

Angaú

NÚMERO 2
AGOSTO 2021

NÚMERO 2. ESPECIAL LA PREGUNTA POR EL COSO



¿Ego yo?

Tierra de soledad y angustia
de pálido silencio, radiante calma
lo perfecto se ausenta y allí habito.
Nada y todo, unidad con la cosa,
eso, esto, tú,

lo humano inestimable,
lo feo e inefable,
lo absurdo, indecible,
no sé, qué sé yo.
Coso.

Mónica Colunga

REVISTA DE HUMANIDADES, FILOSOFÍA Y COSO

Director: Francisco Tomás González Cabañas.

Maquetación y diseño: Julia Valiente.

El dibujo de portada y el poema fueron cedidos especialmente para este número por la filósofa y artista correntina Mónica Colunga.

Número 2. En el decimoséptimo mes de los tiempos pandémicos

Índice

Editorial

- Epítome por el coso 7
Francisco Tomás González Cabañas

Cosas - Breviarios

- La filosofía como forma de vida:
Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche 10

Luis Roca Jusmet

- La gracia infantil del milagro
en el juego heracliteo 13

Julia Valiente Garrido

- Reseña acerca de *El Siglo del
Populismo. Historia, teoría, crítica,*
de Pierre Rosanvallon 16

Gabriel Ernesto Tolosa

- El amor y sus laberintos.
Una lectura lacaniana 21

Claudio Curutchet

- La démocratie africanisée ou
africanisation démocratique?
L'Afrique toujours dans la tourmente 25

Louis Mpala Mbabula

El Coso

Cosa, lenguaje y sentido en
Heidegger y Wittgenstein 29

Ana de Lacalle

La ambigüedad del “COSO”
y la “COSA”. Una realidad
tangibile e intangible 35

José Miguel Soto

El coso de la virtualidad 40

Luis Sáez Rueda

Anticosas - Artículos

Siglo XXI Cambalache 45

Óscar Sánchez Vadillo

Igualdad sin lágrimas.
Justicia como copertenencia 54

Gustavo Flores Quelopana

Crisis de la democracia 67

Alberto Buela (*)

Angaú

NÚMERO 2. ESPECIAL LA PREGUNTA POR EL COSO

Con el patrocinio de:



**Centro de Estudios Sociales y Políticos
Desiderio Sosa**

Corrientes-Argentina

Epítome por el coso

Francisco Tomás González Cabañas

En torno al pensar, con respecto a tal ejercicio, conjeturando su poca práctica y su condición inasible. El masculino de la cosa (en lo innecesario de discernir género y especie en las palabras), atributo, atribulado de la cosificación en la que devenimos en el renunciamiento a nuestra subjetividad. Lo indeterminado planteado como tal ya por Anaximandro, sin principio, final, ni sentido ni ulterioridad. Abandonamos la búsqueda o la dejamos de llamar. Alcanza tan solo consignarla, designarla y sin más. La serie larga de sucesos, que no pueden amontonarse por el correlato crónico del tiempo supuesto, es en tal caso, la cosa del coso, ergo, coso. La declaración manifiesta de la no explicación, que no importa que nos haya dejado de importar que tenga una carencia de palabras que le acompañen al vibrar del sonido como expresión que irrumpe la existencia silente.

Proponemos actividades que tengan que ver con la dinámica del pensar el coso. Desde una maratón filosófica, en donde no importe quién intervenga, o sobre qué, la invitación allí dada para ejercitar con esos otros dispuestos a tal. Como no podía ser de otra manera, así en postura, perspectiva o pliegue de lo filosófico, la mayoría hizo pesar su entidad material. Que el nombre, el apellido, las opresiones disciplinares o académicas a las que decidió someterse para sacar a relucir la gradación piramidal. En el mejor de los casos los excedentes creativos, libros, artículos, estelaridades en dispositivos de difusión, que el afiche de tal tamaño y de cuál. Explicación, seducción, imploración. Para que nos pongamos a pensar, en esas contadas excepciones que nos hemos permitido, al dejar de comentar nuestras lecturas o apreciaciones acerca del pensamiento, del balbuceo de los demás, que señala que estamos siendo pensados, sin permitirnos pensar. Pudimos sacar muy poco, tal vez mucho de acuerdo al sesgo de posibilidad. Lo determinante es que más allá del tiempo y del espacio, debemos seguir intentándolo. No resulta sencillo escuchar, abrirnos sin el ropaje del ego, poner en suspenso el botón iniciar para no activar el discurso armado, preconcebido, lo que creemos tan nuestro y que con falaz firmeza, lo expresamos tratando de hegemonizar. Así en filosofía, entendiendo esta como la individualidad del pensar, del acontecer, acompañándonos con las palabras que vienen y van, en el balbuceo del uno y del nosotros, la política como terreno de lo público en donde tensa el poder, el coso no deja de ser el elemento sustancial.

Es, a la sazón, el coso (desde el trazo de Anaximandro, la interpretación heideggeriana de los principios trascendentales kantianos) el testimonio del existir pensante. En el árido desierto de lo inacabado e inexpressado de la nada, la pretensión

humana de fugar al presidio logocrático impuesto por el poema parmenídeo desde el cual no se puede pensar ni decir nada si no es algo.

Aquí estamos, poco en relación al hacerlo desde una posición que pretende escuchar, golpear el ánimo silente, provocar la risa destemplada que irrumpa ante el miedo temerario.

Hacer de la poesía, de la palabra, la posibilidad de que la nada pensada, signifique aquello que aún no está pensado ni expresado.

La pregunta por el coso tiene la respuesta ante la cosa que aún no ofrece más que galimatías insulsas que han robotizado o automatizado la experiencia de lo humano.

Pensar saliendo del individualismo, de la individuación, al encuentro gregario de lo político en la escena de lo público, de lo común, escuchando y permitiendo el intercambio, democratizándolo.

Francisco Tomás González Cabañas

Director de Angaú

Sentimos, desde el arbitrario alumbramiento, que funcionalmente debemos esta manifestación que llevamos a cabo (con la única intención de develar precisamente ese impulso intencional; de ordenarlo lo más sensatamente posible sin que ello signifique perder efectividad ante los múltiples destinos o destinatarios) a los que debemos advertir de convivir con la incertidumbre natural y con el imposible control que nos asola como humanos. La embarcación en la que nos encontramos, llamada humanidad, enfrenta momentos aciagos, lo que genera que la carta de navegación con la que nos veníamos manejando deje de ser confiable y utilizable. Por lo tanto, entre el oleaje bravío debemos ensayar nuevas elucubraciones que determinen las funciones dentro del barco y se consensue el viaje hacia un destino de amarre en donde podamos desembarcar sin tropezarnos y así despertarnos del sopor de la presente pesadilla que nos genera el no enfrentarnos a lo que sabemos pero no queremos ni aceptamos. Bienvenidos a bordo.

Francisco Tomás González Cabañas publicó su primera novela, *El Macabro Fundamento*, en el año 1999. Publica su segundo libro, *El hijo del Pecado*, en 2013. Tras su primer libro de filosofía política, *El voto compensatorio* (2015), le seguirán *El acabose democrático* (Ápeiron Ediciones, 2017), *La democracia africanizada* (2018), e *Interdicciones filosóficas, políticas y psicoanalíticas. La vulva democrática* (2020).



Cosas



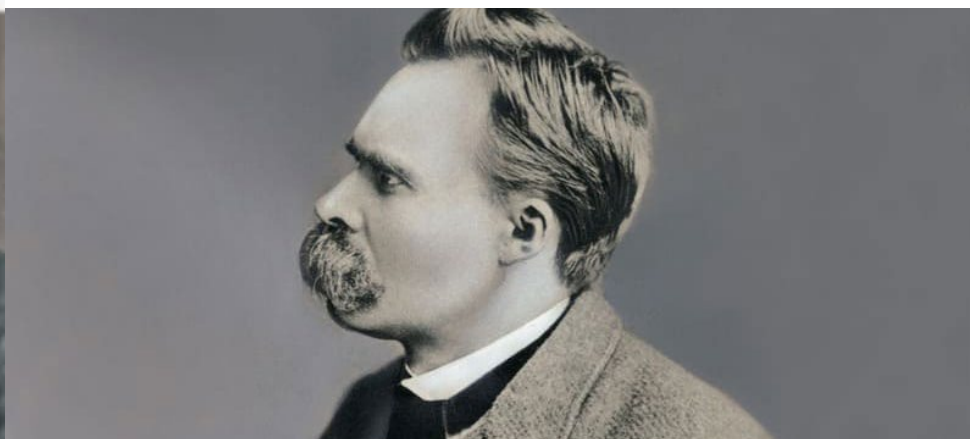
La filosofía como forma de vida: Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche

Luis Roca Jusmet

Spinoza, Schopenhauer y Nietzsche son tres filósofos modernos que, según Pierre Hadot, entienden la Filosofía en el sentido antiguo, como una forma de vida. Comparto esta idea y considero, en contra del tópico, que Nietzsche está más cerca de Spinoza que de Schopenhauer, aunque sea cierto que este último le influyó más en su formación filosófica.

Si seguimos a Nietzsche podemos comprobar que en sus textos manifiesta una actitud ambivalente hacia ambos. Pero con dos diferencias. La primera es que Nietzsche conocía mejor a Schopenhauer que a Spinoza. La segunda es que, en el caso de Schopenhauer, hay una transformación de lo que representa para Nietzsche. Pasa del elogio incondicional en *El nacimiento de la tragedia* (paralelo al que hace de Wagner y de la cultura alemana de su época) a una crítica radical en la que acaba considerándolo un síntoma más del nihilismo que tanto critica. En cambio las alusiones a Spinoza son contradictorias: por una parte alude a él en su correspondencia con Overbek (carta del 30/7/1881) haciendo referencia a lo que les une: crítica al finalismo, a la voluntad libre, a los hechos morales, Por otra parte critica en “La Gaya Ciencia” (aforismo 333) considerar que hay algo de divino en el conocimiento o en “El crepúsculo de los ídolos· Amor de Dios como grado superior de conocimiento que considere que hay algo de divino en el conocimiento humano. Pero más allá de lo que creyera el propio Nietzsche (que tiene la limitación de su conocimiento limitado de Spinoza y de la capacidad que tiene para reconocer de manera clara su propia trayectoria) querría hacer una lectura personal de la cuestión.

Mi planteamiento es que Nietzsche, más allá de las apariencias, está mucho más cerca de Spinoza que de Schopenhauer. Sobre todo, desde la perspectiva ética que me interesa.



Cosmológicamente hay tres concepciones diferentes, aunque a este nivel sí podría haber más afinidad entre Nietzsche y Schopenhauer. En los dos casos hay una “voluntad ciega”, sin finalidad (lo que lleva, por otra parte, a Vidal Peña a decir que hay más similitud en Spinoza con Schopenhauer es que ven finalidad al orden natural, lo cual es cierto y también incluye a Nietzsche). Una cosa es que la Voluntad de Schopenhauer sea negativa y la de Nietzsche afirmativa, pero esto sería desde la perspectiva ética que adoptan, no de lo que es en sí esta fuerza cosmológica.

La concepción del tiempo es más similar en Spinoza y Schopenhauer porque los dos son parminedianos, para ellos el tiempo es una expresión de algo eterno. Nietzsche, en cambio, es más heraclítico. Su concepción del eterno retorno da al tiempo una dimensión ontológica. En cuanto a la epistemología, los tres defienden una concepción intuitiva, aunque aquí continúa una mayor semejanza entre Schopenhauer y Nietzsche porque su intuición es opuesta a la racionalidad. En Spinoza, la intuición es el último grado de conocimiento, el cual pasa por lo racional. En este sentido, Spinoza sería más platónico. Como he expuesto, si hacemos un enfoque cosmológico-epistemológico podríamos encontrar más afinidad entre Schopenhauer y Nietzsche. Esto sería definitivo para filósofos como Giorgio Colli, que consideran que el aspecto cosmológico de Schopenhauer y Nietzsche es el determinante de su filosofía, así como una ética centrada en el problema del dolor.

Desde el punto de vista ético pienso que el único punto en el que coinciden Schopenhauer y Nietzsche es en su posición política reaccionaria, la cual, de todas maneras sería cuestionable...

Desde el punto de vista ético, pienso que el único punto en el que coinciden Schopenhauer y Nietzsche es en su posición política reaccionaria, la cual, de todas maneras, sería cuestionable que derivara de su ética, sobre todo en el caso de Schopenhauer. Spinoza, en cambio, es el primer defensor moderno de una propuesta política democrática.

Pero, como he dicho al principio, creo que los tres orientan su filosofía hacia una ética. La ética de Schopenhauer, como bien acaba viendo el propio Nietzsche, es nihilista. Hay una voluntad de negación del valor de la vida, un pesimismo radical que lo inspira. Frente a este sinsentido de la vida humana, este oscilar entre la ansiedad y el aburrimiento, Schopenhauer propone la música como narcótico y la compasión como redención.

Nada más alejado de lo que plantean tanto Spinoza como Nietzsche. Para ellos es la voluntad afirmativa de la vida, la alegría la que debe configurar una alternativa ética. Schopenhauer habla desde la tristeza, desde la impotencia. La compasión es igualmente una pasión triste que tanto Spinoza como Nietzsche consideran nefas-

ta. Es por la generosidad del que comparte con alegría y no la identificación con el sufrimiento del otro por lo que hay que apostar.

Com-padecer es padecer con el otro. Tanto para Spinoza como para Nietzsche no se trata de padecer reaccionar, sino de actuar.

Incluso la idea de libertad de Schopenhauer es contrapuesta a la de Spinoza y Nietzsche. Los tres cuestionan la voluntad libre, que consideran una ficción. Los tres comparten su determinismo. Los tres plantean una concepción de la libertad que no es incompatible con este determinismo. En el caso de Schopenhauer es una libertad que aparece a partir de su interpretación de Kant: una libertad que aparece en el registro de lo nouménico, de lo que está más allá de lo fenoménico. Aparte de que es una mala lectura de Kant, la cual lo plantea como un simple presupuesto ético y no una realidad ontológica, no tiene nada que ver con lo que dicen tanto Spinoza como Nietzsche. Para ambos la libertad es la potencia, la capacidad de actuar en función de tu propia naturaleza y no de lo que te imponen los otros.

Como punto final me gustaría comparar la actitud de los tres hacia el budismo. Schopenhauer sigue la lectura pesimista del budismo indio. Nietzsche, coherentemente ataca el budismo como nihilismo. Spinoza no dice nada sobre el budismo, pero no dejó de asociarlo al budismo chino, más alegre por su mezcla con el taoísmo.



La gracia infantil del milagro en el juego heracliteo

Julia Valiente Garrido

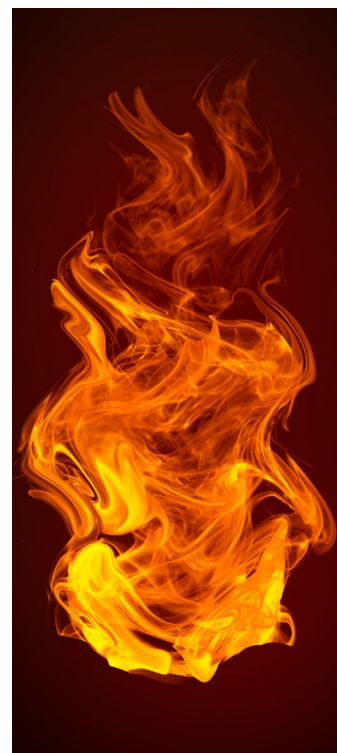
Y en principio era el logos, o algo así decía san Juan o, bueno, quien quiera que más tarde escribiera dicho cuarto evangelio bajo su nombre. Pero seis siglos antes ya había quien, con se nos antoja que más tino y acierto, hablaba del logos como de algo si no primigenio en sentido estricto, sí de algo a la base de la physis. Y lo hacía en su lengua natal, el griego. Hablamos, por supuesto, de Heráclito de Éfeso, quien, tras lo que parece fueron desencuentros y tristezas vitales, decidió residir en el templo más grande y antiguo a la diosa Artemisa.

Pensador este que el mismo Nietzsche encontraría como sin parangón. El cual, al modo de las sibilas, optó por ni decir ni ocultar sino solo, mediante máximas, insinuar sentido. Dotando, así, a este género, una vez más, de una cierta razón con base en la intuición de ideas primeras, no en sentido platónico, sino en el sentido de un naturalismo propio de sus contemporáneos volcados también en el amor por el pensamiento. Género elegido este que, a su modo, daba de lleno en vincular lo que a ojos y demás sentidos se mostraba como la posibilidad de un entendimiento de la physis, del medio natural abarcante. Elaboraciones, pues, no de carácter místico sino con pretensiones deductivas de carácter racional. No es casual que Tales de Mileto encontrara como principio de todo el agua, sino que venía a colación de toda una serie de causalidades naturales que eligiera ese elemento como primigenio.

Pero centrémonos en el mal llamado *Oscuro*, no se sabe si por la elección de su soledad o por el género escogido para llevar a cabo su corpus filosófico. Por nuestra parte, queremos traer un poco de luz a este gran pensador.

Heráclito sigue la tradición inmanentista en la pregunta por el Principio, por el arché, pero su respuesta es múltiple. Esto, la utilización de la metáfora y de las máximas dice sin decir, insinúa y así no se queda en que el principio sea únicamente el agua (como Tales), o en aire (como Anaxímenes) o en su caso el fuego, sino que se dice, este arché, de múltiples maneras.

Y es que en este pensador también era el comienzo de la observación de la naturaleza lo que le llevaría a trazar su explicación de la physis, entendiendo, por supuesto, lo hu-



mano, alma incluida, como dentro de esta. Una concepción de la naturaleza que transgrede, se nos antoja, los límites racionalistas de la división unicistas (materialistas)/pluralistas.

Por eso se entrecruzan en sus máximas lo “natural” y lo “humano”, por eso teje hilos de sentido trascendente entre las redes de su pensamiento, ¿por qué? Porque no es casual que decida que un término griego como es el de logos sea el hilo de plata que teje la red de su explicación. Porque logos no es solo “palabra”, es también “razón”, también es “tratado”, y “ley que rige”.

Pero Heráclito eligió también un elemento natural como modo de expresar el todo, a saber, el fuego, un fuego que se mueve según medida, según razón, según ley, según logos.

El fuego consume y se consume según su propio logos que gusta de ocultarse, o más bien, ¿gusta de solo insinuarse? Se da una realización en ese consumir del fuego y una plenitud al consumirse a sí mismo, todo es atravesado, todo es transitado; es atravesado por todo incluido por sí mismo, de ahí su plena realización. Su darse como per-fecto, hecho en sí mismo y por eso inicio y fin se dan la mano, estaba ya hecho, está haciéndose y estará hecho, en ese estar EN llamas se da.

Decía que el logos no se oculta en sí mismo, se insinúa, y lo que en él habita se capta en diferentes modos, por eso a dos hombres que se meten en el mismo río, los bañan diferentes aguas, pues para uno ese agua (por ejemplificar un poco puerilmente) estará más fría y para el otro menos; la discordia está servida como principio dada la pluralidad del ente-legir (juego de palabras con el que quiero dar a entender que el ente está separado estando dentro, muy spinozista por mi parte).

Hay quien ha insinuado que el logos sea el inconsciente, o una suerte de arquetipo colectivo, yo digo “no”, en todo caso sería cuna de tales manifestaciones como de otras tantas que en nada tienen que ver con algo oculto, quizá sea tentación pensarlo por su supuesto sentido oculto, mas el inconsciente no es sentido oculto, pues en la medida en la que se da a la luz, deja de ser tan inconsciente, formando una suerte de margen del consciente, por un parte. Por otra, el inconsciente vendría a ser toda esa rémora de creencias ajenas que acarreamos desde la infancia y que en verdad no nos pertenecen, no son pues sino manifestación del logos que no nos compele, una suerte de ensombrecimiento de este por el ver de aquellos que mediante educación nos inculcaron ideas que al tipo del camello nietzscheano nos cargan con fórmulas y valores que nos entorpecerían en nuestro auténtico contemplar el devenir del logos.

Tampoco sería arquetipo colectivo, pues estos arquetipos no serían más que una suerte de parcialidad dentro de todo lo que abarca el logos, además, habría que estudiar también qué tienen los animales en su simbolismo intuicional para

dar con alguna suerte de comunicación entre el sustrato arquetípico y el sentido logístico de la ley que lo rige todo.

Retomando la pincelada nietzscheana, decir que, en todo caso, vería una peculiar coincidencia en que Nietzsche, quien tan estudiado tenía a Heráclito, eligiera la figura del niño como la del espíritu del superhombre, pues no es en vano que los valores que le otorga, la creación de valores precisamente (vélgase la redundancia), sea la del niño heracliteo que juega, quien no juega a los dados o bailar una peonza, no creo sea casualidad juegue a un juego con normas, como debe ser, un juego pues, con un logos atravesándolo. Y, comienza la ronda de preguntas: ¿contra quién juega? ¿Contra sí mismo? ¿Qué pone en juego sino a sí mismo? ¿Qué forma más poética de enfrentar la paradoja de los contrarios! ¿Intuición versus razón? ¿Corazón frente a cerebro? ¿Amalgamas de todos ellos enfrentadas? ¿Qué entraña poner sus mismas entrañas en juego? Piensen y juzguen ustedes mismos, más lo primero que lo segundo, por favor. ¿Es este ponerse en juego la metáfora de la autoconsumación? ¿Anda este peculiar infante deconstruyendo la autodestrucción de lo habido en pos de otro haber?

