todas las demás virtudes, tal como lo declara la *Ética Nicomaquea* dependen de ella. Era la moral que necesitaba una sociedad represiva, situación que resulta denunciada mediante una serie de paradojas que surgen al hablar de "los estados de los hombres y sus ejercicios" de los que tanto se quejaba el orador del primer discurso y que hacen que, a su vez, este discurso se quiebre por sí mismo: el "singular deleite" que viven los artesanos; el reinado de la sabiduría entre los "hombres de letras"; la eglógica vida de los campesinos que se lo pasan escuchando ruiseñores y tañendo sus zampoñas; la "gran dignidad" de los gobernantes a los que no se les escapa la verdad; la felicidad de los soldados que "no tienen en nada ver sus cuerpos llagados" y heridos y, en fin, que "la fortuna es buena" y que ella nos amonesta "a que cada uno se contente con su estado". La dignidad, a pesar de la felicidad general, no está repartida de igual modo ni respecto de los oficios, ni del ejercicio de las virtudes. En efecto, para algunos y en relación con ciertas virtudes, tal como nos lo muestra la *Ética Nicomaquea*, sería "estúpido" pretenderlas.

El rechazo de Epicuro que vemos en este segundo discurso responde a dos aspectos que eran incompatibles con la moral aristotélica: La universalidad en la participación de la virtud que explica la presencia de mujeres y de esclavos como miembros activos de las sectas epicúreas, seres a los que en el Liceo no se les reconocía oficio ni lugar propios; y la inexistencia en el epicureísmo de una providencia que hiciera de reaseguro de las relaciones de orden y poder.

Ahora podemos explicarnos por qué los lectores del discurso de Fernán Pérez de Oliva echaban de menos aquel tercer discurso, el del juez que había de colocarse por encima de los dos en cuanto que ninguno de ellos satisfacía la pregunta por la dignidad del ser humano. El primero, simplemente porque lo declaraba indigno por sí mismo y, el segundo, porque repartía las dignidades según oficios en una sociedad aparentemente feliz, desnudada por la paradoja. La superación de ambas posiciones surge por sí sola: se trata de preguntarse, invirtiendo la universalidad del primer discurso y rechazando el relativismo del segundo, en favor de la dignidad por sí misma de todo ser humano, simplemente por el hecho de serlo. de algún modo está aquí anticipada la idea del hombre como fin en sí con la que habrá de madurar la modernidad y que tiene entre sus antecedentes la experiencia americana.

En efecto, que esa era la lectura escondida que tenía Pérez de Oliva o que era la que esperaba el lector y que no escapó a la Inquisición, lo prueba su incorporación a la causa de Fray Bartolomé de las Casas, quien en su defensa de la humanidad de los indígenas americanos había avanzado desde una definición medieval de la dignidad, hacia la definición renacentista: el ser humano no era digno por "participación" o copia sino que lo era de por sí (3). Pérez de Oliva, impresionado, sin duda, por la prédica lascasiana y sin haber viajado a tierras americanas, escribió una de las más antiguas historias de lo que él llamaba "la invención de las Indias", es decir, su "descubrimiento". En sus páginas nos narra la tragedia vivida por los caciques caribeños Guarionex y Mayobanex, cuya conducta en la guerra contra los invasores españoles, fue un claro ejemplo de la dignidad humana. El comportamiento de Guarionex y Mayobanex —dos héroes indígenas que hubieran merecido ser tratados por la pluma de José Martí— abre dentro de lo que es nuestra historia la

problemática de la dignidad.

Pero Guarionex y Mayobanex no estaban solos. El hombre americano no fue modelado mirando una idea, ni su espíritu le vino de afuera. A sí mismo se hizo desde un maíz que él plantó, cosechó, molió y pastó con ayuda del arroyo. De esa masa salieron las tortillas de cada día, pero también salió él. Tal es la lección del Popol Vuh, primer monumento de la problemática de la dignidad dentro del pensamiento latinoamericano, no conocida textualmente por Las Casas, pero sí adivinada en su convivencia de la Vera Paz (Pérez 1982: 93-117; Pérez 1965: 103-110; Roig 1981: 103-106).

Con estos textos fundacionales la cuestión de la dignidad humana quedó establecida con sentido radical y profundo. Frente a la moral griega, la dignidad no la recibimos del cargo o función que ejercemos; frente a la moral medieval, uno de cuyos exponentes más claros fue Santo Tomás, no es fruto de una participación derivada de haber sido hechos a imagen y semejanza del creador, sino que somos dignos en sí y por sí mismos. Se trata de una nueva lectura del acto creativo que abrirá las puertas para el ingreso del ser humano en la historia, como ente emergente, con toda la grandeza y la miseria que esa historia nos muestra (4).

### **Dignidad, morales y necesidades de nuestro tiempo**

Pues bien, veamos ahora las morales de nuestro tiempo a la luz de la cuestión de la dignidad humana.

Vivimos un mundo moral transido particularmente por líneas conflictivas frente a las cuales, así como lo hicieron en su época Pico della Mirándola y Fernán Pérez de Oliva, es inevitable tomar posición y, sobre todo, hacerlo crítica y creadoramente. Para esto último vale cualquier esfuerzo que, como dijimos en un comienzo, nos sirva para resemantizar categorías que lo son de todos los tiempos aun cuando el cuerpo teórico en el que jueguen no sea exactamente el mismo, como tampoco las luchas a las que responden las doctrinas. Tal es el caso de la dignidad humana, categoría decisiva según palabras de Theodor Adorno y Max Horkheimer (Adorno 208).

Pues bien, aquellas líneas conflictivas que nos muestra en nuestros días lo moral, a más de tener un volumen y una fuerza considerables, muestran niveles variados de resolución teórico-práctica. Estos van, como es lógico y a la vez inevitable, desde posiciones crudamente ideológicas, hasta actitudes críticas de diverso sentido y profundidad.

En primer lugar hablaremos de una moral, a la que, atendiendo a sus notas salientes y siguiendo la denominación propuesta por Jürgen Habermas, llamaremos del *egoísmo racional*. Es justamente contra sus manifestaciones privadas o públicas que a nivel de la ciudadanía común se ha generado un "discurso moralizador", de fuerte sentido protestatario, del que nos ocuparemos luego. Aquella tendencia se expresa, por lo general, en un discurso pragmático que acompaña a las políticas neo-liberales y que, paradójicamente, se justifica a sí misma sobre pretendidas virtudes del egoísmo, aun cuando no se lo declare así expresamente. El hecho de que este tipo de conducta sea racional no ha de extrañar, en cuanto que la eficacia, así como la oportunidad política exigen necesariamente una fuerte racionalidad en los medios. En esto radica, desde el punto de vista teórico, la intrínseca debilidad de esta tendencia moral que, como lo señalan Adorno y Horkheimer "en cuanto razón se ha desembarazado de la reflexión sobre los fines como medida de sí misma, es imposible decir que un sistema económico o político sea irrazonable, por cruel y despótico que sea, con tal que funcione" (Adorno 208). De este modo lo justo y lo injusto quedan más allá del sistema que se justifica a sí mismo en función de su propia capacidad de perduración y reproducción, lo cual se encuentra en relación directa con un proyecto de sociedad que instala la mercancía como eje categorial ordenador de los restantes valores y normas de conducta. Con esto, la dignidad humana queda reducida al ejercicio de las virtudes que en la *Ética Nicomaquea* se las

define en relación con la moneda.

Frente al sombrío panorama de las morales del *egoísmo racional* se ha desarrollado en nuestro mundo contemporáneo un conjunto de doctrinas que integran lo que podemos denominar como *humanismo principista*. Se trata de una política de principios iniciada apenas concluida la Segunda Guerra Mundial con la "Declaración universal de los derechos humanos" emitida por las Naciones Unidas en 1948. Esta línea en la que se cuenta con vigorosos aportes intelectuales, así como ejemplares conductas que la han enriquecido moralmente, a pesar de su decisivo peso en los foros internacionales y en el universo jurídico de cada nación, no ha ido más allá, en el mejor de los casos, del horizonte de positivación de derechos, lo que si bien es mucho, no lo es todo. Así, por ejemplo la Constitución Nacional Argentina se ha enriquecido con la incorporación como parte indivisa de la ley fundamental, de todo el cuerpo de declaraciones de derechos humanos emitidas por los diversos organismos internacionales, convenciones y acuerdos, lo cual ha creado no sólo un compromiso jurídico en cuanto todo derecho ha de ser convertido en ley positiva, lo que está aun lejos entre nosotros, sino además un compromiso moral, en este caso muy concreto, respecto de aquella dignidad humana de la que venimos hablando. Si pensamos en la fuerte vigencia de las morales del *egoísmo racional* y las que acompañan al *humanismo principista*, no podemos sino reconocer una dura y cruel esquizofrenia en la sociedad contemporánea.

No termina en esto, sin embargo, el complejo y rico panorama contemporáneo de la moral. Todavía tenemos que hablar de otras dos líneas de desarrollo no menos importantes. Ellas son las integradas por las *morales filosóficas*, ejercidas generalmente desde la cátedra universitaria y las que hemos denominado *morales de la emergencia*, que se manifiestan en los más variados sectores sociales. El panorama de las primeras es, por lo demás, complejo. La aproximación o el enfrentamiento a las tendencias del *egoísmo racional* hace de parteaguas de todas estas filosofías y otro tanto podríamos decir respecto de las del *humanismo principista*. En fin, no es nuestra intención avanzar más allá, tan sólo diremos que dentro del mundo académico hay que destacar el neo-pragmatismo norteamericano, con sus variantes, el neo-aristotelismo, el neo-kantismo, el neo-marxismo, las morales de género, la ética del discurso y, en fin, la ética de la liberación y, muy cercana a esta última y con un fuerte compromiso moral, la teología de la liberación.

¿Cuál es la validez de estas morales? Que entre ellas se dan fuertes contradicciones, no cabe duda alguna y, por lo demás, no es cosa nueva en la historia de los sistemas. Para nosotros el interés que despiertan y lo que les daría validez, radica en que muy pocas expresiones del pensamiento filosófico y aun de las ciencias sociales, está más cerca de lo que es este mundo que nos toca vivir. El discurso moral, cualquiera sea su posición, está como pegado sobre la piel de los hechos y en cada uno se juega la responsabilidad intelectual de los grupos humanos que lo sostienen, con una claridad que otros campos teóricos no lo ofrecen.

Pero hablemos ya de aquellas *morales de la emergencia*. Estas surgen dentro de un ámbito menos institucional y, diríamos más social. Ernst Bloch, según nos lo dice Javier Muguerza (Muguerza 132-163), ha hablado de una "justicia desde abajo", exigida por movimientos sociales que con diversos grados de espontaneidad y en circunstancias diversas, expresan, de modo constante, sus requerimientos de libertad, de igualdad, de respeto por la dignidad mediante formas diversas de resistencia, desobediencia y, según le gusta decir a Muguerza, de disenso, con la voluntad no siempre clara de quebrar todo lo que oprime y aliena.

La historia de esos movimientos de nuestros pueblos latinoamericanos recién ha comenzado a hacérsela. Su rastreo en los grandes escritores nuestros desde la segunda mitad del siglo XVIII hasta nuestros días, es un testimonio de su presencia constante. Y si ahora se dice que esos movimientos carecen de fuerza porque habrían caído en el presunto proceso general de fragmentación de la sociedad, la verdad es que siempre fueron fragmentarios y no por eso

carecieron de fuerza. En general, los movimientos que estamos comentando forman parte de una historia de la sociedad civil y han tenido que ver en relación a eso, con los alcances y sentido del ejercicio de la ciudadanía, tal como en nuestros días podemos verlo. El fenómeno de acceso a la individualidad política por parte de la mujer, así como la impugnación del "pacto social" que implica de hecho, nos pone ante uno de los movimientos de "justicia desde abajo" más vivo de nuestro tiempo, con importantes resonancias teóricas y prácticas en diversos niveles (Ciriza 20-25). Demás está decir que aquellos alcances de la ciudadanía lo son en relación con una cuota de poder político ejercidos más allá de los formalismos electorales. Otro ejemplo de aquel reclamo de justicia del que hablaba Bloch podemos verlo en la constitución de un "discurso moralizante" propio del ciudadano común, consecuencia del fenómeno mundial de la corrupción, así como del malestar económico derivado de las condiciones materiales de vida impuestas por las políticas neo-liberales. Se caracteriza por un saber de opinión acerca de las actuales formas de convivencia, forma discursiva a la que se le ha denominado *doxa democrática* y que no puede ser obviada en cualquier análisis de situación del pasado o del presente. Recordemos entre nosotros, aquí en Mendoza, el caso de Agustín Alvarez. Considerando estos hechos en conjunto lo que se pone de manifiesto es la constante reformulación de sujetos y sus identidades, más allá de la deseada fragmentación social propia del "discurso del fin de la historia" (5).

Pues bien, dentro de este ámbito tan amplio de la "justicia desde abajo" hay un conjunto de morales implícitas a las que las hemos caracterizado precisamente como *morales de la emergencia* y de la que diremos ahora cuáles son sus rasgos definitorios. Respecto de ellos deberíamos mirar dos aspectos: uno, el régimen de formas discursivas mediante el cual se expresan, el que no es precisamente ni académico, ni científico, con lo que no queremos restarle verdad, y otro, sus líneas más profundas que le dan consistencia. En cuanto a sus formas discursivas ellas abarcan todo el rico y variado uso de signos y de símbolos y largo sería dedicarnos aquí a describirlos. Simplemente diremos que se trata de un arsenal sumamente rico y a veces sorprendente por sus recursos expresivos. En lo que respecta a la expansión de estas formas discursivas debemos decir que si bien los compromisos normativos que dan cohesión a la emergencia se dan inicialmente, por lo general, como particularismos o regionalismos, pronto adquieren un horizonte que no tuvieron inicialmente. No se puede ignorar el papel que la novela ha cumplido en este sentido en América Latina durante todo este siglo XX, como no se puede desconocer el papel decisivo que ha jugado el INTERNET utilizado por los campesinos en Chiapas.

Entre las líneas profundas que dan consistencia a las *morales de la emergencia* mencionaremos como primera, la exigencia de un reconocimiento de la dignidad humana como bien universal; el otro, el de la consideración de las necesidades, no sólo como cuestión económica, sino también moral, por un motivo que podría ser entendido como redundante, a saber, que la dignidad humana misma es sentida no sólo como necesidad, sino como el principio que justifica, ordena y da sentido al universo de las necesidades en el seno de estos movimientos; en tercer lugar, el rescate de la subjetividad como motor de la conducta que nos lleva a reconocer la prioridad de la subjetividad moral, frente a las formas opresivas de eticidad y que supone otro modo más de reversión espontánea de las formas del discurso opresor. Las *morales emergentes*, en efecto, asumen lo que para Hegel era "el duro trabajo de la *eticidad*" en su lucha contra lo que consideraba como el principio de lo particular y de lo arbitrario, la *subjetividad*. Ahora se trata, contrariamente, del "duro trabajo de la subjetividad" contra las formas negativas de la eticidad en una sociedad organizada estructuralmente sobre la injusticia social. En cuarto lugar, las *morales emergentes* se han manifestado, de modo espontáneo, como solidaridad, por lo mismo que la causa de uno es siempre, cuando prima la exigencia de dignidad, la del otro. Y, por último, la vigencia constante de formas de un pensar utópico como fuente de regulación de la propia emergencia.

No nos cabe duda que el régimen de virtudes sobre el que espontáneamente se organiza la vida

humana en estas formas de emergencia, no coincide con el de las morales del *egoísmo racional* cuyo principio conformador no es precisamente moral, sino extramoral, como es el régimen de acumulación cuyo espíritu se encuentra, a su vez, en la mercancía, la más universal de las categorías posibles. De ahí el desplazamiento no sólo de la dignidad y de la solidaridad, sino también de la problemática de las necesidades. Friedrich von Hayek, conocido teórico del *egoísmo racional*, así como de lo que se ha denominado "capitalismo salvaje", en una conferencia que dictara en 1957, nos dijo precisamente que no se debía de organizar la sociedad sobre la "justicia distributiva", sino sobre la "justicia conmutativa", en cuanto que la primera, según este ideólogo, lleva a la "opresión totalitaria". Hayek rechaza toda doctrina sobre la "justicia social" por el simple hecho de que la puesta en práctica de medidas económicas y políticas que tiendan a ella suponen una interferencia en el libre desarrollo del mercado. Dicho de otro modo y según sus palabras "mercado y justicia social son cuestiones antagónicas". No vamos a ponernos a discutir sus planteos económicos. Simplemente queremos señalar la absoluta incompatibilidad que hay entre su "ética del mercado" y el concepto de dignidad humana sobre el que se organizan no sólo las *morales de la emergencia*, sino también otras, como son las derivadas del *humanismo principista*, así como algunas de las *morales filosóficas*. Mientras que las morales que invocan la dignidad humana, son a la vez una invocación para la vida, la "ética del mercado" nos habla de la necesaria muerte de los seres humanos excedentes. El 1º de abril de 1981, en las páginas del diario *El Mercurio* de Santiago, Hayek expuso sus ideas acerca de "ciertas morales" y la muerte, como virtudes de una "sociedad libre": "Una sociedad libre —decía— requiere de ciertas morales que en última instancia se reducen a la mantención de vidas: no a la mantención de todas las vidas porque podría ser necesario sacrificar vidas individuales para preservar un número mayor de otras vidas. Por lo tanto las únicas reglas morales son las que llevan al 'cálculo de vidas': la propiedad y el contrato" (6). El *egoísmo racional* se organiza, pues, tal como nos lo dice Franz Hinkelammert, sobre un "cálculo de vidas", o de "muertes", cálculo que no hacen precisamente los condenados a la desocupación y a la muerte.

Bueno sería que dijéramos todavía algunas cosas más sobre esa *moral emergente*, como requisitoria de nuestros pueblos en favor de la dignidad humana en aquel sentido universal que vimos señalado en los escritos de Pico della Mirándola y Pérez de Oliva. En verdad, ella no es una escuela de filosofía, ni ha alcanzado niveles teóricos, aun cuando se nos muestre viva en la conducta de los actores sociales que han padecido o padecen formas de desconocimiento y marginación. Tal vez podríamos caracterizarla diciendo que es una praxis moral, no necesariamente acompañada de una praxis teórica; simplemente, que es una razón práctica en ejercicio. No le han faltado, sin embargo, manifestaciones discursivas, expresión del pensamiento de políticos o de mujeres y hombres de letras que han jugado como portavoces de necesidades y requerimientos. Fácil, es pues, justificar el por qué de la tarea que ha de cumplir el estudio de nuestra realidad del pasado y del presente en el intento de reconstruir entre nosotros el rico y a veces difuso mundo de las *morales emergentes*, con el objeto de elaborar los contenidos temáticos y el régimen axiológico que los acompaña. Las *morales emergentes* son un pensar y un obrar, dado en la misma praxis social, expresado espontáneamente y sin pretensiones teóricas por sectores de población femenina, campesina, indígena, negra, mestiza, proletariado industrial, sectores de los suburbios, clases medias empobrecidas, niños arrojados a la calle y la masa, en nuestros días creciente, de desocupados y parados, abandonados a las medidas derivadas de un sistema que ha hecho opción entre riqueza financiera y vida humana, desconociendo que la verdadera riqueza es precisamente la vida humana y, por cierto, la vida humana realizada dignamente (7).

Ya para concluir vamos a ocuparnos de las necesidades, tema sobre el cual convergen todas las tendencias morales que hemos presentado y cuyas respuestas a la cuestión resultan definitorias para cada una de ellas. Desde el punto de vista filosófico constituyen, además, un problema que no

es fácil, en cuanto suponen la relación entre naturaleza y cultura, tema éste que se viene replanteando desde la antigua distinción que hicieron los sofistas entre *fysis* y *nomos*, directamente unido a todo eso el tema de por sí complicado de las mediaciones. Por de pronto diremos que la división entre necesidades "naturales" y necesidades "culturales" no es aceptable precisamente porque desconoce el fenómeno de la mediación. Y ello porque en verdad entre el ser humano y la naturaleza se da siempre, mediando entre uno y otro, la cultura. Atendiendo a esto, aquellas necesidades "naturales" vienen a ser culturales. En efecto, si la alimentación constituye una necesidad "natural", en el sentido en que tiene una muy directa y clara relación con nuestra corporeidad, nos encontramos con que nada hay que diferencie tanto culturalmente a los pueblos entre sí como la alimentación y esto a tal extremo que suele llegar a constituir una verdadera barrera de incomunicación. De esta manera, si el ente orgánico que somos nos muestra integrados a la naturaleza y es naturaleza, siempre ella se nos da mediada, es decir, culturizada. A esto se agrega que el ser humano puede todavía, por motivos asimismo culturales, renunciar a la alimentación y aun a la vida, con lo que niega radicalmente a sí mismo como cultura y como naturaleza.

Otro factor que ha llevado a relativizar la problemática de las necesidades deriva de la multiplicación al infinito de las mismas por obra de la sociedad de consumo. Esto ha despertado la idea de que todas las necesidades son, como lo decía Baudrillard, ideológicas, aun aquellas que hacen a la subsistencia.

A esto se ha de sumar la crisis del "sujeto". En efecto, ¿quién es el que siente las necesidades? Una respuesta dada desde el estructuralismo afirma que el sujeto no es este o aquel individuo, sino el sistema. El es el que nos dice si una pareja joven que siente la necesidad de tener un hijo, es propiamente la que lo siente.

De todas maneras aun cuando en los estructuralismos se les negara a los individuos ser propiamente agentes portadores de necesidades, se partía siempre de la afirmación de las mismas. Mas, esto no es lo que sucede en la "ética del mercado" que integra el movimiento del *egoísmo racional*. La cuestión ha dado un vuelco total. El ser humano ya no es mirado como *sujeto de necesidades*, sino como *sujeto de preferencias*. ¿Qué es lo que ha pasado con esta afirmación de las preferencias respecto de las necesidades, las que si bien no se las desconoce ni relativiza, se las ignora, expulsándolas de la economía? Lo que sucede es que antes se ha establecido otra inversión: la de la relación política-economía, que ha desplazado al primer término reduciéndolo a una mera técnica dependiente de las pretendidas "leyes del mercado". Con esta reducción ha sido suspendido el principio de la dignidad humana. Se trata de una lógica de las necesidades según la cual constituyen una cuestión subjetiva e individual, nunca social. No se mira al ser humano como necesitante, sino como adquirente.

Estamos, pues, por el rescate de la dignidad humana. Ella no se resuelve, como lo sostiene Richard Rorty desde un neo-pragmatismo que integra las morales del *egoísmo racional*, a la pretensión del ser humano "de ser algo completamente diferente de las bestias"; no es una cuestión de estar ni por encima ni por debajo de los demás seres de la naturaleza. Y ello porque el principio de la dignidad humana no sólo es idea reguladora de nuestra convivencia, sino también lo es de nuestra relación con la naturaleza. Ya lo dijeron Pico della Mirandola y Pérez de Oliva, la dignidad no es algo que recibimos por participación de un paradigma; tampoco surge del lugar en la escala de los seres vivos y ni plantas ni animales constituyen una disponibilidad establecida ontológicamente; tampoco deriva del sitio que nos toca en la sociedad y de las funciones que en ella cumplimos. La dignidad consiste, como virtud que poseemos en sí, en el respeto que nos tenemos a nosotros mismos y el que tenemos a los demás por el simple hecho de ser seres humanos, seamos varones o mujeres, gamonales o campesinos, pobres o ricos, indios, negros, blancos o mestizos. Y en la construcción de ese paradigma y como entes históricos, nos hacemos dignos o indignos (Rorty

41).

## Notas

1. No cabe duda que la *Ética Nicomaquea* en la que se llevó a cabo una reconstrucción notable del *ethos* de la época clásica, excedió el fuerte empirismo que se respira en ella, por lo mismo que Aristóteles no abandonó nunca un contexto metafísico. Además, una fundamentación de la *frónesis* era necesaria y hasta conveniente para otorgarle al *ethos* que se describe la fuerza que exigía esta moral de los varones-ciudadanos, frente a las mujeres, los esclavos y los bárbaros. Desde este punto de vista resulta inevitable la carga ideológica que revisten las categorías de "hombre prudente" (*frónimos*) y de "hombre virtuoso" (*spoudaios anér*). El tratamiento del tema de la "dignidad" (axioma) refuerza aquella impresión de empirismo y aun de pragmatismo, en cuanto únicamente son "dignos" algunos y, particularmente, los que detentan poder y riqueza, y los ciudadanos pobres que ser "magnánimos" o poseer "grandeza de alma", serían sin más unos "estúpidos" (*elítheos*). Esta moral aristocrática, machista, esclavista y racista entró en crisis, según creemos, por primera vez con motivo de dos hechos no extraños el uno al otro: el "Descubrimiento de América" y el Renacimiento.
2. Juan PICO DELLA MIRANDOLA. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Traducción, estudio preliminar y notas de Adolfo Ruiz Díaz, Mendoza, Instituto de Literaturas Modernas, 1972; Hay otra traducción de Luis Gómez Martínez, Madrid, Editora Nacional, 1984; Cfr. nuestro estudio "El 'regreso a la naturaleza' como liberación en el mundo antiguo", en *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Buenos Aires, vol. XVII, 1991, p. 97-116.
3. Mauricio BEUCHOT. *Filosofía y derechos humanos*, México, Siglo XXI editores, 1993. Presentación de Abelardo Villegas. "La única diferencia con el humanismo renacentista es que el medieval -dice Beuchot- reconocía la dignidad del hombre en relación con Dios, creador y padre de todos; mientras que el humanismo la reconocía en el hombre por sí mismo. Ya en la confluencia de lo medieval y lo renacentista, para Las Casas, el hombre tenía dignidad por ser creatura de Dios, pero también, por sí mismo, ya que a las naturalezas las creaba Dios con autonomía propia. Así, Las Casas reconoce esa dignidad en los indios, tanto por el motivo escolástico, como por el renacentista" (p. 73). Nuestra lectura del P. Las Casas como humanista, no precisamente escolástico, la hemos hecho en "El movimiento lascasiano como humanismo", *Cultura*, Banco Central del Ecuador, n° 16, Quito, 1983, p. 25-48.
4. En los doctrinarios del neo-conservadurismo la dignidad humana es entendida, otra vez, siguiendo las viejas pautas aristotélicas: "...la dignidad de la persona humana -dicen Benoist y Faye- no es una cualidad uniforme o uniformemente distribuida; debe ser reconocida allí donde verdaderamente existe y no en cualquier lado. Y donde verdaderamente existe no debe ser considerada como igual en todos. Ella comporta diversos grados y la justicia consiste en atribuir a cada uno de estos grados un derecho diferente, una libertad diferente...". Alain BENOIST y Guillaume FAYE "La religión des droits de l'homme", en *Elements. La revue de la nouvelle droite*, Paris, n° 37, 1981, p. 7
5. José Luis REBELLATO. *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto Norte-Sur, Liberación*, Montevideo, Multiuniversidad franciscana de América Latina, 1995, p. 85; Roque CARRION-WAM "Doxa democrática. Relaciones entre ética, derecho y política en América Latina", en *Ética e política*, Porto Alegre, Goethe Institut y Universidad Federal do Rio Grande do Sul, 1993, p. 271-283; para el recurso a la "doxa democrática" como discurso moralizador entre nosotros, véase nuestro estudio sobre Agustín Alvarez en nuestro libro: *Mendoza en sus letras y sus ideas*, Mendoza, Ediciones Culturales, 1996, 193-214
6. Friedrich von HAYEK. *La libertad y el orden económico*, Mendoza, Centro de Difusión de

Economía Libre, 1957, p. 9; Franz HINKELAMMERT. *Crítica de la razón utópica*, ed. DEI, San José de Costa Rica, 1984, cap. titulado "El marco categorial del pensamiento neoliberal actual", p. 53-94; del mismo HINKELAMMERT su importante estudio "Nuestro proyecto de nueva sociedad en América Latina. El papel regulador del Estado y los problemas de la auto-regulación del mercado, en revista *Pasos*, Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José de Costa Rica, n° 33, 1991; José Luis REBELLATO, obra citada, p. 31-35.

7. Cfr. Nuestros trabajos: "La 'dignidad humana' y la 'moral de la emergencia' en América Latina", en *Ética do discurso e Filosofia da Libertação. Modelos complementares*, Antonio Sidekun, organizador, São Leopoldo (Brasil), ed. UNISINOS, 1994, p. 171-186; "Naturaleza, corporeidad, liberación", en *Ética, discurso, conflictividad*. Homenaje a Ricardo Maliandi. Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto, 1995, p. 79-90 y "La Filosofía latinoamericana ante el 'descentramiento' y la 'fragmentación' del sujeto. Una respuesta a la problemática de la 'identidad' y la 'alienación'", en *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*, México, Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental, 1996, año 2, n° 4, p. 9-33



\*[Primera edición de *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, autorizada por Arturo Andrés Roig para el Proyecto Ensayo Hispánico. El libro está fechado en Mendoza (Argentina) en 1998. Edición preparada por José Luis Gómez-Martínez]

© José Luis Gómez-Martínez

Nota: Esta versión electrónica se provee únicamente con fines educativos. Cualquier reproducción destinada a otros fines, deberá obtener los permisos que en cada caso correspondan.





**Arturo Andrés Roig**



**Ética del poder y moralidad de la protesta:  
La moral latinoamericana de la emergencia\***

**CONSIDERACIONES PARA UNA  
"FILOSOFÍA POPULAR DE LA DEMOCRACIA"**

En recuerdo de Mario Berríos,  
que pensó con fervor en  
Chile y nuestra América.

**E**l cultivo de la filosofía en América Latina es un hecho constante desde los orígenes mismos de los países que lo integran. Lógicamente, es necesario distinguir etapas y modos epocales, pero más allá de las modalidades diversas que pudieran señalarse se puede afirmar que el quehacer filosófico siempre ocupó un lugar de importancia dentro de los marcos de la cultura latinoamericana. No fue una excepción la filosofía colonial y muy particularmente la última etapa de la misma, la que en la segunda mitad del siglo XVIII ya anticipaba claramente los desarrollos posteriores. Es necesario afirmar que la Filosofía en América Latina, desde entonces hasta nuestros días, ha jugado un papel integrador social y ha sido una herramienta constante en la búsqueda de definiciones de nuestras realidades nacionales y sociales, hecho éste que muestra un marcado contraste con la débil presencia social de la filosofía en los Estados Unidos, tal como lo señala Christián Delacampagne (Delacampagne 119-122). Más de una vez se ha entendido que este interés social por la filosofía y la función que se le ha asignado siempre dentro de nuestra cultura, era una manifestación —frente al hecho de la ausencia de tal tendencia en los Estados Unidos— de nuestra situación de debilidad y dependencia. Es probable que haya algo de eso, pero de hecho es interesante tener en cuenta que en países europeos en los que no se podría hacer esa relación, la filosofía ha jugado un papel semejante.

Dijimos que esa importancia asignada a la relación filosofía-sociedad había sido visible durante la etapa colonial. De todos modos la ruptura con el colonialismo tanto en el Continente como en el Caribe abrió una etapa del quehacer filosófico que es propiamente el inicio de nuestro quehacer filosófico actual. Esa ruptura tiene dos fechas que se relacionan con procesos equivalentes: en 1824 y 1898. En efecto, después de la conclusión del dominio español en Sudamérica, en 1824, en una época en la que el eje de la problemática social urgía respuestas a los problemas de la constitución de las nuevas naciones independientes, imperó una filosofía que se puso de manifiesto a través del ensayo y del diarismo, formas paralelas y equivalentes. Antes de 1898, año en el que concluyó, en ocasión de la Guerra de Cuba, el imperialismo español en América, esas

formas expresivas con su riquísimo contenido filosófico, fueron herramientas de la lucha libertaria de José Martí. Hacia 1850-1870, en el continente y en las primeras décadas del actual siglo XX, en el Caribe, se abre una segunda etapa en la que la filosofía, siempre entrañablemente unidas a nuestra problemática social y política, comenzó a ser un tipo de saber de escuelas, mas no el de las antiguas escuelas conventuales, o el de las universidades reales, sino las que habrían de surgir entre nosotros dentro de los vastos programas de "educación del pueblo". En la década de los 70 del siglo XIX quedaron establecidos en el Río de la Plata, los "colegios nacionales" dentro de cuyos programas, hasta la fecha, la filosofía ha desempeñado el papel de instrumento modernizador al servicio de la estructura social y política de las repúblicas y sus programas de democracia. Se trataba y se trata de una enseñanza de la filosofía organizada por el Estado, con todos los matices que sean del caso señalar, según el grado de amplitud y el sentido que se le fue dando a nuestras formas de convivencia política. Viene al caso recordar un hecho de particular significación dentro de este proceso, a saber, que uno de los principales inspiradores de esa "filosofía popular" que había de ser enseñada en los establecimientos secundarios, fue en la Argentina, Amadeo Jacques, uno de los discípulos de Víctor Cousin, quien había consolidado en Francia un movimiento equivalente.

El proyecto de Joseph Lakanal, que anticipó durante la Revolución Francesa los ideales de una escuela secundaria que favoreciera la "unidad" del pueblo francés y que, más tarde, retomaría Víctor Cousin y su escuela, fue muy del gusto de todas nuestras oligarquías. No se ha de olvidar, además, que aquel programa tomó un matiz fuertemente antipopular, aun cuando apareciera bajo un manto de democracia, tal como se la entendió durante la Tercera República francesa. Eclécticos y krausistas darían los contenidos filosóficos en toda nuestra América, por lo menos hasta las primeras décadas del siglo XX, de esta enseñanza cívica en la que se daban reunidas la filosofía y la democracia.

Con lo que acabamos de comentar ya surgen claramente las dificultades que ofrece un programa que, dentro de un plan educativo universal, apunte a relacionar filosofía con democracia. Sobre todo si nuestro proyecto es el de sostener una democracia desde una filosofía de espíritu crítico y liberador. Porque sucede que ni la democracia, ni la filosofía son conceptos unívocos, sino profundamente equívocos y aquellas lecciones de "moral cívica" en circulación en los programas educativos del Estado, en las que aquellos términos aparecen reunidos, pueden ser las de una democracia liberal, oligárquica o populista, una democracia socialista o inclusive las de un "gobierno de excepción" dentro del marco general de una democracia a la que hay que "restablecer", tal como lo entendieron las atroces dictaduras militares del Cono Sur latinoamericano. Y la filosofía, por su parte, puede moverse desde los extremos ideológicos justificatorios de la violencia y la muerte, hasta las formas de un saber liberador.

¿Cuál puede ser el aporte de nuestro filosofar en favor de un esclarecimiento de este siempre complejo y urgente problema? ¿Disponemos en América Latina de herramientas teóricas que nos hagan posible el intento? Creemos que sí y nuestro aporte se limitará a presentar de modo un tanto apretado aquellos instrumentos tal como los venimos trabajando dentro de los marcos de lo que hemos denominado "Filosofía latinoamericana". Esta propuesta no pretende ignorar la delicada y no menos urgente cuestión que ofrece la enseñanza a mujeres y varones jóvenes de un filosofar de espíritu democrático adecuado a un nivel de formación educativa, como una de las tantas vías —y tal vez una de las más importantes— de consolidar la única forma de convivencia humana perfectible. Todo lo contrario, lo que quisiéramos es señalar las categorías y orientaciones básicas desde las cuales aquel intento debería ser abordado desde una posición que sea a la vez filosófica y política.

¿Qué entendemos, pues, por una Filosofía latinoamericana? Un tipo de saber con hondas raíces en

nuestras naciones hispanoamericanas y cuya raigambre se hunde en el limo fecundo del humanismo. De esa tradición vamos a exponer una de sus formulaciones, que no es la única lógicamente, pero que sí expresa, a nuestro juicio, elementos teóricos que han nutrido una praxis de lucha en favor de una compatibilidad entre libertad y justicia (8).

La filosofía de la que hablamos tiene como punto de partida la afirmación de un sujeto plural, concreto, histórico, que parte del auto y heteroreconocimiento de la dignidad humana como principio y que intenta conocerse a sí mismo en sus modos de objetivación y, por tanto, de autenticidad y de alienación. A ese punto de partida lo hemos caracterizado como la puesta en ejercicio de un *a-priori* antropológico (Roig 1981) y, dentro de sus modos de objetivarse nos interesan particularmente, en este caso, sus proyectos crítico-programáticos que ha puesto en movimiento, en particular, desde la constitución de nuestros estados-naciones, así como las peripecias del riesgoso drama egocéntrico, inevitable en todo proceso de auto-reconocimiento y de auto-afirmación.

Tal vez porque como pueblos hayamos sido permanentemente objeto, desde nuestros inicios, de las múltiples formas de "centrismo" (etnocentrismo, europeocentrismo, logocentrismo, etc.) hemos acabado por reconocer nuestro propio egocentrismo y la necesidad dialéctica de asumirlo en sucesivos proyectos de mirada universal, posición que con diversas fórmulas y variada suerte se encuentra en todos nuestros filósofos. Y, tal vez, por eso mismo, en el ámbito de nuestra propia construcción hemos dado con la necesidad de enriquecer de modo constante nuestros modos de objetivación y subrayar dentro de la elaboración de nuestro "mundo objetivo", a través del cual nos identificamos, el papel que le toca a lo político.

No cabe duda de que si nuestro ser como latinoamericanos es lo que hacemos en cuanto tales, ese quehacer no se reduce, por eso mismo, a un entorno de cosas, por el estilo de un Ortega y Gasset, sino que es antes que nada una circunstancia fuertemente cualificada por la presencia de los otros y que sólo mediante la política podrá concebirse aquel quehacer como universal. Con lo que ya estamos tomando posición por una política dentro de la política, aquella que desde la segunda mitad del siglo XVIII en que comenzamos a proyectar nuestra identidad dentro de los ideales de libertad y justicia, ya era pensada como arma liberadora, aun cuando lo fuera con las inevitables limitaciones y parcialidades. Una política, por cierto, que en una de sus líneas más fructíferas de desarrollo no ignora que es y será siempre un saber "impuro", vale decir, mediatizado, tanto por la presencia de lo social en el discurso y, lógicamente, fuera de él, así como por la puesta en juego constante de la función utópica.

En buena medida si nuestro filosofar latinoamericano se caracteriza por una continuidad discontinua, se debe a la suerte de su relación con lo político como juego de poder. Los comienzos y recomienzos que muestra suponen tanto una reformulación de identidad, como una puesta en crisis de un pensar filosófico anterior. Esta tesis sobre la que desde la filosofía latinoamericana se hace historia de las ideas —con las variantes que podrían señalarse— habría venido a ser confirmada por una situación de "re-comienzo" del pensamiento europeo, expresada desde un pos-marxismo por Alain Badiou y anticipada desde la cuestión de la racionalidad por Gaston Bachelard sin que pretendamos sugerir con esto que ellos constituyen nuestra fuente. En efecto, en nuestro caso, no se trata tan sólo de una actitud metódica que nos llevaría a poner en cuestión lo anterior y comenzar de nuevo, sino de situaciones de hecho que imponen ese procedimiento, relacionadas básicamente con momentos de quiebra de la identidad colectiva. A propósito de esto hemos hablado de la "Destrucción de las Indias" como figura que rige una historia signada por la violencia tanto de las armas, como de las ideas. A lo dicho se suman las formas episódicas de pensamiento señaladas por Antonio Gramsci (Bachelard; Badiou; Roig).

Pues bien, en relación con aquel *a-priori*, así como con este proceso de comienzos y recomienzos,

debe colocarse la historia de la democracia en América Latina. Y no cabe duda alguna que cualquier proyecto de "educación para la democracia" entre nosotros debería partir de una visión de esa larga marcha de negaciones y de afirmaciones, así como de exclusiones e inclusiones. Esa matizada así como trágica historia nos pondrá frente a una realidad que en su momento fue caracterizada por Simón Bolívar como "el caso más extraordinario y complicado".

Y así es como después de casi dos siglos podríamos otra vez repetir las palabras asombradas del Libertador, en cuanto que tal vez no haya otra humanidad en la historia que presente una situación semejante. Siguiendo palabras del filósofo mexicano Abelardo Villegas, somos un continente que se ha propuesto algo y que cuantas veces ha fracasado en su propuesta, otras tantas ha reiterado el intento. Hablamos de la ya lejana vocación democrática, la que nos acompaña como referente constante que viene desde nuestros orígenes y que justamente no ha entrado, a pesar de todo, en esa "caída de los referentes" que ha llevado a tantos al "desencanto". Y diríamos, siguiendo la metáfora, que no solo no ha caído, sino que en nuestros días ha vuelto a levantarse.

El otro motivo que podría llevarnos a repetir las palabras de Bolívar se encuentra en la constante paradoja —también señalada por Villegas— sobre la que se ha montado aquel reiterado y tantas veces fracasado proyecto: la afirmación de que la soberanía la detenta el pueblo, pero a ese pueblo es necesario controlarlo en el ejercicio de su soberanía (Villegas 10 y 27). Desde el punto de vista de nuestra educación para la democracia esa paradoja tiene su fórmula, bien conocida por cierto, que conmina a alguien que está "por detrás de" o "antes que" la soberanía, a "educar al soberano", expresión que tiene, según quien la enuncie mucho de ironía y hasta de cinismo.

Dos cuestiones se han mantenido hasta nuestros días, con las variantes epocales ineludibles: la primitiva renuncia expresada ya desde los años 1808-1810 en todo el Continente, de todas las opciones que pudieran afectar el principio de "soberanía del pueblo", posición confirmada dentro del ideario de Simón Bolívar. "Yo no concibo que sea posible —decía en 1826— establecer un reino en un país que es constitutivamente democrático, porque las clases inferiores y las más numerosas reclaman esta prerrogativa con derechos incontestables..." y un año antes al redactar los principios de la constitución del nuevo Estado Boliviano, había fundado aquellas mismas afirmaciones en el sentimiento de libertad que tantas veces ha despertado entre nosotros nuestro paisaje, en un texto de sabor humboldtiano: "Véase la naturaleza salvaje de este continente, que expele por sí sola el orden monárquico: los desiertos convidan a la independencia"; y a propósito de esa misma constitución nos decía que había tomado como modelo "el Ejecutivo de la República más democrática del mundo", la que no era Estados Unidos, sino la República negra de Haití (Bolívar 131-132 y 161).

Que el libertador concluyera más tarde, en medio de un escepticismo profundo, en aquella célebre metáfora según la cual quien en América "sirve una revolución ara en el mar", no significa, ni aun en ese momento, la renuncia a sus ideales de democracia tal como él los había entendido. Más tarde, como lo recuerda Abelardo Villegas, José Martí afirmará que arar en las aguas no es una metáfora de la impotencia, sino una imagen llena de fuerza creadora por lo mismo que, a pesar de todo, el "mar fructifica" y no podía ser de otro modo en cuanto que en ese momento "mar" era el nombre de América (Villegas 27 y 110; Roig 1984: 25-48).

La segunda cuestión que se ha mantenido hasta nuestros días, asimismo con sus diversas formulaciones, fue enunciada en sus estrictos términos por los ilustrados y aun cuando desde el posmodernismo se haya anunciado la muerte o agotamiento de la Ilustración, hay algo que sigue funcionando como referente justificador para aquellos que, según decíamos, están "antes" o "por encima" de la "soberanía popular". Esta cuestión quedó asimismo planteada en los albores de nuestra independencia y Simón Bolívar lo expresó de modo claro. Lo hace invocando la autoridad de Rousseau para quien, según nos lo dice: "La libertad es un alimento succulento, pero de difícil

digestión. Nuestros débiles conciudadanos tendrán que enrobustecer su espíritu mucho, antes que logren digerir el saludable nutritivo de la libertad". De ahí que para el Libertador los "derechos del hombre" sean pasibles de una lectura que los transforma en "máximas exageradas", que nos llevan a la anarquía o al caos social. Se planteaba ya de modo preciso la contraposición entre "democracia liberal", que es la que marca los límites de la propuesta bolivariana y una "democracia absoluta", como él denomina a la "democracia directa" y que suponía, además, una especie de ejercicio espontáneo de "democracia social" llevada adelante por las masas ignaras, ajenas a las virtudes del varón ilustrado. "Moral y luces son los polos de una república, moral y luces son nuestras necesidades", enunciado pleno de buenas intenciones, pero también profundamente ambiguo (Bolívar 48, 98 y 116). Se trata de la misma ambigüedad señalada por Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica del Iluminismo*, antecedente de los posmodernos que habrán de concluir anunciando el fin del "paradigma ilustrado" y, con él, de la caída de otro de los referentes de la modernidad. Pero sucede que ese referente no ha caído. Con otros ropajes, sigue en el modo como se juega a la democracia desde la globalización, por parte de las plutocracias herederas de las antiguas oligarquías.

Las manifestaciones de una democracia no controlada por los "hombres de luces" fue constantemente motivo de alarma y condicionó la recepción del mensaje bolivariano. Esas formas le dieron y anticiparon algo que nos parece ser lo más importante de nuestro proceso: la ampliación de aquellos derechos que en manos de la plebe corrían siempre el riesgo de adoptar formas "exageradas". No vamos a hacer una historia pormenorizada de todo esto. Tan sólo señalamos algunos momentos que nos permitan rescatar los modos como nació nuestra democracia, así como las tendencias encontradas que muestra. Nos ocuparemos brevemente de dos de las grandes figuras que lucharon por formas de democracia directa, uno de ellos, contemporáneo de Simón Bolívar, el patriota oriental José Gervasio de Artigas; el otro, el patriota chileno Francisco Bilbao. Artigas convocó en 1815 un congreso de las provincias mesopotámicas del Río de la Plata, así como de la Provincia de Córdoba, el que fue, según lo dice Salvador Cabral "el más representativo y democráticamente elegido en la historia argentina del siglo XIX". Esta asamblea que fue declarada "Congreso de la Confederación de los Pueblos Libres", tuvo la representación, por primera y última vez, de los pueblos indígenas y, digno de ser notado, fue un año anterior al de Tucumán (Cabral). No cabe la menor duda de que Artigas no entendía la democracia, tal como la pensaba la oligarquía comerciante de Buenos Aires.

Años más tarde, madurado ya el siglo, otro de nuestros grandes hombres, Francisco Bilbao, cayó asimismo en el desagrado y el repudio de la oligarquía porteña. Sarmiento en 1858 lo trataba despectivamente llamándolo "profesor del derecho del gobierno directo". Bilbao vio con claridad que tanto conservadores como liberales ejercían normas de dominación y de opresión sobre los sectores populares. No había hecho diferencias entre una oligarquía y otra y la soberanía, tal como se la invocaba por parte de ambos sectores de poder, era sin más una burla. Ante la dicotomía expresada como "civilización" y "barbarie", con la que se justificaba aquella situación de opresión sobre la población campesina, Bilbao lanzó el proyecto de "una filosofía popular del derecho", la que tenía como objeto "enseñar a todos la rebelión sublime del derecho" y mostrar que la historia no había sido otra cosa que "una peregrinación dolorosa por la reivindicación del derecho". La garantía de la democracia —y por eso podía ser directa y no necesitaba de las "luces del siglo"— se encontraba en dejar que espontáneamente las conciencias se abrieran a las intuiciones interiores que no podían sino conducirnos hacia una convivencia democrática universal en la que habrían de coincidir la soberanía del pueblo con un ejercicio no limitado, ni mediatizado. La lucha, que para él venía desde siempre, quedó expresada —a propósito de la liberación de la mujer, de la que Bilbao fue uno de sus más decididos defensores— en la contraposición de las figuras de Cristo y de San Pablo:

"Jesús emancipó a la mujer. Pablo la sometió. Jesús era occidental en espíritu, es decir, liberal; Pablo, oriental, autoritario. Jesús fundó una democracia religiosa, Pablo una aristocracia eclesiástica. De aquí se ve salir la consecuencia lógica de la esclavitud de la mujer. Jesús introduce la democracia matrimonial, es decir, la igualdad de los esposos. Pablo coloca la autoridad, la desigualdad, el privilegio del más fuerte, el hombre" (9).

Las disidencias dentro de la misma democracia liberal y sus formulaciones que iban desde una democracia formal, hasta anticipos de una democracia social, nos están mostrando la dinamicidad de un proceso conflictivo que hace patente una marcha de avance y extensión del concepto mismo de derechos. En el caso de Francisco Bilbao, quien con su liberalismo y republicanismos místicos se aproxima al socialismo utópico, nos parece evidente. Bobbio ha dicho que los derechos humanos son históricos, de ahí la importancia que tiene en ellos la decisión política y que van creciendo y diversificándose a partir, tal nuestro caso, de los primitivos derechos ciudadanos expresados modélicamente en la Constitución de Virginia, de 1787 y en la de la Convención Francesa de 1789. De alguna manera, aquella "filosofía popular del derecho" que proponía Bilbao responde a aquel crecimiento y a la convicción en él de lo decisivo que para los derechos es la voluntad de su vigencia.

Ese crecimiento de los derechos humanos, que avanza de modo paralelo a las conformaciones de nuestra democracia, desde Simón Bolívar y José Artigas hasta nuestros días, ha tenido y tiene altibajos y retrocesos, por lo que es fenómeno sujeto a la contingencia, aun cuando en el siglo XIX, siguiendo las viejas ideas de un derecho natural, más de una vez se intentó justificarlo como progreso necesario dentro de las típicas filosofías de la historia. En esto también Bilbao se nos presenta como uno de los ejemplos más vivos e interesantes.

Asimismo el maestro chileno se nos muestra paradigmático en su exigencia de convalidar fuertemente la democracia en el derecho. El otro gran ejemplo, tal vez el máximo, lo tenemos en José Martí. Uno y otro se nos presentan como aquellos momentos a los que desde nuestra filosofía latinoamericana hemos caracterizado como comienzos y recomienzos dentro de esa "continuidad discontinua" que es la historia. De Bolívar a Martí, podemos irlos siguiendo y asumiéndolos desde aquel imperativo de "afirmarnos a nosotros mismos como valiosos" y que constituye el *a-priori* absolutamente *si ne qua non* de todo lo que podamos o queramos hacer con nosotros mismos. Este, que implica un acto de voluntad, supone asimismo que nos entendemos y declaramos como sujetos de derecho en cuanto que no hay otro modo de valer si no es mediante el acto de ejercer derechos. Ahora bien, ¿cuál es el valor que ejercemos primariamente cuando nos ponemos a nosotros mismos como valiosos? Pues, ha de ser un valor que sea el principio de ordenamiento de todos los valores y de todos los derechos. Ese valor es el de la dignidad humana.

Democracia y dignidad: he ahí los principios desde los cuales podríamos proponer, parafraseando a Francisco Bilbao una *filosofía popular de la democracia*, la que tendría como eje los derechos humanos. Una democracia que se organice atendiendo a las necesidades y no simplemente a las preferencias, aun cuando éstas deberían ser asimismo atendidas, sin que por eso caigamos en la inversión del neo-capitalismo que pretende ignorar las primeras. Una democracia que subordine la propiedad a aquella dignidad como principio ordenador y primario de lo que en términos de Rousseau se denominó "voluntad general", vale decir —y en esto estamos más cerca de la definición del mismo concepto dada por Diderot— el universo de principios, pautas, normas y aun de creencias *a-priori*, en el que se pueden anidar utopías y hasta los actualmente despreciados "relatos" (10).

En cuanto a la prioridad de la dignidad respecto de la propiedad como principios ordenadores de la objetivación social y cultural y, en tal sentido, como principios reguladores de la reproducción material y espiritual del ser humano, no debemos olvidar aquellas palabras definitivas de Kant, enunciadas en su *Metafísica de las costumbres*: "Aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí mismo, eso no tiene meramente valor intrínseco, esto es, la dignidad" (Kant 91-92).

Dignidad que no sólo es la única vía para no quedar sometido a la categoría de mercancía, el más abstracto, deshumanizado y deshumanizador de los universales, sino también para fundar la resistencia, aquella que fue enunciada ya como derecho fundamental por la Convención Francesa, derecho de resistencia, que es a la vez de disidencia, que hemos de ejercer dentro de los cauces de la ley, cuando la ley nos permita salvar injusticias dentro del derecho, pero también fuera de la ley, si es necesario, cuando la ley misma es la que es injusta. "Un hombre ha muerto —nos dice José Martí—; la ley lo ha matado. ¿Quién mata a la ley?" (Martí I 84).

Permítasenos recordar que el principio de dignidad no encabeza la célebre *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de la Convención Francesa de 1789. Allí se decía: "Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos" y que sí se encuentra en la *Declaración universal de los derechos del hombre* de las Naciones Unidas, del año 1945: "Todos los seres humanos —dice— nacen libres e iguales en dignidad y derechos". Ya dejó de ser la propiedad el principio "sagrado e inviolable", ahora lo es la dignidad humana, que es y no es derecho en cuanto es principio regulador de todo derecho.

¿Cuál ha de ser la tarea de aquella "Filosofía popular de la democracia"? Pues, mostrar las diferencias y dificultades que ofrecen una democracia social y una democracia real, cómo deberíamos hacer para conjugar la una con la otra y cómo en el seno de esa democracia ideal, que con sus diversas fórmulas ha sido principio paradigmático que ha integrado nuestras sucesivas formulaciones de la voluntad general, deberían orientarse los derechos humanos y establecer su interno régimen de prioridades, salvando así sus propias dificultades. Lógicamente, para que todo esto sea posible, sí será necesario que los intelectuales renunciemos al viejo y desgastado "paradigma ilustrado" que aun no quiere morir en aquello en lo que sí realmente debiera morir.

## Notas

1. "Las sociedades reales, que son las que tenemos a la vista -dice Norberto BOBBIO- en la medida en que son más libres son menos justas y en la medida en que son más justas son menos libres". Norberto BOBBIO. *El tiempo de los derechos*, Madrid, Editorial Sistema, 1991, p. 81.
2. Alberto VARONA. *Francisco Bilbao, revolucionario de América*, Buenos Aires, ed. Excelsior, 1973, p. 91; 93; 145; 177; 351, etc. Amadeo Jacques, el discípulo de Cousin que ya mencionamos, publicó en la revista *La liberté de penser*, en 1851 un largo trabajo titulado *Essais de Philosophie Populaire*. Véase nuestro trabajo "El pensamiento de Amadeo Jacques: sus fuentes y su evolución", en *Cuadernos Uruguayos de Filosofía*, Montevideo, Instituto de Filosofía de la Universidad de la República, 1966, tomo IV, p. 5-44.
3. Frente a la tendencia de Rousseau de deshistorizar aquellos principios que para él debían tener la máxima estabilidad, en Diderot, por el contrario, es visible una inclinación hacia una comprensión cultural e histórica de los mismos fenómenos. A tal efecto, es importante tener en cuenta la definición de "voluntad general" que nos ha dejado en la *Encyclopédie*: "Las voluntades particulares son sospechosas, la voluntad general es siempre buena... Pero,

dirán Uds. ¿dónde está el depósito de la voluntad general? ¿Dónde podría consultársela? En los principios del derecho escrito de las naciones civilizadas (policées); en las acciones sociales de los pueblos salvajes y bárbaros; en las convenciones tácitas de los enemigos del género humano entre ellos; y aun en la indignación y el resentimiento, esas dos pasiones que la naturaleza parece haber puesto hasta en los animales para suplir la falta de leyes sociales y de venganza pública (justicia)..." Denis DIDEROT, art. "Droit naturel (Morale)", tomo V, 1, 116.



\*[Primera edición de *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, autorizada por Arturo Andrés Roig para el Proyecto Ensayo Hispánico. El libro está fechado en Mendoza (Argentina) en 1998. Edición preparada por José Luis Gómez-Martínez]

© José Luis Gómez-Martínez

Nota: Esta versión electrónica se provee únicamente con fines educativos. Cualquier reproducción destinada a otros fines, deberá obtener los permisos que en cada caso correspondan.





**Arturo Andrés Roig**



## **Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia\***

### **"LA POLÍTICA ENTRE EL PRAGMATISMO Y LA JUSTICIA SOCIAL"**

**D**esde la Antigüedad clásica, según nos dice Hannah Arendt, se han hallado dos líneas encontradas en relación con la política. Una de ellas la presenta como una reflexión que pertenece a la misma esfera de la ética y su rango fundamental consiste en la formulación de un modelo de buen gobierno. El exponente de esta línea es Aristóteles. La segunda, la concibe como un sistema de administración del poder. Su exposición está en Tucídides. Cada una de ellas representa la primacía de una valoración básica distinta y contrapuesta a la otra: la primera, tiene como guía supraempírica a la noción de la justicia; la segunda, la noción de la eficacia.

Ahora bien, la eficiencia o eficacia no necesariamente ha de ser contraria a la justicia e inclusive es necesario reconocer que puede ser orientada en vistas de la misma. Un Estado puede ser a la vez justo y eficaz, como puede ser, por el contrario, injusto sin perder eficacia. No cabe duda que debemos preguntarnos acerca de la eficiencia en sí misma. ¿Vamos a definirla teniendo en cuenta aquella mirada para la cual la política es simplemente un sistema de administración del poder? ¿Es posible separar el "ser" del "deber ser" y afirmar con Maquiavelo que "hay tal distancia entre la manera como se vive y aquella de acuerdo con la cual se debería vivir, que aquel que toma por real o por verdadero lo que sin duda debería ser, pero que, desgraciadamente, no es, corre una ruina inevitable"? (Maquiavelo 168). Este "realismo político" y el pragmatismo que supone ¿no nos conduce a los márgenes de lo humano, sumergiéndonos en lo infrahumano? "Debéis pues saber —nos dice Maquiavelo— que hay dos maneras de combatir: una, con las leyes; otra, con la fuerza. La primera es propia de los hombres, la otra nos es común con los animales; pero cuando las leyes son impotentes, necesario es recurrir a la fuerza; un príncipe debe saber combatir no sólo como ser humano, sino también como bestia" (Maquiavelo 174).

Y aquí viene la contradicción, pues, la bestialidad tiene su justificación por lo mismo que de otro modo no supliría a las leyes. También, como aquellas depende de un deber ser, cualquiera que sea. Y otro tanto sucede con la "crueldad" la que para Maquiavelo tiene "un buen y un mal uso" y se justifica "cuando es dictada —nos dice— por la necesidad de asegurar el poder, así como también cuando tiene como resultado el bienestar del pueblo" (Maquiavelo 147). Podríamos decir que la autonomía de la política como teoría y como praxis, no es ajena, como se pretende, a un deber ser y esa autonomía resulta, además, excesivamente cara en cuanto que el pragmatismo ha quedado

constreñido a una verdad cuyo canon es la utilidad del príncipe, aún cuando éste invoque "el bienestar del pueblo". Precisamente la "solución final" (*Endlösung*) de Hitler y la de los militares argentinos, también fue propuesta pensando en ese "bienestar". Así, pues, en la vida práctica humana el ser y el deber ser son inseparables, aún cuando pretendamos restarle peso e importancia a lo segundo y nos hagamos la ilusión de que los "hechos" en sí mismos nos dictan el sentido. Es evidente que en el caso de Maquiavelo aquella relación se restablece teniendo como referente de modo constante la "dignidad" del príncipe, a costas de la quiebra constante de la dignidad humana que se supone resguardada por la primera.