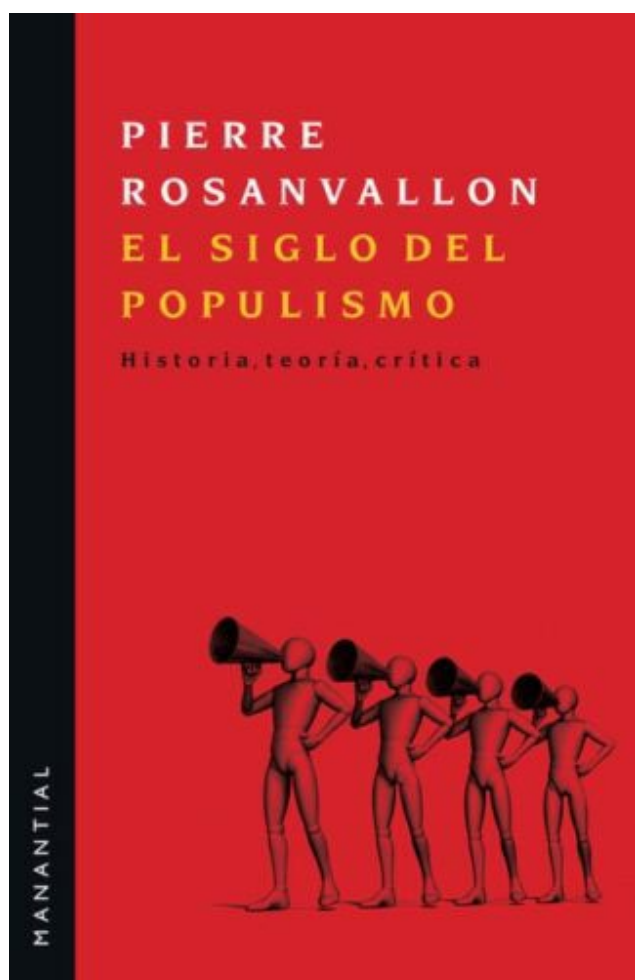
Quiero hacer también a modo de encuentro peregrino un paralelismo entre el trimorfismo del principio heracliteo con el tema por el que he empezado, el del Cristianismo, y es que curiosamente, en este último movimiento encontramos un triple movimiento, la trinidad, el dios uno y trino: Dios (un verbum, un logos), el espíritu santo (curiosamente representado como llama sobre la cabeza de cristo a lo largo de la iconografía que vino a representar la llegada del Espíritu Santo como purificación) y el mismo Cristo (hijo de Dios, quizá el niño del juego heracliteo). Sería motivo de tesis ahondar en este aparentemente casual posible paralelismo entre las figuras de ambas corrientes de pensamiento y de ideología espiritual.

Julia Valiente Garrido. Licenciada en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid y Técnico Superior en Producción y Diseño Editorial. Subdirectora de la revista cultural *En Tiempos de Aletheia*.

Reseña acerca de *El Siglo del Populismo. Historia, teoría, crítica*, de Pierre Rosanvallon

Gabriel Ernesto Tolosa

El ejercicio que realiza Pierre Rosanvallon en *El Siglo del Populismo* resulta muy necesario pero, también, prácticamente imposible: tratar de clarificar en una obra un fenómeno tan plural y multidimensional como el del populismo. Uno de los obstáculos propios que presenta el objeto abordado ya queda expuesto, por parte del autor, en la introducción del libro: “De hecho, aunque el término aparezca por todos lados, la teoría del fenómeno no se encuentra en ninguno” (pág. 13). Asimismo, al tratarse de un concepto polisémico, cuenta con una connotación peyorativa pero que, al mismo tiempo, se entronca en forma directa a la idea de democracia. De igual forma, funciona como un concepto que pretende homogeneizar en una sola etiqueta una multiplicidad de transformaciones políticas contemporáneas. Es un concepto de guerra, un dispositivo que estigmatiza al adversario mientras que legitima a quien lo enuncia.



Renunciar a su uso no puede constituirse en una salida, ya que su empleo busca responder —si bien de manera vaga y acuciante— a la necesidad de un lenguaje que puede caracterizar una nueva dimensión política iniciada en el siglo XIX. Por otro lado, este concepto ha disputado su resignificación de la mano de dirigentes y de intelectuales de izquierda, los cuales han contribuido a proporcionarle una mayor consistencia frente a los calificativos que buscan estigmatizarlo en forma constante. Esto, posiblemente, porque el populismo carece de una obra seminal así como de un exponente que permita su comprensión como ideología - la más importante de este siglo -, a diferencia de las principales ideologías del clásico, las cuales, anudadas a obras fundadoras, llevaron adelante críticas al mundo social y político vinculadas a visiones de futuro.

El historiador francés expresa la existencia de una multiplicidad de obras consagradas al populismo, las cuales centran su razonamiento lógico en un método inductivo: parten de la comprensión del “voto populista” a fin de poder explicar su espectacular progresión en todo el mundo. Valiéndose de la sociología y de la ciencia política, estas obras se focalizan en las condiciones que incidirían en las preferencias electivas de sujetos que se encuentran transitan por los márgenes de las grandes metrópolis, perdedores de la globalización y propensos a sentirse cuestionados en sus subjetividades e invisibilizados. Estas observaciones permiten graficar diferentes mundos sociales a los que pertenecen los votantes pero caerían en el reduccionismo al momento de intentar explicar un fenómeno global como un mero síntoma. En este sentido, Rosanvallon identifica la necesidad de analizar los populismos en su originalidad política, la cual estaría redefiniendo nuestro mapa político.

El autor llevará adelante su análisis tensionando dos ideas que se anudan en diferentes momentos: por un lado la evolución de la democracia y, por otro, del populismo como interpretación y pulsión siempre presente en el desarrollo de la misma. La obra está compuesta por tres bloques: anatomía, historia y crítica.

La primera parte del libro desarrolla la anatomía del populismo, retratando una serie de categorías que permitirían identificarlo. Rosanvallon toma nota de la progresiva metamorfosis del concepto de pueblo, un concepto impreciso e imperativo. Poco tiene que ver con la consistencia sensible que imprimió a la idea de “pueblo” Jules Michelet o con las *pauvres gens* de Víctor Hugo, operaciones necesarias para ponerlo en escena. Definir sus contornos sociológicamente denominándolo proletariado, clase obrera o popular, tal y como las concebían Marx y sus continuadores, refiere más a un pueblo del siglo XIX o de principios del siglo XX, pero en el siglo XXI el concepto de pueblo es mucho más difuso.

La magnitud del concepto “pueblo” se la puede pensar desde tres dimensiones, las cuales se ven anudadas a lo largo de la primera parte. Por un lado, brinda un lenguaje que apela a mayor cercanía entre los ciudadanos, a experiencias compartidas. Lo que podría denominarse una dimensión sensible en, la cual, Rosavallon, identificará dos claras consecuencias políticas: (1) La ausencia de reconocimiento por fuera de sus pares y (2) Legibilidad del mundo, caracterizada por una racionalidad conspiranoica. Tanto Laclau como Mouffe hicieron hincapié en esta dimensión, el primero refiriendo a la importancia de los “significantes vacíos” en relación a su capacidad de movilización. Por su parte, Mouffe llama a prestar atención a los “afectos comunes” como eje al momento de constituir identidades entre “ellos” y “nosotros”. Otra dimensión es la que permite una dislocación entre lo “alto” y lo “bajo” dentro de la sociedad, lo cual es experimentado de modo existencial. De este modo, la identificación de un enemigo común —generalmente falto de humanidad como “casta” u “oligarquía”— se apoya en una dimensión instintiva aprovechando la indeterminación de un concepto abierto a la vida sensible como

lo es “pueblo”. Una forma colectiva que, en una sociedad de individuos, acoge a cada una de las singularidades. Habiendo delimitado al pueblo, se promueve la reparación del daño hecho contra este mediante el desahucio de sus enemigos. Una tercera dimensión, que amarra a las dos anteriores, estaría dada por una especie de “psyché populista” que sería posible dilucidar mediante el método que utilizó Adorno al momento de hablar de la “personalidad autoritaria” – condiciones en las cuales ciertos individuos pueden volcarse al fascismo aún cuando no fueran a priori adeptos a esta ideología –, es decir, un registro de pasiones y emociones que funcionarían como motor de adhesión al populismo. A continuación, más próximo a falacias que una perspectiva analítica, Rosanvallon enuncia una serie de adjetivaciones, que van desde el resentimiento y la venganza pasando por “tomar distancia de la realidad” (pág. 80), las cuales podrían materializarse gracias al populismo.

La disolución de la sociedad de clases permite la emergencia del proyecto populista, el cual se construye a partir de una dicotomía entre un “ellos” y un “nosotros” analizada en la tensión entre un pueblo-cuerpo cívico (expresión de unidad y generalidad política) y un pueblo-cuerpo social (una parte específica de la población). Temas como la propiedad privada de los medios de producción apenas forma parte del debate político, ya no organizan el espacio público, el siglo XXI se va a estructurar a partir de una multiplicidad de conflictos entre sujetos descentrados donde las identidades jugarán un rol fundamental. Singularidades identitarias, propias de un individualismo personal o colectivo, reivindican sus derechos hasta el infinito.

Rosanvallon va diseccionando el populismo y sus rasgos distintivos. Entre ellos se encuentra una propensión a una democracia directa – como mecanismo más efectivo para librarse de las viejas élites políticas –, donde el referéndum es considerado como la expresión más perfecta; una visión polarizada de la democracia, donde la legitimidad de las instituciones se cuestiona con la idea de que el único medio de expresión válido es el sufragio popular; la ascensión del hombre-pueblo, el líder corporiza la vida y demanda de los representados, no es un simple delegado electo, es un órgano del pueblo.

El segundo bloque del libro se dedica a la historia del populismo, Rosanvallon identifica tres periodos históricos en los que los rasgos populistas enunciados en su Anatomía marcaron la escena política del momento, con un particular interés por la historia de Francia. El autor rastrea como primera expresión populista de este país el Segundo Imperio de Napoleón III, donde aparece la idea, que luego se replicará en América, de que el emperador no es un hombre sino un pueblo, un “hombre – órgano”. El bonapartismo se caracterizará no solamente por la unanimidad política sino también la unanimidad social y esto también explicará sus intentos de controlar la prensa, a la que considera un estado dentro del estado. No obstante, la consagración del populismo será durante el siglo xx y tendrá lugar en Latinoamérica de la mano del colombiano Jorge Eliecer Gaitán y del argentino Juan

Domingo Perón, quienes se proponen como precedentes de los Kirchner, Chávez o Maduro. Lo que caracterizaría a todos radica en su cuestionamiento a la democracia representativa, a la que ven como minimalista, y su voluntad de perpetuarse en el poder.

En lo que va de este bloque, el autor permite volver sobre una serie de interrogantes que han permanecido abiertos a lo largo de la historia de la democracia y que fueron haciendo de ella un sistema en constante exploración. ¿Cómo interpretar la voluntad de ese soberano “absoluto y problemático” denominado pueblo? ¿Quién debe prevalecer, la expresión del pueblo en las urnas, el que se expresa en la calle de forma permanente o el pueblo – cívico que engloba a todos los ciudadanos? ¿La representación política es imperiosamente necesaria o se podría apostar por que el pueblo se pudiese expresar de manera directa? ¿La voluntad popular expresada en forma directa no tendría mayor legitimidad que las decisiones de los expertos?

La crítica del populismo ocupa la tercera parte de la obra, en la que el autor va rebatiendo los múltiples dogmas de lo que constituiría esta cultura política. El recurso al referéndum se constituye como el instrumento decisivo de la democracia directa preconizada por el populismo, sin embargo, Rosanvallon encuentra una serie de “puntos ciegos” en este mecanismo. Tomando como ejemplo el Brexit, el autor va a pensar la disolución de la noción de responsabilidad política, recordando que decidir no equivale a querer y que la política es una suma de proyectos, algo mucho más que una suma de decisiones particulares. Esto explica las limitaciones que tienen al referéndum muchas constituciones.

El referéndum, como instrumento de decisión, exagera la legitimación en las urnas al atribuirse la representación del pueblo-Uno, cuando el gobierno, en realidad, no es producto de la unanimidad sino el resultado de una operación aritmética. Se idealiza el referéndum como la herramienta por excelencia para construir una democracia inmediata, sin mediaciones. Sin embargo, este mecanismo se traduce en una elección binaria, una visión simplificadora y polarizada de la sociedad dividida en dos bloques antagónicos, lo que empuja a una concepción reduccionista de la democracia, donde las deliberaciones pasan a un segundo plano y se tiende a pensar en una democracia de aclamación popular, sin tomar en cuenta que el referéndum expresa una propensión a lo irreversible.

Finalmente, el referéndum, puede desembocar en una paradójica desposesión democrática,

ya que acentúa el rol de poder ejecutivo y esto tiende a desencadenar en un régimen hiperpersonalista. Este instrumento no hace más que sobresimplificar la realidad y lleva al error de interpretar de forma binaria la sociedad: pueblo vs anti-pueblo. Lo cual empuja a una comprensión sumamente indigente de las tensiones, divisiones y solidaridades en contextos de alta hibridación social como los

actuales. Para Rosanvallon, el populismo es la manifestación de una democracia polarizada y su único horizonte es la búsqueda de la unanimidad y un camino hacia un voto asambleario.

La riqueza de “El siglo del populismo” se edifica desde lo historiográfico, como también desde lo epistémico al momento de abordarlo como un impulso constitutivo de la democracia. Posiblemente la principal fortaleza de la democracia sea al mismo tiempo su mayor debilidad: ser un régimen de libertades abierto a constantes desplazamientos y reinterpretaciones acerca de su sentido y funcionamiento, tensiones que condenan al proyecto democrático a vivir en un continuo estado de indeterminación. Con todo esto, es necesario reparar que antes de esta obra han habido otras contribuciones similares en búsqueda de la naturaleza del populismo, por momentos pareciera que discute con Laclau y Mouffe sin poder distanciarse finalmente de ambos pensadores. Así, el autor termina socavando su propio esfuerzo por arrojar más luz. No consigue medianamente cercar el fenómeno y poder conceptuarlo, por el contrario, apela nuevamente a enunciar una serie de características sin poder establecer la intensidad de las mismas. Por otro lado, no menciona ninguna fortaleza o acierto que puedan haber tenido los populismos, especialmente los que gobernaron en contextos muy complicados como el quiebre social que se manifestó en Argentina pos 2001/2002 o la situación social de Venezuela. El populismo no ha surgido de modo automático, sino que, en muchos casos, ha sido una reacción contra una clase política encerrada en sí misma.

Pierre Rosanvallon, finaliza el libro, proponiendo lo que podría ser un nuevo lugar común, mayor participación a los ciudadanos con mayor integración: para superar el subtipo de democracia populista es necesario construir una democracia multiplicada en lugar de una polarizada, donde el uso del referéndum sea preciso y circunscripto mientras se estimula la iniciativa popular.

Bibliografía: Pierre Rosanvallon, *El Siglo del Populismo. Historia, teoría, crítica*. Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2020. 296 páginas.

El amor y sus laberintos. Una lectura lacaniana

Claudio Curutchet

Parecería que muchos piensan que el amor esta en vías de extinción, para ellos no tiene valor y que se verifica su ausencia en el lazo social o, mas simple, en la vida diaria.

Para un filósofo francés, Alain Badiou, en su libro *Elogio del amor* (*Eloge de l'amour*) nos dice que este debe ser reinventado, también debe ser defendido (y esta es mi posición) porque para este autor esta amenazado por todas partes.

Tanto para Badiou como para otro sociólogo llamado Bauman tiene dos cuestiones fundamentales: “la diferencia y el tiempo”.

Como se sabe es difícil tolerar las diferencias y que el lazo amoroso se sostenga en el tiempo.

Vemos hoy una declinación del amor, las relaciones son efímeras sin tratar de involucrarse entre los *partenaires*.

Se trata de inscribir el goce sexual por fuera del campo del amor y eso más temprano que tarde lleva a un límite, las parejas rápidamente se deshacen...

Se podría invitar a leer *Justine* de Sade y poder verificar el sufrimiento que ello implica.

Parecería que uno de los descubrimiento del psicoanálisis: “que toda demanda es demanda de amor”, así aparece en el Seminario 4 ese descubrimiento o formula, se está tratando de cambiar por toda demanda es demanda de goce.



Por otra parte si el amor se encuentra mas afín a lo femenino , según pudo demostrar el psicoanálisis , su destino no puede universalizarse, responde mas bien a una pura particularidad que esta atravesada por el azar del encuentro.

Si algo los practicantes del psicoanálisis es sobre el amor, para nosotros esta en el centro de nuestra experiencia hasta reconocerlo como el motor de la cura, con esto los psicoanalistas lo han puesto a resguardo de los avances científicos que quieren reducirlo a circuitos neurológicos, intercambios hormonales etc.

El amor como afecto no entra en esas experiencias científicas, es más que una experiencia científica.

En la pareja siempre encontramos el que ama y el amado ya Lacan lo había estudiado en el seminario 8: La transferencia.

Allí se estudio el banquete de Platón, que sabían mucho antes que nosotros sobre este y otros temas.

En ese banquete Sócrates interroga sobre el amor (Sócrates es de lo único que sabe pero pone semblante de no saber nada, guarda su saber en secreto) de esa manera puede investigar el lugar del amado y del amante, siempre en la pareja hay uno que ama y otro que es amado.

Ellos descubrieron mucho antes que los psicoanalistas que el verdadero amor es cuando el amado se transforma en amante.

En el imaginario cotidiano todavía se cree que el amor supone una relación simétrica en la cual uno encaja en el otro y eso esta muy lejos de la realidad, sin embargo todavía vemos mucha gente que piensa así.

El amor es solitario algo que llevamos en el corazón, en nuestra subjetividad, que espera el momento justo, es lo que llamamos el encuentro.

Muchas veces no da terror que la relación no se de lo que da terror es que la relación si se de.

Este amor puede presentarse bajo cualquier forma, justamente hace unos días una amiga que había perdido a su marido me decía, que ella estuvo enamorada de lo sensible que era él, esa era la causa de su enamoramiento.

En otra ocasión llega a la consulta una mujer muy angustiada, diciendo que ella quería cambiar a su marido, el era profesional y consumía, quería ayudarlo a salir de eso, con el paso de las consultas pudo registrar que estaba ocupando el mismo lugar de la madre de el (su marido).

Cuando pudo registrar esa posición, la relación cambio radicalmente, ella aceptó el problema de su marido y pudo decir de lo que estaba enamorada es decir de lo buen padre que era, lo compañero y demás condiciones que el tenía.

Retomando el hilo teórico diría que por lo general no elegimos según la conveniencia como se cree sino según nuestro síntoma.

Jacques Alain Miller lo dice en una de sus conferencias: “las cosas saben como comportarse mientras que nosotros al entrar en el lenguaje comienzan los malentendidos”, es decir que a partir de nuestros síntomas sabemos como comportarnos, desde allí se arma la cuestión.

El mismo autor Miller nos dice que cada vez que Lacan hablaba de lo que habría que esperar de novedoso del psicoanálisis hablaba del amor, porque Lacan pensaba que el psicoanálisis se sostiene en el lugar del amor, y esto es el tema de la transferencia, concepto teórico que Freud elucidó (hay varios escritos en Freud sobre la transferencia) en la transferencia es por donde se hace viable el amor tanto como su reverso el odio, no ama aquel que no odia.

Retomando a Lacan para él, el amor es dar lo que no se tiene, esto no se refiere a objetos, propiedades, autos, viajes, etc.

Dar lo que no se tiene en tanto que no estoy completo, doy mi falta y necesito de ese otro, porque no estoy completo me reconozco en falta y eso es lo que doy.

Dar lo que no se tiene es la completud.

El amor genera dependencia y a nadie le gusta depender, de ahí muchas veces la intolerancia.

El amor viaja en la transferencia y con los lazos amorosos hay que tener mucha prudencia.

Con esto quiero decir que cuando recibimos en consulta y escuchamos: me quiero separar, etc. Hay que ser muy cuidadosos con ese pedido e interrogar: como llega a esa decisión ¿?.

Retomando lo actual parece que el amor a los hombres el amor los pone nerviosos e intolerantes porque el hombre al estar enamorado se ubica en la dependencia y como decía antes esto genera intolerancia.

Por eso puede estar con mujeres que desea pero no ama.

En el hombre muchas veces amor y deseo van separados, mientras que en las mujeres van juntos, esto hasta hace un tiempo.

Actualmente las mujeres también quieren hacer como los hombres un hombre compañero en la casa y otro afuera con el cual puedan gozar.