Volvamos a la noción de "eficiencia". De ella podemos decir que es la capacidad de producir un efecto (*efficere*) y se relaciona, por eso mismo, con la clásica noción de "causa eficiente". Resulta obvio que la eficiencia abarca todos los órdenes de la acción humana. En este caso, nos interesa preguntarnos por la eficiencia en relación con la cuestión de la teoría y la praxis política, entendidas éstas no tanto como gobierno, sino como orden social y, a su vez, teniendo presente dentro de las diversas formas de tal orden, al que se conoce —precisamente también desde un célebre y conocido texto de Tucídides— como *democracia*.

Como sucede con todas las cosas humanas y tal como surge de la contradicción que hemos señalado en Maquiavelo, la eficiencia se determina en relación con un fin. Con esto venimos otra vez a toparnos con Aristóteles, en cuanto que en él la causa eficiente sería ininteligible si no se atendiera a otro orden de causas que por momentos se confunde con aquél, el de la causa final. En efecto, en un texto del *De Anima* nos dice el Estagirita que "el término "fin" es tomado en un doble sentido: por una parte es el objetivo mismo que se persigue y, por la otra, el ser para el cual ese objetivo es un fin" (415b,20-21). La misma afirmación la encontramos en la *Metafísica*, con palabras casi similares (Lambda 7,1072b,2-4). Estas afirmaciones que nos resultan dudosas respecto de la universalidad que les atribuye Aristóteles en cuanto que las considera válidas también para los procesos de la naturaleza, no lo son respecto del ser humano. En efecto, en éste el fin que se persigue en su entelequia, su propia perfección. Planteado en términos renacentistas, mas no los de Maquiavelo sino los de Pico della Mirándola y los de Fernán Pérez de Oliva, el fin, que se confunde con la causa eficiente, es la dignidad humana. Estos planteos no son ajenos al pensamiento de la Ilustración tal como aparecen en Kant, en particular en su metafísica de las costumbres dentro de la cual en el momento en el que se quiere decir en qué consiste eso de que el ser humano es "fin en sí", se lo señala hablándonos de la dignidad. Para ser "fin en sí" plenamente, el ser humano ha de ser necesariamente, causa eficiente de sí. Podríamos entender que aquel concepto de "mayoría de edad" de la que nos habla Kant en su escrito sobre la Ilustración no es otra cosa que la confluencia de las viejas formas causales aristotélicas.

Ocupémonos ahora de la eficiencia en relación con la política en cuanto a orden social y, de modo particular, con la democracia entendida como el más perfecto de los órdenes sociales perfectibles. Hablamos siguiendo en esto a Franz Hinkelammert de una "democracia a partir de los derechos humanos" y en la que la ciudadanía, según la definición de Hannah Arendt consiste en el "derecho de tener derechos" en función de lo cual se instituye propiamente el "sujeto político". La connotación básica de éste, atendiendo a aquel universo de derechos, es la "resistencia" o, como lo ha observado Alain Touraine, la "afirmación de la libertad" necesaria para ejercer nuestros derechos e inclusive para crear nuevos según sea el proceso de enriquecimiento de las relaciones humanas (Hinkelammert 1990; Safer).

Somos, pues, primariamente, sujetos de derecho, pero lo somos en cuanto nos ponemos a nosotros mismos como valiosos, es decir, cuando ejercemos un acto de voluntad sin el cual no hay *subjetividad* posible. Ahora bien ¿cuál ha de ser el valor que ejercemos primariamente cuando nos ponemos a nosotros mismos como valiosos? Pues ha de ser aquel que sea el principio de ordenamiento de todos los valores y éste no es otro que el de la *dignidad*. En todo esto entran en

juego *autenticidad y alienación*. Un "ponernos como valiosos" que se sustente en la negación del valor del otro, supone enajenamiento. Implica una sociedad en la que el principio ordenador de los derechos humanos no es la dignidad, sino otro que precisamente favorece un mundo de relaciones asimétricas. Tal es lo que sucede cuando se establece como prioritario el principio de la *propiedad* o, más particularmente, el de determinadas formas de apropiación.

Dignidad humana y propiedad privada son principios ordenadores que juegan, aún cuando no necesariamente, como antagónicos. Mas, así como ambos ordenan los derechos humanos, estableciendo prioridades y dando respuestas a las contradicciones que el ejercicio de esos derechos da lugar, ordenan asimismo los sistemas de producción y de distribución de bienes. Aquellos derechos y estos sistemas se condicionan mutuamente y de ese condicionamiento surgen los límites y posibilidades de las formaciones sociales, entre ellas, la de la democracia.

Dijimos que al ponernos a nosotros mismos como valiosos supone un acto de voluntad. Pues bien, esa voluntad, consustanciada con la dignidad humana como principio ordenador de los derechos y de los sistemas de producción y distribución de bienes, funciona como *a-priori* respecto de los mismos. Otro tanto podemos decir de la propiedad cuando es antepuesta como principio ordenador primario. Y a propósito de esto debemos decir que la propiedad no es un simple derecho, y lo mismo debemos decir de la dignidad: son, tal como lo hemos dicho, principios ordenadores universales.

El componente de voluntad que los acompaña nos pone sobre aviso respecto de su historicidad. Constituyen formas *a-priori* que dependen en su origen y desarrollo de una *a-posterioridad*. Cuando esa voluntad es deshistorizada, con la intención no siempre expresa de consolidar un orden jurídico y a la vez de producción y distribución de bienes, nos encontramos ante la categoría de *voluntad general*, al modo como la sugería Juan Jacobo Rousseau. Ese desnivel entre lo a-histórico y lo histórico lo expresa cuando se pregunta el filósofo ginebrino si la "voluntad general" puede errar. "Se saca como consecuencia —nos dice— que la voluntad general es siempre recta y tiende constantemente a la utilidad pública; pero que no se deduce de ello que las deliberaciones del pueblo tengan siempre la misma rectitud (Rousseau 1975: Libro II, cap. III).

Mas, no todos los ilustrados cayeron en el complejo juego de historización y deshistorización de referentes tal como puede verse en Rousseau. La "voluntad general" para Denis Diderot, por el contrario, es un principio ordenador *a-priori* de origen plenamente histórico. En efecto, Diderot nos dice que "Las voluntades particulares son sospechosas, mientras que la voluntad general es siempre buena". Pero, este enunciado que pareciera repetir la fórmula rousseauiana, bien pronto se aparta de ella. "...¿dónde está el depósito de esta voluntad general? —se pregunta— ¿Dónde podría consultarla? En los principios del derecho escrito de todas las naciones civilizadas; en las acciones sociales de los pueblos salvajes y bárbaros; en las convenciones tácitas de los enemigos del género humano entre ellos; y aún en la indignación y el resentimiento, esas dos pasiones que la naturaleza parece haber puesto hasta en los animales para suplir la falta de leyes sociales y de venganza pública...". En pocas palabras, la "voluntad general" no es nada más que los principios ordenadores históricos que cada agrupación humana ha establecido como universales, respecto de las manifestaciones particulares de la conducta. Que después, como el mismo Diderot lo diga, podamos entender la "voluntad general" como un "acto puro del entendimiento" que le lleva a cada uno a razonar, en el "silencio de las pasiones" acerca de la justicia y la injusticia de los actos, o de lo que podemos exigir de nosotros y de los demás, ello no significa que estemos ante un absoluto, sino ante aquel ejercicio de confrontación de la realidad histórica con un universo de categorías que nosotros hemos puesto para introducir en ella un sentido (Diderot). Y todavía deberíamos señalar otro matiz que nos hace de Diderot un contemporáneo. En efecto, según vimos, la "voluntad general" podía ser entendida, en última instancia, como una proyección de la *indignación*, sentimiento que cree ver hasta en los animales, por lo que resulta movida por una

pasión que no es en nada ajena a la *dignidad*.

Si regresamos al concepto de "eficiencia" no cabe duda, pues, que el mismo se encuentra condicionado por el principio o los principios que ordenan la "voluntad general" y según sean ellos, será el alcance que se les otorgue. Sabemos que los derechos humanos a fin de salvar las internas contradicciones que presentan, deben organizarse desde un principio ordenador y, en tal sentido, mediatizador. Pero, también sabemos que hay distintos modos de ejercer esa mediatización y la única legítima no es la que se lleva a cabo desde cualquiera de los derechos, sino de aquel que interese o afecte a la persona humana en sí misma, es decir, un derecho que no sea un principio en relación a posesión de cosas, sino de sí mismo y, en tal sentido, intrínseco. Y este principio no es otro que el de la dignidad humana. Vale decir, que el "sagrado derecho de propiedad", según la expresión de los ilustrados tantas veces repetida, queda supeditado al mucho más sagrado principio de la dignidad humana. No está demás que subrayemos aquí que la expresión "sagrado derecho de propiedad" cuya "sacralidad" pretende fundar su "inviolabilidad", hace sagrado un mundo que no es ni divino, ni humano.

En última instancia, la diferencia de valor que tiene la "propiedad" y la "dignidad" radica en lo que tan agudamente señaló Kant: que la propiedad tiene "precio" y, por eso mismo, que el "derecho de propiedad" es un "derecho de mercancía", mientras que el ser humano, en cuanto fin en sí no tiene cotización posible, salvo en los casos de violencia, de cualquier tipo que sea y se indigna. "Aquello que constituye la condición para que algo sea fin en sí —dice Kant— eso no tiene meramente valor relativo a precio, sino un valor intrínseco, esto es, la dignidad". Y en otro texto no menos explícito nos dice que "En el reino de los fines todo tiene un precio o una dignidad. Aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto, no admite equivalente, eso tiene una dignidad" (Kant 49). Por eso, el "sagrado derecho de propiedad" puede ser suspendido mediante dinero, sin que se lo agravie, con lo que resulta que lo que es en realidad "sagrado" es el dinero, o la propiedad en cuanto mercancía.

¿Quiere esto decir que debemos rechazar la categoría de "propiedad"? De ninguna manera. Lo que negamos es que la propiedad se instituya en principio ordenador de los derechos humanos, así como de la producción y distribución de bienes y, por tanto, en principio de una democracia. Negar la propiedad supondría ignorar la categoría del "tener", tan importante como la del ser. Y en relación con eso mismo, implicaría posponer las necesidades a las preferencias, como pretende la actual sociedad de consumo dentro de los ideales del neo-liberalismo. Así como la dignidad humana en cuanto principio ordenador da sentido y pone límites a la propiedad, otro tanto debemos decir respecto de la tenencia, cuyo valor sin aquel referente puede degradarse hasta los límites de lo inhumano.

¿Hemos de renunciar, de igual modo, a todo pragmatismo? De ninguna manera. No debemos olvidar la enorme riqueza semántica de lo pragmático. En la medida en que por pragmatismo nos refiramos a aquella posición según la cual un sujeto empírico se tiene como valioso para sí, no nos puede ser extraño. Un pragmatismo cuyo sentido último no lo da la dignidad del príncipe en cuanto tal, ni tampoco el lugar "privilegiado" que ocupamos en la naturaleza, sino simplemente la dignidad humana. Pragmatismo, en fin, que nos permite sacar a la lingüística de su reducto; que nos afirma en el poder de la dialéctica de los hechos; que nos coloca, gracias a ella, más allá de enunciados vacíos de sentido o simplemente ideológicos; en fin, que asume dentro de su propia tradición el *imperativo pragmático* del que habló Kant, autor en quien comenzamos rastreando el *a-priori* antropológico y que lo incluye, a nuestro juicio, como uno de sus ricos matices (Kant 65).

Y ya para concluir, digamos que desde ese pragmatismo no entramos en contradicción con la exigencia de una justicia como la que pensamos dentro de los ideales de una democracia social.



\*[Primera edición de *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, autorizada por Arturo Andrés Roig para el Proyecto Ensayo Hispánico. El libro está fechado en Mendoza (Argentina) en 1998. Edición preparada por José Luis Gómez-Martínez]

© José Luis Gómez-Martínez

Nota: Esta versión electrónica se provee únicamente con fines educativos. Cualquier reproducción destinada a otros fines, deberá obtener los permisos que en cada caso correspondan.





# Arturo Andrés Roig



## Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia\*

### "ÉTICA Y SALUD POLÍTICA DE LA SOCIEDAD ARGENTINA"

Comenzaremos afirmando que la *moralidad*, en general, comprende una faz objetiva, la *ética* y una faz subjetiva, la *moral* propiamente dicha. La ética es ese mundo de costumbres, normas y leyes que una sociedad, por lo general, desde el Estado, determina y define con el objeto de regular nuestros deberes y derechos. La ética, en el sentido que aquí le damos, tiene, pues, básicamente su lugar en el derecho. La moral, en cuanto aspecto subjetivo de la moralidad, lógicamente, no es ajena a la eticidad, más, de alguna manera le es anterior en cuanto que es desde la conciencia de cada uno que aceptamos o rechazamos lo estatuido, regulado y controlado desde y por el Estado. Demás está decir que no hablamos aquí de una "conciencia absoluta", en cuanto que todo individuo es siempre individuo social. Podríamos avanzar más y decir, entonces, que es desde la sociedad civil y dentro de ella, desde los sectores críticos de la misma, que se ejerce aquella moralidad de manera eminente. En los casos extremos y a propósito de ese sector crítico, que nunca deja de tener sus contradicciones y su diversidad de niveles y de ocasiones, hemos hablado alguna vez, siguiendo a Ramón Plaza, de una "moral de la protesta", enfrentada a una "ética del poder". Y si el Estado es poder, la política definida como lucha por el poder, cuando es honesta se apoya en esa conciencia crítica que hemos mencionado.

Lejanos antecedentes tiene la metáfora de la salud atribuida a la sociedad, a la nación, a la política o al Estado. Se ha hablado, lo sabemos, de "pueblos enfermos" y se han propuesto diagnósticos y curaciones para ese tipo de "enfermedades". Los riesgos de esta metáfora aparecen cuando se deja de pensar como tal, que fue lo que hicieron los positivistas biólogos de comienzos de este siglo que con su discurso cayeron, en más de un caso, en un racismo desembozado y violento. Recordemos, entre nosotros, el aberrante libro de Carlos Octavio Bunge, *Nuestra América* y el no menos repudiable de Alcides Arguedas, *Pueblo enfermo*. Para salvarnos de que el concepto de "salud social" o "salud política" del que vamos a hablar, sea entendido sin su correcto valor metafórico, vamos a remitirnos, de modo breve, al modo como la cuestión aparece planteada en los escritos de José Martí. La misma no muestra grandes desarrollos, si bien los tiene y precisos y elocuentes. La política es, para el héroe cubano, "el modo de hacer felices a los pueblos" (III, 61), con lo que no nos está diciendo que la política no sea la lucha por el poder del Estado, sino que el objetivo de esa lucha ha de encontrarse supeditado a ciertos valores y prácticas que están por encima del poder y de la fuerza, o antes que ellos, y a los que estos han de quedar, por eso mismo, subordinados. Y es esto precisamente, lo que el mismo Martí, en otros lugares denomina "sana

vida nacional", o menciona como "aquella sana patria venidera"(II, 81 y 515). La consecución de esa forma de salud será lo que habrá de hacer posible lo que denominó "la república moral en América"(III, 517).

Pues bien, ¿cuáles son aquellos valores y aquellas prácticas de lo que depende nuestra "salud moral"? En verdad, en cuanto a los primeros, todos se resuelven en uno: la dignidad. "Yo amo con pasión —nos decía— la dignidad humana" (III, 54); la "aspiración primera —afirmaba en otra parte— ha de ser la dignidad", aclarándonos que se trata de "la dignidad plena del hombre" (III, 9 y 68). Y en otro pasaje dirá que "Cuanto no sea compatible con la dignidad humana, caerá" (II, 117). Oportuno y casi inevitable es, en este momento, que recordemos que cuando Kant quiso resumirnos en una palabra aquel enunciado de su imperativo que nos ordena considerarnos a nosotros mismos, así como considerar a los demás, siempre como fines y nunca como medios, lo hizo remitiéndose a la dignidad.

Decíamos que hay, además, por encima del poder y de la fuerza, ciertas prácticas que son asimismo causa de salud moral. Entre ellas, la principal, es la crítica. "Los pueblos —dice Martí— han de vivir criticándose, porque la crítica es salud" (II, 485). Los "pueblos enfermos" los constituyen, pues, aquellas sociedades que por obra de sectores de poder padecen *inmoralidad* tanto en su faz objetiva como subjetiva, en cuanto atentan contra la dignidad humana y en las que los sectores críticos o no se constituyen, o simplemente se encuentran reprimidos o fuertemente imposibilitados de cumplir una función que favorezca el establecimiento de una "sana vida nacional". En tal sentido y tal como lo hemos vivido nosotros, podremos únicamente admitir la metáfora.

Seguiremos, pues, recurriendo a ella. Vivimos en estos días, en nuestra sociedad, lo que bien podría ser descripto como un estallido de la conciencia moral. Los hechos, los conocemos todos. En primer lugar, la confesión pública de alguno de los represores, que tuvieron de modo directo en sus manos la faena de la tortura y la muerte, que ha permitido tomar conocimiento cabal de las formas perversas de racionalidad en las que puede caer un ser humano, racionalidad caracterizada por la ferocidad y al mismo tiempo, la eficacia en el suplicio y la destrucción de vidas humanas. Junto con esto, una inesperada confesión que supone una propuesta de reordenamiento de la moralidad, surgida del seno mismo de las instituciones represivas o que apoyaron ideológicamente la represión armada de la década de los 70: el documento leído por el Jefe del Ejército Argentino, Tnte. Gral. Martín Balza, el 25 de abril de 1995, acontecimientos todos que no sólo han conmovido al país, sino que han tenido repercusión mundial y, por último, la Declaración del Obispo de Quilmes, con motivo de la Conferencia Episcopal Argentina, Monseñor Jorge Novak, del día 28 de abril del mismo año, invitando a sus pares a reconocer la complicidad o, por lo menos, su silencio cómplice.

Estos documentos nos permiten —más allá de sus limitaciones y los márgenes de sombras que aún los acompañan— anunciar el surgimiento de un sector crítico que desde los grupos de poder ha venido a quebrar una eticidad lesiva de la dignidad humana.

¿Cuáles son las posibles causas de esta explosión de la conciencia moral? Algunos hablarán de aquella astucia a la que se refería Hegel para justificar la marcha a veces caprichosa de su dialéctica, otros, como Osvaldo Bayer, nos dirán que "la ética es como una cadena sin fin que viene desde el origen de la Historia" quebrando injusticias y dando razón a los oprimidos ("Carta a Rodolfo Walsh", en *Página 12*, Buenos Aires, 1° de abril de 1995). Más allá de filosofías de la historia que no las negamos en la medida en que con ellas lo que se expresa es nuestra fe en la humanidad a pesar de todo, hablemos de las inevitables contradicciones por las que cae y caerá siempre, como lo dijo José Martí, todo lo que atenta contra la dignidad humana.

Una de las causas de aquella explosión se encuentra, pues, en la inconsistencia de los regímenes perversos que les lleva a toparse, en algún momento, con la verdad y la justicia que han negado, desconocido y hasta destruido. Pero hay otra causa de tanto peso histórico y moral que ha sido, nada menos que la condición de posibilidad de la anterior. Hablamos de aquellos sectores críticos que no llegaron a una transparencia por obra de inevitables contradicciones, sino que, en virtud de una conciencia lúcida y de una capacidad heroica de resistencia, no se disolvieron ante el impacto de la violencia y de la muerte. Me refiero a todas las Asociaciones de Derechos Humanos y, en particular, entre ellas, a las Madres de Plaza de Mayo.

Si a alguien tenemos que agradecer esta explosión de conciencia moral es a esas Asociaciones, dentro de las cuales las Madres han adquirido la categoría de símbolo. Ellas son las que —volviendo a nuestro lenguaje metafórico— con su locura —se las llamó, bien lo sabemos "las locas de la Plaza de Mayo"— señalaron el camino hacia "aquella sana patria venidera" que anunciaba José Martí.

Nada más importante para la vida de nuestra moralidad que la trayectoria histórico-simbólica de las Madres. Alguna vez, haciendo una valoración de las figuras a las que hecha mano Hegel para explicarnos la historia de la constitución de la conciencia, así como la historia de la construcción de la eticidad, descubrimos el peso que tiene una de las más duras formas de conflictividad, la de la moralidad objetiva (ética) y la moralidad subjetiva (moral), una, según la añeja ideología patriarcalista propia del varón, la otra, de la mujer. Las Madres, no sólo echaron por tierra la vulgar atribución de una mera subjetividad al sexo femenino, sino que, sin temor a la muerte, ellas, como locas, restablecieron una racionalidad organizada plenamente sobre la dignidad humana y, desde ella, lanzaron un reto a la eticidad oprimente y opresora, alimentada en las más antihumanas ideologías. De ellas, de su valentía, de su impulso, de su constitución como símbolo, ha surgido esta posibilidad, no sabemos si lejana aún, de una democracia depurada en la que el derecho no sea carcelario, sino que sea, simplemente, condición para la vida.

Hemos hablado de los sectores críticos que son los que han provocado la actual situación explosiva de sinceramiento y de autocrítica moral. En verdad, la tarea recién comienza y debemos continuarla, si es posible, desde el diálogo. Queremos circunscribirnos ahora a lo propuesto en el título de esta exposición: ética y salud política en nuestra sociedad y en el momento actual.

Como lo hemos hecho hasta ahora centraremos nuestra atención en la cuestión de la salud del Estado, vale decir, de la eticidad tal como surge de dos cuestiones fundamentales: la política jurídica y la política económica. Dicho en otros términos, el derecho y la economía, ésta última, precisamente, en cuanto conjunto de disposiciones generadas por quienes han ejercido o ejercen el poder y mediante las cuales han concluido por imponer lo que podríamos considerar como un particular modelo económico.

Comenzaremos por esto último. El proceso de modelización económico del país no es cosa iniciada hoy, sino que tiene un desarrollo constante desde el momento en el que bajo la dictadura militar se establecieron nuevas reglas de acumulación de capital. Ese proceso ha concluido, en nuestros días, en un capitalismo neo-liberal dependiente, fórmula esta que estaba ya en sus inicios. Pues bien, desde el punto de vista de la eticidad podemos señalar dos formas de moral no precisamente compatibles: una de ellas, la *moral del egoísmo racional* que tiñe por completo a la eticidad vigente y, la otra, la *moral principista*, la de los Derechos Humanos, vale decir, la de aquellos sectores críticos de los que hemos hablado y de todos aquellos que aun cuando no militen en el campo de esa lucha por el derecho, se han sumado a él desde el ejercicio de la literatura, el periodismo, o simplemente desde prácticas tribunalicias. Hay todavía otra moral de tipo latente, la que hemos llamado nosotros *moral emergente*, a la que provisoriamente la caracterizaremos como

aquella que surge de modo espontáneo de los sectores marginados y castigados por una política económica que ha levantado las banderas del egoísmo racional.

Más, no es el caso de ahondar esta temática. Quisiéramos ocuparnos de otros aspectos de nuestra salud moral que tiene que ver, exclusiva y específicamente con el derecho. Y lo haremos tomando como criterio de lectura de nuestras enfermedades morales, los axiomas, que podrían a la vez ser considerados como imperativos, del tetrálogo del Tnte. Gral. Balza y con lo que este militar se ha venido a sumar a la tarea crítica. ¿Cuáles con esos axiomas? Pues ellos dicen:

- Delinque quien vulnera la Constitución;
- Delinque quien imparte órdenes inmorales;
- Delinque quien cumple órdenes inmorales;
- Delinque quien para cumplir un fin que cree justo, emplea medios injustos, inmorales.

Pues bien, sobre estos axiomas surge una categorización de tipos de Estado. En primer lugar y en el orden histórico, el *Estado de delincuencia*: aquel Estado que genera una eticidad que justifica, favorece y encubre esas formas de delinquir y el *Estado de impunidad*, aquel que no llega a ser propiamente un *Estado de derecho* por cuanto mediante leyes, decretos y códigos inmorales, genera formas arbitrarias e injustas de irresponsabilidad moral. Y este segundo caso, que es el que estamos viviendo, es mucho más grave por cuanto la impunidad se la pretende justificar en nombre de la democracia.

Sobre estas bases deberíamos reformular nuestra memoria histórica, hondamente afectada y deformada por las formas de inmoralidad que implican tanto el *Estado de delincuencia* como el *Estado de impunidad*. Y deberíamos asimismo promover y exigir el necesario reordenamiento jurídico. Las leyes, decretos y códigos del Estado de impunidad deben ser dejados sin efecto, su sola presencia dentro de nuestro *corpus* jurídico es un atentado permanente contra derechos y garantías, aun cuando en nombre de éstas los abogados nos digan que no pueden ser derogados. A pesar de todo y con los recaudos políticos que los políticos consideren oportunos, deben ser derogados. Únicamente con medidas de este tipo podremos asegurar lo que Martí llamaba "una sana vida nacional".



\*[Primera edición de *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, autorizada por Arturo Andrés Roig para el Proyecto Ensayo Hispánico. El libro está fechado en Mendoza (Argentina) en 1998. Edición preparada por José Luis Gómez-Martínez]

© José Luis Gómez-Martínez

Nota: Esta versión electrónica se provee únicamente con fines educativos. Cualquier reproducción destinada a otros fines, deberá obtener los permisos que en cada caso correspondan.





**Arturo Andrés Roig**



## **Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia\***

### **"¿ESTADO DE DERECHO O ESTADO DE IMPUNIDAD?"**

**S**e cumple un nuevo aniversario del doloroso atentado contra la Asociación Mutual Israelita Argentina, AMIA, sin que hasta la fecha la justicia haya dado con los criminales a fin de ejercer sobre ellos el justo castigo que todos esperamos y exigimos. La ineficacia de los procedimientos, tanto policiales como judiciales, despiertan en la ciudadanía una honda preocupación, una no menos fuerte decepción, así como una sospecha —inevitable— de desidia culposa. Y todo esto se da dentro de un marco social e institucional en el que la majestad del Estado de derecho pareciera haberse borrado, reemplazado por un Estado de impunidad.

A propósito de esto último quisiéramos decir unas palabras que nos llevarán inevitablemente a regresar a hechos y situaciones sociales, políticos y jurídicos que siguen pesando sobre nosotros, como negra herencia de un pasado inmediato de horror, que ha venido a ponerse de manifiesto nuevamente con el caso de la AMIA. ¿Cuáles son los orígenes inmediatos de ese Estado de impunidad que padecemos? El último militar que ocupó de facto la presidencia de la República, sacó, poco antes de entregar el poder a la democracia, un pretendido decreto-ley que establecía la inimputabilidad de los crímenes cometidos. A pesar de que esa ley fue derogada por una de las primeras disposiciones emanadas del gobierno constitucional, el proceso de instalación del Estado de impunidad que padecemos no se detuvo en ese momento. La conducta de nuestros políticos se desarrolló sobre la base de una profunda contradicción que se movió, entre la denuncia, la investigación del crimen y su castigo y, por otro lado, invocando un pretendido pragmatismo, la suspensión de la justicia. Contradicción agudizada hasta el absurdo debido a la constante invocación a la moral que caracterizó a los discursos presidenciales.

A ese pragmatismo que debilitó la majestad de la justicia, queremos referirnos en este momento, porque entendemos y, además, a nuestro juicio ha quedado probado, que ha sido ineficaz, infundado e inmoral y que es una de las causas del Estado de impunidad; que como una atmósfera inquietante envuelve nuestra vida ciudadana.

La pregunta que debemos hacernos es si aquella quiebra irremediable de la justicia ocasionada por el sistema de represión; y de crímenes puesto en marcha como terrorismo de Estado, fue salvada con las llamadas leyes del "punto final", de "obediencia debida" y, posteriormente, con el indulto otorgado a los militares condenados por los tribunales de justicia. A nuestro juicio y esto para

nosotros de modo evidente, aquella quiebra no fue salvada. Esos hechos jurídicos fundados en motivos pragmáticos que invocaban una futura convivencia pacífica, fueron hechos intrínsecamente antijurídicos, aun cuando fueran legales y una prolongación de la impunidad que pasó a quedar integrada en el sistema judicial argentino.

Los hechos posteriores lo han confirmado y la presunción de la inmoralidad de las medidas señaladas apoyada en el simple razonamiento de que eran malas a más de inoportunas porque afectaban el todo del sistema de justicia, ya no puede ser puesta en tela de juicio. Se trataba, en efecto, de disposiciones que no podían ser defendidas con el pretexto del desconocimiento de sus efectos, por lo mismo que los efectos estaban ya a la vista como consecuencia del riesgo de inmediata lesión de la justicia que supone la suspensión de un acto de justicia.

Y así, pues, si las normas legales aplicadas durante el difícil ingreso a la democracia fueron de carácter pragmático y para algunos, por eso, debía suspenderse todo juicio de valor sobre ellas, ya que era impredecible la bondad o maldad de la medida, los resultados históricos, los que estamos viviendo, en una situación generalizada de impunidad, prueban que no fueron acertadas y confirman, a posteriori, la inmoralidad que en su momento fue denunciada. La lesión de los derechos humanos, cometidos no de forma directa y expresa, sino indirecta, al dejar los principios mismos de la justicia debilitados, muestra que se ha faltado a un deber moral respecto de los mismos, y en tal sentido, se ha cometido un acto inmoral. Nada de extraño tiene, pues, que se haya generalizado la conciencia perversa de que ciertos crímenes y, sobre todo, cuando se trata de grandes crímenes no ya meramente individuales, exceden los marcos de la justicia.

También los hechos posteriores han dejado sin fuerza uno de los hechos o situaciones que se consideraron fundamentales para eximir de la comisión de delitos y, por tanto, de responsabilidad legal y hasta moral por causa de "obediencia debida", nos referimos al llamado "error invencible". En primer lugar porque ese "error" respecto de la legitimidad de las órdenes que se recibieron, se debió establecer no como principio general, sino a propósito de casos concretos debidamente juzgados y analizados; y, en segundo lugar, porque ha quedado probado que los delitos cometidos, incluidos por cierto los atroces y aberrantes, lo fueron con conciencia y que, por tanto son plenamente imputables. El sonado caso Scilingo, que arteramente se lo ha tratado de disminuir en su importancia, es prueba irrefutable. ¿Era por "error invencible" que en los vuelos de la muerte debían ir en forma rotativa, oficiales y algunos de graduación, para darle a esa operación macabra un sentido y respaldo institucional? ¿Y era también por "error invencible" que el médico del vuelo, inyectara a los destinados a morir, para insensibilizarlos y asimismo el sacerdote que integraba el equipo de vuelo exculpara a unos y a otros, los que habían de morir y los que habían de efectuar la muerte? Nada de eso se investigó, ni se castigó, pues, quedó bajo el manto de los efectos de una pretendida obediencia debida y sus justificaciones. Este principio no exculpó, pues, a autómatas, ni menos a alienados mentales, ni a seres poseídos por el terror que les despertaban sus superiores, sino entes conscientes con una clara carga de conciencia moral. No reconocer esto ha sido otro modo de faltar a los deberes que surgen de los derechos humanos y que permiten señalar la indudable inmoralidad de las leyes de impunidad. Y, volvemos a decirlo, el debilitamiento de esos deberes es, sin duda, uno de los factores que han convertido al Estado de derecho en Estado de impunidad.

No se ha de olvidar, además, que aquellas leyes fueron justificadas ideológicamente con la doctrina de los "dos demonios". Según ésta, tanto los represores como los reprimidos eran seres demoníacos y estos últimos, tal vez, en grado mayor en cuanto que habían despertado en los otros ese espíritu. Las fuerzas armadas que pusieron en movimiento el terrorismo de Estado, en verdad, según esta doctrina, no eran demoníacas, sino demonizadas. Para el autor de la doctrina de los "dos demonios", estos últimos, en particular se merecían, pues, una ley de olvido. No tenían culpa de haber sido impulsados a lo demoníaco. Ahora bien, es necesario tener en cuenta que entender

que las agresiones que se producen por obra de demonios, es declarar demonio al agredido, al asesinado, con lo cual se viene a justificar la represión y la violencia. Es declarar culpable a la víctima y no al victimario. Es otro modo de dar pábulo a aquella repudiable expresión "algo habrá hecho" para que lo torturen, lo maten o le vuelen la casa con explosivos. Este trasfondo negro de las leyes de impunidad sigue vivo, funcionó en los inicios de esta democracia agónica y se ha ido reproduciendo.

En fin, la afirmación de algunos de que con la vigencia del la democracia y después de los juicios a los jefes del poder represor que tuvieron una importante posición en la cadena de mandos, se logró una restitución plena del sistema de justicia como "un valor moral en sí mismo", es falsa. En todo caso, se dieron algunos pasos, es cierto que inéditos en la historia nacional, hacia esa restitución, pero como lo advirtieron los sectores más lúcidos de la sociedad civil —grupos de los que no se podría jamás hablar de una consciencia escéptica y aletargada en lo que respecta a normas morales y legales, las Madres de la Plaza de Mayo son un ejemplo de lo que decimos— no hubo una restitución plena, sino limitada y condicionada.

Dentro de ese marco de dolorosa impotencia y, a su vez, de libertad para los criminales, se produjo, hace ya tres años, el atroz atentado contra la AMIA. Las respuestas dadas hasta la fecha por el Estado, nos confirman en todo lo que hemos dicho respecto de la vigencia de un clima de indefensión jurídica.

Largo y difícil es, sin duda, el camino hacia una democracia y, sobre todo, hacia el Estado de derecho que es su razón misma de ser. Vivimos, desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, lo que podríamos llamar la edad de oro de los derechos humanos, quizás porque jamás habían sido violados de modo más brutal y pavoroso. De todas maneras, tenemos plena conciencia de que de ahora en más, democracia y derechos humanos constituyen una sola palabra. Luchemos para que esa palabra se constituya y se profundice. Se trata de una tarea de la que aun no conocemos cuál habrá de ser la plenitud de su desarrollo. Porque tanto la democracia como los derechos humanos exigen una construcción permanente, un enriquecimiento y crecimiento constantes.

A los sectores críticos de la sociedad les compete esta dura tarea de enriquecimientos y de vigilancia. Unámonos a todos aquellos a los que el dolor les impulsa cada día a invocar los valores que no se pueden perder y los bienes morales y jurídicos que no deben ser conculcados.

Nuestro imperativo moral, ahora y siempre, en este caso que nos enluta, así como en otros, ha de ser el de "Justicia perseguirás". Y la justicia, no lo descuidemos, no se recuesta sobre el olvido, sino sobre la memoria, una "Memoria activa" como la que invocan en el día de hoy los familiares y amigos de las víctimas y nosotros unidos a ellos.



\*[Primera edición de *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, autorizada por Arturo Andrés Roig para el Proyecto Ensayo Hispánico. El libro está fechado en Mendoza (Argentina) en 1998. Edición preparada por José Luis Gómez-Martínez]

© José Luis Gómez-Martínez

Nota: Esta versión electrónica se provee únicamente con fines educativos. Cualquier reproducción destinada a otros fines, deberá obtener los permisos que en cada caso correspondan.



**Arturo Andrés Roig**



**Ética del poder y moralidad de la protesta:  
La moral latinoamericana de la emergencia\***

**¿SERÁ POSIBLE UNA "INTEGRACIÓN INTELECTUAL" DE NUESTRA AMÉRICA  
SI COMO DICE ROA BASTOS, "EL SONIDO ES UN SON-IDO"?**

Augusto Roa Bastos. *Yo el supremo*.  
Buenos Aires, Sudamericana, 1981, p. 417

**L**a integración intelectual de América Latina es, simplemente, la integración de sus intelectuales. Ahora bien, ¿qué es un intelectual? Diremos que es un sujeto social que ejerce el intelecto precisamente en cuanto sujeto social. Se trata de un ejercicio que no se resuelve en una teoría, en cuanto sólo es válido en la medida que sea, a la vez, una praxis. La crítica y la autocrítica del intelectual se realizan, precisamente, atendiendo a esa faz de relación práctica con la realidad social. La noción de compromiso, que tal vez explique esa naturaleza específica de la función intelectual, nos pone frente a otro matiz, el de la responsabilidad del intelecto, vale decir, su faz moral. El compromiso, más allá de sus grados o su intensidad, es lo que no puede faltar. En este sentido la crítica puede apuntar a grados, señalando ya sea una tibieza, mostrando la distancia respecto de lo que sería una posición cabal, ya un radical cumplimiento o entrega. Puede también apuntar a la orientación del compromiso, su direccionalidad, sobre la base de dos categorías universalmente establecidas, las de izquierda y derecha, que se remiten, como lo ha observado Norberto Bobbio, a las de igualdad y diferencia y que juegan asimismo como integración y ruptura. Por cierto que estas categorías desde las que se juzga el compromiso moral de la inteligencia, se dan siempre en una relación dialéctica. No hay, en efecto, un igualitarismo puro, como tampoco un diferencialismo absoluto, salvo en ciertas declaraciones que han de ser leídas dentro de sus marcos históricos. Pero si hay, como ya lo dijimos, tendencias y es en relación con ellas que se juega un ejercicio legítimo del *a-priori* antropológico, tal como intentamos caracterizarlo en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Aquellos pares de categorías que hemos señalado muestran, además, grados de fuerza que son, a su vez de convalidación y que tienen su apoyo en cierto universo de referentes. Estos están dados, generalmente, por hechos históricos fuertemente transhistorizados. La vigencia de los mismos o su "caída", tal como lo hemos vivido en nuestros días, puede llevar a la afirmación del agotamiento o "muerte" de una de aquellas tendencias clásicas.

Mas, volvamos a la pregunta con la que iniciamos estas apretadas líneas, es evidente que el intelectual es un tipo específico de sujeto social, en efecto, todo individuo es sujeto social, pero no todo sujeto social es "intelectual". ¿Cómo podríamos caracterizarlo? Tal vez atendiendo al modo cómo la inteligencia se juega en él en relación con la categoría fundante de compromiso.

Es evidente que esto nos abre una posibilidad definicional, pero también es evidente que nos quedamos a mitad de camino. Aquel universo de referentes que hemos mencionado si bien tienen apoyo histórico, su naturaleza es discursiva. Constituyen la trama de un discurso, mediación ineludible en la que el propio sujeto se reconoce a sí mismo. Y ello porque el intelectual es sujeto social pero también es sujeto de discurso. Debemos pues remitir la problemática del compromiso a ese hecho universal según el cual todo sujeto se encuentra inevitablemente en posición de discurso. Cabe pues preguntarse de qué manera esos individuos que integran lo que se conoce como "intelligentsia" se posicionan discursivamente. Creemos poder señalar aquí que la especificidad buscada se la ha de encontrar, en una cierta libertad, inexistente dentro de los marcos del lenguaje ordinario, respecto de la relación "lengua-hablas". El intelectual, en el afán de justificar su mensaje, somete aquella relación, de modo no ingenuo, por cierto, a las exigencias de aquellas categorías de las que hablamos en un comienzo. Igualitarismo y diferencialismo no suponen un mismo concepto de lengua, ni una misma posición respecto de las hablas. Ni tampoco suponen una misma actitud sobre el discurso mismo, en cuanto puede llegar hasta los límites de su negación. Inconcebible resultaría dentro del lenguaje ordinario llegar al discurso de la negación del discurso, como sí sucede en aquellos intelectuales en los que la diferencia alcanza connotaciones ontológicas. En ellos, como dice Roa Bastos, la palabra, el sonido, se convierte en son-ido. Y, aun en aquellos en los que esto no sucede por cuanto coinciden con la relación espontánea de "lengua-hablas" implícita en el lenguaje ordinario, puede decirse que se distancian de éste en cuanto no rige en su discurso la espontaneidad.

Y así llegamos a la cuestión que nos interesa, la de la integración intelectual de América Latina. Diremos, para avanzar en nuestra conclusión, que la defensa del discurso es uno de sus fundamentos de posibilidad. A muchos esto podrá resultarles algo tan extraño como aquella defensa del juicio falso que emprendió Platón frente a algunos sofistas que habían concluido, precisamente, en la negación del discurso. Veamos, pues, como en nuestros días ha reaparecido el discurso de la negación del discurso, paralogismo que se apoya en una dicotomía profunda que no responde a la categoría de integración tal como se la entiende desde una posición en la que las diferencias no borran la igualdad.

Veamos cómo se presenta esa última posición en un conocido escrito de Martín Heidegger titulado *¿Qué significa pensar?* Todo el libro, según lo declara el autor, implica necesariamente una pregunta paralela, la de qué significa hablar, más importante que la primera dada la prioridad que el lenguaje tiene, según lo declara el mismo Heidegger, respecto del pensamiento. Establecer una prioridad en otro sentido constituye, precisamente, uno de los errores de la metafísica, tal vez el mayor de todos, error que se encuentra asimismo, presente, agregamos nosotros, en la conciencia que acompaña al lenguaje ordinario. Ante este último hecho la filosofía únicamente podrá constituirse a partir de un aprendizaje de olvidadas lecciones acerca del hablar.

Ahora bien, ¿en qué consiste "aprender a hablar"? En dos cosas principalmente: 1. En un rescate del lenguaje (y, en particular, de determinada habla) y 2. En un método. Lo primero se organiza en el filósofo alemán sobre una crítica y rechazo de lo que podríamos calificar de modo genérico como "habla vulgar" ; y junto con esa crítica, se organiza sobre el audaz intento de colocarse sobre un "habla primigenia", palabras con las que se cierra el libro. Ya se ve, pues, que la prioridad del lenguaje deriva en este caso, del hecho de ser un lugar privilegiado por lo mismo que nos abre la puerta hacia lo ontológico, mas, siempre y cuando aprendamos el método. Es evidente que no estamos ante una anterioridad semiótica, que es la que se ha de establecer si nuestra intención no es la de enunciar el discurso de la negación del discurso.

El saber lingüístico que despliega Heidegger retoma, en este caso, dos teorías básicas enunciadas por Saussure: 1. La distinción entre lengua y habla; y 2. El concepto de lengua, como tesoro. Todo lenguaje, incluido por cierto el del pensar, se expresa en hablas, pero no todo lenguaje se organiza sobre una misma relación lengua-hablas. Heidegger, asumiendo de

modo pleno su función como intelectual, hace suya aquella relación afirmando que hay un "habla primigenia del lenguaje". Aquella distinción entre "habla vulgar" y "habla primigenia" supone, en el caso del habla vulgar, un empobrecimiento del tesoro de todo lenguaje: el habla en la que se ha de instalar el pensador implica, por el contrario, la posibilidad de la posesión plena del mismo, descubierto como "tesoro", mas, en otro nivel. Con esto agrega Heidegger, a la concepción saussuriana del tesoro —la que en el lingüista suizo se mueve en el ámbito de las nociones de código y de almacenamiento de signos— un matiz abiertamente ontologizante. Dicho de otro modo, el "tesoro de la lengua" puede ser puesto en circulación en un nivel ordinario, pero podría también ser rescatado en lo que verdaderamente atesora, con lo que venimos a instalarnos en un "habla" que "nos habla".

Estamos en este momento a las puertas mismas de la construcción del discurso de la negación del discurso. En efecto, los criterios metodológicos que pone el autor en movimiento apuntan a trabajar ese "tesoro" desde una morfología semántica que evade sistemáticamente el valor sintagmático de las palabras, así como de una negación de la sintaxis que le conduce a instalarse en formas paratácticas. De este modo, pretende circunscribir el material filosófico-literario a un campo que le resulta absolutamente manejable y controlable con lo que se asegura el cumplimiento de la función intelectual que pretende ejercer. Esa circunscripción la consigue, tal como ya lo anticipamos, reduciendo la analítica a una tarea de lectura morfológico-semántica y, en , algunos casos, fraseológica, que muestra una fuerte tendencia de reducción de toda la tarea de búsqueda a lo que podríamos considerar como el ámbito propio, es decir, el de la morfología semántica. La exigencia de leer las proposiciones elegidas, en aquellos casos en los que opta por lo fraseológico, desde una palabra que "sirve de tónica" es una prueba de este reduccionismo morfológico. Ese rechazo casi visceral de lo sintagmático y, a su vez, ese refugio en lo paradigmático que se juega en medio de un regreso a una etimología que por momentos restablece, a su modo, el esfuerzo platónico del *Cratilo*, es paralelo a la devoción que el autor declara tener por las formas arcaicas de la parataxis. Lenguaje no coordinado sintácticamente, de alguna manera, acumulativo, tal como se lo ve en el Poema de Parménides y en los breves textos de ese Poema que extrae Heidegger en su intento por disolver las totalidades discursivas. Digamos, por último, que a esta analítica responde la conocida tendencia heideggeriana, que tantos imitadores ha tenido, a desconyuntar las palabras con el objeto de destacar los valores semánticos "borrados" por el uso del habla vulgar u ordinaria, no ajena, al despreciado discurso metafísico.

De este modo hemos sacado la palabra de un lenguaje, para reencontrarla en el ámbito de otro lenguaje. Hemos liberado a la palabra de su relación, para Heidegger, casi servil, respecto de un sujeto, que es, tal como lo hemos dicho, sujeto eminente de discurso, y la hemos hecho sujeto a ella misma. Mediante una ontologización del lenguaje ha sido desplazada la sujetividad. "No somos nosotros quienes jugamos con palabras —nos dice—, sino que es la esencia del lenguaje la que juega en nosotros" y luego, como previendo una acusación de arbitrariedad, inevitable ciertamente, se pregunta: "¿Será, pues, un juego de palabras si tratamos de prestar atención a este juego del lenguaje y de escuchar al mismo tiempo lo que dice el lenguaje propiamente cuando habla?". Y así, por caminos místicos que no escapan a una textura ideológica, llegamos a aquel "sonido que es un son-ido". En efecto, aquella "habla primigenia" no posee soporte sonoro. El reduccionismo semántico conduce a un desconocimiento y rechazo tanto de lo fonético, como de la escritura. "La esencia del decir —son palabras de Heidegger— no se determina por el carácter del signo fonético de las palabras". Los "sonidos fonéticos", que suponen un mítico sonido no fonético, son los propios de una "habla" a la que debemos aprender a escuchar. El signo sirve únicamente para colocarnos más allá de su mediación en un intento por horarlo y colocarnos, una vez más, en la presencia.

Con el desmenuzamiento morfológico y fraseológico que le permite obviar el discurso, arma sin embargo su propio discurso, arma sin embargo su propio discurso. El libro *¿Qué es pensar?* se resuelve; paradójicamente, en un discurso montado sobre momentos sucesivos de negación

del discurso y si le aplicáramos el método que él nos propone para leer el *Zaratustra* nietzscheano, tendríamos que reducir su libro a dos frases. Pero él no lo reduce a dos frases y no escapa a la necesidad del discurso. Lo que acabamos de decir nos abre la posibilidad de preguntarnos por la estructura de ese discurso que sirve para negar, precisamente, la discursividad. La estructura de la cual, Heidegger, nos habla y a su vez no nos habla, regresa a la clásica dicotomía propia del régimen categorial de la *diferencia*, ajeno a una relación dialéctica con la igualdad. Con ello el discurso negado, pero expuesto, se inserta dentro de las variantes de una voluntad no disimulada de ruptura y de elitismo, que escinde lo auténtico de lo inauténtico, el filósofo de las masas, en una dicotomía en la que los referentes negativos son tan necesarios como los otros. Términos opuestos inconmensurables, pero que los unos lo son por los otros y que le permiten al intelectual, en este caso, construir el reducto donde los iluminados esperan tanto al "último Dios", como al caudillo que puede salvarlos.

Ya es hora que regresemos al tema de la integración intelectual de nuestra América. Para nosotros no será posible, ni siquiera plantearla, si no se rescata aquel *son-ido* y lo reconstituimos como *sonido* de modo pleno. Para ello no hay otra vía que la del reconocimiento de las hablas como el nivel de comunicación en el que el lenguaje se establece en toda su riqueza y posibilidades. La afirmación de un "habla primigenia", habla que no es habla, únicamente es posible mediante la ontologización de la diferencia, cuestión que no consiste en hacer ontología, sino simplemente, ontologismo. Frente al discurso de la negación del discurso, valga el señalamiento del paralogismo como defensa del hecho mismo de la discursividad, así como de las posibilidades de construir la relación lengua-hablas desde una dialéctica integradora, de igualdad y diferencia. El compromiso, que hemos dicho, es básicamente compromiso moral, se restablece de este modo sobre la dignidad humana y no ya sobre las categorías de "autenticidad" e "inautenticidad" establecidas a partir de la pretendida "autenticidad" del filósofo. En fin, la integración será un hecho posible a partir del momento en el que el discurso de los intelectuales adquiera una real polifonía, vale decir, dé cabida a la multiplicidad de sonidos rescatados desde categorías establecidas según un modo superador de rupturas.



\*[Primera edición de *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, autorizada por Arturo Andrés Roig para el Proyecto Ensayo Hispánico. El libro está fechado en Mendoza (Argentina) en 1998. Edición preparada por José Luis Gómez-Martínez]

© José Luis Gómez-Martínez

Nota: Esta versión electrónica se provee únicamente con fines educativos. Cualquier reproducción destinada a otros fines, deberá obtener los permisos que en cada caso correspondan.





**Arturo Andrés Roig**



**Ética del poder y moralidad de la protesta:  
La moral latinoamericana de la emergencia\***

**"HIPARQUIA, LA PRIMERA FILÓSOFA GRIEGA"  
(Palabras con motivo del día universal de la mujer)**

**E**l día de hoy es ocasión interesante para preguntarnos acerca de la mujer como integrante del mundo de la producción científico-tecnológica.

¿Es suficiente para que ella pueda cumplir con tareas de investigación científica o de apoyo a la investigación, que se le abran las puertas de las universidades y se le aseguren después tanto posibilidades laborales como de crecimiento intelectual?

La respuesta es que no. Además de eso, que ya se ha producido y con un volumen considerable, hay otras cosas que son tanto o más importantes que accesos más o menos fáciles a las instituciones.

Concretamente queremos referirnos a la necesidad que hay de llevar adelante un desmantelamiento de prejuicios, de sentimientos y, en fin, de ideologías, que hacen que aun cuando institucionalmente la mujer tenga ya asegurado el ingreso en los aparatos de ciencia y tecnología, esas puertas sigan todavía cerradas.

De este modo la lucha de la mujer por el lugar que debe tener en el desarrollo de la sociedad humana y en particular en este campo que nos interesa, el de la ciencia y de la tecnología, ha de estar acompañada de una permanente puesta en cuestión de los estereotipos desde los cuales aún se define a la persona femenina y su papel.

No se ha de olvidar que hasta hace muy poco, la investigación científica era tarea de hombres y no de mujeres. Que las mujeres han ingresado inicialmente como personal de apoyo, más que como personal investigativo. Que los centros regionales fueron hechos para varones y no para mujeres.

¿Ejemplos? Pues ahí tenemos el nuestro. Habrán de saber Uds. que cuando se planteó la posibilidad de organizar nuestro Jardín Maternal, hubo quienes se extrañaron. No entraba en la estructura de nuestro Centro tal organismo. Mejor dicho, no entraba en la estructura mental de muchos, que tal institución formara parte de nuestro CRICYT. Felizmente ahí está y con él nuestras mujeres, o por lo menos un conjunto significativo de nuestras compañeras mujeres, han comenzado a descubrir que también la ciencia se puede hacer, integrando aspectos inevitables a la cotidianidad femenina, a la tarea del laboratorio o del escritorio.

Con ese mismo espíritu y con el apoyo también de colegas mujeres iniciamos la formación de una Biblioteca Femenina y hemos impulsado a la formación de una mesa de lectura, de un club o como se le quiera llamar, destinado al aprovechamiento de esa Biblioteca que muy probablemente sea una de las pocas, lamentablemente, en nuestro medio.

En fin, aquí estamos reunidos y reunidas, para solidarizarnos con una realidad que recién desde no hace muchos años ha comenzado a ser descubierta en todos sus alcances: la marginación de la mujer y los medios de control, muchos de ellos no conscientes, con los cuales se mantienen las formas diversas de disminución de la persona femenina, de separación y por cierto de explotación. No olvidemos que si un obrero es explotado, él lamentablemente explota a su mujer y que en la escala de seres humanos marginados, la mujer, aun la de las clases altas, es siempre la que ocupa el segundo lugar.

Habíamos hablado antes de la necesidad de desmontar estereotipos. Tarea impropia, pero no por eso irrealizable. Una literatura pasmosa pesa sobre la figura de la mujer. Una literatura de siglos, que aún se mantiene lozana y vigente en todo aquello que confirma esa situación de desigualdad y de injusticia.

Terminaré recordando a una antiquísima mujer, la única que figura como filósofa en un también antiguo libro y muy célebre que lleva por título *Vidas, opiniones y sentencias de varones ilustres*, escrito por Diógenes Laercio en la Antigüedad Clásica. Me refiero a Hiparquia, antecedente de la mujer científica de nuestros días. Un hermano suyo había estudiado con el célebre Teofrasto, el discípulo de Aristóteles. Ella, a más de saber de los estudios de su hermano, se había entusiasmado con las lecciones de filosofía de Crates, de la secta de los cínicos. Se incorporó a la escuela ambulante de este filósofo, vistió el mantón rústico y sucio que ellos se jactaban de usar para expresar su desprecio del lujo y tanta fue la devoción y el entusiasmo con el que se entregó a la filosofía, que los cínicos, cuando murió, instituyeron en su recuerdo una fiesta que se celebraba anualmente en Atenas, en la Stoa Poikíle (el Pórtico Decorado), con el nombre de *Kynogámia* o día de la incorporación de la mujer al mundo de la filosofía cínica. Esto es una prueba elocuente de que era un hecho no difundido en la Antigüedad Clásica, en la que no era concebible el ingreso de las mujeres a las escuelas de ciencia.

Pues bien, Hiparquia, que con gran escándalo de la ciudad ateniense asistía a los banquetes de los filósofos y discutía con ellos de igual a igual, en una ocasión, según cuenta Diógenes Laercio, un filósofo molestado por su presencia y seguramente para herirla le dijo luego de haberla escuchado: "¿Eres tú la que dejaste la tela y la lanzadera?".

Hiparquia le contestó: "Si, yo soy. ¿Te parece por ventura, que no he hecho poco por mí al entregar a las ciencias el tiempo que tendría que haber entregado a la tela?".

Han pasado siglos, la pregunta se la sigue haciendo y la respuesta sigue siendo válida.



\*[Primera edición de *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, autorizada por Arturo Andrés Roig para el Proyecto Ensayo Hispánico. El libro está fechado en Mendoza (Argentina) en 1998. Edición preparada por José Luis Gómez-Martínez]



**Arturo Andrés Roig**



**Ética del poder y moralidad de la protesta:  
La moral latinoamericana de la emergencia\***

**"EL IMPERATIVO MORAL EN EL GRAL. JOSÉ DE SAN MARTÍN"**

**S**r Presidente (de La Rosa) - En nombre de los galardonados, harán uso de la palabra el doctor Roig y el profesor Santángelo.  
Invito al doctor Roig a ocupar un lugar en el estrado, para hacer uso de la palabra.  
Así se hace.

Sr Presidente (de La Rosa) — Está en el uso de la palabra el doctor Arturo Roig.

A. ROIG: Señor vicegobernador de la Provincia y presidente de la Honorable Legislatura de Mendoza; señores miembros de la Comisión Bicameral para la distinción legislativa anual General Don José de San Martín; señores miembros del jurado; señores legisladores; señoras y señores.

Voy a ser muy breve porque el tiempo apremia, y estamos suficientemente emocionados como para poder extendernos mucho en la palabra. Pero yo quisiera simplemente hacer un brevísimo aporte, que podríamos interpretar como el homenaje que los que acabamos de ser premiados, hacemos a la figura del General José de San Martín.

Quisiera centrar mi brevísima exposición en algunas consideraciones sobre una máxima, sobre un dicho del General San Martín, que todos ustedes conocen: "Serás lo que hay que ser, si no, no eres nada".

Sobre este imperativo, bajo el que debería ordenar su conducta todo ciudadano, quisiera decir dos palabras. Conocida es la ocasión en la San Martín escribió esta sentencia. Lo hizo en carta al General Tomás Guido, escrita desde Bruselas, el 18 de diciembre de 1827, cuando ya había iniciado su largo exilio. El amigo le reprochaba el haberse retirado de las campañas militares en América diciéndole que jamás perdonaría —ahora cito— "su retirada del Perú, y la historia se verá en trabajos para cohonstar este paso", es decir, para darle visos de acción prudente a este paso. La respuesta de San Martín centraba su justificación en el cumplimiento de un "deber ser", en el que se jugaba toda su vida moral.

Carlos Astrada, uno de nuestros más fecundos filósofos se ocupó por descifrar las raíces del imperativo moral sanmartiniano. Creía verlas —descuidando las raíces ilustradas del pensamiento de San Martín— en el viejo lema de Píndaro: "Deviene el que eres", así como en la máxima socrática: "Conócete a ti mismo", que está implicada en aquél. Por cierto que esas fuentes podrían ser señaladas por lo mismo que el pensar sanmartiniano no fue ajeno a las

grandes tradiciones de la cultura occidental. Mas el clima dentro del que organizó San Martín sus ideas morales, y desde el cual recibió, como buen ilustrado y neoclásico, a aquellos antiguos griegos, era sin duda el de su época.

Hay en las palabras de nuestro héroe un cierto "deberismo", que a más de uno ha despertado resonancias del imperativo categórico kantiano. Nosotros nos preguntamos: ¿Lecturas de un autor alemán desconocido en el mundo hispanoamericano de la época? Imposible y hasta absurdo pensarlo. Mas, sí por obra de esas ideas que flotan saturando una época y que traspasan fronteras y lenguajes. De todos modos, aun así, sería un kantismo difundido no desde lo más duro y formalista de su doctrina, sino desde ese momento en el que el filósofo del Königsberg ablandó su imperativo incorporándole la exigencia de usar de la humanidad, tanto en sí mismo, como en los demás "siempre con un fin y nunca como un medio". ¿Qué estaba por detrás de todo esto? Pues nada menos que la dignidad humana. Mantenerse en Lima, con todo el esplendor de la gloria y del poder, tomando como medios de esa gloria y de ese poder, a los demás, era desconocerlos en su dignidad. Y eso es lo que nos quiso decir San Martín cuando ante la requisitoria amargada del amigo, le constataba con su conocido axioma.