¿Porque lo que dije antes se ve cada vez más?

Porque los estereotipos socioculturales están en pleno cambio, los hombres están mostrando más sus emociones, se los ven llorar, hablan más y en el caso de las mujeres se ve como buscan tener más derechos que antaño.

Ya no hay ideales de familias ni de parejas cada uno esta buscando su propio estilo para vivir.

Pero los “milagros”, si es que existen, a veces se dan cuando el amor de uno es el amor del otro, ahí hay un “milagro”.

Entre el hombre y la mujer nada esta previamente escrito, nada hay programado, nada dice que a esta mujer le corresponde este hombre o al revés.

El problema es que los hombres no saben que quieren las mujeres y las mujeres no saben que esperan de ellas los hombres.

Estamos en un laberinto, lleno de malos entendidos.

En el libro el ultimísimo Lacan, allí Miller nos dice: el amor es confusión, es embrollo y ahí el psicoanálisis puede hacer la vida mas simple, demuestra que el dialogo es fundamental.

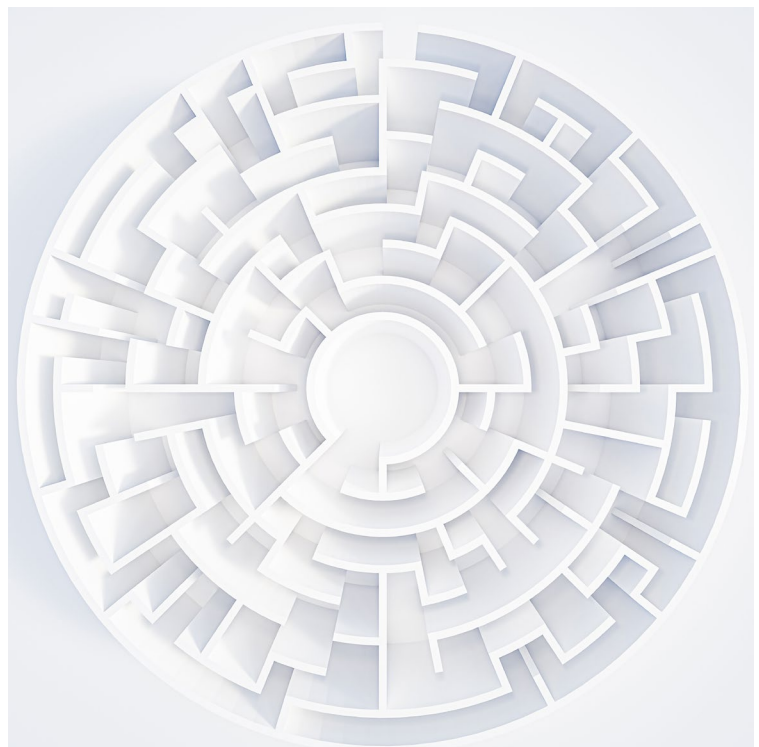
Bibliografía:

Badiou, Alain: *Elogio del amor*. Francia.

Bauman, Sygmunt: *Modernidad líquida*.

Lacan, Jacques: *Seminario 8. La transferencia*.

Miller, Jacques Alain: *El ultimísimo Lacan*. Editorial paídos.



La démocratie africanisée ou africanisation démocratique? L'Afrique toujours dans la tourmente

A propos de *La démocratie africanisée ou africanisation démocratique* de Francisco Tomás González Cabañas

Louis Mpala Mbabula

Le titre que je donne au texte du Philosophe Francisco Tomás González Cabañas résume mon point de vue.

Francisco Tomás González Cabañas, auteur de *La democracia africanizada*, par son texte *La démocratie africanisée ou africanisation démocratique*, est un philosophe de la philosophie politique et il est un fin connaisseur de la “démocratie” en Afrique.

Doublé d'un regard psychologique, Francisco Tomás González Cabañas analyse la pratique démocratique en Afrique en utilisant l'analogie comme méthode.

En effet, depuis que l'Europe s'est donné la “mission civilisatrice” après le partage de l'Afrique comme un gâteau à Berlin, l'Afrique vit dans la tourmente permanente. Soumise par l'Europe armée, réduite à un réservoir d'esclaves et de matières premières, l'Afrique a été colonisée sans son consentement et recolonisée avec son accord. Depuis que l'Europe s'est dite blanche et a qualifié l'Afrique de Noire, l'idéologie raciste, issue du paradigme de la simplicité, justifie des pratiques déshumanisantes de l'Europe envers d'autres continents. Se prenant pour le Vieux continent et ayant forcé les autres à le croire, l'Europe continue encore à se comporter comme un Maître devant ses Elèves africains qu'elle contraint à l'imiter, à la prendre pour modèle en tout. Elle a créé des “Evolués” au temps de la colonisations; elle a laissé derrière elle des “commissionnaires” qui gouvernent par procuration depuis les pseudo-indépendances. Elle a inventé des termes comme coopération, sous-développement, Tiers-Monde, Mondialisation, etc; et les Elèves africains devaient répéter ces mots après elle. Ainsi la colonisation territoriale s'est muée en colonisation mentale: rien ne peut être reconnu valable pour l'Elève africain si son Maître européen ne le dit pas. L'Elève africain regarde avec le regard de son Maître.

De ce qui précède, rien n'est étonnant de voir l'Afrique courir après la Démocratie telle que le lui enseigne son Maître. Comme l'Elève ne doit pas se mettre

sur les épaules de son Maître afin de voir plus loin que lui, l'Europe lui demande d'appliquer une démocratie à la mesure africaine et invite ses "gouvernants lieutenants" dirigeant par procuration à jouer au jeu de la démocratie en organisant des élections, des référendums, de tribunaux d'élections, du multipartisme à l'africaine, etc. Tout, alors tout, à l'africaine. Voilà qui pousse Francisco à parler de La démocratie africanisée ou de l'africanisation démocrate.

Fin connaisseur de l'Afrique, on a qu'à voir comment il analyse les pratiques "démocratiques" au Swaziland, au Cap-Vert, au Burundi et au Tchad, Francisco dénonce la main mise de l'Europe sur l'Afrique dont les "gouvernants lieutenants-tenant lieu" instaurent la "démocratie magique", selon Francisco. En effet, cette démocratie magique, celle d' "avoir le pouvoir pour le pouvoir", s'évertue à tripa-trouiller les Constitutions pour rester ad vitam au pouvoir et la Société Internationale, et non la Communauté Internationale, se plait à coudre sa bouche pourvu que leurs intérêts soient préservés et si le peuple africain manifeste, on conseille l'usage disproportionné de forces armées et, ainsi, l'impunité perdura jusqu'à ce qu'elle aura trouvé un pion d'échange.

De ce qui précède, l'Afrique restera toujours dans la tourmente si et seulement si elle ne renverse pas le rapport de forces. Francisco est-il un nouveau Che Guevara, le philosophe, venant en Afrique par ses analyses afin de nous pousser à nous lever, nous mettre debout et prendre notre destinée en mains? Oui, scripta manent! Et le temps venu, ses idées seront exploitées, car elles ne meurent pas.

En définitive, je dirais avec Francisco qu'en Afrique la démocratie n'est ni morte ni vivante, car elle n'existe pas. Nous, Africains, nous devons l'inventer. Voilà qui explique ma nouvelle théorie de la Démocratie prosôponiste¹.



Professeur Ordinaire Abbé Louis MPALA Mbabula, PhD
Docteur en Philosophie, Université de Lubumbashi- RD Congo
abbelouismpala@gmail, www.louis-mpala.com
+243997021002 (et WhatsApp)

1. Louis MPALA Mbabula, *Pour ou contre la démocratie prosôponiste. Débat avec B. Tshibangu Kabaji, A. Kabeya Kabadile, S. Ngoy Ilunga, C. Kalumba Nsanki et M. Kayumba Cansa*, Editions Universitaires Européennes, Beau Bassin, 2020, livre traduit en neerlandais (Uitgeverij Onze Kennis), en polonais (Wydawnictwo Nasza Wiedza), en espagnol (Edicoes Nosso Conhecimento), en italien (Edizioni Sapienza), en anglais (Our Knowledge Publishing), en russe (Sciencia Scrpits), en allemand (Verlag Unser Wissen) et en portugais (Ediciones Nuestro Conocimento).

La pregunta por el coso



Con el patrocinio de:

**ESCUELA
CORRENTINA**



**DE
PENSAMIENTO**

Cosa, lenguaje y sentido en Heidegger y Wittgenstein

Ana de Lacalle

Cualquier pregunta filosófica es el resultado de desgranar una problemática que, como trasfondo, orienta la indagación y la búsqueda de formas más adecuadas de comprensión de esa nebulosa extensión que constituye lo dudoso o enigmático.

Así, la pregunta que tematiza este número de la revista parece remitirnos de inmediato al conocido texto de Heidegger: “La pregunta por la cosa”, editado originalmente en 1962, tras ser entregado por el propio autor para su publicación. En esta obra, Heidegger introduce el sentido del término cosa para adentrarse posteriormente en un diálogo con Kant en relación con lo que este último denominaba la cosa en sí, que constituye un referente y un legado imprescindible desde el cual podemos abordar la problemática cuestión, diríamos que desde el momento en el que es formulada.

Si en el primer capítulo Heidegger se afana en clarificar ¿qué es una cosa? es porque está presuponiendo la existencia indudable de algo llamado cosa, cuya concepción rompe con lo que él mismo denomina la tradición metafísica culminada en la modernidad. Para este pensador, clave en la filosofía del s. xx, la cosa es lo aprehensible, visible o presente. Así la pregunta por la cosa no es sino por su coseidad, es decir por el ser de la cosa, lo que hace de algo cosa en tanto que cosa. Paradójicamente, esta cuestión que atañe a lo incondicionado -lo que hace que la cosa sea cosa no puede estar condicionado porque es lo que condiciona- se sitúa en ese preguntar con lo que no puede hacerse nada. Y esto es nuclear porque estamos deambulando en un tipo de saber que busca el fundamento de lo que hay, que acaba siendo el objeto de la ciencia. Dicho esto, la cosa es lo particular, el ente; único e insustituible ya que su determinación general hace de él en cada caso esto, si atendemos al hecho de que cada cosa tiene su lugar y su momento, que no puede ser ocupado simultáneamente por otra.

Es decir, tras parafrasear al propio Heidegger, obtenemos que la pregunta por la cosa consiste en la cuestión por su coseidad y su estoidad. Esta posición lleva al pensador a la reflexión sobre el lenguaje y la verdad.



1. Aquí utilizamos la traducción: M. Heidegger. *La pregunta por la cosa*. Editorial Palamedes, 2009.

Ahora bien, tras esta somera presentación del problema, cabe señalar que Heidegger apeló a la necesaria historicidad de la pregunta, en cuanto revela la posición fundamental desde la cual se formula la cuestión. Esta ha sido confundida, sin ni tan siquiera aperebirse, con la pregunta por el ser. Es decir, en tanto que no se ha diferenciado el ser del ente, sino que se ha reducido el ser a lo determinado particular y concreto, la ciencia se ha desarrollado desde lo óntico como si lo hiciese sobre el ser mismo², y la misma filosofía ha caído en esta trampa del olvido del ser que culmina en la modernidad con el sujeto cartesiano, y la consiguiente totalización del mundo bajo el imperio de la conciencia del sujeto en la que se representa cuanto hay, es decir lo presente. De esta forma Sáez Rueda da cuenta de lo escurridizo de la cuestión denunciada por Heidegger e introduce el pensamiento de otro autor relevante para la reflexión que deseamos exponer:

“La corriente más profunda que une las filosofías de Heidegger y Wittgenstein hay que buscarlas en el subsuelo de lo que viene llamándose ‘crisis de la razón’, en la crítica a un modo de perfilar el Logos en el que nuestra historia se reconoce. En particular es posible descubrir una comunidad de fondo en la forma en que ambos autores han enfrentado, no solo la modernidad cartesiana, sino más allá, la tradición occidental entera con la que mantiene vínculos fraternales: digamos para simplificar, la filosofía representativa o de la presencia”. (Sáez Rueda, Luís. *El conflicto entre continentales y analítico: dos tradiciones filosóficas*. Barcelona: Crítica 2002. P. 272.)

Aquí queda mostrada la voluntad de argumentar que esta oposición que se ha establecido entre analíticos y continentales no es más que una simplificación que carece de profundidad y de hondura. Es decir, la pregunta por las cosas del mundo ha sido un interés común, así como el establecimiento de las posibilidades y límites del sujeto en el conocimiento de estas, trascendiendo esa preeminencia de la razón del sujeto que ha obviado que las cosas son, sin necesidad de que haya un quien que al conocerlas les otorgue presencia, y casi por ende existencia. O, tal vez, que solo podemos constatar nuestra incapacidad de conocerlas, y en consecuencia deberíamos admitir nuestra impotencia ante lo que “sea que haya” al margen nuestro.

2. Que la ciencia se ha desarrollado desde lo óntico sin expresa atención a la pregunta por el ser (es decir: no planteándose siquiera la posibilidad de una diferencia entre lo uno y lo otro) es en principio lo que corresponde al modo modernamente cualificado de presencia de lo ente, esto es: al discurso óntico normativo, referente a qué cosas son (=valen) y qué son esas cosas. Hacemos referencia con esto que en principio a la ciencia no le corresponde preguntarse por la validez de lo válido (o por el ser de lo ente), sino tan solo operar prefilosóficamente de acuerdo con los supuestos constitutivos de la moderna validez “conocimiento” (“prefilosóficamente”: sin que dichos supuestos se erijan en tema de expresa consideración). En *¿Qué significa pensar?*, un texto escrito en la década inmediatamente anterior, Heidegger lo enuncia diciendo que “la ciencia no piensa”, entendiendo por “pensar” precisamente la tematización de aquello en lo que siempre ya habita el decir normativo o válido, y no lo enuncia a manera de reproche, sino en términos puramente descriptivos, a saber: si pensase, no sería ciencia, sino filosofía.

Habiendo introducido a Wittgenstein como representante de esa corriente analítica es imprescindible explicitar que nos haremos eco de lo que el filósofo austríaco expone en “Las investigaciones filosóficas” y en su última obra “Sobre la certeza”, ya que es sabido que entre su primera obra y las dos citadas se produce un giro significativo en su pensamiento. A saber, el denominado giro³ lingüístico hacia una forma de pragmatismo, evidenciado en su convicción de que tan solo en las circunstancias de los juegos del lenguaje⁴ se genera el sentido de los usos lingüísticos acerca del mundo. O dicho de otra forma: el lenguaje no es una representación de un estado de las cosas —como sostiene la posición metafísica tradicional—, sino que, ante la heterogeneidad y la miríada de las formas de vida, el significado lingüístico está constituido por su uso en un contexto de práctica vitales. Estos juegos lingüísticos, en cuanto diversos, se adquieren como una habilidad, un adiestramiento y un aprendizaje enmarcado en una gramática, en un conjunto de reglas que yacen implícitas y se manifiestan en los usos. Entre estos juegos tan solo podemos percibir un parecido de familia, como los califica Wittgenstein, por hallar entre ellos una compleja red de semejanzas y diferencias, que se entrecruzan, se solapan y van cambiando.

En consecuencia, surge la cuestión sobre la posibilidad de la verdad que conecta con la posibilidad de dar una respuesta a la pregunta por la cosa. Desde la perspectiva de las últimas indagaciones de Wittgenstein, es decisivo distinguir entre duda, certeza y conocimiento. Veámoslo.

La duda presupone la certeza respecto de una creencia, en el seno de un juego del lenguaje, ya que sin certezas no hay posibilidad de dudar. Ahora bien, la certeza no constituye algo verdadero ni falso, sino las reglas mismas del juego a las que no cabe aplicarles una duda radical, ya que abandonaríamos el juego necesitando adoptar la posición del “ojo divino”, opción pensable pero no posible en la práctica. Lo mismo sucede respecto del conocimiento contenido en las proposiciones factuales; su validez depende siempre del juego en el que se halla insertado, su contexto apropiado. Constatamos, así que a partir de su obra “Sobre la certeza” se acentúa la primacía de la acción al afirmar que creencias, conocimientos están determinadas por compartir una forma de vida.



Recuperemos ahora a Heidegger, punto de partida de esta reflexión y de encuentro con ese pragmatismo semejante al que se acogió Wittgenstein, para poder dilucidar dónde radica el problema de la pregunta por la cosa, que es nuestro propósito principal. Habíamos esta-

3. El término “giro”, referido al s. xx, es pluripersonal y transversal a diferentes corrientes filosóficas.

4. Juegos del lenguaje: pluralidad de usos posibles, cada uno de los cuales implica entretener el uso mismo, la praxis conductual, el pensamiento y la forma de vida.

blecido que el vínculo filosófico que une en un principio a ambos autores es su oposición al sujeto moderno, al *cogito* cartesiano y lo que ellos entienden como inflexión hacia la crisis de la razón misma; bien, pues su oposición a la modernidad podríamos reformularla como su enfrentamiento a la filosofía representativa o de la presencia ya que desde esta se entiende el lenguaje como intermediario entre la cosa y la conciencia, siendo la primera reflejada en la segunda como si de una representación esencial se tratase.

Esta oposición lleva a Heidegger a una posición hermenéutica, apoyándose entre otros en el concepto de *Dasein*, que no es más que el ser-ahí del hombre en el mundo y, por ende, aquello que se muestra, el “cómo” de su estar al descubierto o des-ocultarse. En definitiva, un viraje en la manera de entender nuestra relación con el mundo mediante un lenguaje “ontologizado” y una perspectiva que enfatiza más el aspecto hermenéutico de nuestro hacer, en relación con cómo es posible la comprensión.

Hay, pues, e intentando sintetizar para avanzar hacia nuestro propósito, una inmediatez cotidiana del *Dasein* que denomina “medianidad”, lo ontológico solo es posible como fenomenología, porque se parte de las cosas “mismas” en cuanto han venido a la “comprensión”, es decir como “sentido” a partir del cual algo deviene comprensible en cuanto algo —eso sí, en el marco de un proyecto, nunca tematizado ni explicitado—. Así, la función de la Filosofía es dar cuenta, explícitamente, de ese horizonte de sentido delineado como proyecto, por lo que poseerá siempre un carácter hermenéutico.

Pero ¿podemos vislumbrar el ya mencionado giro pragmático? Diríamos que, aunque no exento de controversias, el carácter fáctico del *Dasein* y su ocuparse del mundo muestra el modo esencial en el que se halla vuelto al mundo, constituyendo la base del conocimiento de este, mediante los entes útiles, como aquello de lo que se sirve el *Dasein* o considera para la realización de alguna actividad. Así lo que define a un útil -un ente usado como medio- es su pragmaticidad, su capacidad de contribuir en algún hacer en el que se halla, necesariamente, involucrado el *Dasein*. Es un echar mano de lo que hay en su estar siendo. Constatamos, pues, un *Dasein* pragmático, anti-metafísico y centrado en la acción.

Tras lo expuesto, estamos en condiciones de apuntar algunas reflexiones sobre el problema de la pregunta por la cosa, vertebrado mediante el recorrido por la cosa, el lenguaje como imprescindible y el sentido pragmático de los autores abordados.

En primer lugar, sugerimos que cuando el problema reside en la pregunta es que quizás esta no es una pregunta filosóficamente bien afinada. Intuyendo este desliz, sería necesario reformular la cuestión para que pueda ser reflexionada como tal. En el caso que nos ocupa ¿hubiese sido más pertinente habernos preguntado

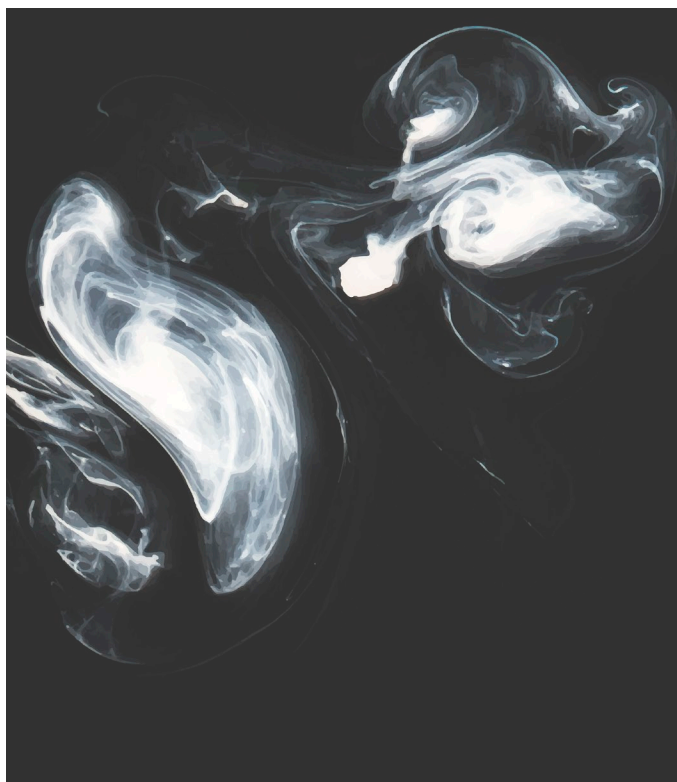
por los modos de interacción con el mundo de las cosas, teniendo en cuenta que ambos autores, en su negación del cogito cartesiano, se desprenden de la posibilidad de dudar sobre la existencia de este?⁵

En segundo lugar, si partimos de lo fenoménico, lo particular y observable como algo fluctuante y cambiante, en cuanto las cosas se afectan mutuamente en su estar en relación con la alteridad, ¿no sería más relevante una indagación sobre ese estar en el mundo, nunca como lo mismo y siempre como algo otro, mediante un uso flexible, elástico del lenguaje que atienda a la actualización constante de las dinámicas entre cuanto hay en la Naturaleza?