No nos cabe duda pues, que el "serás lo que hay que ser, si no, eres nada", es un imperativo moral que responde de modo claro a esos ideales humanos que le impulsaron al mismo San Martín, en sus manifiestos a los pueblos del Perú, a ponerse más allá de los derechos del ciudadano y anticipar los actuales derechos humanos, a los que en su proclama del 13 de noviembre de 1818, denomina "derechos de la especie humana".

Mas, el imperativo sanmartiniano, no es solamente moral, es también un imperativo cultural. Sabemos que la cultura en general puede ser definida como un acto permanente y hasta necesario de objetivación de nosotros mismos. Para hacer lo que cada uno puede llegar a ser, los humanos debemos salirnos de nosotros mismos. El alfarero no sería alfarero si no se expresara en sus cacharros. El pintor no sería tal, si no pintara; el investigador en ciencias biológicas, tampoco podríamos definirlo, sino en función de sus hallazgos y descubrimientos en ese mundo en ese mundo siempre asombroso de la vida y de la muerte; los filósofos, somos tales en la medida en que filosofamos y, en fin, el ser mismo de los escritores se realiza en el libro y es por y gracias a él, que las generaciones venideras podrán entablar con ellos infinitos diálogos. La cultura pues, desde sus manifestaciones más primarias, hasta las más elevadas —si por tales entendemos a las de la ciencia, el arte y la filosofía— es fruto de una imprescindible e inevitable objetivación.

Por cierto que no todos nos expresamos individualmente con la misma suerte, eficacia, expresividad, creatividad, profundidad o delicadeza, así como no todos los pueblos muestran un mismo estilo en su larga, penosa e interminable labor de objetivación y de construcción de su cultura. Tema este de primordial importancia si nos preguntáramos acerca de cual podría ser uno de los objetos principales de nuestra filosofía. Diríamos que ella ha de ocuparse, precisamente, de los modos de objetivación y desde allí adentrarse luego en lo que es o ha sido ese ser humano que quedó expresado en su obra. ¿De qué manera dio forma al conjunto de valores que pretendió poner en juego? Porque esa tarea de objetivación, cuando alcanza un grado elevado de conciencia social, no es ajena a un deber ser, que más allá de su dinamicidad y conflictividad se encuentra siempre presente.

En función de esto aquel "Serás lo que hay que ser, si no, eres nada", vale tanto para reglar nuestra conducta moral, como nuestra práctica en función de la cual somos obreros de la cultura. Se trata, pues, también —como habíamos dicho— de un imperativo cultural. "Ser lo que hay que ser" en la plástica, en la danza, en la música, en la investigación científica, en la filosofía, en las letras, en la educación, menta no ya valores éticos, sino en este caso, valores estéticos, de conocimiento, de formación (*Bildung*, como gustan decir los alemanes). Y por cierto que lo ideal es que en la fórmula entendida como imperativo ético y como imperativo de cultura, estos no marchen divorciados.

Por cierto que más de una vez, formas estrechas de moralidad han impedido el desarrollo de lo estético, pero también es cierto que en nuestros días en los que la biogenética ha llegado a riesgosas formas de manipulación de la vida, vuelve a sentirse la necesidad de imperativos morales. En manos de nosotros está no alienarnos ni en lo moral, ni en el universo de la cultura y establecer sobre esta difícil fórmula nuestra tabla de derechos humanos.

Pues bien, con todos los riesgos que tiene asumir lo que ahora voy a decir, entre ellos el de la inmodestia, pero que me anima sí a declararlo por el respeto que me merecen todos los distinguidos amigos y amigas que han sido objeto de este homenaje, cada uno de nosotros en su mundo ha dado cumplimiento al imperativo cultural que surge de la máxima sanmartiniana. Y valga sobre todo, en lo que ese cumplimiento se refiere, ese aspecto subjetivo, el de la vocación, la entrega, la pasión, la constancia, el desvelo, la ilusión y tantos otros factores, que más de una vez justifican una obra y, sobre todo, una vida de entrega.

Me queda tan sólo, en nombre de todos, expresar nuestra congratulación por lo que este acto significa para la vida cultural de nuestra provincia. Es, sin dudas, un modo de afirmación regional que viene a subsanar, siquiera en parte, una lejana injusticia con nuestra propia cultura. Porque tenemos una cultura regional, aun cuando sea bastante difícil definirla y aun cuando no hay región que no se defina por su interrelación con lo que la excede en cuanto región. No estoy proponiendo un "ismo" más, sino que estoy señalando que para ser universales no podemos dejar de lado nuestro pequeño mundo. Hegel, a quien alguna vez hemos recordado en esto, dijo que "los mismos afanes y esfuerzos se producen en una pequeña ciudad que en el gran teatro del mundo", y León Tolstoi, el inolvidable Tolstoi, dijo "Pinta tu aldea y serás universal".

A todos ustedes, pues, sumándome a las palabras de agradecimiento que pronunciará el amigo Santángelo, muchas gracias. (Aplausos prolongados).



\*[Primera edición de *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, autorizada por Arturo Andrés Roig para el Proyecto Ensayo Hispánico. El libro está fechado en Mendoza (Argentina) en 1998. Edición preparada por José Luis Gómez-Martínez]

© José Luis Gómez-Martínez

Nota: Esta versión electrónica se provee únicamente con fines educativos. Cualquier reproducción destinada a otros fines, deberá obtener los permisos que en cada caso correspondan.





**Arturo Andrés Roig**



## **Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia\***

### **ÉTICA Y LIBERACIÓN: JOSÉ MARTÍ Y EL "HOMBRE NATURAL"**

**J**osé Martí en su célebre escrito *Nuestra América* (1891) ha hablado del "hombre natural" al que le concede un poder de irrupción en medio de una sociedad opresora. "Viene el hombre natural indignado y fuerte —dice— y derriba la justicia acumulada en los libros". Trataremos de mostrar que en esta breve afirmación se encuentra resumida, a modo de epítome, la historia de las luchas de los pueblos latinoamericanos por su liberación.

Es importante que recordemos que la posición libertaria de Martí constituye uno de los momentos de un vasto continuado proyecto emancipatorio cuyos orígenes se remontan ya con claridad en nuestras tierras, a las últimas décadas del siglo XVIII. Dentro de este proyecto movilizador de un complejo movimiento revolucionario, se produjeron las Guerras de Independencia que en el Continente se extendieron entre 1808 y 1824 y en el Caribe se prolongaron, con muy diversa suerte, hasta fines del siglo XIX. De ellas salieron organizados los estados independientes que integran a la América Latina actual. Por cierto que este proyecto no fue homogéneo y mostró, al lado de importantes avances, lamentables retrocesos, y caeríamos, además, en un olvido histórico, si no tuviéramos presente que al lado de la "revolución liberal" en la que se concretó hegemónicamente el proyecto emancipatorio, hubo otra revolución, descoyuntada y episódica, de raíz popular. Ha tenido aquel proyecto, por otra parte, aún en momentos de consolidación, un sentido provisorio que impulsó desde el inicio a hablar de la necesidad de una "Segunda Independencia". Esta idea la encontramos ya en los propios escritos de Simón Bolívar, el máximo caudillo de la "Primera Independencia" sudamericana que surgió de aquellas guerras. Se trata, pues, de una tarea permanente que desde el punto de vista de nuestra humanidad no es otra cosa que la que constituimos como sujetos y, en particular, como sujetos de derecho o, si se quiere, enunciado el problema de modo amplio, como constructores de una entidad en la que nuestros pueblos se sientan expresados como agentes históricos.

Pues bien, todo esto nos es posible si no se alcanza una *subjetividad*. La cuestión es indudablemente compleja y sobre todo discutida en nuestros días en los que se ha llegado a denunciar en medio de posiciones teóricas ultracríticas y nihilistas, "la muerte del sujeto". La vigencia de nuestro proyecto emancipatorio, su fuerte poder de renacimiento, del que no dudamos, nos salva de amparar posiciones doctrinarias de ese tipo que, evidentemente, se encuentran al borde mismo de un suicidio intelectual y moral, por sanamente críticas que pretendan ser.

Ahora bien, regresando a nuestra cuestión, ¿cuál es ese sujeto? Martí lo denominó: "El hombre natural indignado y fuerte". Decíamos que se trata de un epítome, de una categoría, que rige nuestro proceso emancipatorio. Las dificultades que ofrece la expresión "hombre natural" no se nos escapan. Ya dijimos en algunos de nuestros trabajos que no se trata de un regreso al mito del "buen salvaje", por lo mismo que Europa jamás vio en este personaje fantástico un agente histórico y sucede que el "hombre natural" del que habla Martí sí lo es. Con él nos está hablando de un sujeto de derecho, enfrentado a un derecho, el establecido y expresado en los libros, es decir, un derecho, este último, que goza de la fuerza institucional de la letra escrita; se trata, en otras palabras, del destructor de una eticidad que desde su ser "natural" propone una nueva eticidad necesaria para un despliegue de la libertad humana.

Para adentrarnos un poco más en el sentido que pretendemos mostrar, deberemos apoyarnos en la conocida contraposición establecida entre *moralidad* y *eticidad* y lo haremos asumiendo la profunda heterodoxia desde la cual se ha desarrollado el proceso emancipatorio latinoamericano. En efecto, el agente de cambio de las sucesivas "morales objetivas" no ha sido un "héroe" capaz de anticipar, gracias a un mítico presentimiento ontológico, una nueva forma ética. Y no ha sido así porque, simplemente, las sucesivas morales objetivas han ido entrando en crisis y entrarán por obra de una *subjetividad* que cuenta con la energía de un agente histórico y cuya capacidad de cambio le viene, precisamente, de su inserción en el universo conflictivo de una determinada sociedad. El "hombre natural" radicado en el plano de la *moralidad*, denuncia desde ésta a la "civilización" expresada en la justicia acumulada en los libros y rechaza una "segunda naturaleza" que le es impuesta como el mundo de lo pretendidamente universal.

¿Ignoraba Martí las dificultades que acarrea el hablar de un "hombre natural"? En él, según evidentemente lo entiende, la "naturaleza" es tan sólo un concepto límite con el que no se pretende expresar un tipo de vida exento de mediaciones —y en ese sentido "natural"—, sino un tipo humano para el que la "escritura" del mundo de mediaciones propio de una sociedad injusta, no tiene la fuerza indeleble de códigos declarados por el opresor, precisamente, como "naturales". Y esto sucede muy simplemente porque el "hombre" de Martí no es "natural" en ese sentido ideológico, sino eminentemente histórico, aún cuando no haya alcanzado la plenitud a la que aspira.

El "hombre natural" martiano expresa, con su "indignación y su fuerza", la contraposición entre una ética del *poder* y una moralidad de la protesta, entre un mundo objetivo construido por los amos y un mundo de la subjetividad popular que tiene como impulso las necesidades indispensables para el cumplimiento de un valor no realizado, en este caso, el de la "vida humana" y su riqueza. Y por cierto que el logro de ese valor no se satisface sino en la medida en que la "necesidad humana" alcance su más elevado objeto que es siempre otro ser humano considerado como fin y no como medio.

Aquel sujeto que es denominado con la expresión "hombre natural" no es, por lo demás, un individuo, sino que expresa o constituye una diversidad de sectores humanos unidos por su condición de explotados y a la vez marginados. Sus símbolos, según nos lo presenta Martí, despiertan todos en nosotros la idea de una humanidad reprimida que se empina, a pesar de eso, en una actitud emergente.

"¿Qué somos?" —se pregunta—. Somos "el potro del llanero", "la sangre cuajada del indio", "el país", "el estandarte de la Virgen de Guadalupe", "las comarcas burdas y singulares de nuestra América", en fin, "el alma de la tierra". La presencia de lo telúrico y de lo sagrado en esta compleja red simbólica que nos ofrece, aproxima al "hombre natural" a la figura de Antígona, ejemplo clásico de una moralidad enfrentada a una eticidad. Pero hay una diferencia, este ser humano, el de Martí, no se resuelve ni reduce a lo telúrico y lo sacro, como raíz oscura que ha de ser apagada y por último asumida por las Leyes del Estado. Se trata, volvemos a decirlo, de un "ser humano natural", hombres y mujeres, que si son "naturales", únicamente lo



**Arturo Andrés Roig**



**Ética del poder y moralidad de la protesta:  
La moral latinoamericana de la emergencia\***

**"PALABRAS LEÍDAS CON MOTIVO DEL DÉCIMO ANIVERSARIO  
DEL SECUESTRO Y POSTERIOR ASESINATO DEL PROF.  
MAURICIO A. LÓPEZ"**

Amigos queridos:

**H**ablar de Mauricio López en nombre de quienes fuimos sus amigos no es tarea fácil.

Primero, porque a pesar de los años transcurridos, aún se agolpa en nuestras mentes la pregunta asombrada ante un hecho tan inicualemente injusto, así como se agolpa en nuestros pechos la indignación.

¿Cómo explicar que el hombre manso de corazón, el hombre justo, el amigo fiel y sincero, entregado a los demás con la más amplia generosidad, el ensoñador cargado de ilusiones, debía ser castigado con la muerte?

Yo sé —y lo sabía nuestro querido Mauricio— las respuestas siempre inconsolables que se pueden intentar a esa lamentablemente clásica pregunta. Aunque sea paradójico, está entre las posibilidades del justo sufrir la máxima injuria. ¿Por qué? Pues porque una vida justiciera no es una decisión de paz, aún cuando en lo más hondo de nuestro corazón ansiemos la paz y la prediquemos.

La muerte de nuestro hermano en el dolor y la esperanza fue la de un testigo en aquellas épocas atroces —que aún no han pasado y que aún son nuestra época y lo serán—, en la que una nueva racionalidad pugna por abrirse camino en el mundo.

Mauricio la entreveía desde una posición teológica, que no fue incompatible con una serena, generosa y clara posición política. Una actividad política que muy poco tenía que ver con bandos y partidos y que se desarrollaba en una cotidianidad intensamente vivida con los demás y, sobre todo, con aquellos que tenían la palabra del hambre, de la persecución, el exilio o la marginación.

Su pecado fue por eso mismo, para hablar otra vez en términos paradójales, el pecado del justo.

En aquellos años se produjo una toma de conciencia, oscurecida luego por el terror impuesto por el Estado fascista, que mostraba un camino, una vía, que se nos aparecía como imperiosa. Vivíamos de modo claro la quiebra profunda de una eticidad que de pronto se nos apareció como falaz. El propio pueblo argentino, el pueblo latinoamericano con sus luchas liberadoras —a través de los diversos caminos que los hechos mostraban— nos ayudó a poner en claro la

falacia de una sociedad organizada sobre la injusticia y, por eso mismo, sobre la violencia organizada, a veces hábilmente, desde los aparatos del Estado.

Aquella vocación política tomó entre los más lúcidos receptores del mensaje de los pueblos —el sentido claro de una vocación social, que reclamaba precisamente la búsqueda de una nueva eticidad, que fuera expresión de una razón que no estuviera organizada sobre los falsos universales de una vida republicana de estructura alienada y alienante.

Vocación política que se apoyaba y se apoya en una fe en la sociedad civil como capaz de ser portadora de una eticidad, pero que debía para eso redescubrirse a sí misma, más allá de la tradición de la pretendida herencia progresista de un liberalismo irremediadamente caduco. No tenían sentido ya, como no lo tienen ahora, las grandes invocaciones con las que los sectores de poder intentaban e intentan descalificar las utopías, afirmando con violencia un mundo para ellos definitivamente tópico y por momentos ahistórico.

Las trágicas épocas que vivimos y que nos llevaron a la muerte, al exilio interno y externo y a todas las formas posibles e imaginables de marginación que genera la violencia, no estuvieron signadas por un espíritu demoníaco, al que se le inculpan hoy en día las respuestas demoníacas que sufrió el pueblo argentino. Plantear así las cosas es nada menos que falsear, una vez más, la historia de nuestros pueblos. Su insurgencia, la insurgencia de ese pueblo hermano, Nicaragua, no es expresión de lo demoníaco, como no lo fue en su momento la insurgencia cubana o la chilena, a no ser que pretendamos satanizar con nuestro discurso derechos y reivindicaciones burlados de mil maneras por los que detentan el poder. Esa insurgencia es, entre otras cosas, una búsqueda desesperada por alcanzar la constitución de una sociedad civil en la que impere una eticidad distinta —la del que en aquellos años se llamó el "hombre nuevo"—: una eticidad que permita el desarrollo pleno de la riqueza humana, de la riqueza que el ser humano en cuanto tal encierra y que da sentido a toda otra riqueza.

Vivíamos, no cabe duda, la utopía. Pero se trataba de una utopía que tenía una base de lanzamiento que la empujaba, un estado espiritual exigente que luego el terror apagó brutalmente.

Uno de los caminos para barrer con el "Principio-Esperanza" era, precisamente, el de la muerte y el de la muerte atroz. Como en la justicia arcaica, la muerte del reo debía despertar el temor. Y así se hizo. El pretexto de acabar con los grupos armados sirvió para aplastar el impulso de los pueblos por la liberación.

Vivíamos una utopía organizada como una "esperanza racional", que se ponía como exigencia lograr una concepción clara del objeto de esa esperanza. Los años que hemos vivido nos han aclarado en ese objeto y confirmado en él. Buscábamos, como buscamos ahora, lo que sigue siendo un túnel oscuro de desesperanza para los que no creemos en regresos a una tradición agotada, una racionalidad que no nos hiciera abjurar de la razón. Eso era utopía y, también, no lo era.

Nuestro estado espiritual era en cierto modo contradictorio: negar al mundo para poder afirmarlo. Una valoración del mundo como negativo, en cuanto imposibilitaba e imposibilita aquel desarrollo de las potencialidades humanas y, a su vez, como positivo, por lo mismo que creíamos y creemos en esas potencialidades.

Mauricio López, nuestro querido Mauricio, fue testimonio de todo lo que, con el corazón en la mano, estamos diciendo y lo fue cabalmente, con el dolor del martirio. Su dolor no será en vano.

**Mendoza, 1º de Enero de 1987.**



**Arturo Andrés Roig**



**Ética del poder y moralidad de la protesta:  
La moral latinoamericana de la emergencia\***

**"MAURICIO AMÍLCAR LÓPEZ:  
UNA VIDA Y UNA MUERTE TESTIMONIALES"**

**N**ada nos parece más justificado que la presentación del libro *Los Cristianos y el cambio social en la Argentina*, libro póstumo de Mauricio Amílcar López —editado gracias al empeño de quienes han heredado su palabra— sea al mismo tiempo un homenaje a su memoria.

La Universidad Nacional de Cuyo y en particular la Facultad de Filosofía y Letras en nombre de la cual y por decisión propia hablamos, estaban sin duda alguna en deuda con uno de sus más destacados y eminentes hijos, si es que aceptamos aquello de que la Universidad cumple, a pesar de todo, un papel de alma *mater*.

Si tuviéramos que decir apretadamente cuál es el valor del libro de Mauricio López que hoy nos convoca, tendríamos que señalar que de sus páginas surge, de modo elocuente y cálido, un mensaje que, en sí mismo, posee valor testimonial. Un discurso que enuncia una verdad y que es a la vez, por el modo como lo hace, testimonio de la verdad que enuncia. Y no podía ser de otra manera toda vez que la vida y la muerte de Mauricio poseen sentido de testimonialidad.

Quisiéramos, pues, que estas palabras nuestras que no son tanto de presentación de una obra como de homenaje, fueran una reflexión sobre temas relacionados entrañablemente con alguien a quien sentimos como un hermano en el dolor y en la esperanza.

Hemos comenzado hablando del sentido testimonial de una vida y de una muerte. Difícil cuestión en nuestros días en los que, como lo acaba de señalar el filósofo italiano Gianni Vattimo, hablar de "testimonio" resulta anacronismo (Vattimo 43). De ser el concepto clave de la cultura de una época, ha pasado, para quienes prefieren el olvido y manipulan los ocultamientos, a ser un término sin sentido. Una "oleada impersonalista" cubre el mundo contemporáneo y aquel descentramiento del sujeto que se inició tan fuertemente después de Hegel, ha concluido en la proclamación de su muerte. "El tema de nuestro tiempo —decía Horkheimer en una entrevista poco antes de su muerte— es el de la conservación del sujeto, pero la verdad es que ya no existe sujeto que conservar" (Marcuse 123). Razón tiene pues Vattimo en decir ante afirmaciones como las que hemos escuchado y otras que comentaremos más adelante, que resulta un anacronismo hablar de alguien como testimonio, en cuanto que el acto testimonial implica una subjetividad.

El tema aparece de modo profundo y a la vez agudo en *Así habló Zaratustra*, el célebre libro de Nietzsche. Allí nos habla de quienes "en el camino que recorren escriben señales con sangre.

Pero la sangre —dice luego— es el peor enemigo de la verdad; la sangre envenena la más sana doctrina." (Nietzsche 1951: cap. II). El tema reaparece tal como lo recuerda el mismo Vattimo en las páginas de *El Anticristo* (Nietzsche 1949: §53) casi con las mismas palabras y en donde agrega que "los mártires hicieron daño a la verdad". La lectura que el filósofo italiano hace no nos resulta satisfactoria en cuanto no se tiene presente otro texto, también del *Zaratustra*, ciertamente valioso —y así lo entendió José Carlos Mariátegui en su época— en donde Nietzsche nos dice con palabras que parecieran ser contradictorias con las anteriores que "De todo lo que se escribe, sólo me gusta lo que un hombre escribe con su propia sangre. Escribe tú con sangre, y comprenderás que la sangre es espíritu" (Nietzsche 1951: 49).

La contradicción no es tal si tenemos en cuenta lo que se está rechazando en los primeros textos transcritos y que agudamente Herbert Marcuse ha denominado "la ideología de la muerte" en una conferencia suya que lleva ese mismo nombre (Marcuse 1986: 150) el sacrificio corporal como prueba de la "verdad" de un mundo que juega como absoluto y a la vez como totalidad opresiva, que tiene como condición de sí mismo el desprecio de la carne, declarándola paradójicamente "testimonio". Ideología de la muerte que Marcuse rastrea en Hegel sin que le resulte difícil mostrarla y que culmina en nuestros días en Heidegger. "Esta tradición —dice Marcuse y que es la que rebate precisamente Nietzsche— toca a su fin en la interpretación de Heidegger de la existencia humana como anticipación de la muerte, la última y más apropiada exhortación ideológica de la muerte, lanzada en el mismo momento en que ase preparaba la base política para la mortífera realidad correspondiente: las cámaras de gas y los campos de concentración de Auschwitz, Buchenwald, Dachau y Bergen-Belsen".

Frente a ese valor de la sangre, justificada sobre la base de una escisión brutal entre el cuerpo y el espíritu y que en aras de éste declara digno o por lo menos indiferente, sacrificar al primero, se levanta la otra posibilidad que es la siguiente que hemos visto, la de "escribir con nuestra propia sangre" pero desde una corporeidad rescatada y a su vez desde un sujeto denunciado como productor de lo ideológico. Crisis del sujeto, descentramiento, mas no pérdida de la *subjetividad* que intenta ser restablecida sobre un severo desmontaje que habrá de permitir escribir legítimamente con sangre. No nos cabe duda alguna que tal fue la lectura que Mariátegui hizo del tema. De todos modos, aún cuando en Nietzsche, a nuestro juicio, se da una propuesta desde la cual podría restablecerse la testimonialidad del sacrificio, la verdad es que el testimonio queda en un severo entredicho.

Pero la historia del tema que venimos viendo, en nuestro tiempo, en el que nos tocó vivir a los que fuimos contemporáneos de la post-guerra, no es precisamente la de la crisis de la fe en la testimonialidad de la verdad. No podemos olvidar el impacto que causó en su momento la propuesta del *engagement* tal como lo predicó Jean-Paul Sartre en la etapa existencialista. "El hombre —nos decía en su conocida conferencia del año 1946 que tituló "El existencialismo es un humanismo" (Sartre 78)— no es nada más que su proyecto, no existe nada más que en la medida en que se realiza, no es por lo tanto más que el conjunto de sus actos, nada más que su vida". Dicho de modo muy breve, la vida es el testimonio, el único testimonio de la verdad de cada uno, que por cierto es verdad compartida entre los que juntos, tomamos la decisión de vivirla de esta manera y no de otra. La fuente de este espíritu testimonial, de ese *engagement*, de ese estado de espíritu que llegó a ser vivido como un *pathos*, estaba en las páginas atormentadas de Kierkegaard, en quien, lo mismo que en Sartre más tarde, no se puso en duda el *status de la subjetividad*; *pathos* que estaba también dentro de nuestro pensamiento hispánico en los no menos inquietantes escritos de Miguel de Unamuno.

Aquel pensamiento de tipo testimonial formaba parte, además, de un espíritu crítico concomitante con el descubrimiento de los grandes maestros de la "filosofía de la sospecha", tal como lo definió acertadamente Paul Ricoeur: Nietzsche, Marx y Freud y, en particular, los dos últimos que tímidamente comenzaban a ser entre nosotros considerados como filósofos. Y el *engagement* era postura práctica y a la vez teórica, que se acompañaba entre nosotros de otra

actitud equivalente, la de la "sospecha" y ambas, a su vez, se apoyaban en la afirmación de un sujeto vivido desde la categoría de emergencia social, en relación con los sectores oprimidos y las regiones postergadas. En este sentido, el mensaje de Sartre, será siempre vigorosamente ilustrativo del modo como se vivió el despertar de una humanidad —por lo menos así lo entendíamos— que alzó su voz sobre un mundo despedazado que parecía tomar conciencia de lo mucho y nuevo que quedaba por hacer.

Sin embargo, casi simultáneamente a la conferencia de Sartre que mencionamos, apareció en 1948 *La Dialéctica de la Ilustración* de dos de los más destacados representantes de la Escuela de Frankfurt: Horkheimer y Adorno. En ese libro quedó expresado el espíritu de desesperanza y hasta la renuncia de quienes habían creído en la racionalidad, dentro de lo que llamaron "Teoría crítica". Tanto el capitalismo, como el socialismo habían mostrado el fracaso de una razón que venía postulada desde el Siglo XVIII como liberadora y ahora se les aparecía como ferozmente opresora. "El Iluminismo se comporta —dirán en aquel libro— como el dictador ante los hombres" (Horkheimer 22). Y poco antes de la última manifestación en Europa del ya decadente espíritu de compromiso y testimonio que significó el Mayo francés del '68 y cuyas resonancias fueron mundiales, Michel Foucault dentro de un estructuralismo abstracto y decididamente funcionalista —estructuralismo que acabaría dentro del ámbito de las ciencias humanas con lo poco que quedaba del sujeto— concluía su libro *Las palabras y las cosas* (1966) anunciando su muerte: "El hombre es una invención —decía— del que la arqueología de nuestro pensamiento muestra fácilmente su fecha reciente. Y posiblemente su próximo fin..." (Foucault). La estructura había reemplazado a la subjetividad, el espíritu de liberación alentado por la Resistencia, reemplazado por un espíritu de impotencia que es a la vez conformismo y escepticismo. En Europa, con el fin del existencialismo, concluyó aquella filosofía del compromiso abierta al cambio.

Demos un salto hasta nuestros días ¿Qué pasa con la subjetividad como garante de ideales y de verdades? ¿Es posible "escribir con sangre" como pedía Nietzsche, aún cuando amortiguemos el constructivismo radical desde el que intentó proponernos una filosofía de la mañana? Pues, lo que sucede es que no solamente el martirio no puede ser considerado testimonio, sino que directamente lo que no es posible es el testimonio mismo. ¿Y por qué? Pues, porque ignoramos, no conocemos, no sabemos quiénes han sido y son los mártires. La única vía de atribuir testimonialidad a una vida y a una muerte, es saber que alguien vivió y murió. También necesitamos contar con una cierta lectura racional de lo histórico que nos permita determinar dentro de ciertos marcos el martiriología. A pesar de los esfuerzos teóricos por salvar lo positivo de la ya vieja Escuela de Frankfurt, Habermas no puede contra el recuerdo vivo, renovado de Auschwitz. "Ningún pensamiento es capaz de dar cuenta —decía Lyotard en 1986— de eso que fue Auschwitz" (Lyotard 1987: 91), tragedia que marca a su juicio el fin de una edad y que llevó la destrucción de la humanidad a lo que podríamos considerar como su grado cero. Sus muertos ni siquiera han podido ser testimonio de su dolor y de su verdad. "Las sombras de aquellos a quienes la *solución final* había privado no sólo de la vida sino de la posibilidad de expresar la sinrazón que se les infiriera, continúan errando, indeterminadas" (Lyotard 1988: 74). De ahí que ya no tenga cabida ningún tipo de optimismo. La "pesadumbre —dice el mismo Lyotard— es el estado de nuestro *Zeitgeist*".

¿Será cierto, por tanto, lo que nos dice Vattimo, que el tema del testimonio es en nuestros días un anacronismo? Sin duda si tenemos en cuenta ese nuevo *pathos* que ha reemplazado al que imperó en la época del *engagement*. Más de uno entre nosotros podría, sobre la base de nuestras miserias y nuestras infamias, sumarse al nuevo clima espiritual. El mismo Vattimo, sin embargo, intenta encontrar una justificación de la relación entre vida-muerte y verdad. No se resigna y con razón, a renunciar a la testimonialidad porque aún sigue creyendo en una posibilidad para el sujeto. Y nosotros, como latinoamericanos ¿vamos a renunciar al mensaje de nuestros mártires porque así nos lo exige una renuncia a la razón? ¿Vamos a cargar una vez más con las culpas que asumen los teóricos de la internacional del saber y sobre todo con las

respuestas que ellos elaboran? ¿Cuándo vamos a ser capaces de percibir el exotismo del discurso de un Foucault y de un Lyotard? Asumamos nuestras propias culpas y busquémosles también una razón apropiada, sin dar las espaldas por cierto a nuestra inserción en un mundo cada vez más independiente. Es cierto que nosotros vivimos también una quiebra de la *subjetividad* y que también tenemos y bien metida en nuestras carnes una pesadumbre, pero no sentimos que hablar del testimonio sea anacronismo. Nuestros mártires, conocidos y desconocidos, tienen una palabra y es nuestra obligación escucharla y hacerla escuchar.

Por lo demás, en contra de lo que sucedió en Europa, el ocaso del existencialismo no significó entre nosotros el fin de una filosofía testimonial. En un Continente como el nuestro, a pesar de sus venas abiertas no se ha caído en la renuncia. Así por lo menos lo sentimos. En todo caso se ha producido el fin de un modo de ejercer aquel filosofar testimonial, desgastados los contenidos con los que fue expresado dentro del típico discurso liberador de los primeros tiempos. Bien podríamos afirmar que la testimonialidad no podía desaparecer como actitud, por lo menos en aquellos que como nuestro Mauricio López, enunciaban su palabra filosófica —una palabra cargada de peso ilocutorio, de performatividad— dentro de un clima de despertar y de emergencia que no ha podido ser apagado. En nuestras tierras no nos estamos preguntando si podemos asumir como momento del concepto la sangre que todos los días sale de nuestros pueblos masacrados. Vivimos una idea de la muerte más connotada por la vida que por la muerte y por cierto que hablamos de la vida, ésta del pan de cada día y por eso mismo poseemos también las fuerzas como para soñar nuevas perspectivas, en cuanto que el discurso de futuro vive junto con el testimonio.

Además, todo ese pensamiento, toda esa pérdida del impulso que encierra el martirio en la lucha por los ideales, se apoya en una mala interpretación del testimonio. Los judíos sacrificados por millones en Auschwitz, la ciudad de la muerte más gigantesca que haya existido en la historia de la inhumanidad, no se ofrecieron para ser testimonios de nada. Hubieran deseado humildemente haber podido continuar su vida de todos los días, enunciando sus verdades cotidianas, los habitantes de Hiroshima y de Nagasaki también hubieran preferido la vida a la muerte; los condenados a los Gulags y desaparecidos en ellos, no desaparecieron por decisión propia; nuestros miles de jóvenes muertos-desaparecidos, de ellos diremos lo mismo. La muerte les advino y, sin embargo, esa muerte posee valor testimonial. De ahí el error de quienes creen encontrar en Nietzsche la justificación de todo desprecio por el compromiso y el testimonio. El filósofo de *La Voluntad de Dominio* no rechazaba el peso testimonial de aquellos a los que les advino la muerte, sino de aquellos que buscaron la muerte para certificar su verdad, como tantos fanáticos o que hablaron de un "ser para la muerte" haciendo de ésta un principio ontológico y sosteniendo una idea de la vida más connotada por la muerte que por la vida.

Mauricio no pretendió nunca sacrificar su vida para probar su verdad, no buscó la muerte porque pensara que era momento necesario para que su verdad fuera más verdadera. La muerte le llegó del modo criminal y cruel, porque no separó el filosofar del riesgo, riesgo que podía ser el de la muerte, pero podía no serlo. Sin embargo su martirio podemos considerarlo legítimamente como una prueba de su verdad. Dicho con sus propias palabras: "sólo el compromiso a favor de lo histórico tiene garantías de llegar a mayor objetividad" (Amílcar 109). La objetividad no se logra borrando la subjetividad sino que es fruto de una permanente interacción dialéctica y si las circunstancias nos hacen —tal como lo recuerda Vattimo apoyándose en la Tercera *Tesis sobre Feuerbach*— hacemos también a las circunstancias. Asumir la vida como riesgo, es precisamente un modo de crear nuestra circunstancia y así, la verdad es también nuestra verdad y nosotros con nuestra propia sangre podemos ser testimonio de ella. Mauricio, en efecto, entendía que ya habían pasado los tiempos de la contemplación y se debía comenzar a vivir los de una praxis transformadora, esa praxis en la que por lo general se disuelven las aporías teóricas y que además no es concebible como obra individual, en cuanto que se trata nada menos que de la construcción de un mundo histórico y los mundos no los hacemos solos, a no ser que se trate de los imaginarios y aún éstos quien sabe, ni tampoco

los hacemos sin lucha.

Hay, pues, casos en los que si bien se parte del presupuesto de que la vida es siempre la mejor apuesta, sin embargo no se teme vivirla desde el riesgo y, por cierto, el riesgo de la muerte. Y es precisamente ese riesgo el que supone una experiencia y un enriquecimiento de la verdad y del que surge la justificación *postfactum*. El riesgo es un modo de vivir la vida, no para la muerte, pero tampoco excluyéndola. Y en esos casos, cuando la muerte acaece y viene además como martirio, corona el riesgo y podemos asumirla plenamente desde un mundo de sentido —no el sentido que le han dado los criminales a los que les tocó la simple y miserable tarea de carniceros— sino el que deriva de esa vida vivida en el riesgo, en un permanente perfeccionamiento y entrega a un ideal, auténtica ideología de la vida.

No hay un solo concepto de "verdad", sino varios y los que nos interesan se encuentran anticipados en aquel acto de "escribir con sangre" de que nos hablaba Nietzsche. La verdad no sólo es una relación entre un enunciado y un referente. También se da una relación de verdad entre un sujeto de enunciación y el mundo nomológico desde el cual enuncia. Precisamente en una ponencia que titulados "Tras las huellas dispersas de un pensar de América Latina", afirmamos que el peso de la verdad de esas "huellas" radica en que está en juego una validación que les viene de esa relación de rectitud con un conjunto de normas y que en el caso de Mauricio López no fueron las de una sociedad injusta y oprimida, que son las que nos interesan. Se trata de un nivel de validez visto desde nuestra historia de emergencias y de luchas, es decir, de compromisos. La otra legitimación de la vida y de la muerte como testimonios surge de una consideración pragmática del lenguaje. Tampoco la relación que se establece en este caso es entre un enunciado y su referente, fórmula por lo demás plena de ambigüedades, sino que se trata una vez más de una relación entre un sujeto de enunciación, y en este caso, su lenguaje. Entre lo que piensa y lo que dice y de acuerdo con lo cual somos veraces o mendaces.

Pues bien, como ya hemos anticipado, tanto la verdad nomológica, como la veracidad, tienen su fundamentación última en aquella comprensión del nombre que Nietzsche oponía a la de los "ideólogos de la muerte": la que surge del hecho de la circularidad de las circunstancias, que no escinde al ser humano en espíritu y materia y que abre las puertas de un modo ciertamente retador para la búsqueda de respuesta a ese problema, tan humano, "demasiado humano" diría el filósofo alemán, de la trascendencia. Con estas consideraciones creemos poder dar una razón acerca de cómo fue posible la relación entre fe y mundo en nuestro querido amigo que hoy recordamos todos, en esta ocasión, para quien el mundo con sus dolores y sus esperanzas tenían sin dudas un peso real y sustantivo.

**Mendoza, Agosto de 1992.**



\*[Primera edición de *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, autorizada por Arturo Andrés Roig para el Proyecto Ensayo Hispánico. El libro está fechado en Mendoza (Argentina) en 1998. Edición preparada por José Luis Gómez-Martínez]

© José Luis Gómez-Martínez

Nota: Esta versión electrónica se provee únicamente con fines educativos. Cualquier reproducción destinada a otros fines, deberá obtener los permisos que en cada caso correspondan.



**Arturo Andrés Roig**



## **Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia\***

### **PALABRAS DE REGRESO\***

Sra. Decana de la Facultad de Filosofía y Letras, Sres. Profesores, Alumnos.

Éste es para mí un acto solemne.

¿Será necesario decir que me encuentro embargado por la emoción? Indudablemente todos Uds. lo comprenden y se lo explican.

¿Cuántas cosas no han pasado en estos últimos diez años a los que bien podríamos llamar "los años crueles"? ¿Quiénes son los que se han salvado de sufrir, de un modo u otro —ya sea desde el exilio externo, ya desde el interno— las cosas a veces ciertamente inconcebibles que han acontecido? ¿Y qué decir de los hermanos desaparecidos cuyo nombre siempre será recordado y que debieron sufrir el olvido y hasta el desprecio de las normas más elementales del derecho?

Por todo ello, la respuesta dada por la Universidad Nacional de Cuyo ante mi reclamo de justicia, no puedo agradecerlo como si con este acto de estricta justicia se hubiera reparado tanta injusticia. Queda mucho por hacer para que casos como el mío no resulten ser tan sólo la excepción.

Por mi parte, no me considero —no me podría considerar jamás— como exclusivo merecedor de un acto reparador como es el presente. Lo que queda por reparar y lo que queda por reconstruir es inmenso y, desgraciadamente, en incontables casos no habrá ya reparación posible.

No puedo en este momento dejar de traer a la memoria de Uds., como mi homenaje personal, el recuerdo de aquellos colegas nuestros, de aquellos alumnos nuestros que desaparecieron para siempre. Mauricio López —a quien la Universidad Nacional de San Luis acaba de hacerle un homenaje— fue profesor en esta Casa; más aún, fue el alma del Instituto de Filosofía desde aquellos años en los que se fundó. Con Mauricio —cuyos generosos ideales nadie podría osar ponerles en duda— inicié mi tarea docente en esta Facultad hace ya más de treinta años. Él era quien dictaba Introducción a la Filosofía y yo era su jefe de trabajos prácticos. Mauricio, como tantos otros, ha desaparecido. Sea mi reposición un débil homenaje a su nombre y junto con él, homenaje para todos los que de un modo u otro sufrieron injusticias y agravios.

No es mi intención ponerme a remover el pasado, pero tampoco es una propuesta de olvido. Para poder decir "nunca más" se ha de recordar. Se nos plantea un ejercicio del recuerdo que, sin caer en una memoria como la de las Erinnias que lo anule, permita restablecer con toda su

majestad esa maltrecha justicia. Me permito, pues, reclamar por todos aquellos que han padecido o padecen todas las formas imaginables de marginación, la puesta en marcha de una voluntad clara y valiente.

La otra cosa que quisiera tocar en estas breves palabras de reconocido agradecimiento tienen que ver, inevitablemente con la filosofía. La Universidad argentina ha sufrido uno de los retrocesos más lamentables de su historia. El saber y el cultivo del saber quedó arrinconado, en manos de aquellos que pudieron mantenerlo —no sin renunciamentos— en lo que bien podría ser llamado "un exilio interno", tal como lo dijimos en un comienzo. Pero la Universidad, como institución del saber, entró en un proceso de quiebra, de empobrecimiento. Generó en su seno un clima, el más negativo para el saber mismo, caracterizado por la desconfianza, el miedo y el terror. La reparación que se ha de llevar a cabo no es por eso mismo solamente de tipo individual —aún cuando los agravios hayan sido sufridos individualmente— sino que es institucional. Es la Universidad misma, como otras tantas instituciones, la que está exigiendo reparación. Levantar el nivel académico, alcanzando, por lo menos, los niveles que se habían alcanzado; generar el clima académico, es decir generar el clima de libertad y respeto sin el cual no hay avance en el saber.

Y en esta tarea, la filosofía tiene mucho que hacer. Que la relación que la filosofía ha tenido con la libertad, desde sus mismos orígenes, se ponga nuevamente a la luz con el nuevo espíritu que exigen los tiempos, tanto para los que tuvimos que emigrar de la Patria, como para aquellos otros que, en condiciones no mejores, mantuvieron alguna luz encendida. Que el ejercicio de esa libertad, que en filosofía es la puesta en marcha de una praxis teórica responsable y por eso mismo crítica, sea un hecho. Sin este requisito no solamente no habrá filosofía, sino que no habrá institución universitaria.

No se vaya a creer que pretendemos colocar a la filosofía en un lugar preferencial respecto de otras manifestaciones o formas del saber. En todas ellas es posible aquel ejercicio de libertad y, más aún, es imprescindible. Toca a la filosofía, sin embargo, la reflexión sobre el hecho mismo del ejercicio del saber como ejercicio de la libertad y, más concretamente aún, de liberación. Hecho que, aún cuando la filosofía sea, como todo saber, un "hacer teórico", no pueda alcanzar su plenitud sin ser a la vez un "quehacer práctico". Ya pasaron los tiempos del divorcio —meramente ideológico— de teoría y praxis. El filósofo, o quien se precie de serlo o humildemente quiera serlo, deberá regresar al ágora, deberá reincorporarse valientemente a la ciudad. Sócrates no fue grande por haber practicado el ocio, ni por haber descubierto la lógica, o el método inductivo. Lo fue por otra cosa, por su responsabilidad social y política. La filosofía no podrá jamás refugiarse en hermeneútics, en "métodos internos", en una búsqueda de un "mundo de sentido", en esa desesperada e inútil lucha por ponerse "más allá del nivel proposicional", que lo único que hace es desfondarlo, sino que deberá invertir urgentemente la fórmula: no se trata de un "mundo del sentido", sino del "sentido del mundo".

Y, por último, con esto ya concluyo, para que todo esto sea posible, para que sea reparada la institución y para que el filosofar pueda desarrollarse sin cortapisas en contra de los que le tienen miedo al pensar libre, será necesario regresar a vivir nuestra vida pedagógica con aquel espíritu que fue apagado y vilipendiado y contra el cual se echó mano de recursos que nos resultarían difíciles de calificar. Siempre estuvimos por una pedagogía participativa, por una pedagogía activa, por una pedagogía autogestionaria --como la ha llamado con acierto Ezequiel Ander Egg--: siempre tuvimos fe en el estudiante, en su potencial renovador, en su impulso vital, sin que ello haya significado caer en un juvenilismo fácil. ¿Acaso no es éste el secreto de la vieja ironía socrática?

Disponemos de una valiosísima tradición de esa pedagogía. Fue un mendocino, en el Siglo XIX, Carlos N. Vergara, quien dió nacimiento al célebre "Experimento de Mercedes" y por eso mismo fue expulsado de la enseñanza. Fue otro mendocino, a comienzos de este siglo, Julio Leonidas Aguirre, el suicida heroico, quien emprendió contra esos eternos "búhos apagadores"

que han reinado en esta aldea nuestra. La Escuela Nueva, la de Decroly y Montessori, inspiró a otros nobles educadores de estas tierras, también expulsados de la docencia. La pedagogía autoritaria, que no es propiamente pedagogía, no admite aquella presencia renovadora y pujante que mencionábamos, la misma a la cual se sometía el viejo Sócrates —otra vez la imagen del viejo maestro nos resulta inevitable— en su trato con los adolescentes. Si nuestra actividad como pedagogos fue considerada un pecado, declaro que estoy dispuesto —como lo dijimos en su momento ya alguna vez— a caer en el pecado nuevamente.

Vuelvo, pues, con la frente alta y con la conciencia absolutamente tranquila. Vuelvo a dar la mano amistosa a los amigos que quedaron aquí en esta ya antigua *Alma Mater*, que sobrevivieron en ella y, lógicamente, a escuchar con todo respeto su experiencia a fin de enriquecer mi propia experiencia.

Muchas gracias.

## **ACTO DE BIENVENIDA Y DESAGRAVIO AL PROFESOR ROIG\*\***

### **Recibimiento**

Los alumnos aquí reunidos, juntamente con la Comisión Directiva del C.E.F.Y.L., hemos querido, mediante este sencillo pero firme acto, brindarle la mejor bienvenida al profesor Arturo Andrés Roig, destacado docente que fuera dejado cesante durante la nefasta misión "Ivanisevich" y reincorporado por resolución de la Justicia Federal.

Hemos pretendido, asimismo, que este acto sea también un desagravio para este profesor e investigador, cuya clara toma de posición durante el preludio del autodenominado Proceso de Reorganización Nacional, le valió la cesantía y el exilio que se prolongó en el cruento período de desgobierno militar. Estamos persuadidos, profesor, de que su actitud lúcida y valiente es un ejemplo para los futuros docentes que hoy lo reciben en este acto, toda vez que los crímenes, proscripciones y atrocidades cometidos en el bienio 74-75 y agravados en el gobierno de facto, fueron posibles porque faltaron más voces comprometidas y democráticas como la suya. Porque solamente el silencio cómplice y la omisión cobarde provocan la aceptación general de estos desmanes dictatoriales.

Todos aquellos que conocemos su brillante carrera profesional, su osadía y autenticidad, queremos expresarle nuestra solidaridad y respeto ante su actitud de verdadero filósofo y ciudadano.

Hacemos extensivo este acto, en su persona, a todos los profesores cesanteados y perseguidos por motivos políticos, sin olvidarnos por supuesto de los que fueron asesinados.

Para finalizar esta sucinta ceremonia, le invitamos a dirigirnos la palabra, a fin de establecer un auténtico diálogo entre los integrantes de esta facultad y para comenzar a hacer de ella lo que nunca debió dejar de ser: una institución al servicio del pueblo y la nación.

## **DISCURSO DEL PROFESOR ROIG**

Compañeros:

Ya podrán Uds. hacerse una idea de la emoción que en este momento me embarga. Las palabras leídas por el Presidente del Centro de Estudiantes, Gabriel Simón me han conmovido de modo profundo. Mientras él las leía pasaban por mi mente los recuerdos de aquellos tiempos en los que estudiantes y profesores, hermanados en una tarea común de construcción, intentamos llevar adelante una universidad nueva. Aparecieron entonces aquellos personajes a

los que algún olvidado mendocino al que todos deberíamos venerar, Julio Leonidas Aguirre, llamaba los "búhos apagadores". Ellos vinieron a destruir, de la manera más cruel e inaudita, una posible sociedad libre y a reemplazarla por una sociedad represiva, por una universidad y, lógicamente, por una educación represiva. Una vez destruido todo, con la colaboración de más de uno de los profesores de esta casa, montado el régimen de terror —ese al que se le ha dado en llamar "terror de Estado"— sólo cabía hacer de la educación una realidad meramente formal y esclerosada, una educación de los huecos y de los silenciosos espacios vacíos que ocupaban el discurso de los antiguos discursos liberadores subversivos.

¿Cuál es nuestra tarea en este momento? Simplemente nuestra tarea es la de dar el paso de la sociedad represiva a la sociedad libre; de la institución represiva, la universidad, hacia una institución libre; de una educación verticalista, en la que primaba la prohibición y reinaba el control —un control que llegó a los extremos de la disciplina de cuartel, aceptada por más de un filósofo— a una educación pluralista, autogestionaria y participativa, es decir, democrática. ¿Cómo dar sin embargo el paso hacia la libertad?

No cabe duda que las circunstancias sociales e históricas —al impulso de esas benditas contradicciones— han facilitado un paso hacia la libertad. De ahí el "Estado de derecho", en el que se desea actualmente vivir y convivir. Mas, el "Estado de derecho", por importante que sea —y realmente lo es— no puede quedarse en una juricidad formal. En verdad, nació con ese espíritu. La historia argentina, nuestra historia y la de todos los pueblos hermanos nuestros en la lucha por la liberación, ha sido, sin embargo, un esfuerzo constante por pasar de una "jurisdicción formal" hacia una "juricidad concreta", es decir, social. En esa línea de comprensión y de praxis política —en todos los niveles— habría que colocarse y habría que actuar. Ésta sería una primera respuesta a la pregunta.

Una segunda respuesta sería casi una perogrullada: daremos el paso hacia la libertad, ejerciendo la libertad. ¿Cómo ejercerla y en qué ámbito? Hay uno que quiero señalar con fuerza: el ámbito humano de cada uno. No se vaya a creer que estamos llevando la cuestión a soluciones individualistas. Nada de eso. En ese "plano de cada uno" deberíamos comenzar a ejercer la libertad mediante un esfuerzo de superación de las "fobias", es decir, de los miedos. El miedo que hace sangrientos a los represores —que es su categoría básica, su única categoría—, tiene su contraparte en el miedo de los reprimidos. La educación verticalista, formalista, represiva en última instancia, funciona desde el miedo y sobre el miedo, pero, vuelvo a repetirlo, es el miedo de esos "guardianes del orden" en los que el temor los lleva hasta la irracionalidad.

En los reprimidos el miedo genera, inevitablemente la autorepresión, la autolimitación, la renuncia. El reprimido le hace el juego al represor en la medida en que se convierte, paradójicamente, en represor de sí mismo. No sigamos haciendo ese juego, ahorrándole al represor su tarea. Sé que no es fácil hacerlo, por lo mismo que nuestro miedo habita los ámbitos de lo no-consciente, se nos ha hecho carne. Hagamos una especie de análisis de nuestra psiquis, un auto-análisis que no será de una enfermedad individual, ni de la conciencia en cuanto conciencia moral. Para eso necesitamos del diálogo abierto, necesitamos de los esfuerzos de la crítica, no por cierto la clásica que les han enseñado a Uds., la "crítica de la razón", sino la crítica de la racionalidad vigente, que es también irracionalidad; necesitamos desmontar ídolos y, en particular, un ídolo del que no habló Francis Bacon, el del miedo, ese que nos desliza hacia la autorepresión. Ese miedo es una especie de Coatlicue: la monstruosa diosa azteca.

Arranquemos a Coatlicue, la diosa devoradora de corazones humanos, de nuestro corazón. Necesitamos una teoría de la crítica: no tengamos miedo de hablar de ideologías, por lo mismo que en ellas anidan los ídolos, en ellas vive Coatlicue. No temamos decir que la filosofía es un saber de sospecha y de denuncia, de sospecha de la maldad y de denuncia de la perversidad. No temamos pensar en la filosofía que sea filosofar con los no-filósofos, más allá de los ámbitos de

una universidad que ha sido encerrada en sí misma, por el temor generado desde afuera y por el temor generado desde dentro. Pensemos en un pensar auroral y dejemos definitivamente todas las filosofías del búho. Ya lo dijimos en nuestra clase inaugural: el búho de Minerva es un pájaro embalsamado.

El país nos espera, las clases marginadas y explotadas nos esperan; América Latina nos espera. Empecemos una nueva aurora, aún cuando hayamos dejado desgarradas nuestras carnes —y tan dolorosamente— en este camino que vamos llevando.

¡Gracias!

**Arturo Andrés Roig**

## Notas

- \* Acto oficial de reposición en el cargo del Profesor Titular Efectivo, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, conforme lo dispuesto por la Justicia Federal. Mendoza, 5 de Agosto de 1984.

La difícil situación política propiciada por las dictaduras militares en el denominado cono sur de nuestra América, han afectado también la vida de los filósofos y el desarrollo de la filosofía en esa región. El caso del Profesor Arturo Andrés Roig, es ilustrativo de las características que tomó la represión en Argentina, en relación con los intelectuales dedicados al cultivo de una filosofía comprometida con las realidades sociales y culturales del país y de América Latina.

Perseguido el Profesor Roig fue acogido afectuosamente en México, tradicional país receptor de exiliados latinoamericanos; y pudo realizar su obra docente y de investigación durante un año en la ENEP Acatlán de la UNAM. Otros años de su exilio, los más, los pasó en Ecuador, en Quito, trabajando para la Pontificia Universidad Católica, la Universidad Central del Ecuador, la Casa de la Cultura Ecuatoriana y FLACSO (sede Quito). Allí Arturo Roig tuvo ocasión de formar a muchos estudiantes, de colaborar en la creación y dirección del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Pontificia Universidad Católica, de colaborar en el diseño y realización de la ya clásica Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, de relanzar —en su segunda época— la importante revista de *Historia de las Ideas*, etc. Pero, si bien es mucho lo que él pudo aportar, mucho es también lo que el Ecuador y México han significado para Roig y su familia. Ese afecto y esa solidaridad quedaron plasmados simbólicamente en la condecoración al Mérito Cultural que el Ministerio de Educación y Cultura Ecuatoriana le concediera (Nota del editor).

- \*\* Mendoza, 14 de Setiembre de 1984. Palabras pronunciadas en la Asamblea de Estudiantes convocada por el Centro de Estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo.



\*[Primera edición de *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, autorizada por Arturo Andrés Roig para el Proyecto Ensayo Hispánico. El libro está fechado en Mendoza (Argentina) en 1998. Edición preparada por José Luis Gómez-Martínez]



# Arturo Andrés Roig



## Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia\*

### "LA ÉTICA DEL PODER Y LA MORALIDAD DE LA PROTESTA DIÁLOGO CON RAMÓN PLAZA"

**RAMÓN PLAZA:** Nuestros grandes escritores tales como Horacio Quiroga, Leopoldo Lugones, Ezequiel Martínez Estrada o Jorge Luis Borges, han puesto en circulación una ética de la escritura y desde la escritura. Muchos somos los escritores actuales que tenemos como angustia interiorizada el sentimiento de que debemos asumir esa ética y desarrollarla a su vez desde las nuevas formas que la escritura va adquiriendo con los tiempos. ¿Nuestra época es peor que la que ellos vivieron? Difícil es medirlo. De todos modos la nuestra se nos presenta dura, muy dura y hasta tenemos la sensación de que dentro de nuestra poquedad debemos jugar papeles heroicos. Sería algo así como la que quiere alcanzar alguna forma de poder, pero que hasta ahora está divorciada de él. Esto sería lo que sucede en el mundo de los que nos dedicamos a eso que se entiende como "letras". ¿Qué pasa con los filósofos y en particular con los que se dedican a la filosofía latinoamericana?

**ARTURO ANDRÉS ROIG:** Bueno, la pregunta no es muy fácil de responder, tendría que hablar un poco de lo que es esa filosofía y su historia y, sobre todo, tendría que ocuparme, me parece, de quiénes son los que la han practicado y la practican... Y esto porque uno de los supuestos con el que se trabaja es que si queremos realmente poder evaluar las ideas tenemos que colocarnos, de ser posible, en el momento de su producción. Pienso que en el mundo de la crítica literaria, que es así mismo una tarea evaluativa, sucede algo semejante...

**R.P.:** Ni más ni menos. La defensa de la escritura que lleva adelante un Horacio Quiroga y la ética que plantea desde ella, sería ininteligible si lo borráramos a Quiroga. El tiempo en el que los textos valían por sí mismos, como criaturas fantasmales, ya pasó y no podemos evadir la contextualidad que, para el caso que te menciono, se llama no simplemente sino densamente "Quiroga".

**A.A.R.:** Claro, así lo veo yo también. Y diría que se produce algo ciertamente extraño, producimos textos y nosotros somos su contextualidad. Este hecho que se ve en el mundo de las letras, es justamente el que da sentido al quehacer que intentamos llevar adelante los que nos consideramos filósofos latinoamericanistas. La cuestión viene ya de lejos y no se puede negar que una de las raíces de esta filosofía se encuentra en aquella noción de *engagement* que propuso en su momento el existencialismo francés.

**R.P.:** ¿Ese sería el origen de la actual filosofía latinoamericana? Creo haber visto en algunas de tus cosas, bueno, concretamente en algunas páginas de tu libro *Teoría y crítica del*

*pensamiento latinoamericano* que habría otras fuentes, por ejemplo, el historicismo y también mucho de Hegel y también de Marx, y ¿no te ofendes si te hago una pregunta? ¿ Esto no es otra vez "filosofía europea"?

**A.A.R.:** Puede ser "europea", pero lo que no es, es "europeizante". Tendría que recurrir a la distinción entre "significación" y "sentido". Ateniéndonos al primer concepto, podría hablarse de contenidos semánticos que desde una lectura "literal" serían "europeos", pero que si atendemos al "sentido", es decir, la "direccionalidad" semántica, son sin más, nuestros y no puede ser de otra manera. Además, en materia de pensamiento y esto de un modo mucho más evidente que en el mundo de las letras, hay una constante ambigüedad y hasta contradicción entre universalidad y nacionalidad. Las ideas se nos presentan siendo tanto una cosa como la otra, aquí, en Europa y en cualquier parte.

**R.P.:** Creo que lo que me estás diciendo tiene que ver con el distinto peso que se le pone al significante en las prácticas literarias, cosa que por lo que veo no sería lo que pasa en la filosofía donde más bien el peso estaría puesto en el significado...

**A.A.R.:** Así es. Pero ahí está precisamente el problema para una filosofía que como la latinoamericana, tal como te lo decía, tiene la pretensión de desplazarse más hacia el sujeto de la idea, que hacia la idea y eso vendría a ser un reconocimiento del significante. En efecto, en alguna medida, el sujeto es el significante, como era también, según decíamos, su propia contextualidad. En nuestros días está tomando cada vez mayor importancia una "filosofía de la corporeidad " a la que no es ajena la filosofía latinoamericana.

**R.P.:** Pero tampoco es ajena a esa línea de pensamiento la actual crítica literaria, claro que no se abandona en ningún momento el aspecto estético del significante, que para la expresión filosófica sería, me parece, secundario.