En tercer lugar, asumiendo ese dinamismo del Mundo podríamos aperebirnos de que las cuestiones a indagar por la Filosofía son también variables, ya que, si es el contexto en el que acontecen las cosas lo que las dota de sentido, estar atentos a los nuevos entornos y las urgencias que latén en ellos nos llevaría a afrontar los problemas relevantes que exigen toda nuestra atención. Ahora, por ejemplo, los retos y peligros que nos plantea el desarrollo científico-tecnológico en relación

con la sostenibilidad del planeta y de la protección, por ende, de la especie humana, así como la lógica que como trasfondo mueve ese desarrollo que cada vez es más cuestionado como un progreso para el bien global.

En definitiva, que la Filosofía se ocupe de lo prioritario, sin abandonar necesariamente otros ámbitos, para forzar un replanteamiento continuo de las formas de vida impuestas por un sistema liberal y capitalista, el cual responde a la lógica del éxito crematístico y olvida a los humanos. Algo acuciante, en estos momentos, es el ninguneo de la Naturaleza y en su seno del humano y sus condiciones de existencia.



5. En el caso de Heidegger, su distancia con respecto al cogito cartesiano no es otra que la distancia interna establecida por el ejercicio hermenéutico mismo; no es un repudio voluntarístico o un trivial “renegar de Descartes”. Lo que Heidegger procura hacer es más bien señalar hacia un “no-dicho” o “no-pensado” en los autores fundamentales de la historia de la filosofía: no se trata de enmendar o corregir a Descartes, de discutirle tesis concretas, sino de entender su esencial pertenencia a la historia de la filosofía, cosa que Descartes mismo no podría haber hecho, y en ese “entender hermenéutico” consiste toda la distancia que hay (de Heidegger con respecto al filósofo del caso). En cambio, en Wittgenstein la distancia hermenéutica brilla por su ausencia, principalmente porque no hay hermenéutica.

En este sentido, el giro pragmático de Heidegger y Wittgenstein como críticos de la modernidad constituyen una posibilidad de enraizar la filosofía en el lugar en el que tal vez adquiera hoy su máximo esplendor, a saber, ese cuestionar continuamente las formas de vida o el mundo de la vida que parecen estar en una caída libre hacia la muerte.

Bibliografía:

Heidegger, M. *La pregunta por la cosa*. Editorial Palamedes, 2009.

Wittgenstein, L. *Sobre la certeza*. Gedisa Editorial.

Sáez Rueda, L. *El conflicto entre continentales y analíticos: dos tradiciones filosóficas*. Editorial Crítica. Barcelona 2002.

Maria Sol Yuan, *El realismo de Wittgenstein y Heidegger*. Universidad de Buenos Aires 2017. Tesis doctoral dirigida por Dr. Samuel Manuel Cabanchik.

La ambigüedad del “COSO” y la “COSA”. Una realidad tangible e intangible

José Miguel Soto

INTRODUCCIÓN

Llama la atención, en el vocabulario cotidiano, la existencia de términos ambiguos cuyos significados no siempre conocemos ni tenemos claridad sobre ellos. En muchos casos depende de nuestras interpretaciones, el significado de dichos términos. Este el caso del término “COSO”. En la comunicación cotidiana muchas veces utilizamos este término “COSO” para hacer referencia a un objeto (en la mayoría de las veces) y “COSA” (en femenino) para referirnos a algo intangible o material en otros casos.

Con seguridad, “coso, cosa-esa, como-se-llame”, se ha empleado en ocasiones para ganar tiempo mientras se trata de llenar el vacío de la palabra olvidada. Estos espacios sin llenar ponen de manifiesto la tendencia humana a olvidar los nombres de las cosas y personas, y también refleja la frecuencia de estas experiencias “en la punta de la lengua”. El término técnico que se refiere a este tipo de olvidos es “letológica”.

Al igual que muchos otros términos asociados con la mente, letológica es una palabra moderna derivada del griego (de *lethe*, olvido, y *logos*, lenguaje).

En la mitología griega, Lethe era también uno de los cinco ríos del mundo subterráneo, donde las almas de los muertos bebían para olvidar todos los recuerdos terrenales.

La utilización de este término se atribuyó popularmente al psicólogo Carl Jung a principios del siglo xx, pero los primeros registros datan de la edición de 1915 del *Diccionario Dorland Enciclopédico Ilustrado de Medicina*, que definió letológica como la “incapacidad de recordar la palabra correcta”. (1)

En este Artículo se intentará reflexionar sobre esta terminología tan simple y tan compleja a la vez y el uso que hacemos de la misma. Vocablo que forma parte del lunfardo ordinario en nuestro vocabulario. Terminología mayormente



utilizada entre los jóvenes y niños y que esconde un significado y sentido más allá del término mismo.

Lo que llama la atención es que la palabra “coso” es un término aceptado socialmente, y es utilizado en los distintos ambientes sin discriminación social. Es utilizado de manera personal y específico dándole una connotación material. Se convierte así en un referente del lunfardo y es empleado para describir una realidad material, un objeto. Pero al emplear el término “coso” (en masculino), aparece otra palabra en femenino, que hace las veces de su par: “cosa”. Entre ambos dan significaciones a realidades concretas, materiales y abstractas.

Ahora, el gran interrogante que se nos presenta e interpela es: ¿Qué es el “coso”? ¿a que hace referencia?, ¿a que llamamos “cosa”? ¿Ambos son terminologías con sentido y significaciones específicas o ambiguas? Veamos.

EL “COSO” DE LA “COSA”

Como lo expresamos anteriormente, el “coso” y la “cosa”, son términos empleados en la cotidianidad. Lo empleamos de manera espontánea y de modo personal. Muchas veces escuchamos la frase: “Pásame por favor el coso ese”, ese “cosito” (diminutivo de coso). Por intuición tratamos de descifrar a que está haciendo referencia ese pedido



y entramos a buscar el objeto al que hace referencia. “Coso” aparece entonces como un término de género netamente masculino (2), y a su vez “cosa” aparece como una palabra de género femenino (3). “El coso ese”, “esa cosa que siento”, son ejemplo de cómo se emplean ambos términos en el vocabulario lunfardo que se utiliza más propiamente en América Latina. (4)

Si nos adentramos a conocer la procedencia de estas palabras, llegaremos a saber que el término “coso” deriva de “cosa”, no hay otra relación con ninguna palabra idéntica. “Coso” proviene del latín *cursus* (campo donde se lidia con el toro) y su significado es “carrera”. (5) Se podría decir entonces que “coso” es una derivación del término “cosa”.

Naturalmente es complejo explicar el significado de este vocablo al ser utilizado en las conversaciones o comunicación entre las personas “el coso aquel, el coso este”; “el cosito ese que va dentro”, ya que es un término que se maneja cuando el que emite el mensaje conoce a que objeto hace referencia, pero el receptor no la tiene clara ya que es un término amplio que puede englobar varias significaciones. Allí reside su complejidad para comprenderlo.

Por lo tanto, podemos deducir que dicha expresión se utiliza en un lenguaje informal cuando se desea referenciar un objeto al cual el sujeto que lo dice tiene “la idea y el significado”, pero que el que lo recibe lo desconoce. (*) Pero también se lo emplea para hacer referencia cuando una persona es consciente de lo que desea expresar pero elige no hacerlo específicamente por algún motivo particular o simplemente porque en ese momento no recuerda la palabra exacta.

“Coso”, “cosa”, hacen referencia a elementos inanimados. Únicamente tienen un género: masculino o femenino como, por ejemplo, el jabón siempre será “el jabón”, nunca será “la jabona”; lo mismo ocurre con una gaseosa, será siempre “la gaseosa”, jamás “un gaseoso”.

Sin embargo podemos percibir, que las entidades biológicas (humanas específicamente) se suelen presentar alteraciones de género para marcar el sexo masculino o femenino, como por ejemplo “el portero”, “la portera”. Es por eso que la hora de plantearnos la existencia la existencia del “coso”, “cosa”, nos desconciertan.

¿Cómo diferenciar entonces entre “coso” y “cosa”? Podríamos expresar que cuando hacemos referencia a “cosa”, estamos indicando entidades abstractas; sin embargo, cuando hablamos de “coso”, hacemos hincapié en entidades concretas o materiales. Por ejemplo: Si una persona dice “le digo una cosa a Usted”; aquí “cosa” se está refiriendo a la idea que se va expresar luego. En cambio, si se dice “pásame ese coso”, se está haciendo referencia a un objeto material. De esto podemos deducir que “cosa” puede significar una cuestión, una idea, un pensamiento. Mientras que “coso” solo se refiere a un objeto material.

De lo expresado con anterioridad, nos da pie para concluir que “coco” no puede tener un sentido abstracto. No podremos decir nunca “mire, escuche una coso sobre”, al igual que tampoco podremos decir “el coso es que nos dificulta correr”. Sin embargo si usamos el término “cosa”, puede usarse como abstracto y también como concreto. Por ejemplo: “¿me alcanzas esa cosa por favor?”.

La palabra “cosa” deriva del latín “causa”, donde “au” se transformó en “o” desde la época antigua. En latín significa “asunto”, cuestión”, y de este significado tomo el latín vulgar el significado de “cosa” como objeto, ya sea material o inmaterial, durante el siglo IV.(6) Seguidamente se fue creando un contraste masculino de “cosa”; “un coso”, que tiene sentido de objeto material, opuesto a “cosa” que nos permite expresar la idea de lo inmaterial.

(*) Ahora, si lo vemos desde un sencillo análisis un poco más profundo, sobre la “cosa” que nos puede ofrecer la Filosofía desde la mano de Emanuel Kant, (7) podemos decir que el ser humano percibe el mundo con una variedad de impresiones que se le presenta todo el tiempo. Cuando percibe un objeto, como ser un lápiz, en realidad está percibiendo un conjunto de propiedades: su color, su forma, su tex-



tura, etc. Este conjunto de impresiones, que no cuenta con un orden, carece de significado y necesita un orden mediante un proceso que va finalizar en un concepto.

Pero este proceso solo es posible gracias al entendimiento, no a la experiencia. A estas impresiones que nos aparecen desordenadas, Kant la llama “fenómenos”, término griego que significa “apariciencia”, y a su ordenación lo denomino “intuición”. (8). Así podemos decir que el primer conocimiento del sujeto, proviene de las apariencias de la “cosa”.

Para Kant, las apariencias no son propiamente cosas, sino propiedades perceptibles de las “cosas”. (9) La razón y la experiencia es el compuesto de todo conocimiento según Kant. Todo conocimiento humano se inicia con la experiencia pero no se origina totalmente en ella, ya que los objetos nos vienen dados por los sentidos y la razón les da forma.

La razón está constituida, por el espacio y el tiempo, que Kant los llama “formas puras” de la sensibilidad o intuiciones impuras (10); y por el otro lado las categorías o conceptos puros del entendimiento (11). De esto resulta que el espacio, el tiempo y las categorías no son independientes del sujeto, no son cosas ni propiedades de “las cosas en sí”, sino “instrumentos” o “moldes” mediante los cuales el sujeto elabora el mundo de objetos; y el material a que se aplican esos moldes son impresiones.

Por ello se puede entender el conocimiento, según Kant, como la coincidencia entre las representaciones que tienen el sujeto y las cosas que antes había constituido, de manera que Kant afirma que lo determinante en el acto de conocer no es tanto el objeto, sino más bien el sujeto. (Idealismo). (12)



Siguiendo a Heidegger, podemos notar, como la misma palabra “objeto” parece confirmar la existencia de aquellos factores que Kant distingue en el conocimiento. El vocablo “objeto” (del latín *obiectum*) está compuesto de “ob”-frente a”, “delante de”- y *iectum* – “puesto”, “lanzado”, “colocado”. El prefijo “ob” parece referirse a la circunstancia de que cuando hay conocimiento, se da algo con que encontramos, algo que viene a nuestro encuentro, que nos enfrenta o se no opone. Kant sostiene que para conocer siempre tiene que haber algo que nos sea dado. Algo que en cierto modo nos venga “al encuentro” (sensaciones o impresiones). (13)

Por lo tanto, para concluir, podemos decir que cuando se utiliza la palabra “coso”, “cosa”, en nuestra mente ya está la idea o concepto de lo que deseamos decir o expresar, solo necesitamos la presencia del “objeto” para ponerlo nombre. El término “cosa” podemos decir entonces, que sería una especie de “término puente” entra la idea (o concepto) presentes en la mente (modo interno), y el objeto al que se hace referencia (modo externo). Mira vos, lo que son las cosas...

Referencias bibliográficas:

- 1- Mark Gwynn. "Letológica: por qué olvidamos esas palabras que tenemos en la punta de la lengua". *BBC Future*. 15 febrero 2016.
- 2- *Diccionario enciclopédico VOX 1*. 2009. Larousse Editorial. S.L.
- 3- *Diccionario latinoamericano, para poder entendernos*. AsiHablamos.com. 2006
- 4- *Ibídem*.
- 5- *Gran Diccionario de la Lengua Española* © 2016 Larousse Editorial, S.L
- 6- Posted by Ana María Díaz Collazos at. Sunday, August 20, 2017 <http://bloglenguacolombia.blogspot.com/2017/08/coso-y-cosa.html>.
7. García Arroyo, Francisco Manuel. *Kant. En busca de los límites del conocimiento y de la moral. Aprender a pensar*. EDITEC. España. 2015
8. *Ibídem*.
9. *Ibídem*.
10. Carpio, Adolfo. *Principios de Filosofía. Introducción a su problemática*. Ed. GLAUCO. Buenos Aires. 2004.
11. *Ibídem*.
12. *Ibídem*.
13. Heidegger, M. *La pregunta por la cosa*. Buenos Aires. 1975.

El coso de la virtualidad

Luis Sáez Rueda

Por mucho que nos preocupen los problemas del presente -y nos deben preocupar intensamente- jamás algo importunará y conmoverá más a un ser humano reflexivo que ese tipo de problemas a los que cabe calificar de “eternos”. Es posible, sin embargo, que ambos problemas, los del “presente” (fugaces) y los “eternos” (persistentes, insistentes) alguna vez coincidan, al menos en ciertos aspectos. Es imaginable, por ejemplo, que en las décadas que nos esperan (y en aquellas en las que ya no estaremos) refulja de nuevo el problema de la conciencia, del “yo”. Con el avance del mundo virtual, con la creación de nuevos mundos experienciables al margen del estricto mundo concreto y fáctico, con el avance de la Inteligencia Artificial y de todas las hipótesis transhumanistas que se cruzan con ella, es imaginable, sí, que vuelva la eterna pregunta “¿qué quiero decir cuando digo “yo”?”. Hay un reto que lanzaron Descartes, Kant y Husserl, al menos. No puedo tener experiencia de algo, de lo que sea, si esa experiencia no va acompañada de un acto de captación (yo, que percibo, percibo tal cosa; yo, que me hundo, vivo que me hundo; yo, que pienso esto que estoy escribiendo, sé que estoy pensando...). ¿Qué diferencia hay entre el yo de la experiencia virtual y el yo que va a la panadería en el mundo material? Este problema, sí, tendrá que surgir de nuevo. Si los que dicen, sin pensar demasiado, o sin pensar nada (más bien esto), que nuestra mente podrá ser proyectada y alojada en otro formato (en uno computacional, por ejemplo) tuviesen razón, entonces también es desplazable a otro formato este yo que siempre mira o contempla o se extraña. Es por poner un ejemplo, por supuesto. Digamos que es posible. Entonces, ¿qué demonios es ese yo? y ¿tiene alguna diferencia con el yo original, desde el cual es proyectado? Estas circunstancias imaginarias de un futuro permiten predecir que el problema del yo emergerá de nuevo con grandes bríos.

El yo parece acompañar a todas mis experiencias. En caso contrario, no podría decir que son “mis” experiencias. Ahora bien, el yo no es una “sustancia”, una “cosa ahí debajo”. Solo cabe decir que es un “acto”, un acto de aprehensión. Ahora bien, ¿qué causa tiene ese acto (de reparar, de aprehender, de captar)? Cuando yo me miro y me capto haciendo esto o lo otro, pensando aquello o cualquier cosa, no me puedo comprender como “dueño” de lo que hago en cuanto consciente. Soy consciente, sí, pero la conciencia no me pertenece. Me surge espontáneamente. O de otro modo: emerge en mí. De hecho, todo lo que estoy escribiendo es una perplejidad ante esa conciencia que viene no sé de dónde. La conciencia no es del yo, no es una propiedad suya. La conciencia es de algo que me sostiene. Es de la vida misma. Todo lo que puedo decir es que la vida es autoconsciente en mí. Yo no “tengo vida”, sino que la vida “es en mí”. Del mismo modo, la “conciencia” es en mí. Soy sujeto pasivo de mí mismo. Pero, entonces, ¿qué soy, qué demonios es este

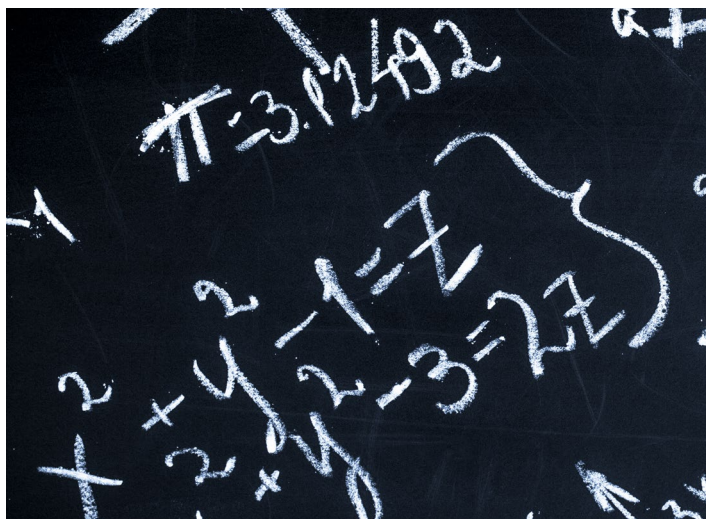


yo que no deja de acompañarme jamás y que repara incluso en que su conciencia es pasiva? Incluso en la fase más aguda del alzheimer, compruebo, se mantiene esta autoconciencia, este puro acto por el cual la vida se vuelve hacia sí misma y genera un espacio de interioridad. Se ve en los ojos del enfermo, en sus ademanes, en un simple gesto. ¿Qué es esta interioridad, incluso ahí donde la memoria está prácticamente defenestrada?

Podría seguir con esta “disquisición”. Pero ya se ve que no parece acotable en un espacio como este. Más aun: el problema no es de los que se resuelven en un año, o en siete. Son de los que amenazan con permanecer irresueltos durante toda una vida. Todavía más: es un problema que surca generaciones, una tras otra, que atraviesa siglos y del cual no sabemos si habrá un resultado final. En suma, y para quien se demore más allá de lo inmediato, este problema se resiste a ser tratado como “presente” y se muestra “eterno”. No es que el presente le sea indiferente a los problemas eternos. Resulta que los problemas eternos subsisten en el presente, insisten en su fondo, como enigmas que están situados en un tiempo y un espacio y, al mismo tiempo, son independientes del tiempo y del espacio.

Este tipo de problemas es el más profundamente filosófico. De donde se sigue que las preguntas de la filosofía son y no son preguntas para el presente. Hay, en el presente de un ser humano, cuestiones eternas. Apuremos: hay en cada presente una eternidad. Somos hijos del tiempo, seres rotundamente mortales y finitos, fugaces, inmersos en la caducidad inexorable, y, sin embargo, tocamos lo eterno en tan estrecha existencia. Hijos de lo efímero y de lo intemporal al unísono, de lo que declina y de lo indeclinable, de lo finito y lo infinito.

Pues bien, una vida tan limitada y precaria como la nuestra se yergue y queda redimida si “toca” lo imperecedero que la atraviesa. Y se puede decir que todo sentimiento de declive, de amargura, de desesperación, empieza a diluirse tan pronto aparece a la experiencia lo eterno que en él subsiste. Pues una angustia es presente, pero acoge un problema inmortal.



¿No estará nuestro tiempo excesivamente sumido en sí mismo? ¿No se habrá evaporado respecto a un mar abisal que lo subtiende? Si todos y cada uno de nosotros somos un problema en movimiento, una problematidad para nosotros mismos, ¿no estaremos vagando por encima de una problematidad que no caduca y es intemporal? Puesto que todo es sueño, decía Segismundo en la obra de Calderón,

“acudamos a lo eterno”. ¿A qué eternidad acude nuestro presente? Y si fuese que a ninguna, ¿no estaría arrebatándole a todos los problemas presentes su grandeza, esa que se experimenta cuando la “X” o el “problema” en cuestión destellan como un fondo sin fondo?

La filosofía no puede ser desalojada de la vida cotidiana. Está durmiendo en cada ser humano, en cada una de sus agonías o de sus elevaciones. Uno sabe, inmediatamente, al ver a otro ser humano, si vive exclusivamente en lo fugaz e inmediato o si está tocado por lo eterno. Hay, en el segundo caso, un destello de vida que sabe a inmortalidad. Hay en él una oscuridad productiva, un agente silencioso e innombrable del que nos percatamos. Hay, como decía Hegel en un pasaje memorable, una noche en sus ojos. Tal vez sea esa noche la que más vincula a los seres humanos, esa oscuridad que envuelve a un misterio o a un jeroglífico interno. Y tal vez sea eso la parte de poesía que no cederá jamás al discurso. Que no haya un día sin un asombro, sin una perplejidad. Que no haya un año en la propia vida sin un enigma que lo aceche. Pues no hay más sombra y más infierno que la ausencia de extrañamiento. Somos muy poca cosa, sí, ¡pero qué grandes cosas podemos albergar!



Anticosas



BUSCANOS EN NUESTRA FAN PAGE DE FACE

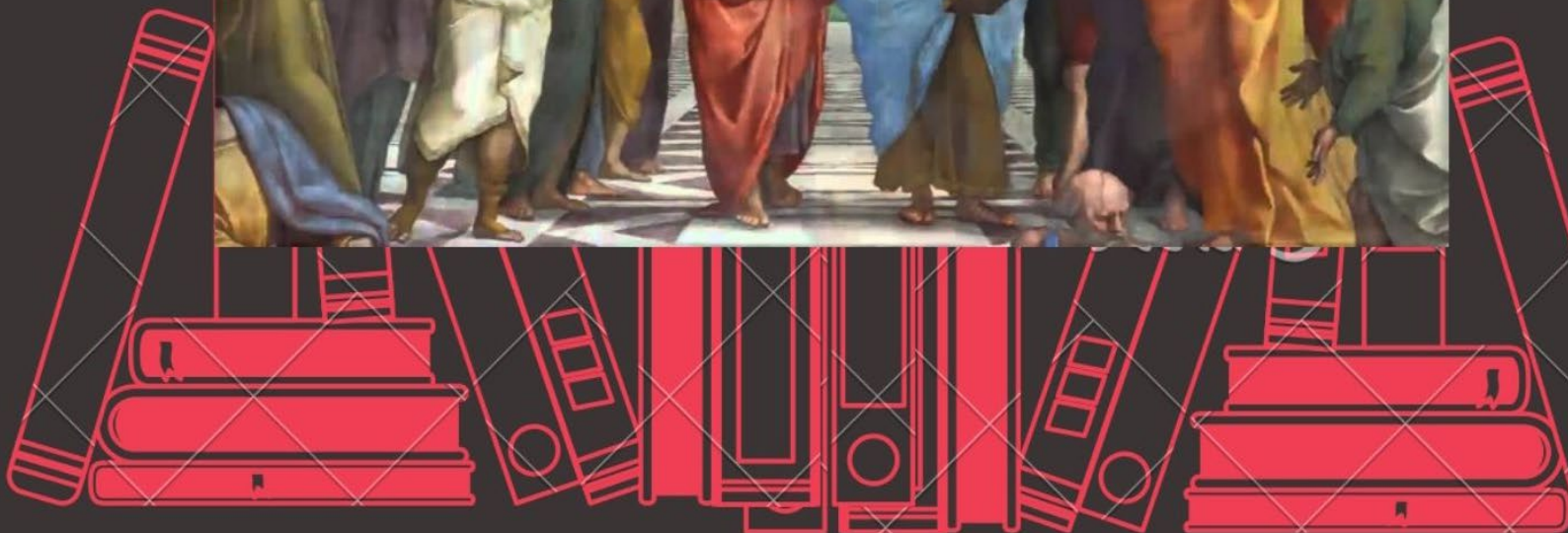
Club Mundial de filosofía

30 CONVERSATORIOS FILOSÓFICOS

12 EDICIONES DE LA MARATÓN

6 SIMPOSIOS DE FILOSOFÍA POLÍTICA

*1 PROYECTO PARA QUE LA FILOSOFÍA SEA UNA
POLÍTICA PÚBLICA*



Siglo XXI Cambalache

Óscar Sánchez Vadillo

Sólo espero ser digno de mis sufrimientos...

Fiódor Dostoyeski

Hace unos días vi en Youtube una charla de 45 minutos de Markus Gabriel, el nuevo talento más vendido y cacareado de la filosofía alemana, y sentí ascender por mi rostro un poderoso rubor de vergüenza ajena. Era como ver a un actor haciendo la parodia de un filósofo actual, como si ese chico rubio y con perilla fuese el nuevo fichaje de los Monty Python, ahora que les menguan desgraciadamente las filas, y estuviese burlándose del gremio con gesto grave. Pero no, era real, era dolorosamente real, ese chaval no sabía nada, no decía nada, divagaba delante de unos folios, no servía para nada más que para blanquear el sepulcro de la Filosofía, y sin embargo, insisto, era real, me parece, y hasta decía haber fundado una nueva corriente filosófica, el “neoexistencialismo”, fíjate, a partir de su ignorancia absoluta de los textos fundamentales de la tradición. Terminaba, el pobre —no me refiero a su dinero— citando a Sófocles, imagino que leído desde Heidegger, pero no solamente lo citaba mal y sacado de totalmente de contexto, es que además con ello contradecía toda esa especie de pan sin sal, de masa amorfa y deshilvanada, que había desmigado antes morosamente frente al público¹. Vale, vale, me hago cargo: no es que la filosofía esté muerta o no, es que ya nadie se acuerda de ella, no sabemos de qué va, y en su hueco amnésico han colocado caras mediáticas, vagos perfumes de progresismo sin bagaje cultural alguno²...



Que el mundo fue y será una porquería ya lo sé,
en el quinientos seis y en el dos mil también,
que siempre ha habido chorros, maquiavelos y estafaus,
contentos y amargaus, varones y doblez.

1. Y eso que su primer libro, *Por qué el mundo no existe*, proponía cosas muy interesantes aunque de un modo pedestre.

2. O lo que es todavía peor, esos que siguen la estela de Gustavo Bueno con el fin de convertir su chatarrería conceptual en pasto patriótico e ira ideológica de Vox, al que lo único que le faltaba ya es poder darnos darnos una paliza en filosofés...

También vi de refilón, rato más tarde, un anuncio de algo que tenía que ver con *Romeo y Julieta*, pero en el que ella ya no estaba dispuesta ni mucho menos a morir por su Romeo mientras conducía un coche de alta gama en dirección no pillé adónde. Claro, es que el *Romeo y Julieta* del bardo inmortal era un tragedión en el que en dos días morían seis personajes -eso Steven Seagal lo supera en cuarto de hora de metraje- todos hablaban como maricones³ y peleaban como en *West Side Story*, lo cual es incongruente y encima viejo. Existe otra serie de anuncios semejantes de productos varios, completamente olvidables, que se inspiran en la cultura previa a la televisión, todos ellos dejando claro que aquello rezumaba un drama y una profundidad superfluas, y que lo tenemos saludablemente superado⁴. Vale, vale, me hago cargo: entonces debe ser que lo que antes conocíamos como alta cultura, Shakespeare por ejemplo, es ahora materia de saqueo publicitario con objeto de conseguir beneficios dando a entender que ya somos mucho más listos y vivimos mejor que aquellos maestros antiguos, que diría Bernhard. Como se ve que no tenía yo un buen día, y me tocaba el modo gruñón ocasional tendente a perpetuo propio de mi proveya edad, aquella misma tarde me enfadé mucho porque mis hijos no paraban de pedirme el móvil estando como estábamos en una plaza al aire libre en la que unos amigos suyos jugaban al fútbol. ¿Y es que no es para enfadarse muy seriamente el hecho de que el buhonero de Steve Jobs y su maldita progenie digital hayan conseguido que si un niño en un parque tiene uno de sus estúpidos aparatos en la mano todos los demás niños corran hacia él y se arremolinen en torno a él como si se hubiera acabado el mundo, como si los pájaros hubieran dejado de cantar y el sol de iluminar, que ya todo es “coge esa ballesta, tío, que te vas a ganar dos coronas macho yo me voy por el nivel siete, etc., etc.”? Yo, entonces, me pongo metafísico y políticamente incorrecto, les arrebato el espejo/espejito la bruja de *Blancanieves* y digo el impopular adjetivo: “anda, anda, fuera todos, a jugar como los niños normales...” —uy, ha dicho “normales”... —.

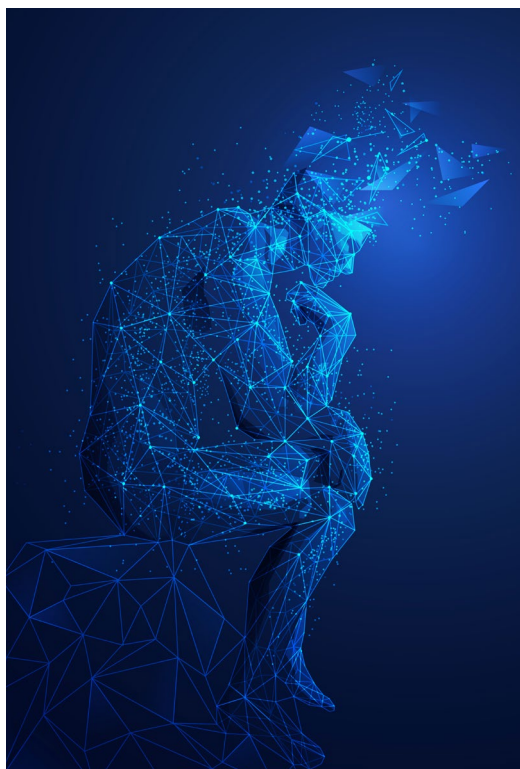
Pero que el siglo veinte fue un despliegue de maldad,
insolente ya no hay quien lo niegue,
vivimos revolcaos en un merengue,
y en un mismo lodo todos manosiáis.

Y es para enfadarse, también, porque el que en realidad quiere el chisme en exclusiva soy yo. Qué iba a hacer yo si no mientras juegan mis niños, más que intercambiar microfrases y emotileches en el Whatsapp. El guasap, en castizo, es ya lo último que mira un ser humano en el mundo/mundial antes de acostarse, y lo primero que consulta al levantarse, no vaya a ser que en el interín te hayan olvidado los amigos

3. Que es como llaman, en la ya clásica película *Idiocracia*, a hablar bien y con propiedad y explicándose a uno mismo y no como un gañán afásico, que es lo que mola entre los adolescentes y también entre los que quieren adularles con objeto de venderles algo. Está muy bien traído eso en la película, que mira que es mala: a menos inteligencia más palabrotas...

4. Vista tengo también la ilustración de una artista digital en torno al *Eos rhododáctylos* de Homero convertida en cojín... Lo que todavía era algo medio respetable citado por Nick Nolte en *La delgada línea roja* se ha quedado en un simple cojín.

o se haya acabado el mundo (y si no tienes móvil en la actualidad es que eres más pobre que las mismísimas ratas). Los “amigos” es un decir, yo tengo amigos a los que no veo hace más de diez años pero con los que bromeo frecuentemente por email, por el Facebook y por el guasap. Estoy por llamar a Paco Lobatón, pero creo que se ha retirado de la misión reunidora de Extraños en un tren y ahora al que hay que buscarle es a él. El día que nos veamos mis amigos virtuales y yo va a ser como el cuento bíblico del hijo prodigo, pero con abuelo pródigo. Ya no hay amigos, hay “contactos”, como en la agenda de uno del Opus Dei o del Colegio del Pilar de Madrid. Menos mal que no estoy en ningún grupo de padres del cole, de compañeros de profesión, de padres de mis alumnos, de familia propia o familia política o de amantes del porno steampunk, porque si no me sentiría más solicitado que una rubia en Turquía, siendo como soy más bien un infiel solitario en Españistán. Porque además no importa nada lo que te envíen por el guasap, o el Instagram o tal (aunque debo reconocer que me encantan los memes): mi hijo de once años dispara a sus amigos una ristra de caracteres sin separaciones ni sentido, como la Piedra Rosetta antes de ser descifrada por Champollion, y ellos le responden lo propio, por aquello de que el medio es el mensaje y en este caso el mensaje es jeroglífico porque el medio es primitivo. “¡No, no, cómo va a ser primitivo el guasap, si lanzas a tiempo real cualquier contenido a mucha gente y encima gratis!” —diréis. Prueba de que es primitivo es que no conoce los modales, y yo creo que los modales se inventaron antes que la rueda o el fuego, para que los hombres no se mataran a la primera impresión. Pocas veces nadie saluda o se despide en el guasap, la conversaciones allí, si hay suerte de que sean tales, empiezan abruptamente y terminan colgadas en el vacío, ya que uno de los dos, o de los siete, ha hecho mutis total sin decir esta boca es mía para escrutar otro guasap de otra persona o grupo. Ya se retomará, o no, cuando a uno le convenga, esa misma noche antes de apagar la luz (de la linterna del iPhone) y conciliar sueños de robots con ovejas eléctricas, sin ir más lejos. Lo mismo ocurre con los chats de todo tipo y de la red o plataforma que sean: se hace un comentario como quien pega un tiro al aire, y si no te convence la reacción de los demás te largas ipso facto y alea jacta est. Curiosamente, nadie se hace responsable de nada de lo que dice en los mismos entornos digitales en los que a la vez todo quisque se envalentona y opina de cualquier asunto bajo el amparo del anonimato, que de repente este rebaño nuestro ha perdido a su pastor y quien más quien menos todos intentamos balar más alto que el borrego de al lado. Los pastores, los y las influencers o los o las youtubers (leí en una camisa el otro día: The teachers are the real influencers; no entendí bien si era broma pesada



o lamentación irónica...), son personas tan naturalmente indocumentadas, torpes y novatas como nosotros, pero con más tiempo para dedicar a seducir a las masas virtuales en agraz.

Si hoy resulta que es lo mismo ser derecho que traidor,
ignorante, sabio, chorro, pretencioso, estafador,
todo es igual, nada es mejor, lo mismo un burro que un gran profesor,
no hay aplausos ni escalafón, los inmorales nos han igualau.
Si uno vive en la impostura y otro roba en su ambición,
da lo mismo que seas cura, colchonero, rey de bastos, caradura o polizón.

Se hacen enemistades irreconciliables a través de las autodenominadas “nuevas tecnologías”, pero que afortunadamente tan solo duran dos días. Si ves que vas perdiendo notoriamente en la exhibición de acreditada virtud (la mayoría usamos el feisbuk, por ejemplo, dicho también en castizo, para tratar de ser más humanitarios y sensibles que los demás, en tanto que los cínicos son los menos, y suelen pertenecer al así llamado populismo de derechas global), te cambias de amigos postizos, de hashtag, que suena como a droga blanda de cada día dánosla hoy, o de afinidades electivas, como lo denominaba floridamente Goethe, y santas pascuas. Total, como no hay protocolo de bienvenida, tampoco lo hay de despedida. Las redes sociales son como un catálogo, un almanaque escalofriante de la humanidad, hay nombres y caras y aficiones y “miembro de” para todos los gustos, y muchos de ellos más allá de toda imaginación inferior a la de Alejandro Jorodowsky. Pero como las redes jamás duermen, como se desarrollan en un flujo realmente ininterrumpido que no conoce el descanso ni el final (sólo hay tres grandes instancias suprahumanas consecutivas que hayan cumplido esa extraña y suprema condición del insomne autodespliegue: la Naturaleza, Dios y el Dinero...), entonces producen la ilusión de que la especie humana consiste en una galería innúmera de tipos y singularidades indefinidamente extravagante, cuando la verdad es que somos todos más o menos igual y hacemos más o menos lo mismo: mirar el dichoso Tinder⁵, o el feisbuk, o el tuitar, o lo que sea. La vieja televisión intenta también, para no morir definitivamente, manifestarse como una corriente constante de muestreo de

5. El Tinder y ese tipo de redes de contactos íntimos son para echarlas de comer aparte. Las relaciones románticas o sexoafectivas, como las llaman, ya no son “líquidas”, como analizaba Zygmunt Bauman, sino más bien diarréicas. El otro individuo, perteneciente ahora a un muestreo de ganado tan amplio como monótono (a todos les gusta el deporte, todos quieren “sumar, y no restar” y todos buscan gustirrinín sin compromiso), lo pretenda o no tarde o temprano te muestra sus heces, como en la consulta del médico, o él mismo demuestra comportarse como un mojón dejándolo plantado a su último match en cuanto cree toparse con otro mejor. No es ya, siquiera, usar y tirar, sino “tirarse y tirar”, si se me sigue el juego de palabras. Pero lo peor es que muy mal se te tiene que dar para que tu roto no encuentre un descosido, es decir, que lo más terrible es que la cosa funciona, y que esa pesca siempre rinde fruto, aunque lo que te llesves a casa sea una bota. Yo personalmetne a las amigas que están metidas en esa ruleta de la fortuna lo que les recomiendo es que busquen mujeres, que se pasen a la otra acera, convencido de que así les irá mejor que junto con machos tratando de hacerse un microharém...

individuos heterogéneos, pero lo único que consigue es lo opuesto: uniformizar, homogeneizar al personal a lo ancho y largo del planeta. Los informativos, que terminan por ser los hitos que jalonan la monotonía televisiva, se han convertido en una máquina de generar miedo y morbo mediante el adverbio-fetichismo “sexualmente”. Yo, al menos, en cuanto pongo un informativo sólo oigo “sexualmente”, bien subrayado y con enfática dicción, que los presentadores deben hasta ensayarlo en el espejo de su camerino. Vale, vale, lo acepto: la humana comunicación en el s. XXI se produce mediante latigazos de personalidad impostada -eso que llaman clickbaits-, y suelen ir acompañados de dibujitos esquemáticos y a ser posible del adverbio “sexualmente”. Sin esos ingredientes no hay share que valga y el canal emisor de shocks audiovisuales es inmediatamente sustituido por otro totalmente idéntico a él.

Qué falta de respeto, qué atropello a la razón,
cualquiera es un señor, cualquiera es un botón,
mezclas Toscanini, va Scarface y Napoleón,
Don Bosco y la Mignon, Carnera y San Martín.

Pero no pasa nada, tranquilos, porque todo, hoy, es una mera “herramienta”. Los pedagogos, los fabricantes de coches, Silicón Valley, los traficantes de armas, el tabaco, el CRISPR, el futuro ingeniero de los “sensores biométricos”, el dopador de cerebros del que supimos hace un tiempo⁶, las pastillas de la (in)felicidad, los sociogramas, la llamada “gamificación”⁷, la robotización del trabajo⁸, las casas de apuestas, la informática en la aulas⁹, los drones surcando el aire, etc., todo eso nos son más que herramientas, algo neutro, que te ayudará sólo si tú quieres, el ser humano tiene el control, siéntete como en la armadura de Iron man. Qué afortunados somos: de modo enteramente desprendido el s. XXI nos va a suministrar un montón de interfaces que monitorizarán el mundo, la vida, pero sólo si damos nuestro consentimiento, a fin de hacer nuestro día a día más fácil, agradable y automatizado. Supongo que nadie se va a poder resistir, y al igual que si te regalan un arco de fibra de vidrio chulísimo que jamás has necesitado para nada terminarás por probarlo en el árbol más cercano, también si tienes un dron probarás a espiar al vecino, y

6. En efecto, la lobotomía voluntaria está servida, y no faltará gente tecnófila e ilusa que se preste hasta que le salga humo por las orejas y ya sólo sepa decir ga-ga: <https://bit.ly/3zf9LiO>

7. ¿Puede creerse que mi hijo de diez años, que es más bien bestiajillo, el otro día, se pasó un rato llorando (y yo consolándole) porque le habían matado —fueron los malvados creepers...— uno de los dos burritos de la casa que había construido en Minecraft?

8. Yuval Harari, ese gurú de la pradera, llama a aquellos que van a ser reemplazados por robots “clase inútil”. Es más fácil para Harari imaginarse una legión de vagabundos desempleados que exigir a las empresas y gobiernos que no sean tan egoístas y que se metan sus robots y sus IAs por donde les quepa. Yo no pienso subirme jamás a un autobús conducido por una IA.