**A.A.R.:** A lo mejor podríamos decir que la presencia del significante en la expresión filosófica se encuentra de modo particular en la forma discursiva. Y este tema ampliamente discutido dentro de la historia de las ideas latinoamericanas en donde se ha insistido en aspectos tales como la a-sistematicidad, el ensayismo y, en general, en formas discursivas que podríamos denominar como "abiertas". El primero que planteó este problema fue Juan Bautista Alberdi en su *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, obra con la que se inicia precisamente la filosofía latinoamericana.

**R.P.:** Bueno, creo que nos estamos alejando de la cuestión, yo volvería a un cabo que se nos quedó suelto. No se me ha escapado de que has hablado de filósofos "latinoamericanistas" y además todavía no ha quedado muy en claro de qué se ocupan estos filósofos. Es lugar común atribuirles alguna especie de preocupación constante, a veces obsesiva, por un problema como el de la "identidad" y la "unidad" latinoamericanas. ¿Es este el eje o uno de los ejes? Por otra parte, ¿acaso esas cuestiones no son axiales en la producción de un Martínez Estrada quien no figura precisamente entre los "filósofos"?

**A.A.R.:** ¿Quién duda que *Radiografía de la Pampa* es un poderoso intento por dar una fórmula de nuestra identidad nacional? Sin embargo, como dices, no es filosofía, por lo menos si nos atenemos a un cierto academicismo.

**R.P.:** Además viene al caso recordar que el propio Martínez Estrada, en su etapa cubana intentó alcanzar, desde las intuiciones que ya había puesto en movimiento en *Radiografía* una fórmula de la "identidad continental". ¿No es eso lo que se plantea acaso en *Diferencias y semejanzas entre los países de América Latina*? Por lo demás, ese interés por la cuestión de la identidad se me ocurre que responde a una política de integración. En el caso de Martínez Estrada parece ser que no podríamos separar la literatura de una praxis que la excede como tal.

**A.A.R.:** Bueno, retomando aquel cabo suelto te digo que si esta filosofía latinoamericana es,

además, latinoamericanista, es porque se inserta dentro de un movimiento mucho más amplio dentro del cual se reúnen tanto filósofos como literarios, tanto José Vasconcelos como Manuel Ugarte, Mariátegui y José María Arguedas o, en nuestros días, Leopoldo Zea y Gabriel García Márquez, todos ellos de un modo u otro, unidos por ideal común en relación con una tradición que tuvo sus orígenes a comienzos del siglo XIX con los grandes movimientos de independencia continental y que aún puede ser rastreada antes. Pero, de todos modos, pretende ser "filosofía", es decir, desarrollarse con una determinada especificidad discursiva.

**R.P.:** Lo primero que dijiste es lo que daría la direccionalidad semántica de la que hablabas hace un momento, según entiendo.

**A.A.R.:** Sí, sí, claro que no basta con eso, todavía tendríamos que aclarar cómo es abordado el objeto, en este caso, la cuestión de la identidad. Podría pensarse que si la filosofía es considerada como un saber de lo universal, cómo encaja con un tema que pareciera responder a un sujeto histórico concreto. Claro que desde un punto de vista dialéctico esa dificultad no sería tal. Más complejo es responder sobre el modo de abordaje del tema por lo mismo que la filosofía latinoamericana ha recurrido a distintas aproximaciones metodológicas y muestra una diversidad de planteos teóricos y hasta se podría hablar de "escuelas": el historicismo de Gaos y Zea, el neokantismo de Francisco Larroyo, el marxismo de Ricaurte Soler, en fin, la fenomenología, la hermenéutica y hasta la filosofía analítica tal como la hacen Francisco Miró Quesada y Luis Villoro. Bueno, me dirás que todavía no he respondido a aquello de la especificidad discursiva...

**R.P.:** Pienso que las referencias a Martínez Estrada podrían servir para establecer una cierta comparación de campos. Por lo que me dices y sobre todo pensando en esa exigencia metodológica, que parece ser universal entre los filósofos, los temas no se dejan tratar a ponchazos de intuición, por más geniales que sean.

**A.A.R.:** En efecto, si bien el conocimiento conceptual puro no existe, los filósofos pretendemos conceptualizar la realidad, queremos hacerlo, por otro lado, metódicamente y lo que me parece más importante hasta tenemos la exigencia de que el saber que se organiza de esa manera sea crítico, es decir que incluya un saber de sí mismo en cuanto tal. Los filósofos quieren tener una herramienta para medir la legitimidad de su propio discurso.

**R.P.:** Me vas a perdonar, pero muchas veces se quedan a medio camino o escriben de un modo tan sofisticado que no los lee nadie o sólo se leen entre ellos. Me tendrás que dar la razón de que en esto las formas discursivas propias de las letras les llevan ventaja. ¿Me das por lo menos en parte razón?

**A.A.R.:** ¿Cómo no te la voy a dar? Tienes razón, sin duda y sobre todo cuando se trata de ciertas líneas del filosofar académico. Pero, en lo que respecta a la filosofía latinoamericana, si bien exige como todo campo de estudio un entrenamiento, no creo que sea lo mismo. Yo diría, si me permites, que esa filosofía y la literatura latinoamericana se complementan, que son formas discursivas necesarias y que, más aún, deberían esforzarse por establecer un reencuentro permanente.

**R.P.:** Bueno, volvamos a otro de los cabos que han quedado sueltos. Yo te hablaba en un comienzo de una ética de la escritura y desde la escritura que es visible en nuestros literatos. ¿Cómo se da ese posible encuentro entre la filosofía y las letras a propósito de la cuestión de la ética? Me habías hecho antes una referencia a Jean Paul Sartre y su *engagement* ¿va por ahí la cosa? ¿Sucede con los filósofos lo que pasa con los literatos y su relación con el "sistema"?

**A.A.R.:** Te diría que es necesario distinguir entre los filósofos y los que hacemos filosofía con vocación latinoamericanista. Te aclaro lo que quiero decir: la cuestión de la identidad, supone el problema de una determinada cultura. ¿La filosofía latinoamericana es entonces una filosofía de la cultura? Te respondo, no. Es, decimos, una filosofía de las formas de objetivación: lo que

nos interesa es cómo nuestro hombre produce su propia cultura, es decir, cómo se "objetiva". En este sentido es mucho más que una filosofía de la cultura, aún, cuando la incluye; es, diríamos, una antropología y es, si quieres, una ontología: se pregunta por el modo de ser de un ente histórico, los hombres y las mujeres de nuestra América. Y se ocupa también de esa otra categoría a veces despreciada por los filósofos académicos, la cuestión del "tener".

**R.P.:** Se me ocurre que esa cuestión del tener es casi de tanto peso como la del ser. Yo no concibo la posibilidad de ser esto o lo otro, empezando por ser uno mismo, sin una determinada posesión. Yo mismo pretendo ser dueño de mis actos y de mis cosas y desearía huir de las carencias, de la alienación, y todo eso lo siento como hombre de esta América.

**A.A.R.:** Veo que ya estás filosofando. Muy bien dijiste esas mismas ideas en un escrito tuyo que no puedo olvidar. Lo titulabas si no me equivoco, "Lo que no pudieron robarnos" y terminabas hablando de algo que está en el centro mismo de la discusión filosófica latinoamericana: los ideales, que según tus palabras es cosa que no nos podrán robar "porque son a prueba de ladrones".

**R.P.:** Pienso que se trata de ese reencuentro entre la filosofía y las letras de que hablabas...

**A.A.R.:** No cabe duda. Y esos ideales, entre otros modos de expresarse, se concretan en normas. No sólo construimos una cultura, nuestra cultura, sino que la pautamos, decimos y soñamos como debe ser. Y dentro de ese complejo mundo surge precisamente esa difícil cuestión de la ética, que es algo fundamentalmente normativo.

**R.P.:** Realmente difícil. ¿Construimos nuestra cultura o nos la construyen? ¿Nuestros escritores, Lugones, Borges, son lo que ellos anhelaron ser y decir, o son la imagen que de ellos fabrica el sistema? ¿Tendremos que aceptar que hay una ética del sistema que ordena los escritos y las lecturas? ¿Cuál es el destino de la escritura y, en particular, cómo se juega ese destino en América Latina? ¿Qué dice de todo esto la filosofía latinoamericana?

**A.A.R.:** Diría que la cuestión muestra dos aspectos, uno, el teórico y el otro el de la realidad misma del mundo en que vivimos en el que los principios que creíamos inviolables han sido violados, y gobernantes que se presentaban como exponentes de una eticidad para nosotros respetable, han sido los primeros en quebrarla. Y lo más grave del hecho —estoy pensando en este momento en la llama "ley de la obediencia debida"— es que se ha producido dentro de un partido político, el Radicalismo, que se precia de tener como respaldo histórico la "moral krausista". Claro que todo queda en descubierto cuando se ve la ambigüedad de esa ideología, hecho que no le impidió sin embargo, a un krausista como fue Nicolás Salmerón, renunciar a la presidencia de la República Española, para no verse obligado a firmar una pena de muerte, castigo al cual se oponía por principios. Precisamente sobre el krausismo como ideología nacional di en alguna ocasión una conferencia en la que destacué aquella ambigüedad y me parece que no cayó muy bien...

**R.P.:** Eso, la renuncia, creo que hay que saber renunciar y que no todas las renunciaciones tienen el mismo signo. Al "saber de renuncia" que es valentía y honestidad, por lo menos consigo mismo, le podemos llamar "la cultura del ejemplo". Así le llamo yo. ¿Pero no será que hay una contradicción entre una ética del poder y lo que podríamos llamar una moral de la protesta? ¿No será el caso de ese hombre tan puro, Salmerón, en quien tuvo más peso la segunda que la primera?

**A.A.R.:** Precisamente, desde el punto de vista teórico es posible reconocer una eticidad como distinta de una moralidad. La primera ha sido llamada "moral objetiva" y la otra, simplemente, "subjetiva". El Estado, como organización jurídica, supone necesariamente una eticidad que es fruto de un largo proceso de objetivación no ajeno a factores de poder social, por donde esa eticidad puede fácilmente constituirse en represiva y entrar en conflicto con la moral subjetiva. Esto posiblemente sea algo muy claro respecto de los intelectuales, los escritores por ejemplo,

sobre todo si no se han "integrado" al sistema, si se sienten comprometidos de alguna manera con los sectores oprimidos que componen, por lo general, a la clase trabajadora y a otros grupos marginados.

**R.P.:** A mí lo que me interesa es que me digas cómo se ve desde una filosofía latinoamericana esa contradicción que yo veo entre eticidad y moralidad que me parece algo realmente dramático.

**A.A.R.:** El asunto, para verlo de modo claro, tendríamos que ponerlo en su elemento, hay que verlo como uno de los tantos procesos de objetivación, es decir, como un problema social. Y si decimos social, decimos conflictivo. Lo que le interesa a la filosofía latinoamericana es contribuir de modo crítico a la construcción de una eticidad que no sea expresión de los que detentan el poder en una sociedad en la que rige la dominación y la explotación —sin olvidar, por cierto, la dependencia— sino que surja más que del poder, de las necesidades.

**R.P.:** ¡Pero estás a contrapelo de lo que está pasando! En estos días eso de las necesidades ha sido desplazado, postergado y hasta ignorado. Para los que ahora se llaman neo-liberales hay que ejercer simplemente el poder.

**A.A.R.:** Y precisamente si la eticidad surge fuertemente condicionada por el ejercicio del poder, en beneficio de quienes lo detentan, la moralidad —esa especie de eticidad primaria— es más bien la expresión normativa de las necesidades de cada uno y, en tal sentido, es subjetiva en relación con la otra. Y así, el conflicto entre eticidad y moralidad se plantea más que nada entre el ejercicio del poder y la satisfacción de las necesidades, conflicto que muestra diversos niveles de profundidad según las clases sociales. Pues bien, la filosofía latinoamericana en la medida en que se ha comprometido con la liberación de los pueblos, considera que la clarificación teórica de todos estos problemas, le es prioritaria. A eso nos referimos, entre otras cosas, cuando hablamos de una "Crítica de la Razón Latinoamericana".

**R.P.:** ¿Entonces de lo que se trata es de una moralidad de la protesta en contra de una eticidad del poder? Pienso que esa línea de enfrentamiento la podemos rastrear en todos nuestros grandes literatos. ¿Acaso no se ve en Arlt? Buena tarea para que literatos y filósofos vayamos juntos.

**A.A.R.:** Así lo creo.



\*[Primera edición de *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, autorizada por Arturo Andrés Roig para el Proyecto Ensayo Hispánico. El libro está fechado en Mendoza (Argentina) en 1998. Edición preparada por José Luis Gómez-Martínez]

© José Luis Gómez-Martínez

Nota: Esta versión electrónica se provee únicamente con fines educativos. Cualquier reproducción destinada a otros fines, deberá obtener los permisos que en cada caso correspondan.



**Arturo Andrés Roig**



## **Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia\***

### **"QUÉ HACER CON NUESTRA TRÁGICA HERENCIA"**

**F**alta poco para que concluya el siglo y aún vivimos intensamente los acontecimientos que se cerraron o que se abrieron para nosotros en la década de los años '70.

Quisiéramos referirnos a los hechos que entonces tuvieron su inicio y que, en un sentido u otro, se mantienen vivos. Se trata de dos procesos comenzados ambos en el año 1976, fecha que hace de parteaguas, en muchos sentidos, en nuestra historia: el golpe militar que instaló el quiebre más profundo que haya sufrido el derecho entre nosotros, en la medida en que desde el Estado se instalaron la inmoralidad y la brutalidad en las relaciones humanas, y la apertura de un régimen de acumulación de capital cuya "racionalidad" se apoyó inicialmente en aquel mundo de la violencia institucional.

La pregunta que nos hacemos es si esos procesos han concluido o se mantienen de alguna manera y, lamentablemente, debemos responder que sí se mantienen. En 1983 se declaró reinstalado el Estado, en cuanto Estado de derecho dentro de los marcos de nuestra tradicional democracia liberal, pero el segundo, cuya puesta en funcionamiento tuvo como condición de posibilidad aquella violencia sostenida por el propio Estado, no concluyó. El nuevo sistema de relaciones económicas continuó como si los "años crueles" aún mantuvieran viva su funesta influencia. Dicho de otro modo, el sustento ideológico de lo económico puesto en marcha por la tiranía, no ha concluido, sino continúa y hasta se profundiza. Cabe, pues, que nos preguntemos si lo que se inició en 1976 ha terminado y la respuesta, lamentablemente, es no.

Pero hay todavía más. Dijimos que a partir del año 1983 pasamos de un Estado represor y radicalmente antijurídico a un Estado de derecho. Una caracterización de este tipo de Estado nos dice que en el Estado de derecho todo se ejerce conforme a derecho. Pero, ¿qué sucede si este Estado reinstalado entre nosotros después de tanto dolor y tanta penuria, es imperfecto y, a tal grado, que el mismo derecho se ve pervertido en cuanto a herramienta de la justicia? Y aquí nos encontramos con otra herencia de aquel fatídico año de 1976, nuestro Estado de derecho es un "Estado de impunidad" afirmación ésta que supone uno de los más trágicos contrasentidos: la vigencia de un derecho que renuncia a la justicia y que por lo tanto deja de ser garante de la misma. Tal es el escándalo moral y jurídico del reconocimiento del llamado principio de "obediencia debida" que hará que esta democracia que vivimos pase a la historia como una de las más arbitrarias en cuanto que la arbitrariedad es la suspensión de toda juricidad.

Y si la dictadura militar, en nombre del Estado, tronchó una generación, destruyó una juventud

y provocó el exilio más grande de la historia patria, el plan económico que se inició con ella continúa profundizándose y llevando a otras generaciones a los márgenes de la vida y de la historia.

Ante todo esto nuestra pregunta es ¿Hasta qué punto no vivimos todavía en clima que se nos impuso en aquella década? Mucho es lo que aún pesa sobre nosotros y el "olvido" que algunos pretenden tendría que ser absurdamente el olvido de lo que estamos viviendo. Y a propósito de esto último pienso que una de las cosas urgentes es la de concluir con el tema planteado entre "memoria" y "olvido", como si tuviéramos que optar por el uno o por el otro. Pero sucede que ese dilema es un dilema falso, no es un dilema que nos obligue a decidarnos por uno de sus términos. Y no es un dilema por el simple hecho de que la "memoria" no es incompatible con la justicia y el ejercicio memorioso acompañado de ella no implica agravio ni menos aún venganza. De este modo el falso dilema se transforma en lo que debió ser en todo momento: un lema, que es el lema básico de toda auténtica vida democrática: "memoria y justicia".

La construcción de la memoria histórica es un campo de lucha como cualquier otro en la sociedad, luchemos, pues, por los derechos inalienables que todo ciudadano tiene frente a las historias oficiales, de crear y recrear sucesivamente las historias alternativas que nos permitan un reencuentro, pero en la justicia.



\*[Primera edición de *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, autorizada por Arturo Andrés Roig para el Proyecto Ensayo Hispánico. El libro está fechado en Mendoza (Argentina) en 1998. Edición preparada por José Luis Gómez-Martínez]

© José Luis Gómez-Martínez

Nota: Esta versión electrónica se provee únicamente con fines educativos. Cualquier reproducción destinada a otros fines, deberá obtener los permisos que en cada caso correspondan.





**Arturo Andrés Roig**



## **Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia\***

### **"LA 'FRAGMENTACIÓN' Y NUESTRO MUNDO"**

**N**uestra época se caracterizaría, sin embargo, porque la fragmentación habría alcanzado tales niveles que se habrían disuelto los lazos sociales. Para Gastón Bachelard, en un libro en el que anuncia el "fin de lo social", aquella disolución es tan profunda que las colectividades humanas han quedado reducidas "a una masa compuesta de átomos individuales lanzados a un absurdo movimiento browniano".

No todos los posmodernos piensan, sin embargo, de un modo tan radical. Para Jean François Lyotard, que se hizo célebre por su libro *"La condición Posmoderna"* (1983), la sociedad no se resuelve en un choque irracional de moléculas en suspensión en un líquido. Tiene algún orden y es dentro de él que se ha de reconocer el hecho de la fragmentación. Mas, no se trata, según intenta mostrarnos el autor, ni de un hecho histórico propiamente, ni de una política, aún cuando los seres humanos hayan intentado interferir en los procesos desconociendo la naturaleza de las cosas.

La fragmentación de la que nos habla Lyotard tiene como base el hecho de la inconmensurabilidad la que en sí misma no es nada nuevo. El caso más conocido es, por ejemplo, el de los valores. En efecto, la justicia no puede ser medida con las mismas reglas con las que se aprecia la belleza. A pesar de eso, los inconmensurables coexisten. Famosa fue la belleza de Catalina de Médici, así como su perversidad.

Pues bien, Lyotard pone el acento sobre una fragmentación que surge de la inconmensurabilidad que no sólo tiene que ver con los valores, sino también con ciertas formas discursivas. Para poder mostrarnos el peso de este hecho procede, antes, a declarar que el "lazo social" mínimo que une a los seres humanos entre sí y para él, sin duda alguna, el fundamental, es el que se establece sobre los "juegos de lenguaje".

Desde un declarado reduccionismo lingüístico, dirá que la sociedad no es una estructura en la que sus partes son funcionales las unas respecto de las otras (funcionalismo), como tampoco es una estructura integrada dialécticamente (marxismo), nada de eso, es, sin más, una masa de átomos, los individuos, que entran en relación entre sí mediante ciertos actos aleatorios a los que siguiendo el vocabulario de Wittgenstein, no su espíritu, denomina "juegos de lenguaje".

Una vez reducida la sociedad a hechos de lenguaje, tratará de convencernos de lo grave que ha sido desconocer ciertas formas de fragmentación que deben ser tenidas en cuenta y respetadas,

si no queremos impedir el desarrollo de la ciencia y, a su vez, el de las sociedades.

El primer nivel de fragmentación que es necesario reconocer es una consecuencia tanto del reduccionismo lingüístico que ya mencionamos, como de una doctrina francamente atomista del fenómeno de la comunicación. Aproximándose al vocabulario de Baudrillard nos dice que "Los átomos (vale decir, los seres humanos) están situados en cruces de relaciones pragmáticas (es decir, de comunicación), pero también son desplazados por los mensajes que los atraviesan, en un movimiento perpetuo". La fragmentación se resuelve, en este caso, en lo que se puede llamar un atomismo social.

El segundo nivel de fragmentación no es menos profundo: se da en los mismos "juegos de lenguaje", en los que es necesario reconocer un grado muy fuerte de inconmensurabilidad. El desconocimiento de este hecho ha impedido nada menos que el progreso del conocimiento científico así como el desarrollo de la tecnología y la sociedad posmoderna se habrá de constituir en la medida en que se tome conciencia de esa situación y la revierta.

Esta otra forma de inconmensurabilidad que no es ya la de los átomos, sino la de los discursos, surge claramente de la confrontación entre dos hechos del lenguaje: la connotación y la denotación. En otras palabras, se trata de la inconmensurabilidad entre el lenguaje científico y un tipo de saber que Lyotard mete en una sola bolsa, al que denomina "relato". Dentro de éste se encuentran aquellos clásicos de la filosofía que intentaron discutir y proponer un orden de los saberes y de las prácticas.

Así, pues, si la primera fragmentación surgía de la afirmación de que la sociedad es fruto de una interrelación lingüística entre "átomos" y que esas relaciones, meramente pragmáticas, no van nunca más allá de "contratos temporales", la segunda fragmentación surge del campo de los conocimientos, entre los discursos denotativos (científicos) y connotativos (relatos). Contraposición ésta entre denotación y connotación que implica, a su vez, como trasfondo, otros matices de inconmensurabilidad que aseguran fuertemente la fragmentación conveniente para el avance de la ciencia y de la técnica. Se trata de los valores. En efecto, el discurso denotativo, en principio, se rige por los de "verdad-falsedad", mientras que el connotativo —por ejemplo el discurso acerca de la vida humana— por los de "justicia/injusticia", o los de "bondad/maldad", etc.

Y aquí viene la parte difícil. Pues, si belleza y maldad, aún cuando valores inconmensurables, coexistían en Catalina de Médici y, más aún, conformaban su identidad, no puede decirse lo mismo, según Lyotard, acerca de la incompatibilidad que se da entre "verdad" científica y los valores que se ponen en juego cuando está de por medio la dignidad humana. En efecto, así como respecto de ciertos valores se declara un tipo de inconmensurabilidad que les impide la coexistencia en un mismo hecho o sujeto, otros valores son mirados como compatibles a tal extremo que se borran los límites de la inconmensurabilidad. Así sucede con la "eficacia" o, si se quiere, la "potencia" como capacidad o virtud de producir efectos, frente a la verdad. Bien sabido es, sin embargo, que la verdad no es necesariamente eficaz. Por algún motivo Platón en *Las Leyes* cayó vergonzosamente en la justificación de la mentira, por entender que, en ocasiones, era recurso más eficaz que la verdad y Víctor Hugo, en *Los Miserables* declaró que la mentira, aún la "mentira piadosa", no debía ser ejercida, pues la dignidad de la verdad estaba por encima de la eficacia.

No se trata, pues, en estos posmodernos y sus seguidores de señalar los modos de coexistencia de los inconmensurables, sino de establecer, en este caso, igualdades de valores, desconociendo así el recurso a la inconmensurabilidad que ellos mismos ponen en juego cuando se trata de obviar la relación entre saber científico y tecnológico y responsabilidad moral. No es extraño, pues, que en relación con el poder político y económico, que se rige estrictamente por los valores de oportunidad y eficacia, llegue el autor a sostener que el hecho de disponer de mayores recursos para reforzar las "pruebas" de lo que consideramos como

"verdad" en relación con un determinado hecho científico, "no deja de tener influencia sobre el 'criterio' de verdad", falacia que tiene el riesgo de acabar con la universalidad de la ciencia, para reemplazarla por la universalidad del poder económico.

No nos puede extrañar lo que acabamos de comentar si pensamos que el saber científico, para Lyotard, dejó de ser hace mucho tiempo un "bien de uso", para ser simplemente un "bien de cambio". La ciencia es una mercancía más y se rige, en cuanto tal, por las leyes de la oferta y la demanda dentro de un mercado en el que la competencia no es extraña a la guerra y la arbitrariedad.

En resumen: la "condición posmoderna" se resuelve en un reduccionismo lingüístico; en un atomismo social; en un uso ambiguo del principio de inconmensurabilidad de los valores y, en fin, en una pretendida fundación objetiva de las formas de fragmentación social. Con todo ese andamiaje ideológico se quiere justificar las políticas puestas en movimiento por el estado neoliberal a favor de lo que el autor caracteriza como "contrato temporal" y cuyos alcances no lo limitan a lo que con la jerga contemporánea se ha dado en llamar "flexibilización laboral". "El contrato temporal —nos dice— suplanta de hecho la institución permanente en cuestiones profesionales, afectivas, sexuales, culturales, familiares, internacionales, lo mismo que en los asuntos políticos".

Un mundo fragmentado, eso es lo que esperan y desean los sectores de poder.



\*[Primera edición de *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, autorizada por Arturo Andrés Roig para el Proyecto Ensayo Hispánico. El libro está fechado en Mendoza (Argentina) en 1998. Edición preparada por José Luis Gómez-Martínez]

© José Luis Gómez-Martínez

Nota: Esta versión electrónica se provee únicamente con fines educativos. Cualquier reproducción destinada a otros fines, deberá obtener los permisos que en cada caso correspondan.





**Arturo Andrés Roig**



## **Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia\***

### **"RECIÉN COMENZAMOS"**

"...queriendo y ver y viendo debajo del barro."  
Armando Tejada Gómez. *Coral del nacimiento* 1962.

**U**na vez más podemos afirmar que padecemos una crisis de identidad. Y una vez más tenemos la convicción de que estamos pasando, tal vez, una de las peores que hayamos vivido en nuestra historia. Lógicamente que podría decirse que lo que estamos afirmando tiene mucho de subjetivo, pero lo grave se encuentra en que los hechos nos confirman en nuestras apreciaciones y temores. No vemos, además, pruebas de que la crisis que vivimos —que ya lleva varias décadas, aún cuando la percibamos acentuada en nuestros días— sea de aquellas en las que una enfermedad sigue su curso favorablemente.

No se trata, por cierto, de una identidad que teníamos lograda ya y que la hemos ido perdiendo, sino de algo mucho más hondo, por lo mismo que la identidad no es una esencia, sino algo que vamos construyendo según sean los tiempos. Lo que habríamos perdido sería la capacidad de ir cada día dándole forma como respuesta, justamente, a esos nuevos tiempos.

Durante la segunda mitad del siglo XIX nos llegó lo que entonces llamaban "el mal del siglo". Un pesimismo hondo del que dieron ejemplo tantos románticos. Terminamos ahora este siglo XX con algo semejante, un estado de ánimo generalizado, al que algunos han denominado "desencanto". Algo así como si grandes promesas se hubieran desvanecido y estuviéramos viviendo en una intemperie. ¿Vamos a dejar llevarnos por aquel desencanto y vamos a resignarnos a vivir en los resquicios que dejaría eso que llaman "globalización"? ¿Nos plegaremos al discurso resignado, conformista y, en muchos casos, oportunista y hasta cínico de aquellos que han bajado los brazos porque en este mundo "fragmentado" vivir el desencanto es saludable? ¿Conviene que nuestras voces sean débiles y apagadas para evitar que una razón acusada de avasalladora nos vuelva a engañar con sus sueños? ¿Daremos oídos a todas esas ideologías que nos vienen anunciando muertes, en un fin de milenio apocalíptico en el que a los seres humanos no les habría quedado otra cosa que esperar el milagro definitivo de las leyes del mercado?

Frente a todo eso, ¿qué debemos hacer? Pues embarquémonos en un nuevo proyecto de identidad social, nacional y latinoamericano y no dejemos que nos la fabriquen. No olvidemos que nos sobran materiales y experiencias para esa construcción. Vivamos la dureza de estos tiempos como una experiencia más por la que pasan aquellos ideales que después de la

Segunda Guerra Mundial quedaron definidos como derechos humanos. Ellos fueron una de las más importantes respuestas dadas a esta crisis. Profundicémoslos, pues, asegúrelos. Proyectemos nuevas formas de convivencia humana y de estructuras sociales, adecuadas a esos derechos. Reconstruyamos la historia capitalizándola como haber propio, de modo inteligente y, a la vez, serio y creador. Y tengamos presente, sobre todo, que la historia está hecha no sólo de necesidad, sino también de contingencia, y veamos de qué modo podríamos poner a nuestro favor tanto la una como la otra. Llevemos adelante esa experiencia poniendo el oído atento a las otras voces y, con ellas, desde nuevos esfuerzos comunitarios, no desdeñemos iniciar, una vez más, un camino que la humanidad ha recorrido ya otras veces en la larga tarea de construir sus propios ideales regulativos. Constituyámonos en sectores críticos hasta alcanzar el perfil propio, dinámico y combativo de una sociedad civil independiente, base de la Nación y del Estado. Profundicemos el poder de opinión y defendamos sus canales, exigiendo que la prensa sea libre y sea respetada como tal. Luchemos por una democracia en la que se reinstale la justicia social, para que los derechos humanos no sean palabras vanas; en la que no tengan cabida los corruptos a los que tanto les interesa la democracia como la tiranía.

Rescatemos, adecuados a los tiempos, los ideales de una humanidad digna, abierta al diálogo y a la comprensión, pero celosa de su autonomía e independencia frente a los poderes mundiales y las nuevas formas de imperialismo. Recién comenzamos, nada se habrá perdido si sabemos mirar debajo del barro.