9. Los profesores de mis hijos se graban en un video y luego lo ponen en clase, así solo tienen que decir las cosas una vez, pueden además promocionarse en internet y aprovechar para hacer de su grabación a los niños un examen tipo test: todo son ventajas. Un examen “tipo test” no es un examen, es una especie de divertido concurso que debe haberse inventado —es un suponer, no lo he consultado— en EE. UU. para poder aprobar a los deportistas que necesitan beca...

si te ha dejado la novia hackearas su móvil, y si tienes un sensor biométrico condicionarás tus actividades a la vigilancia de tus constantes vitales, and so on, pero siendo totalmente libre, ojo, erigiéndote en el cerebro de ese exoesqueleto de herramientas de fantasía y precisión, como Koji Kabuto en la cabina del Mazinger Z. Las herramientas “están ahí”, qué bien que estén ahí, Dasein, antes no lo estaban, ahora están te guste o no y si no quieres pues no las uses¹⁰. En el Lejano Oeste había revólveres, estaban ahí, podías si querías no usarlos, como James Stewart en El hombre que mató a Liberty Balance, pero como a los demás sí les gustaba usarlos —la sugestión de poder que produce poseer un arma compensa de sobra el peligro de ser acribillado— lo mismo falleces prematuramente por sobredosis de ludismo. Al fin y al cabo, nos diría un embaucador actual, un revolver también puede servir para calzar una mesa coja, de pisapapeles, o para marcarse un corrido mejicano, de manera que si lo utilizas para disparar es cosa tuya, que eres un violento y haces un mal uso de un objeto doméstico destinado a defender el hogar y hacer sentirse alguien a su propietario. Y lo mismo ocurre con el SmartPhone... ¿a quién se le ocurre enviar un video masturbándose?, o con tu auto personal e intransferible¹¹... ¿a quien se le ocurre ponerlo a 220 en plena ciudad?, o con la afición al fútbol... ¿a quién se le ocurre que el “¡vamos a machacarlos!” era literal?, o con el Prozak, ansiolítico o anfetamina de turno... ¿a quién se le podría ocurrir poner esas cosas al alcance de los adolescentes...?

Igual que en la vidriera irrespetuosa de los cambalaches,
se ha mezclau la vida, y herida por un sable sin remache,
ves llorar la Biblia junto al calefón¹².

Lamarck no tenía razón, al menos en asuntos humanos. Es el órgano el que hace la función, no la función la que hace el órgano. Si tienes la posibilidad de ir a llorarle al psicólogo, pues sin duda lo harás al menor disgusto que tengas. La mayoría de los adolescentes que yo conozco han sufrido bullying, tienen TDH, pasan consulta con el psicólogo, la vida les parece una porquería y están recetados de pastillas para sobrellevar la vida del joven blanco en país rico. Me cuentan que algo parecido sucede con los divorciados: todos ingieren su dosis de antidepresivo al día. Va bien,

10. Un simpático lector de derechas español podría indignarse y decir: “pues lo mismo ocurre con el matrimonio gay, la eutanasia, el aborto o el divorcio, que si están ahí la gente los usará mucho más”. Pues en efecto, señor mío, de eso se trata...

11. Críticas completamente ignoradas a la presencia ubicua, pestífera y antiurbanística de los coches ha habido desde Ivan Ilich hasta Agustín García Calvo, pero sólo ahora, a causa de la polución, se le está poniendo a esa plaga automovilística algún remedio. Pero ese remedio redundará sólo en beneficio de la salud pública, y en nada afecta a contribuir en la ralentización del Cambio Climático, puesto que generación de electricidad para los vehículos o para lo que sea es tan contaminante como los tubos de escape.

12. “Cambalache” es como el rastro de Madrid: lugar de compraventa de trastos usados y tirados por el suelo con desorden y follón. Y un calefón un calentador de agua. “La Biblia y el calefón” es también una canción malísima de Joaquín Sabina que no se editó en España porque parece que el cantante decidió castigar con ella tan sólo a los argentinos.



nunca está de más. Decía Séneca hace muchos siglos que “hay más cosas que pueden asustarnos que aplastarnos; sufrimos más a menudo en la imaginación que en la realidad” y, efectivamente, esa es la tesitura del trocito avanzado del globo en el s. XXI. Allí donde hay hambre, cuando se come hay alegría, baile y dadas a los dioses; allí donde se come tres veces al día, hay problemas de autoestima y depresión. El corolario inevitable es que es mejor nacer en un país en vías de explotación, puesto que ser blanco,

con estudios, medio empleo, coche y casa es una situación de riesgo existencial grave. Cualquier día te pilla por la calle el “sistema” y te hace papilla. O te topas con un omnívoro y te hace puré. O te para un esencialista en un semáforo y te transforma en intolerante. En serio, las personas no diré “normales” lo pasamos mal, porque siempre estamos a punto de caer en mil trampas discursivas que las inercias sociales han tendido bajo nuestros pies. Y es cierto que es así, lo malo es que no te lo van a perdonar. Yo mismo no lo perdono, no se crea. Y usamos plásticos, pero con culpabilidad, y polucionamos con nuestras calderas, pero con mala conciencia, y nos seguimos casando, pero a sabiendas del citado amor líquido y del poliamor, y compramos una vivienda con ascensor, pese a que nada es de nadie, pues toda propiedad es un robo... Como no se nos ocurre la idea de que los que tienen que modificar sus malos hábitos son los que hacen las leyes o hacen el dinero, la comedura de tarro nos hace vivir de puntillas, soltar denuestos en las redes sociales y sufrir un estrés considerable. El estrés, a su vez, en tanto que “está ahí” como el tabaco o los drones, se propaga indefinidamente y produce más estrés, de modo que, al final, se disipa todo lo fácil, agradable y automático para lo que habíamos sacrificado cierta libertad y toda nuestra intimidad en pro de la tecnificación y somos mucho más desgraciados que un keniano que ese día se tiene que conformar con mascar tallos al llegar la noche.

Siglo veinte cambalache problemático y febril,
el que no llora no mama y el que no afana es un gil,
dale no más, dale que va,
que haya en el horno nos vamos a encontrar.

Pero vale, vale, nos lo tragamos, a regañadientes pero nos lo tragamos: la misión del glorioso hombre blanco sobre la tierra en este momento de la historia es servir de conejillo de indias de las tecnologías de la felicidad obligatoria o bien escapar a los márgenes del mundo a hacer “visible” lo que sea, cualquier penuria. Antes, en los poblados aborígenes el núcleo familiar tradicional constaba de padre, madre, hijo, hija y antropólogo francés, ahora hay todo eso y además un tío con una cámara que viene a dar a conocer tu penosa situación al mundo o a grabar la música que haces o la comida que elaboras para replicarla en su estudio hiperequipado o en

su cocina de cinco estrellas Michelin. Los medios tienen hambre, los medios quieren siempre más, todo debe ser visibilizado, porque el público manda, la audiencia está intranquila, y si les das exotismo o moralidad quizá duerman esa noche, quizá hallen cierta paz... A mí, de verdad, me asombra esa característica de nuestro tiempo: que cuando alguien se indigna por una injusticia, en vez de hacer como los señores de los barcos de rescate, arrimar el hombro, jugársela y ayudar, lo que se le ocurra en cambio sea escribir



un libro, rodar un documental o montar un festival para recaudar dinero, firmas o algo, siempre con su nombre y apellidos en primer plano. Visibilizar, la tarea inacabable de la visibilización de los excluidos o postergados de la tierra es sin duda una tarea encomiable a la que se consagran los misioneros laicos del s. XXI, pero también es objeto de artistero frívolo, de sobreactuada indignación, de cirugía plástica de la propia alma y de tuneo de arcoíris la conciencia pública de Occidente. Pero, ya digo, lo aceptamos, ya vendrán tiempos mejores, aún estamos aprendiendo, sólo fue antes de ayer, como quién dice, que inventamos la máquina de vapor, y en estos momentos nuestra preocupación principal es no terminar asados por la Máquina de Vapor Total en que hemos convertido al mundo, la bola del mundo, y de lo cual por supuesto nadie tiene la culpa: lo del petróleo, por ejemplo, parecía tan buena idea al principio, le hemos sacado tanto jugo a la muerte...

No pienses más sentate a un lado,
que a nadie importa si naciste honrau,
da lo mismo en que labura, noche y día como un buy,
el que vive de las minas, el que mata el que cura
o está fuera de la ley.

En fin, que todo, toito te lo consiento, s. XXI, cambalache, hasta la pandemia nuestra de cada día, quítanosla hoy, menos lo de la música, eso sí que no tiene perdón de Dios ni de Bob Marley, que es su fumeta digo profeta. Feo estuvo ya lo de viajar a África o a Cuba o la India de los Maharishi a robarles su música, como los blancos hicieron en EE. UU. con los negros del Delta del Misisipi, pero, bueno, bien robada estuvo. Lo que es más feo que pegar a un padre con un calcetín sudao son esas tonadillas enteramente estudiadas y customizadas para comernos los sesos que pasan por ser música hoy. Conste que a mí me gustaron mucho “La gozadera”,

el “Despacito” y alguna más, pero hasta ahí. Tipos que no saben tocar ni medio instrumento, que van vestidos de la opulencia que ya quisieran tener pero con el mal gusto que sin duda tienen, que se apoyan para aparentar armonía y belleza en paisajes naturales que no son suyos o en muchachas neumáticas que dejaron hace muy poco de ser de sus padres... Eso es un producto prefabricado, la banda sonora del sistema, la Némesis del rock, del jazz¹³ y hasta del soul o de la música disco, más gimnasia que ritmo, más charanga que melodía, más electrónica que emoción, más video-clip que azotea de los *Beatles*, un asco sin paliativos, vamos. Si el mundo, el porvenir, van de cabeza a la distopía, peor para nosotros, que parecemos empeñados o conformes con ello; pero que la orquesta del *Titánic* que toque en el hundimiento se haga un tango decente o aquí la liamos parda y les hacemos comer a los poderosos y sus sicarios sus drones, sus publicistas, sus filósofos y sus flamantes teléfonos móviles última generación –nunca mejor dicho, tristemente...

Óscar Sánchez es profesor de Filosofía en la Educación Secundaria en Madrid. En 2005 publicó un ensayo sobre Jane Austen y en 2007 un artículo en la revista de estudios libertarios *Germinal*. Más tarde fue colaborador, con un capítulo sobre la paz, del primer libro electrónico en castellano para la asignatura de Ética de 4º de la E.S.O. elaborado por el I.T.E. CITEDAD. Luego fue coautor de *Galería de los invisibles* y participante en varias publicaciones de la UCM y la UNED de Madrid. Desde entonces, es colaborador atorrante de las páginas web “Hypérbole”, “Humor Extraño” y algunas más. Recientemente, ha ganado un accésit en el certamen de ensayo “Diderot”, convocado por Ápeiron ediciones, y posteriormente otro denominado “Miguel Hernández” y convocado por la Universidad de Jaén.

13. Que, por cierto, parece que significan lo mismo y vienen de lo mismo: el acto sexual. Hacer música como quien busca fornicar, escucharla con la intensidad del sexo, esa es el *novum* que el s. xx había aportado a la grandiosa música del pasado europeo y que las baladas horribles que escuchamos hoy va a desvirtuar matando la parte de la equivalencia que se refiere a la música para quedarse tan sólo con la del coito. No sé si Rosalía va a ser la redentora que eleve toda esa basura a una altura celeste, pero se diría que lo intenta...

Igualdad sin lágrimas. Justicia como copertenencia

Gustavo Flores Quelopana

Justicia y Globalización

La extensión y gravedad de la pobreza global plantea hoy un enorme desafío a toda persona que albergue una sensibilidad moral.

Miriam Bouiali Brines, periodista que escribe sobre Thomas Pogge

La regla de la Justicia como copertenencia es simple, a saber, los ricos deben dar más y los pobres deben recibir más. Por ejemplo, resulta inmoral e inhumano que multimillonarios como Richard Branson, Elon Musk y Jeff Bezos, compitan por conquistar el frívolo turismo espacial, mientras que en el planeta mueren diez mil niños al día por desnutrición, según cifras de la Unicef. La competencia debiera ser por erradicar el hambre, la falta de viviendas, cultura, salud y educación. Esta falta de conciencia social de la gran burguesía mundial refleja la crisis de caridad en el capitalismo cibernético. El mismo fenómeno también se ha visto reflejado en el uso geopolítico por parte de Occidente de las vacunas contra la pandemia del Covid, y la negativa a ceder las patentes para un combate más eficaz del flagelo. Si a esto le sumamos que ningún país del mundo está cumpliendo a la fecha con los Acuerdos de París con respecto a la crisis climática, entonces estamos condenando a nuestro hogar a un diagnóstico terrorífico.

En vez de ello, el objetivo inamovible debiera ser acabar con la desigualdad y la injusticia en todos sus aspectos. Pero, entonces, aquí está en discusión qué modelo de desarrollo ha de seguirse a nivel global. Los abundantes estudios especializados sobre el tema han demostrado que la crisis ecológica vuelve insostenible que las economías desarrolladas se extiendan a nivel planetario. Y la razón es sencilla: se necesitarían varios planetas Tierra para generalizar su estilo de vida. El punto de equilibrio a establecer a nivel mundial debería encontrarse entre las economías sostenibles pero subdesarrolladas y las economías desarrolladas pero insostenibles. Se requiere de una economía desarrollada pero sostenible. Se trata de evitar el estilo de vida de carencias, pero también el estilo de vida californiano de abundancia. Si se debe evitar la carencia junto a la abundancia, entonces qué estilo de vida ha de preconizarse. Un estilo de vida austero y sobrio no sólo se asocia a la posibilidad de superación del capitalismo consumista, sino al control de la pasión humana por la riqueza y el lujo. Werner Sombart (*Lujo y capitalismo*, 1912) estudia cómo el triunfo del amor libre de la lady fomentó el lujo y abrió las puertas al capitalismo exportador; pero en su otro gran libro (*El burgués*, 1913) demues-



tra que la esencia espiritual de la sociedad capitalista es la racionalización de la vida en vistas a la ganancia. Este objetivo supremo de la vida, que encuentra su exaltación en el capitalismo, sólo cambiará cuando se deje atrás la civilización capitalista. En ese tránsito civilizatorio resuenan como sendas maestras tres grandes líneas, ya señaladas por Romano Guardini (*El poder*, 1957), como son: el triunfo de la ascesis, pues no ha habido ninguna gran cultura que no haya comenzado con una nueva ascesis; el restablecimiento de la relación con Dios, que dará marcha atrás a la prometeica deificación humana; el respeto de la esencia de las cosas, que será un giro metafísico respecto al nominalismo y al historicismo; y la realización de la actitud contemplativa, dejando atrás el obsesivo activismo por el activismo de la acelerada vida moderna. En una palabra, para el triunfo completo de un nuevo sentido de la vida habrá que lograr una nueva imagen del mundo.

De forma insólita e incongruente con el todo de su obra, John Rawls, en su libro *El derecho de gentes* (1999), rechaza la justicia global. Su tratamiento de la justicia internacional es decepcionante porque descarta la igualdad de oportunidades y rechaza la justicia global. Excluye de la justicia global a las dictaduras (sin consenso interno) pero no a los países autoritarios (con consenso interno). Esa es su primera contradicción (admite la no tolerancia de la libertad individual). La segunda gran contradicción es que supone que los pueblos aceptan la política iliberal. De modo que su política internacional es decepcionante al abandonar la igualdad y la libertad que fundamenta los Derechos Humanos. Para Rawls los DDHH no son derechos de los pueblos, sino de los individuos. En pocas palabras, Rawls se opone a la distribución global de la riqueza. Deviene en un defensor de las grandes ganancias de los monopolios transnacionales. Su derecho de gentes es conservador, reaccionario e inauditamente injusto. Debido a ello ha merecido la crítica de comunitaristas, igualitaristas, marxistas y cosmopolitas.

Peter Singer es un filósofo moral australiano que piensa que hay que ayudar sin distinción de nacionalidad. En su libro *Un solo mundo. La ética de la globalización* (2003) piensa, desde el punto de vista del utilitarismo hedonista, que, si el costo de ayudar a extranjeros es bajo y el beneficio es alto, entonces no existe excusas morales para insistir en la prioridad de los intereses nacionales. Pero resulta que medir la ayuda bajo el parámetro económico de costo/beneficio equivale a subsumir la moral a la economía, lo cual es inmoral. En cambio, distinta es la postura de un igualitarista como Branko Milanovic, economista serbio-americano, conocido por sus estudios sobre el ingreso y la desigualdad. En su libro *Desigualdad mundial*, una nueva aproximación en la era de la globalización (2016), muestra datos realmente escalofriantes: 830 millones de personas con desnutrición crónica, habiendo su-

ficiente alimento para toda la humanidad. 2,600 millones sin servicios sanitarios básicos. 2,000 millones sin acceso a medicinas básicas. Esperanza de vida en países pobres que es la mitad de los países ricos. 3,000 millones de personas que viven con un dólar al día. La mitad de la población mundial posee el 1.1% de la riqueza, mientras que el 10% más rico acumula el 85% de la riqueza mundial. La pobreza causó 18 millones de muertes prematuras. A lo largo de cinco capítulos expone el futuro posible de la desigualdad mundial. Explica cómo la desigualdad mundial ha cambiado a partir de la Revolución Industrial y de la caída del Muro de Berlín. Realiza un recuento histórico del surgimiento de la clase media y su antagonismo con los súper ricos. Analiza algunos factores de la desigualdad nacional y reformula la teoría de los ciclos de Kuznets. La desigualdad tiende primero a incrementarse y luego a reducirse. Contrasta la desigualdad global a través del tiempo y entre diferentes países. Efectúa la proyección de un posible escenario a futuro de la desigualdad y de posibles alternativas a este problema. En otro libro suyo, *Mundos Aparte* (2005), expone la disparidad de ingresos entre los ciudadanos del mundo. Y en su obra más reciente, *Capitalismo nada más: el futuro del sistema que gobierna el mundo* (2019), su conclusión es lapidaria: el capitalismo tiene muchas fallas, pero ha llegado para quedarse. Nuestra tarea es mejorarlo. Su triunfo se debe a que ofrece prosperidad, satisface los deseos de autonomía humana y proporciona bienestar material. Es vulnerable a la corrupción y a la injusticia, pero es un sistema perfectible. El enfoque reformista del igualitarista liberal Milanovic cree que la justicia se puede alcanzar sin salir del capitalismo, mientras tanto los desfavorecidos deben esperar por generaciones el perfeccionamiento del sistema imperante. Además, no repara en que el bienestar material que ofrece el capitalismo no es comparable a la desintegración espiritual y moral que produce. Por ello, su diagnóstico no sólo es inviable, sino inmoral y dañino para alcanzar la justicia social.

No obstante, es entre los cosmopolitas donde más fructifica la idea de una justicia planetaria, un Estado mundial y la ley global. Así, Oswaldo Guariglia, filósofo dedicado al tema de la justicia global, en su libro *En camino a una justicia global* (2010), estudia las formas de organización para el futuro gobierno universal, que se halla aún en su etapa incipiente. Es, pues, una reflexión filosófica sobre el derecho internacional o derecho de gentes. La renovación que produjo el libro póstumo de John Rawls sobre la filosofía del derecho internacional reabrió viejos dilemas, como los principios de una sociedad de los pueblos, y planteó otros nuevos, que giran básicamente sobre los criterios de justicia en un mundo aún no globalizado, pero sí en camino de un ordenamiento global. Guariglia deja claro que una justicia global exige un Estado global. Ya lo decía Hobbes: “Donde no hay un poder común, no hay ley; y donde no hay ley, no hay injusticia”. El cosmopolitismo contemporáneo defiende algún tipo de justicia global, afirmando que los individuos son la unidad moral última de la ética; y que las obligaciones morales vinculan siempre a los individuos con independencia del Estado, nación o cultura a la que pertenecen. Lo que no queda claro en su planteamiento es si con un Estado mundial capitalista o no capitalista es posible dicha justicia global. Si por lo visto el capitalismo es incom-

patible con la justicia social, entonces el Estado global imperante tendrá que ser no capitalista. De lo contrario el susodicho Estado Mundial será otra Naciones Unidas impotente y neutralizada por un Consejo de Seguridad y un sistema que hace depender su toma de decisiones del consenso de los países. Otro pensador que sigue la línea liberal y capitalista es Thomas Nagel, filósofo de la justicia estadounidense rawlsiano, quien en su obra *Igualdad y parcialidad. Bases éticas para la teoría política* (1996), considera que la desigualdad global es una horrible desgracia, pero no está claro que se trate de una injusticia. Las injusticias sociales competen a los Estados y no se pueden extrapolar de las relaciones internacionales. O sea, repite el credo de Rawls de que los derechos humanos son de los individuos, pero no de los pueblos. Nagel reprocha a Rawls aspirar a corregir las desigualdades, pero no a eliminarlas; y que el estado rawlsiano permite desigualdades intolerables. Pero su punto de vista objetivo no lo extiende a las relaciones internacionales. Simplemente concluye que es necesario crear nuevas categorías filosóficas para atender la pobreza y la desigualdad global.

Thomas Pogge es un filósofo alemán dedicado al tema de la justicia global. En su obra *Hacer justicia a la humanidad* (2009), Considera que la desigualdad global es una de las peores injusticias de nuestro tiempo y tenemos la obligación política y moral de combatirla con todos los medios disponibles. Su obra atiende el tema de las desigualdades globales, que la filosofía política había descuidado por tan largo tiempo, hasta que aparece el derecho de gentes. Demuestra que globalizar la economía se vuelve criminal y antihumano si no va acompañada de la globalización de los derechos humanos, globalizar la justicia y la ética. Sin embargo, la crítica cosmopolita le ha hecho saber que, si fundamos la ética ciudadana en el principio de responsabilidad, y no en el principio de igualdad, entonces no se ve el vínculo moral que une a los demás. Es decir, no se debe hacer daño no sólo porque ello está mal, sino porque la víctima de la injusticia es nuestro prójimo e igual a nosotros. La justicia es fundamentalmente copertenencia, todos somos uno, y por eso la justicia debe ser aplicada a individuos y a estados.



Como vemos, no tiene sentido rechazar lo obvio, a saber, la necesidad de una justicia extendida a las relaciones internacionales. Los derechos humanos no competen sólo a individuos, sino también a los Estados. Y por ello, el derecho de gentes incluye a los Estados, incluso dictatoriales y autoritarios. No es necesario compartir el individualismo liberal de Occidente para hacer valer los derechos naturales humanos por encima de otras creencias políticas y religiosas. Ni siquiera otros países con diferentes tradiciones religiosas o políticas pueden excluirse del respeto de los derechos humanos, y no pueden esperar que se acepte su autoridad política interna si violan tales derechos. Sólo así se puede evitar la contradicción rawlsiana que tolera a los países que no admiten los derechos humanos. Y es así porque no se puede suponer que los ciudadanos de esos estados rechacen derechos que los protegen. Al contrario, lo contradictorio es suponer ligeramente -como lo hace equivocadamente Rawls- que los ciudadanos aprueban la censura de los derechos del hombre por sus estados. Si todos los pueblos del mundo son firmantes de la Carta de los Derechos Humanos, entonces contraen obligaciones políticas a cumplir y respetar. Pero esto significa también que los pueblos del mundo, especialmente los más ricos, tienen el deber de asistir a otros pueblos que viven bajo condiciones penosas para contribuir a su desarrollo y eliminación de la desigualdad social. El compromiso contra las injusticias globales significa un compromiso moral por la justicia mundial. La intromisión en la soberanía de los estados no sólo debe estar dirigida para combatir los abusos flagrantes de los derechos humanos como los genocidios, sino también el hambre, la miseria, el analfabetismo, la guerra y compartir la riqueza mundial. La desigualdad social y material a nivel internacional es el principal asunto en el derecho de gentes en la justicia mundial, porque no es legítimo ni moral anteponer los derechos de propiedad a la redistribución económica de la riqueza. Rawls, como Kant, se opone a la redistribución global de la riqueza. Lo cual es un absurdo de la democracia liberal que prioriza la libertad a la justicia. La redistribución global de la riqueza es en sí mismo un acto de justicia de carácter supremo, porque compartir a nivel internacional con el prójimo lo que uno legítimamente ha ganado es el acto de solidaridad más moral, dado que es un dar sin recibir nada a cambio. Es un elevado deber moral globalizar los beneficios económicos por igual y según la necesidad de cada país. En una era global hay que globalizar los beneficios económicos, la tecnología, las patentes y la ciencia en beneficio de todos los seres humanos del planeta. El obstáculo para ello en la hora presente es el orden político, militar y financiero que imponen sobre el mundo los monopolios a través de los países ricos.

El predominio del interés común sobre el beneficio personal es la idea central de una economía basada en la justicia por varias razones: 1. Constituye un dique de contención contra la destrucción del medio ambiente en nombre del progreso, 2. Preconiza una economía no consumista donde lo importante no sea la producción, sino la distribución y el arte de vivir, 3. La idea por mejorar la sociedad lo lleva hacia un socialismo reformista donde se elimine la pobreza extrema y la distribución injusta de los productos del trabajo, 4. Incentiva que la producción esté en manos

de cooperativas de trabajadores, 5. Abroga por limitar el derecho particular de propiedad para el bien público, 6. Considera imprescindible poner un límite a lo que una persona puede recibir como herencia, puesto que en ella no han intervenido sus facultades, y 7. Une la mayor libertad de acción con la propiedad común de todas las materias primas del mundo y una igual participación en todos los beneficios producidos por el trabajo conjunto.

En conclusión, una economía no consumista que no destruye el medio ambiente, donde lo importante no sea la producción, sino la distribución y el arte de vivir a nivel global, es la pauta principal de una justicia global. En una palabra, hay que reconocer que hace falta una revolución mental, mediante la educación, para superar el egoísmo y abrazar el bienestar general en dimensión planetaria. Lo importante no es la riqueza, sino el arte de vivir de los seres humanos. Por último, una justicia global en la redistribución de la riqueza impediría que los países más ricos impongan su voluntad política y económica al resto. Esto no significa impedir que los pueblos elijan libremente la importancia que dan a su nivel de riqueza, porque nada hay de injusto en compartir la riqueza con las naciones menos favorecidas y azotadas por la pobreza. Así como las personas no son responsables de nacer en una familia rica o pobre, tampoco lo son de nacer en un país pobre. De ahí que justicia global y la redistribución de la riqueza a nivel mundial sea un imperativo moral y político impostergable. Hoy, que las fronteras de la soberanía son mucho más difusas, la justicia global es más posible e improrrogable.



Justicia y Perdón

La última y definitiva justicia es el perdón.
Miguel de Unamuno

La suprema Justicia es el Perdón. El fenómeno del “perdón” es empírico y al mismo tiempo prerreflexivo. Se trata de la actualización existencial de un contenido esencial. Y por eso mismo abre un horizonte base sobre que el ser se redime de su culpa por el arrepentimiento. Pero la capacidad humana para el perdón no es ilimitada, ni debe serlo, sencillamente por su condición de criatura. De ahí que la humanidad haya establecido en el Estatuto de Roma la existencia de delitos imprescriptibles, como el genocidio o los ataques generalizados y sistemáticos con-

tra la población civil, los cuales conforman un tipo especial del derecho penal, no prescriben, no pueden ser amnistiados, ni indultados.

Los Juicios de Nuremberg y el Tribunal de Tokio, que no estuvieron exentos de controversias, sentaron el precedente y el inicio de una “Justicia internacional” y en ese sentido condenó a los principales jerarcas nazis y japoneses por sus crímenes de lesa humanidad. La tipificación de estos crímenes constituyó un avance jurídico que sería por las Naciones Unidas en el desarrollo de una jurisprudencia internacional específica en materia de guerras de agresión, crímenes de guerra, crímenes de lesa humanidad, conspiración contra la paz y para la constitución en 1998 del Tribunal Penal Internacional. La Declaración Universal de los Derechos Humanos se redactaba al término de los juicios de Nuremberg y por eso no fue alcanzado por la prohibición de leyes retroactivas que se establecía en su estatuto. Por ello, los juicios de Nuremberg no fueron ilegales, ni se trató de la justicia del vencedor; antes bien, se pudo concretar conceptos de delitos anteriormente ausentes o difusamente definidos. Lo cual no niega omisiones clamorosas, como que el principal juez soviético Nikítchenko encabezó las farsas judiciales de Stalin durante la Gran Purga de 1936 a 1938, donde fueron detenidas casi 700 mil personas acusadas de crímenes de estado y ejecutadas 900 diariamente. Por su parte, los aliados eran responsables de lanzar la bomba atómica y de efectuar bombardeo indiscriminado sobre la población civil alemana de sus principales ciudades. A pesar de todo, los procesos de Nuremberg y Tokio fueron decisivos para establecer la Convención contra el Genocidio (1948), la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) y las Convenciones de Ginebra (1949 y sus protocolos de 1977). En la lucha contra los delitos imprescriptibles las naciones del mundo han firmado la Convención de las Naciones Unidas contra la Corrupción (2003).

En derecho lo imprescriptible es lo que no puede perder vigencia o validez. Es decir, no puede ser objeto de perdón ni prescripción. Esto quiere decir que el marco legal considera que la grave violación de los derechos humanos es imperdonable. Esto es, la humanidad se pone un límite en su capacidad de perdón. Cuando Cristo le dice a María: “Vete y no peques más”, es porque su pecado ha sido contra el honor. Ahora bien, Jesús en la Cruz ama y perdona hasta el límite. Coherente con lo predicado en su vida, su muerte reconcilia al género humano con el Creador. En el Evangelio de Lucas se relata que Cristo durante la



crucifixión, dijo al “buen ladrón” llamado Dimas, que antes de que acabara el día, estará con él en el Paraíso porque se arrepintió de sus pecados y lo reconoció como el Hijo de Dios. Incluso en la cruz Jesús perdonó a sus verdugos y pronunció la famosa frase: “Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen” (Lc. 23-24). Perdonó todos los pecados, salvo contra el Espíritu Santo, que significa perseverar en el mal. En la propia Biblia se considera que un pecado es imperdonable cuando la mala acción va acompañada de una actitud que hace imposible el perdón. Dios perdona al pecador arrepentido, pero el pecador endurecido que no cambia de conducta es considerado como persona de “corazón inicuo”. Entonces ese corazón que perdió la capacidad de ser moldeado es culpable de pecado imperdonable. En otras palabras, odiar de todo corazón el pecado cometido hace al hombre susceptible de perdón. Pero las Escrituras expresan que el pecado mortal que Dios no perdona es el pecado contra el Espíritu Santo. El pecado mortal tiene de peculiar el hecho que extingue la caridad en el corazón del hombre, porque persiste en el pecado. Lo cual es sumamente preocupante en relación con un tiempo descreído y hedonista como el nuestro, donde se ha obliterado y extraviado el sentido de lo sagrado y de lo divino. No obstante, la Iglesia advierte que son pecados imperdonables el asesinato, la violación, el incesto, el adulterio, el aborto, el suicidio. Ahora bien, en la teología moral católica el pecado venial deja que la caridad siga existiendo en el hombre, a pesar de ser un desorden moral, relacionado con la falta de amor, incredulidad, violencia, burla y ruptura de la Alianza con Dios. La misericordia es el trato amable o perdonador de alguien que podría ser tratado con dureza, mientras que el perdón es dejar la ira y el resentimiento contra una persona. Por último, Cristo confió a la iglesia el don de vencer el pecado y otorgar en su nombre el perdón a la persona arrepentida. Sus críticos argumentan que dicho don perdonador debe ser revisado ante la ola de denuncias de sacerdotes pedófilos y violadores en serie en el seno de la iglesia. La catástrofe de abusos sexuales cometidos por la iglesia provocó la dimisión del arzobispo de Múnich y el propio Papa Francisco I, en su empeño por acabar con la política de encubrimiento, incluyó como delito dentro de la ley canónica el abuso sexual. Pero la lluvia de denuncias no cesa de llegar desde Polonia, Australia, Estados Unidos, Chile y otros países. Además, la oscura historia de los internados indígenas en Canadá, donde abusaron de miles de niños y fueron hallados más de mil cadáveres, provocó que una serie de iglesias católicas fueran incendiadas en comunidades indígenas de Canadá y que el primer ministro de ese país, Justin Trudeau, pidiera perdón en suelo canadiense al Papa por los crímenes cometidos. Posteriormente el Papa expresó su dolor, pero no ofreció disculpas. Igualmente, expertos de la ONU piden al Papa prevenir abusos sexuales de menores, y el organismo europeo de control financiero insta al Vaticano a facilitar el enjuiciamiento de sus altos clérigos. El Papa respondió nombrando nuevos líderes en el Banco Vaticano, hablando de la existencia de una casta pecadora que debe ser erradicada y declarando que no se puede servir a dos señores: a Dios y al dinero. En suma, el líder católico da muestras firmes que la reestructuración está en marcha.

Ahora bien, en el acto del perdón no se efectúa una renuncia a la justicia, al contrario, es el acto definitivo de la justicia, porque en vez del olvido se impone el reconocimiento en el arrepentido de la verdadera aversión e insistencia en el mal o el pecado. Por eso, Jesucristo tiene razón al insistir que debemos perdonar siempre y cuantas veces sea necesario, porque el perdón es una enseñanza de caridad por el arrepentimiento y la conversión del corazón. El perdón no está avocado al pasado, sino que desde el presente atisba reinicio de un nuevo comienzo hacia el futuro. Por eso, el perdón es progresista y humanista, revolucionario y justo. El perdón no destruye al hombre en su error, sino que reconstruye la vida en la esperanza. El pasado es inmodificable, el presente es oportunidad y el futuro es reconstrucción de una vida buena. El perdón es el reconocimiento de que la realidad es reconstruible. El perdón toca la fibra ontológica como dinamismo creativo del ser como algo moralmente bueno. El perdonar puede poner fin a la violencia, pero no pone fin al daño. El trauma en la víctima no se borra, ni la víctima desaparecida vuelve a la vida. Ese es el aspecto metafísico del perdón, como acontecimiento onto-ético del hombre. El perdón se opone a la muerte porque es la justicia de la posibilidad misma del bien. El perdón deja atrás la venganza, porque se inspira en el amor y no en el odio. Hay niños soldados que han preferido la muerte a matar, no han permitido que la guerra inmoral e inhumana los prive de su humanidad y conciencia moral. Pero hay muchos que mataron para salvar sus vidas. Y por ello el perdón no es olvido, porque no se puede escapar al estrado moral de la conciencia. Pero una cosa es ver el perdón en la víctima, y otra cosa es verla en el victimario. El victimario puede estar convencido que le asisten razones justificadas, por lo cual cree que no tiene nada de qué arrepentirse ni pedir perdón. En cambio, la víctima siente y reclama la vivencia de una injusticia que merece el pedir perdón. En los procesos de Reconciliación por la Paz, que han vivido muchos países que pasaron por violencia interna y violación de derechos humanos de diversa índole, la justicia ha pasado por el diálogo del perdón. Cómo perdonar al responsable de tortura y ejecuciones extrajudiciales. En ese caso el perdón moral no sustituye a la justicia penal. Y en el caso del victimario, cómo perdonarse si no se arrepiente sinceramente de las maldades cometidas. Los familiares de la víctima desaparecida pueden ser capaces del acto de perdón hacia el victimario, pero se da el caso de que el victimario no está dispuesto al arrepentimiento ni al perdón. Y viceversa, se da el caso de arrepentimiento del victimario, pero sin la disposición al perdón de la víctima o de los familiares de ésta. De ahí que el acto del perdón implique una relación de comunidad con el Otro, con el prójimo. De la comunión en el acto del perdón nace la reconciliación. Pero hay reconciliación sin perdón. Mientras que la tolerancia es la reconciliación sin perdón, y en eso se parece la tolerancia a la misericordia, el arrepentimiento es la reconciliación con el bien, y por eso merece la justicia del perdón. También se puede reconstruir el futuro en un contexto de reconciliación sin perdón, pero sus bases no serán tan sólidas como hacerlo sobre el fundamento del perdón.

La lógica de la justicia como perdón exige dar prioridad a los derechos humanos en vez de a los derechos económicos o el mercado. Lo prioritario no puede ser



la libertad, sino la justicia, porque un corazón arrepentido es la mejor alabanza al bien y al amor. La justicia como perdón es la verdad en acción, porque implica una acción personal basada en un sentimiento de caridad. La víctima generalmente no se siente reparada en el acto de amnistía con el victimario arrepentido, pero posibilitar el diálogo un camino de paz y reconciliación. Lo ideal sería la prevención de la violencia y el sufrimiento, pero una vez ocurrido se debe buscar un proceso de curación dando a conocer el precedente para que no vuelva a acontecer. Muchas veces la abominación y atrocidad de los crímenes son tan grandes que los victimarios no lo confiesan y muchas veces tienen éxito sepultándolo en su conciencia. Muchos criminales de guerra nazi escaparon de la justicia, pero también del perdón. O por ser sus crímenes tan imperdonables jamás clamaron la justicia del perdón. La Alemania de la posguerra tuvo que reconstruirse materialmente sin el indispensable arrepentimiento y perdón que sería la base de su reconstrucción moral. Y la república sudafricana del post apartheid buscó sanar sus heridas sobre la base de un proceso de la Verdad y la Reconciliación. No obstante, es el paro y la pobreza lo que actualmente genera la violencia xenófoba en dicho país. Lo mismo se observa en otros países como Colombia, cuya violencia no tiene que ver tanto con la estrategia de transición desde el conflicto armado a la paz, sino con las desigualdades económicas y sociales imperantes bajo el neoliberalismo. Es decir, cómo perdonar a gobernantes que no se sienten culpables ni responsables de mantener un sistema basado en la injusticia social. Eso quiere decir que, para lograr la paz no bastan enfoques sociales y humanísticos de los conflictos armados si se mantiene una estructura socioeconómica que genera injusticia.

Hannah Arendt, en su obra *La condición humana* (1958), habla del perdón como el único antídoto contra la irreversibilidad de la historia. Es decir, la posibilidad de nuestro vínculo está en la posibilidad de perdonar y prometer, recomenzar y garantizar no recaer en los mismos errores. Por eso, dice, que el perdón tiene un gran potencial de transformación social. Pero en lo fundamental, Arendt sostiene que, a pesar de la importancia del perdón en la vida humana, es poco realista y hasta inadmisibles considerarlo en el ámbito político. Pero para el investigador judío y cazador de nazis Simon Wiesenthal, el acto de perdonar tiene un límite que no sabemos si somos capaces de superarlo. En su obra *Los límites del perdón: dilemas éticos y racionales de una decisión* (1969), sostiene que hay situaciones que son humanamente imperdonables. Entre ellos están los crímenes de lesa humanidad. Ante estos horribles crímenes lo peor es pedir perdón, porque se atenta contra el principio de humanidad. Se puede entender al agresor como víctima del sistema político, pero no hay perdón humano para su crimen, sólo Dios lo puede perdonar. En cambio, para el filósofo francés Jacques Derrida el perdón puro supone perdonar lo imperdonable. En su libro *Perdonar lo imperdonable y lo imprescriptible* (2015), supone que el perdón sin condiciones es lo más importante. Esto nos plantea el dilema de la posibilidad de lo imposible. Perdonar lo imperdonable no es ético, es abominable, y atenta contra el principio de humanidad. Lo imperdonable atañe a los límites de la humanidad, y no aceptarlos es un galimatías para hacerlo sentir como un pequeño diosillo capaz de hacer de hacer lo imposible. La vida sin perdón es imposible, pero la vida perdonando lo imperdonable es autodestructiva. Tenemos el deber de perdonar, pero no de perdonar lo imperdonable. El perdón no supone que lo imperdonable no exista, al contrario, lo afirma. Perdonar lo humanamente imperdonable es el desquiciamiento del perdón. Solamente una sociedad del descarte, del usar y tirar, podría admitir lo imperdonable porque el gran crimen sería descartado. Por eso, el perdón pierde sentido en la sociedad de consumo. En la globalización neoliberal del capitalismo cibernético el perdón no es esencial, lo básico es el derroche y la disipación. Falta la conciencia de culpa y sobra la anarquía moral. El perdón ha devenido en algo anacrónico y retrógrado. El darwinismo social consagra la ley del más fuerte, el abuso, la discriminación y la tolerancia de las desigualdades. El “amor al prójimo” ha sido reemplazado por el “competir con el prójimo”. El imperativo práctico kantiano ha quedado totalmente trastocado, porque la relación con la humanidad es guiarse con las personas como si fuesen medios y nunca fines en sí mismos. Los seres humanos son vistos y asumidos bajo el capitalismo como una mercancía más entre las demás mercancías, totalmente intercambiable y sustituible. El perdón es un estorbo para el sentido de la vida capitalista, que no tiene miramientos para escrúpulos morales. Todo es perdonable si contribuye a la ganancia, lo único imperdonable es no producir dividendos. Por eso la reconstrucción del perdón atraviesa por la recuperación de los valores universales que precisamente son rechazados bajo el capitalismo. Filósofos como Derrida, Vattimo, Rorty, representan los caminos de ese perdón pálido de la nihiltría sin absoluto, y del triunfo del tener sobre el ser. En medio de la enorme pérdida de las



certezas morales e intelectuales el perdón se ha trivializado y devaluado hasta el límite de perdonar lo imperdonable. En la sociedad sin sanciones divinas, el único intérprete del universo es la absoluta libertad del hombre. Entonces, ya no se trata de las auténticas posibilidades de la elección humana, sino de la preferencia personal sin pretensión de universalidad ni permanencia. Al perderse los valores fundamentales de la vida, se pierde también el sentido del perdón y de la existencia.