\*[Primera edición de *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, autorizada por Arturo Andrés Roig para el Proyecto Ensayo Hispánico. El libro está fechado en Mendoza (Argentina) en 1998. Edición preparada por José Luis Gómez-Martínez]

© José Luis Gómez-Martínez

Nota: Esta versión electrónica se provee únicamente con fines educativos. Cualquier reproducción destinada a otros fines, deberá obtener los permisos que en cada caso correspondan.





**Arturo Andrés Roig**



**Ética del poder y moralidad de la protesta:  
La moral latinoamericana de la emergencia\***

**"EL 'RECLAMO DE CONTINGENCIA' EN JEAN-PAUL SARTRE:  
UN IMPERATIVO"**

En recuerdo de Dante Polimeni

**U**na vez más, como en todas las situaciones en las que se vive bajo la impresión de nuevos tiempos, surge la cuestión de la responsabilidad individual y social. ¿Cómo establecer sus límites y posibilidades? ¿Cuáles son las pautas dentro de las cuales se juega? ¿Se encuentran establecidas o lo son en el transcurso de una praxis? Nadie más que Jean-Paul Sartre llevó esta problemática hasta sus mismas raíces.

¿Queremos ser real y plenamente responsables o no? Y por cierto que esa cuestión encierra otra, la de si esa tarea de asumir la responsabilidad como radicalidad, es posible. Estas dos cuestiones nos ponen frente al esfuerzo heroico del filósofo francés.

Para adentrarnos en sus planteos digamos desde ya que para Sartre en sí es posible. Dos vías pone en juego el filósofo: la primera, la de afirmar la prioridad de la existencia respecto de la esencia; la segunda, la de denunciar la tradición occidental en cuanto ella ha sido construida sobre un desplazamiento de la existencia, se la ha negado una y otra vez y hasta se la ha ignorado. El terror de la contingencia que suele caracterizar tan fuertemente ciertas épocas, llevó a negar los valores propios de la existencia en cuanto constitutivo primario del ser humano. De ahí que se entendiera que la única manera de asegurarnos de que todo acto no sea el inicio de una nueva aventura desventurada, se encuentra en aferrarnos a las esencias, como lo que está más allá de lo contingente o como lo que hace participar a lo perecedero de una eternidad.

¿Cuál ha sido la consecuencia de esta actitud? Pues que la esencia como refugio que nos salva de la contingencia ha concluido por quitarle a la existencia ese margen de creatividad, de juego pleno de humanidad. Nuestra responsabilidad ha quedado establecida y figurada dentro de los marcos tranquilizadores y domesticadores de las esencias. Hemos creado un universo ficticio, una especie de cárcel, en la que nos sentimos tranquilos y nuestra conciencia puede recostarse consoladoramente, sin riesgos inesperados.

Pero, ¿por qué no jugar al riesgo? ¿Por qué no asumir nuestra inmersión en la contingencia y marcar nosotros mismos nuestro oriente? ¿Nuevo titanismo o invitación a ser más plenamente humanos? La tarea de Sartre consistió en un heroico esfuerzo por desnudarnos y dejarnos

enfrentados a nosotros mismos. Para eso era necesario retomar la modernidad en uno de sus temas centrales, el del sujeto y discutir a propósito de él las cuestiones de existencia y de contingencia.

Nada tal vez más actual que ese tema tan debatido en nuestros días. Alguno de los frankfurtianos dijo que no había otro asunto de mayor importancia que el del sujeto, pero que lamentablemente el sujeto había muerto. Otros, entre los posmodernos, entenderán que el concepto de sujeto es demasiado fuerte y que tal vez únicamente es válido si lo miramos desde su actual fragmentación. Para unos y para otros el sujeto es una realidad ideológica, es un *constructo* de la razón y es, por eso mismo, una de las tantas invenciones con las que Occidente ha organizado el autoritarismo.

Pero, ¿acaso esos planteos no son tan negativos en sí mismos como lo eran las respuestas esencialistas provocadas por el terror de la contingencia? ¿Es posible desde ellos responder a la cuestión de la responsabilidad y del compromiso? ¿Hasta dónde llegan esa "muerte" y esa "fragmentación"? ¿No nos queda otra salida que la de un nuevo nihilismo?

Pues no hay tal para Sartre. Es cierto que su respuesta es trágica, pero nunca podrá ser entendida como pesimista. El sujeto —tal como se ha dado particularmente dentro de la cultura occidental— es un *constructo*, pero sucede que es algo más que eso. La distinción entre esencia y existencia le permite señalar un plano primario desde el cual la razón juega a las esencias, plano que no se resuelve en esencias y que tiene prioridad sobre ellas.

Sobre este hecho se organiza la tarea que nos propone Sartre: desprendernos de las armazones heredadas, de la "naturaleza humana" como un molde sobre los que se mide a los seres de carne y hueso, de lo establecido en cuanto a un pretendido "deber ser" desde el que se juegan una responsabilidad y un compromiso regulados por condiciones y normas externas. Si tal desprendimiento (*dégagement*) fuera posible —de hecho Sartre lo pone como condición de su sistema— nos encontraríamos ante la contingencia pura y nuestro juego de libertad sería radical. Únicamente desde aquel "desprendimiento" es posible un auténtico "compromiso" (*engagement*).

Ahora bien, cabe que nos preguntemos si habrá un ser humano capaz de colocarse en tal situación. El mismo Sartre reconoció la existencia de condicionamientos sociales y hasta podríamos decir que jugó a la contingencia con las pautas que le ofrecieron su sociedad y su tiempo. Pero, de todos modos, es necesario señalar con fuerza que intentó correr la aventura y propuso rescatar al sujeto desde una tarea crítica que sigue siendo lección permanente. Y dejó sentado, además, de modo claro y terminante, que la "muerte" del sujeto viene del lado de las esencias. Por algún motivo ya no existen esos tipos humanos que nos presenta la historia. Todos somos constructos epocales, como lo somos nosotros y a lo que no escapó ni el mismo Sartre. Como dejó señalado también —de modo claro y terminante— que el ser humano tiene siempre puertas abiertas para hacerse a sí mismo, lo cual supone dos cosas: primero que si no escapamos a las esencias, por lo menos debemos jugar un papel constructivo y no pasivo respecto de ellas; segundo, que eso lo podremos hacer en el momento en que pongamos pie en ese núcleo desde el cual se parte, el sujeto en cuanto existente. La célebre fórmula cartesiana no dice "pienso, luego soy", sino "pienso, luego existo". La conciencia es el lugar radical en el que nos topamos con el existir y, sobre todo, tal como lo ha afirmado Sartre, con el existir junto a otros. Desde esa roca que pedía Descartes en su célebre metáfora, surge un sujeto que muere constantemente para renacer, para rehacerse, por lo mismo que parte de un sustrato básicamente axiológico, hecho propio del existir. Por donde el reclamo de contingencia, frente a todos los absolutos que oprimen y alienan, sigue siendo punto de partida de un filosofar liberador y la lección de Jean-Paul Sartre sigue viva.



**Arturo Andrés Roig**



**Ética del poder y moralidad de la protesta:  
La moral latinoamericana de la emergencia\***

**"HACIA UNA DEMOCRACIA SOCIAL"**

**A**gradezco a Uds. la honrosa distinción que se me hace en este acto con la entrega de la "Distinción al Mérito Ciudadano"

Como en otras ocasiones debo declarar que si a juicio de Uds. lo merezco, la tarea que hemos podido llevar a término y que justificaría el actual reconocimiento, no ha sido ni es una tarea individual. Fue y es posible porque fue emprendida como una constante labor compartida, primero y antes que nadie, con mi esposa y mis hijos e hijas, y luego con todos aquellos que ha sido a lo largo de más de cuarenta años, mis discípulos y mis colaboradores.

Ese hecho que me ha enriquecido espiritualmente de modo constante, es también el que hizo posible una tarea sin interrupciones, aún en épocas del duro exilio político que muchos nos vimos obligados a emprender en ocasión de la dictadura militar que azotó a nuestro país y a muchos de nuestros países hermanos.

En fin, no seré extenso. Sólo agregaré que si he aceptado la honrosa distinción de la Fundación Ciudad, se debe a que en sus bases programáticas se enuncian principios que comparto plenamente. Participo, de modo decidido, de la necesidad que tenemos de un fortalecimiento y la consolidación del sistema democrático, tarea a la que ha de entregarse todo ciudadano como sujeto de transformación social.

Lógicamente que para que esa propuesta se alcance de modo pleno debemos ser conscientes de la necesidad de superar la democracia formal y no tener temor de postular las bases de una democracia social que ponga sus objetivos en un sistema de relaciones humanas en el que la igualdad no se resuelva en aquella fórmula según la cual todos somos iguales, pero sucede que algunos somos más iguales que otros.

Una moral de la dignidad humana, base de toda posible vigencia de los derechos humanos, ha de acompañar, pues, a aquella propuesta de Uds. de bregar por la consolidación del sistema democrático.

Debo confesarles a Uds. que en ocasión de otorgárseme en la Universidad Nacional de Río Cuarto un título académico honorífico, dije públicamente y lo digo ahora nuevamente, que debemos colocarnos a la altura de los tiempos, en todo sentido, pero que eso no tiene por qué acarrear la renuncia, el olvido, y aún el desprecio de valores adquiridos a lo largo de un siglo y medio de vida republicana.

Es cierto que la identidad social y nacional es tarea que se ha de emprender cada día, pero no lo hagamos desde el presupuesto equivocado de que lo podemos hacer partiendo de cero.

Como nación podemos señalar las etapas de un proceso de humanización, que con los inevitables altibajos y hasta oscurecimientos tantas veces dolorosos, está ahí. Es tarea nuestra mantener vivos esos ideales y profundizarlos; es tarea nuestra la de construir un Estado que no esté contra la Nación, sino con la Nación; es tarea nuestra tener muy en claro que no hay leyes puras del mercado, sino que todas sus leyes responden a políticas y son, en última instancia, políticas. En pocas palabras, Una consolidación del sistema democrático no es ni sería comprensible sin un adentramiento en los valores de humanización, afirmados entre nosotros a través de innumerables luchas sociales y que integran un patrimonio histórico del que debemos enorgullecernos.

En fin, el país necesita, más que nunca, del crecimiento y del afianzamiento de sectores críticos en los que se ejerza la opinión de modo libre y constructivo, como es el caso de esta Fundación con cuyo reconocimiento me honro.

Así, pues, muchas gracias.



\*[Primera edición de *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, autorizada por Arturo Andrés Roig para el Proyecto Ensayo Hispánico. El libro está fechado en Mendoza (Argentina) en 1998. Edición preparada por José Luis Gómez-Martínez]

© José Luis Gómez-Martínez

Nota: Esta versión electrónica se provee únicamente con fines educativos. Cualquier reproducción destinada a otros fines, deberá obtener los permisos que en cada caso correspondan.





## Arturo Andrés Roig



### Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia\*

#### SOBRE EL ORIGEN DE LOS MATERIALES PUBLICADOS

- "La conducta humana y la naturaleza", en *Anverso y reverso de América Latina*, Mendoza, EDIUNC, Universidad Nacional de Cuyo, 1995.
- "Naturaleza, corporeidad y liberación", en *Ética, discurso y conflictividad. Homenaje a Ricardo Maliandi*, Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto, 1995.
- "Dos palabras sobre corporeidad y lenguaje", palabras leídas en la Mesa Redonda sobre Antropología Médica y Psicoterapia, Mendoza, octubre de 1986.
- "La 'dignidad humana' y la 'moral de la emergencia' en América Latina", en *Ética do discurso e filosofia da libertação*, Sao Leopoldo, Ed. UNISINOS, Universidad do Vale dos Sinos, 1994.
- "Las necesidades y la fundamentación de la ética", en Revista *Salud, palabra mayor*, Mendoza, n° 1, 1991.
- "Problemas hermenéuticos para una fundamentación de la ética", trabajo leído en el Instituto Goethe de Porto Alegre, Brasil, 1993.
- "Las morales de nuestro tiempo y las necesidades a partir de la lección de Pico della Mirándola y Fernán Pérez de Oliva", conferencia leída en la Universidad Nacional del Comahue, Facultad de Humanidades, marzo de 1997.
- "Consideraciones para una 'filosofía popular de la democracia'", conferencia leída en la reunión de UNESCO sobre Filosofía y Democracia, Santiago de Chile, Universidad Pedagógica, octubre de 1996.
- "La política entre el pragmatismo y la justicia social", ponencia leída en las II Jornadas del Instituto Cultural Alemán-Latinoamericano, Río Cuarto, 1996.
- "Ética y salud política en la sociedad argentina", trabajo leído en las Jornadas de Ética y Salud en la sociedad actual, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad Nacional de Cuyo, 1995.
- "¿Estado de derecho o estado de impunidad?", trabajo leído en la Suprema Corte de Justicia de la Provincia de Mendoza en un nuevo aniversario de la tragedia de la AMIA, 18 de julio de 1997.
- "¿Será posible una integración intelectual' de nuestra América, si, como dice Roa Bastos 'el sonido es un son-ido'?", trabajo leído en el VIII Congreso de la Federación Internacional de Estudios sobre América Latina y el Caribe, Universidad de Talca, 1997.
- "Hiparquia, primera filósofa griega", palabras pronunciadas con motivo del Día Internacional de la Mujer, CRICYT (Centro Regional de Investigaciones Científicas y Técnicas), 8 de marzo de 1994.
- "El General José de San Martín y su imperativo moral", palabras leídas en la sesión del 17 de agosto de 1994, en la Honorable Legislatura de Mendoza, Diario de Sesiones, n°2,

Período ordinario, Segunda Sesión de Asamblea.

- "Ética y liberación: José Martí y el 'hombre natural'", en *Actas del Primer Congreso de Estudios Latinoamericanos, Homenaje a José Martí a los 100 años de Nuestra América y Versos Sencillos*, La Plata, setiembre de 1991.
- "Mauricio López: a diez años de su secuestro y asesinato", en *Revista Prometeo*, Guadalajara, México, Universidad de Guadalajara, n° 10, 1987.
- "Mauricio Amílcar López. Una vida y una muerte testimoniales", en Mauricio A. López, *Los cristianos y el cambio social. Análisis de documentos*, Mendoza, Acción Popular Ecueménica, 1992.
- "Arturo Andrés Roig regresa", en *Prometeo*, Revista Latinoamericana de Filosofía, Guadalajara, Facultad de Filosofía y Letras, México D.F., Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, n° 3, 1985.
- "La ética del poder y la moralidad de la protesta: diálogo con Ramón Plaza", en *Utopías del Sur*, Buenos Aires, n°6, 1991.
- "¿Qué hacer con nuestra trágica herencia?", en *Borrador para el Debate*, Mendoza, n°1, 1996.
- "Recién comenzamos", en *Diario Uno*, Mendoza, 27 de junio de 1997.
- "La 'fragmentación y nuestro mundo'", en *Revista Voces*, Río Cuarto, Universidad Nacional de Río Cuarto, n°18, 1997.
- "El 'reclamo de contingencia' en Jean-Paul Sartre: un imperativo", en *Revista Diógenes*, Mendoza, n°10, 1997.
- "Hacia una democracia social", palabras de agradecimiento leídas en el acto de entrega de la Distinción al Mérito Ciudadano, de la Fundación Ciudad, Mendoza, diciembre de 1997.



\*[Primera edición de *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, autorizada por Arturo Andrés Roig para el Proyecto Ensayo Hispánico. El libro está fechado en Mendoza (Argentina) en 1998. Edición preparada por José Luis Gómez-Martínez]

© José Luis Gómez-Martínez

Nota: Esta versión electrónica se provee únicamente con fines educativos. Cualquier reproducción destinada a otros fines, deberá obtener los permisos que en cada caso correspondan.





# Arturo Andrés Roig



## Ética del poder y moralidad de la protesta: La moral latinoamericana de la emergencia\*

### Bibliografía de obras citadas

- ADORNO, Theodor. y Max HORKHEIMER. *Sociológica*. Madrid: Taurus, 1986.
- AMÍLCAR LÓPEZ, Mauricio. *Los Cristianos y el cambio social en la Argentina*. Mendoza: Alfa Editorial, 1989.
- APEL, Karl-Otto. "¿Vuelta a la normalidad? ¿Podemos aprender algo especial de la catástrofe nacional? El problema del paso histórico (mundial) a la moral post-convencional desde la perspectiva específica alemana". Karl O. APEL, Adela CORTINA y otros. *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Editorial Crítica, 1991, p. 70 y sgs.
- ARISTOTELES, *Política*, 1254A, 15-20 Y 1254B, 30-33.
- ASSMANN, Hugo. "Análisis de las necesidades básicas". *Cuadernos de filosofía latinoamericana* (Bogotá: Universidad de Santo Tomás) 3 (1980): 50-56.
- BACHELARD, Gaston. *El compromiso racionalista (1936-1957)*. México: Siglo XXI, 1973.
- BADIOU, Alain. *¿Se puede pensar la política?* Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.
- BAUDRILLARD, Jean. *La seducción*. Madrid: Teorema, 1987.
- BEUCHOT, Mauricio. *Filosofía y derechos humanos*. México: Siglo XXI Editores, 1993.
- BOBBIO, Norberto. *El tiempo de los derechos*. Madrid: Editorial Sistema, 1991.
- BOLIVAR, Simón. *Escritos políticos*. Madrid: Alianza Editorial, 1975.
- BRUNSCHWIG, Jacques. "El argumento de la cuna en el epicureísmo y el estoicismo". Malcom SCHOFIELD y otros. *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*. Buenos Aires: Editorial Manantial, 1993. pp. 122-151.
- CABRAL, Salvador. "Artigas y el primer congreso correntino". *Artigas y la Patria Grande*. Buenos Aires: Ediciones Castañeda, 1978. pp. 75-110.
- CARRION-WAM, Roque. "Doxa democrática. Relaciones entre ética, derecho y política en América Latina". *Ética e política*. (Porto Alegre, Goethe Institut y Universidad Federal do Rio Grande do Sul) (1993): 271-283.
- CASSIRER, Ernesto. *Las ciencias de la cultura*. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.
- \_\_\_\_\_. *Kant: vida y doctrina*. México: Fondo de Cultura Económica, 1948.
- CIRIZA, Alejandra. "De contratos, derechos e individuos. Problemas y encrucijadas en torno a la condición ciudadana de mujeres". *El Rodaballo* (Buenos Aires) 5 (1996-1997): 20-25.
- CORTINA, Adela. "Una ética política contemplada desde el ruedo ibérico". Karl O. APEL, Adela CORTINA y otros. *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Editorial Crítica, 1991.

- DELACAMPAGNE, Christian. "Philosophie et démocratie aux Etats-Unis". Roger-Pol Droit. *Philosophie et démocratie dans le monde. Une enquête de l'UNESCO*. Paris: Le Livre de Poche, Edition de l'UNESCO, 1995. pp. 119-122.
- DESCARTES, Renato. *Discours de la méthode, Oeuvres et lettres*. París: Gallimard, 1953.
- DIDEROT, Denis. "Droit naturel (Morale)". *Encyclopédie*, tomo V, p. 116.
- DILTHEY, Wilhelm. *Sistema de ética*. Buenos Aires: Editorial Nova, 1973.
- DIOGENES LAERCIO *Lives of Eminent Philosophers*. English translation by R.D.Hicks. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, 1950. [Traducción del texto griego de Irma ALSINA MANEN]
- DOTTI, Jorge. *La letra gótica. Recepción de Kant en Argentina desde el romanticismo hasta el treinta*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, UBA, 1992.
- ELLACURIA, Ignacio. *Filosofía de la realidad histórica*. Madrid: Editorial Trotta, 1991.
- ENGBERG PEDERSEN, Troels. "El descubrimiento del bien: *oikéiosis* y *kathékonta* en la ética estoica". Malcom SCHOFIELD y otros. *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*. Buenos Aires: Editorial Manantial, 1993. pp. 152-190.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1975.
- GARCIA LORCA, Federico. "Vuelta a la ciudad" (*Poeta en Nueva York*) *Obras Completas, VII*. Buenos Aires: Losada, 1952.
- GOLDSCHIDT, Victor. *Le système stoïcien et l'idée de temps*. París: Vrin, 1953.
- HABERMAS, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península, 1991.
- HAYEK, Friedrich von. *La libertad y el orden económico*. Mendoza: Centro de Difusión de Economía Libre, 1957.
- HEGEL, Jorge Federico. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. de Ovejero y Maury. Buenos Aires: Ediciones Libertad, 1944.
- \_\_\_\_\_. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- HELLER, Agnes. *Teoría de las necesidades en Marx*. Barcelona: Península, 1986.
- HINKELAMMERT, Franz. *Crítica de la razón utópica*. San José de Costa Rica: DEI, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Democracia y totalitarismo*. San José (Costa Rica): Departamento Ecuménico de Investigaciones, 1990.
- HORKHEIMER, Max y Theodor ADORNO. *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Editorial Sur, 1969.
- HOSTOS, Eugenio María de. *Moral social*. Buenos Aires: Losada, 1939.
- INGENIEROS, José. *Hacia una moral sin dogmas. Lecciones sobre Emerson y el eticismo*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Rosso, 1917.
- JARAMILLO URIBE, Jaime. *Ensayos sobre la historia social colombiana*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1968.
- KANT, Inmanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de Manuel García Morente. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1946.
- KRISTEVA, Julia. *Semeiotiké. Investigación para un semanálisis*. Madrid: Editorial Fundamentos, tomo I, 1981.
- LYOTARD, Jean-François. *La Diferencia*. Barcelona: Gedisa, 1988.
- \_\_\_\_\_. *La Postmodernidad contada a los niños*. Barcelona: Gedisa, 1987.
- MARTÍ, José. *Obras escogidas*. 3 tomos. La Habana: Editorial Ciencias Sociales, 1992.
- MARX, Carlos. *Manuscritos de 1844. Economía política y filosofía*. Buenos Aires: Cartago, 1984.
- MALIANDI, Ricardo. *Dejar la postmodernidad. La ética frente al irracionalismo actual*. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1993.
- MAQUIAVELO, Nicolás. *El Príncipe*. Traducción de Juan Bergua. Madrid: Ediciones Ibéricas, 1971.
- MARCUSE, Herbert, Karl POPPER, Max HORKHEIMER. *A la búsqueda del sentido*.

- Salamanca: Editorial Sígueme, 1976.
- MARCUSE, Herbert. "La ideología de la muerte". *Ensayos sobre política y cultura*. Barcelona: Planeta, 1986.
  - MUGUERZA, Javier. "¿Una nueva aventura del barón de Münchhausen?". K. O. APEL y otros *Ética comunicativa y democracia*. Barcelona: Editorial Crítica, 1991. pp. 132-163.
  - NIETZSCHE, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Buenos Aires: Aguilar, 1951.
  - \_\_\_\_\_. *El Ocaso de los Ídolos*. Traducción de Ovejero y Mauri. Buenos Aires: Aguilar, 1949.
  - PEREZ DE OLIVA, Fernán. *Diálogo de la dignidad del hombre*. Edición preparada por María Luisa Cerrón Puga. Madrid: Editora Nacional, 1982.
  - \_\_\_\_\_. *Historia de la invención de América*. Estudio, edición y notas por José Juan Arrom, Bogotá: Publicaciones del Instituto Caro y Cuervo, 1965.
  - PICO DELLA MIRANDOLA, Juan. *Discurso sobre la dignidad del hombre*. Traducción, estudio preliminar y notas de Adolfo Ruiz Díaz. Mendoza: Instituto de Literaturas Modernas, 1972.
  - POLIMENI, Dante. "Autodescubrimiento y destino". *A 500 años, América se descubre a sí misma*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1992. pp. 31-32.
  - PRATI, Pablo. "Amazonía a sangre y fuego. La selva violada". *Revista Nueva*, Buenos Aires, Año III, n° 122, noviembre de 1993
  - REBELLATO, José Luis. *La encrucijada de la ética. Neoliberalismo, conflicto Norte-Sur, Liberación*. Montevideo: Multiuniversidad Franciscana de América Latina, 1995.
  - RODRÍGUEZ, Simón. *Obras escogidas de Simón Rodríguez*. Caracas: Bloque de Armas, s/f.
  - ROIG, Arturo Andrés. "El 'regreso a la naturaleza' como liberación en el Mundo Antiguo". *Nombres*, Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades 2.2 (1992): 7-25.
  - \_\_\_\_\_. "El movimiento lascasiano como humanismo". *Cultura* (Banco Central del Ecuador) 16 (1983): 25-48.
  - \_\_\_\_\_. "El pensamiento de Amadeo Jacques: sus fuentes y su evolución". *Cuadernos Uruguayos de Filosofía* (Montevideo, Instituto de Filosofía de la Universidad de la República) 4 (1966): 5-44.
  - \_\_\_\_\_. "Ética y liberación: José Martí y el 'hombre natural'". *Soziale Arbeit internationale Entwicklung*. Münster: Lit Verlag, 1991, p. 281-285.
  - \_\_\_\_\_. "La 'dignidad humana' y la 'moral de la emergencia' en América Latina". *Ética do discurso e filosofia da libertação. Modelo complementares*. Sao Leopoldo (Brasil): Editora UNISINOS, 1994, p.171-186 (Antonio SIDEKUM, organizador).
  - \_\_\_\_\_. "La Filosofía latinoamericana ante el 'descentramiento' y la 'fragmentación' del sujeto. Una respuesta a la problemática de la 'identidad' y la 'alienación'". *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*. (México, Escuela de Filosofía de la Universidad Intercontinental) 2.4 (1996): 9-33.
  - \_\_\_\_\_. "La teoría del discurso y la investigación de lo ideológico". *Narrativa y cotidianidad. La obra de Vladimir Propp a la luz de un cuento ecuatoriano*. Quito: CIESPAL, 1984. Pp. 9-23.
  - \_\_\_\_\_. "Propuestas metodológicas para la lectura de un texto". *Revista del Instituto de Investigaciones Sociales* (Cuenca, Ecuador) 11 (1982): 121-138.
  - \_\_\_\_\_. *Rostro y filosofía de América Latina*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1993.
  - \_\_\_\_\_. "Simón Bolívar y las dos revoluciones de la Independencia". *Bolivarismo y filosofía latinoamericana*. Quito: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), 1984. pp. 25-48.
  - \_\_\_\_\_. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: F.C.E., 1981.
  - RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1979.
  - ROUSSEAU, Juan Jacobo. *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad*

*entre los hombres*. Barcelona: Península, 1973 [epígrafe de Aristóteles con el que se abre la "Dedicatoria", p. 15 (Aristóteles, *Política*, 1254, 36-37).]

- \_\_\_\_\_. *El Contrato social*. Traducción de Daniel Moreno. México: Porrúa, 1975.
- RUBEL, Maximilien. *Páginas escogidas de Marx para una ética socialista*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974.
- SAFER, Celso. *La reconstrucción de los derechos humanos. Un diálogo con el pensamiento de Hannah Arendt*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.
- SALOMON, Noël. "Cosmopolitismo e internacionalismo (desde 1880 hasta 1940)", *América Latina en sus ideas*. México: Siglo XXI, UNESCO, 1986. pp. 172-200.
- SARTRE, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Hyspamérica, 1984.
- SCHOFIELD, Malcom y otros. *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*. Buenos Aires: Editorial Manantial, 1993. En particular veáanse los artículos de Troels ENGBERG PEDERSEN "El descubrimiento del bien: *oikéiosis* y *kathékonta* en la ética estoica", p. 152-190 y Jacques BRUNSCHWIG "El argumento de la cuna en el epicureísmo y el estoicismo", p. 122-151.
- SENECA, Lucio Anneo. *Ad Lucilium. Epistulae morales*. Londres: Oxford Classical Texts, 1980.
- SOFOCLES. *Edipo de Colona*, Acto IV, Escena III, versos 1215-1218.
- SOLER, Ricaurte. "Prólogo" al libro de Justo Arosemena *Apuntamientos para la introducción a las ciencias morales y políticas*. (Nueva York, 1940), Panamá: Ediciones de la Revista Tareas, 1968.
- VARONA, Alberto. *Francisco Bilbao, revolucionario de América*. Buenos Aires: Excélsior, 1973.
- VATTIMO, Gianni. "El ocaso del sujeto y el problema del testimonio". *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y de Heidegger*. Barcelona: Península, 1986.
- VICO, Juan Bautista. *Ciencia nueva*, parágrafo 147.
- VILLEGAS, Abelardo. *Arar en el mar: la democracia en América Latina*. México: Centro Editor y Difusor de Estudios Latinoamericanos, UNAM, 1975.
- ZUMETA, César. "La república cubana ha muerto" (Nueva York, 1906), en *El Continente enfermo*. Caracas: Rescate, 1961, p. 53.



\*[Primera edición de *Ética del poder y moralidad de la protesta. La moral latinoamericana de la emergencia*, autorizada por Arturo Andrés Roig para el Proyecto Ensayo Hispánico, 2000. El libro está fechado en Mendoza (Argentina) en 1998. Edición preparada por José Luis Gómez-Martínez]

© José Luis Gómez-Martínez

Nota: Esta versión electrónica se provee únicamente con fines educativos. Cualquier reproducción destinada a otros fines, deberá obtener los permisos que en cada caso correspondan.

Home

Repertorio

Antología

Crítica

Cursos

Enlaces