Es paradójico que la doctrina de los derechos humanos haya alumbrado en la modernidad subjetivista. En realidad, la modernidad tiene las dos caras de Jano, a saber, una progresista, de la libertad, la igualdad y la fraternidad, y otra oscura y mefistofélica, de la racionalidad instrumental y totalitaria. Bajo la hegemonía mundial del capitalismo calculador, cuantitativo y consumista, la modernidad vive el eclipse de toda profundidad, la liquidación de las masas babélicas indiferenciadas, el simulacro de la infinitud y la eternidad, el predominio del mundo neutro moralmente, la periclitación de las esperanzas reformadoras, la anulación de la certidumbre de los hechos, la deshistorización de la experiencia, la escenografía posmoderna del consumo ansioso, la apocalipsis de lo virtual que anula la conciencia humana, la multiplicación de telepoliticos domésticos conectados con prótesis tecnológicas, la catástrofe de la memoria, el dominio del espacio egocentrado, un carpe diem estetizante, cínico y ramplón, sujetos mediumnizados en la estupefacción mediática, la sociedad zombi de la risa ante la náusea de lo absurdo, la globalización de la discontinuidad y de la anomia, la biotecnología que borra las fronteras entre lo natural y lo artificial, la disolución de la dicotomía entre naturaleza y cultura, la confusión entre igualdad de las personas con la negación de la diferencia de los sexos, la imposición del consumidor universal, la disolución del sentido del ser, una economía financiera basada en el bandidaje financiero, es decir atravesamos la caverna oscura del lado demoníaco de la modernidad.



El triunfo del perdón como acto supremo de la justicia no es sencillo en la modernidad. Justamente el siglo veinte fue el comienzo de los tiempos más inhumanos que encontraron su epítome en Auschwitz y el Holocausto, pero que se prolonga en el totalitarismo cibernético del capitalismo. Jankélévitch en su libro *El perdón* (1967), sostiene que el perdón es el imperativo mismo del amor, pero el genocidio es imprescriptible y nunca podrá cancelarse. El perdón pleno aconteció una única vez con Jesucristo. La justicia como perdón encuentra su situación límite precisamente en el Holocausto, ante el cual la situación de no perdonar es una modalidad política de la política y una posibilidad finita de la conciencia humana. El trauma de lo acontecido ha sido tan profundo que la modernidad aparece desquiciada en su manifestación posmoderna, la

cual prefiere la disolución del sentido del ser, la anulación de lo real por lo virtual, refugiarse en una conciencia emancipada de Dios, la Verdad, la Historia, la Razón, a favor de los particularismos, suprime la historia por las microhistorias particulares, y se guarece en la subjetividad presunta. Todavía vivimos bajo las consecuencias traumáticas de las dos guerras mundiales. De poco sirve la educación para la paz si se vive en un contexto hecho para la explotación del hombre y las injusticias sociales. Para que impere el perdón en el corazón del hombre hay que empezar por cambiar el mundo por un orden más justo, igualitario y pacífico. La modernidad ha sido el aumento ilimitado del poder humano mediante el progreso técnico basado en la ciencia. Ahora este poder se muestra destructivo, amenazante y falso. De lo que se trata, entonces, es de resolver el aumento del poder mediante el incremento de la justicia inmanente y trascendente. El hombre es una criatura para la Tierra y para el Cielo. De esta forma el poder recuperará su dominio y control, la justicia no será un mero marco normativo, se cerrará la brecha entre ética y política, y se restablecerá la unión entre la ética privada con el derecho pública. La justicia como copertenencia contribuye a superar los fundamentos formalistas de la justicia y la mera ontología teleológica de la misma, a partir de la concepción onto-ética del hombre.

Blog del Autor: www.gusfilosofar.blogspot.com

Enlace: librosperuanos.com

Crisis de la democracia

Alberto Buela (*)

La crítica más antigua a la democracia

El primer autor del que tenemos noticias acerca de una crítica a la democracia es un ignoto aristócrata ateniense conocido como el Pseudo Jenofonte, quien allá por el año 424 a.C. escribió un breve texto conocido como “República de los atenienses”.

En este opúsculo, de unas veinte páginas, el autor va a desarrollar una serie de argumentos que luego se repetirán a lo largo del tiempo por dos mil quinientos años. Pero, al mismo tiempo, aducirá, por primera vez en la historia, razones sociológicas para explicarla. Cuánto aprovecharían, y nos harían aprovechar, los sociólogos contemporáneos su lectura.

Y así comienza en la primera línea afirmando que con la democracia los plebeyos sustituyen a los mejores (aristócratas) y en todo el orbe, la parte mejor se opone a la democracia porque entre ellos existe un mínimo de indisciplina y maldad y un máximo de rectitud para las virtudes, mientras que en el pueblo reinan grandísima ignorancia, desorden y vileza, pues les inducen al vicio: la pobreza y la falta de instrucción, que se dan por la falta de dinero.

Es por ello, concluye su razonamiento, que los aristócratas ejercen en democracia, preferentemente la carrera militar, costeando su propio armamento, como en el caso de los hoplitas (soldados de infantería), “En cambio, cuantas magistraturas proporcionan remuneración y provecho para el propio peculio, esas son las que procura ejercer el pueblo”(I, 3, *in fine*).

Si bien, a una mentalidad democrática como la nuestra de hoy día este razonamiento le resulta reprobable, no podemos dejar de destacar que la pseudo democracia que reina en todo el mundo es más un sistema de adquisición rápida de riqueza por parte de los actores políticos, que un sistema de gobierno para los intereses del pueblo.

El nuevo orden político en Atenas, o sea, la democracia, cuyo primer antecedente es Clístenes 507 a.C., se continúa con el caudillo popular Efialtes en el 462 a.C. y se consolida con Pericles en el 447 a.C., ofrece los cargos públicos a todos los ciudadanos, pero los aristócratas y nobles participan en aquellos donde se necesitan las antiguas virtudes que dan el parentesco, la educación y la riqueza. En tanto que los pobres- artesanos, comerciantes y obreros- se reservan los cargos remunerados. Pericles pagaba su poder político a la mayoría, con el presupuesto del Estado. Y por primera vez, Atenas impone tributo a los otros, circa de 200, es-

tados griegos sometidos. Da comienzo a lo que se llamó el imperialismo ateniense. Imperialismo, poco y mal estudiado, hasta el punto que Werner Jaeger en su *Paideia* le dedica un último capítulo “Tucídides como pensador político” al describir la crueldad con que tratan a los Melios, quienes afirman frente a los atenienses: “Ustedes vienen a ser jueces de su propia causa. El derecho, tal como va el mundo, es solamente una cuestión entre los iguales en poder, así mientras que el fuerte hace lo que puede, el débil sufre lo que debe. Uds. nos mandan dejar de lado el derecho y hablar solamente de sus intereses”¹. Los Melios terminaron masacrados.

Comprobamos, una vez más, como el pensamiento políticamente correcto no solo se aplica a los sucesos contemporáneos sino también a los antiguos y muy antiguos, como es el caso de la democracia ateniense loada en todos los manuales de historia.

Así, los pobres, como lo expresa el Pseudo Jenofonte, siendo dueños del poder lo conservan en sus manos para su propio bien, de ahí que la democracia derive, necesariamente, en demagogia, según la tesis de Platón. El déspota es la figura con que concluye el ciclo de la decadencia democrática.

Con gran objetividad el Pseudo Jenofonte observa que la democracia no puede actuar más que como actúa, pues la prepotencia del número y la igualdad democrática tienen por consecuencia necesaria la impotencia de los buenos (αγαθοί) y el dominio de los malvados (κακοί). Es que los malos pasan inadvertidos en una ciudad democrática. En definitiva, la democracia no puede mejorarse. Y si obra como obra, según lo descripto, es porque esa es su naturaleza.

Este poder de los demócratas, a los que no les interesa la mayor o menor justicia del sistema sino la defensa de sus propios y mezquinos intereses y el autor, al no contar con una alianza de los aristócratas, ve imposible sacarlos de poder. Su consejo es: no conspirar contra el demos pues no sirve de nada, pero tampoco trabajar con el demos, pues eso solo es útil a la canalla².

Esta desengañada opinión de Pseudo Jenofonte se apoya en su constatación empírica de carácter sociológico: que el poder de la antigua Atenas que se apoyaba en la riqueza territorial, en el ejército de tierra y en el concepto de (εὐνομα) buena ley; con los años se desplazó del campo a la ciudad y de esta al puerto, al convertirse Atenas en una potencia naval. Hoy es un imperio talasocrático donde los pobres son los que tripulan, fabrican y conducen las naves. Dejó de ser un país agrícola para transformarse en una polis de comerciantes y marinos.

El dominio del mar ha introducido modalidades de bienestar por contacto con otros países; al oír otras lenguas se adoptaron distintos términos de unos o de

1. Tucídides: *The peloponnesian war*, V, cap. XVII, “La conferencia con los melios”, Encyclopaedia Británica, Londres, pp. 504 y ss.

2. Esto mismo lo observó el gran filólogo y poderoso crítico Wilanowitz-Moellendorff (1848-1931) en un libro extraordinario e incomparable, *Aristóteles y Atenas*, Berlín, 1916.

otros; respeto de los sacrificios y festividades quedó el festejo a las ciudades y no en manos privadas como antes. En definitiva, el dueño del mar se reserva para sí transportar a unos, unas cosas y a otros, otras, reservándose para sí el uso de todas y cada una. “de un país la madera; del otro el hierro; del otro el cobre; del otro el lino; del otro la cera. Además, no permitirán que lo lleven a quienes son nuestros competidores, y si no, no podrán circular por los mares” (II, 11).

Atenas al ser una potencia talasocrática tiene abiertos todos los mercados y ninguna isla o ciudad puede colocar sus productos sin su autorización. Las otras ciudades le venden todo lo que ella necesita para la construcción de sus barcos a condición que no lo hagan con un posible competidor, sino se verán sometidos a bloqueo. *Nihil novo sub sole*=nada nuevo bajo el sol.

A cerca de la democracia posmoderna

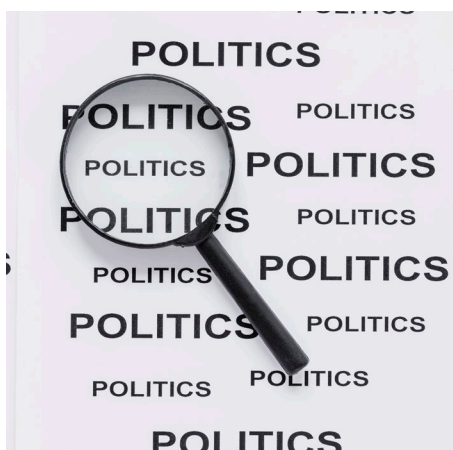
Los ideales de la democracia como soberanía popular, igualdad y libertad son tan atractivos que regímenes, de hecho muy diferentes, sostienen estar de acuerdo con estos principios.

Así tenemos diferentes términos para designar la democracia, tales como gobierno democrático, gobierno popular, gobierno libre, república, gobierno constitucional, gobierno parlamentario, presidencialista, representativo, de elecciones generales, de sistema de partidos, plesbicitario, etc.

Todas estas denominaciones, y otras más, son, por un lado, portadores de valores que el concepto de democracia dice representar: igualdad de oportunidades, derechos humanos, libre expresión, igualdad ante la ley. Pero por otro, muestran a las claras que no existe una teoría unificada de la democracia: Nombres como Rousseau, Burke, Mill, Constant, Paine, Hamilton, Tocqueville et alii, son expositores incuestionados y no concordantes entre sí.

Esta carencia, ésta falta de una teoría de la democracia no ha sido hasta ahora, suficientemente puesta de relieve. Ello permitió, como sucedió con los gobiernos marxistas o las diferentes dictaduras en Nuestra América, que los regímenes anti-democráticos se hayan aprovechado de esta falta de una teoría de la democracia para presentarse como tales. Sea como democracias populares en el caso del comunismo (Cuba, Nicaragua, Venezuela) sea como democracias fuertes en el caso de nuestros tiranuelos (Pinochet, Stroessner, Banzer).

Este siglo que se fue, nos mostró dos tipos de democracia: la liberal y la social. La primera podríamos caracterizarla, grosso modo, como aquella que sostiene que para que la humanidad sea más libre, lo mejor es que el pueblo sea soberano y esta soberanía popular implica una igualdad política. Su ecuación es individuo-partido-representación. La democracia social podemos presentarla como aquella que sostiene que para que



el hombre viva mejor, lo más apropiado es que el pueblo sea soberano y esta soberanía popular implica una igualdad no sólo política sino social. Su ecuación es persona-partido y profesión- representación.

Mucho se ha escrito acerca de los rasgos diferenciales de estas dos concepciones de democracia y no vale la pena abundar en ello³. Pero hay algo en lo que ambas coinciden, más allá del sistema electoral: un hombre un voto, y es que ambas predicán la realización, la plasmación de valores tales como soberanía popular, derechos humanos, igualdad de oportunidades, libre expresión, etc. Y estos valores, han sido causa de grandes luchas políticas en busca de su implantación.

Pues bien, asistimos en esta última década a un cambio sustancial del concepto de democracia, ella dejó paulatinamente de lado ese núcleo vital de valores a preferir, para reducirse a una maquinaria de gobierno, a una democracia procedimental. Ya no más predicación de valores, lo que supone preferir lo bueno y posponer lo malo. Para esta nueva democracia sólo vale que el procedimiento sea coincidente con el sistema de normas. El recientísimo Código de Convivencia Urbana de la ciudad de Buenos Aires, que permite el ejercicio de la prostitución en la vía pública por parte de prostitutas e invertidos, es una prueba elocuente de lo que queremos mostrar. La corrupción que pulula por todas partes se produce cuando el sistema normativo cae en desuso. Nos hemos transformado en sociedades anómicas. No interesa ya que 10 millones de argentinos o 260 millones de iberoamericanos o toda el Africa subsahariana vivan debajo de la línea de pobreza, lo que interesa es que el "procedimiento democrático" se cumpla. Esto es la democracia reducida a maquinaria procesal.

Como observa Jean Claude Micheá, a partir del documento sobre "Crisis de la democracia" producido por la Comisión Trilateral en 1975, se buscó sustituir los viejos interrogantes "ideológicos" sobre la naturaleza de la sociedad buena o decente por un único problema técnico: el de la gobernabilidad de las sociedades modernas. Recuérdesse que comenzó allí todo el tema politológico de la gobernanza sobre la que se escribieron miles y miles de libros.

La democracia posmoderna es una democracia procedimental que carece de todo contenido ético a la que no interesa la defensa de ningún valor⁴, salvo la coherencia con las normas del sistema de poder. Ahora bien, si esas normas por dife-

3. Buela, Alberto: *Aportes al pensamiento nacional*, Buenos Aires, Ed. Cultura et Labor, 1987, pág. 51: "La democracia liberal se ha definido siempre como el sistema a través del cual, el vehículo o vocero de la sociedad civil ante el gobierno es el partido político. De ahí que, peyorativamente, se hable de "partidocracia demo-liberal". Mientras que en la democracia social no sólo es el partido político el vocero de la sociedad civil ante el gobierno, sino también todas aquellas organizaciones libres que el pueblo se da a sí mismo; sean cámaras, asociaciones profesionales. cooperativas o sindicatos. En una palabra, son los cuerpos orgánicos reconocidos por su representatividad social, los que participan en la construcción de la decisión política".

4. Los predicadores de esta amoralidad fueron personajes como Derrida y Foulcault, sobre quien afirmó Chomsky: "lo que me sorprendió de él fue su amoralismo total. Nunca me había encontra-

rentes causas conllevan un contenido injusto, inmoral o perverso ello no interesa, porque la democracia procedimental no hace, como lo hacían sus predecesoras, la liberal y la social, predicación de contenidos éticos. Esta democracia es a la política lo que la filosofía analítica es a la filosofía dado que a esta corriente filosófica lo que le interesa es la consistencia de los enunciados y no su contenido de verdad o falsedad. No hace predicación de existencia.

La historia reciente de Argentina, que podemos hacerla extensiva a Bolivia, Paraguay o Brasil, nos muestra que para los presidentes de la décadas del 80 Alfonsín, Paz Zamora, Rodríguez y Sarney la democracia era considerada, en un exceso de democratismo, como "una forma de vida". Había, aunque errado, un contenido ético intentado. A partir de la década del 90 hasta los actuales mandatarios, la democracia se limita a un simple procedimiento, es un formalismo que, eso sí, hay que cumplir a raja tabla. Como el dogma es que al poder sólo se accede por el voto, el cómo se consiga, no interesa. La conservación del poder se realiza a través de una reelección perpetua con constituciones *ad hoc*, el cómo se logre, no se plantea.

Así como hemos asistido a la despersonalización de los mercados financieros, en La Bolsa de Julián Martel a fines del siglo XIX, eran los judíos los especuladores y usureros, hoy no se puede, más allá de la ley anti difamatoria Fabius-Gayssot en Francia o la De la Rua en Argentina, afirmar quienes son a ciencia cierta debido al creciente anonimato de los especuladores financieros. Del mismo modo asistimos en nuestros días a la despersonalización de la política. Los políticos son reemplazados rápidamente por los tecnócratas, al estar la política subordinada a la economía. Y los tecnócratas, esto es, los políticos postmodernos, no tienen rostro. Al menos el político tradicional tenía que dar a su clientela política alguna explicación de sus actos, el tecnócrata no da razones, sólo beneficios a quien le paga. Los grandes actos de corrupción de estos últimos tiempos, como el caso Banesto en España o el caso Banco Nación en Argentina, fueron llevados a cabo por tecnócratas y no por políticos.

La caída del Muro de Berlín no sólo arrastró a la Unión Soviética, sino también a la democracia liberal y al político clásico, imponiendo en forma imperceptible a la democracia procedimental y al tecnócrata.

Hoy para todos aquellos que hemos planteado y defendido la realización de la democracia social el camino es doble: puesto que para el neoliberalismo postmoderno no rige como para el capitalismo liberal de años atrás la preocupación por el desempleo y la marginalidad. No le preocupa la inclusión de las mayorías en el mercado de trabajo ni de consumo. Su lógica es la de la exclusión y así, descarta mano de obra y mayores consumidores. No le interesa generar mayores fuentes de trabajo - que siempre traen problemas y costos- sino, concentrar dinero en menor

do con alguien que careciera este grado de moralidad" (Entrevista con James Miller, 16 de enero de 1990).

número de consumidores, que compensan con sus abultadas compras al mayor número de clientes, antes buscados.

En la democracia procedimental de nuestros días esta lógica de la exclusión funciona concentrando el poder político y económico en muy pocas manos. Así los funcionarios cuando renuncian o son renunciados no se retiran, como antaño, a sus casas sino que son reubicados en otros puestos. La concentración de poder y riqueza destruye rápidamente la clase media creando una sociedad de dos velocidades: los muy ricos y los muy pobres, cumpliéndose así el principio que dice: a mayor privatización de la riqueza, mayor socialización de la pobreza.

En la democracia procedimental, el estado, vaciado de todos sus aparatos de poder, vía privatización de las empresas públicas, vía anulación de sus reparticiones, dejó de lado los tres principios que lo constituían: la idea de bien común como principio de finalidad; la idea de solidaridad como principio de integración y la idea de subsidiariedad como principio supletivo. Quedando así reducido a simple "regulador de los contratos jurídicos y a represor de los sectores descontentos"⁵. No llega ni siquiera, como en el antiguo capitalismo liberal, a estado gendarme que garantizaba la seguridad de las personas y la propiedad privada. Hoy la seguridad es "cosa privada" y la propiedad privada está "socializada en los countries", esos castillos modernos sitiados por barrios paupérrimos.

Jean Jacques Rousseau, teórico indiscutido de la democracia liberal, escribió dos suplementos al Contrato Social referidos a la forma de gobierno que deberían darse Polonia y Córcega, en donde hace hincapié en la importancia que debe otorgársele a la historia, la religión, las costumbres, la economía y la educación de cada pueblo antes de establecer cualquier maquinaria de gobierno. Esto no sólo no ha sido tenido muy en cuenta por el liberalismo político sino, lo que es más pernicioso aún, es absolutamente ignorado por la democracia procedimental postmoderna.

Este desarraigo brutal de la democracia, el régimen político por antonomasia de nuestros días, provoca contradicciones tremendas que se manifiestan como injusticias flagrantes y permanentes ante la cual a los perjudicados, que son las grandes mayorías, sólo les queda la resignación o la reacción violenta. Existe también una tercera vía, mucho más árida, lenta y esforzada que es trabajar en la formación de cuadros políticos unidos de convicciones axiológicas. Una tarea eminentemente metapolítica.

(*) arkegueta, aprendiz constante.

buela.alberto@gmail.com

5. Betto, Frei: "Neoliberalismo, la nueva fase del capitalismo", en revista *América Nuestra* N°8, La Habana, 1997.

ALANGAÚ

Revista trimestral de humanidades y "coso".

MAYO 2021. LA NORMALIDAD.

Desde la “horda democrática” de Corrientes, Arg.



Centro de Estudios Sociales y Políticos
Desiderio Sosa

Corrientes-Argentina

EDICIÓN REALIZADA EN FORMA CONJUNTA POR: CENTRO DESIDERIO SOSA. ESCUELA
CORRENTINA DE PENSAMIENTO. CLUB MUNDIAL DE FILOSOFÍA.

AUSPICIANTES

Comunas del Litoral
Comunicación + Media

MERIDIONAL
COMUNICACIÓN POLÍTICA
la estrategia es pensar

Agencia Comunas del Litoral:
www.comunaslitoral.com.ar

Meridional Comunicación Política:
<https://meridionalcon.wordpress.com>



Club Mundial de filosofía:

<https://www.facebook.com/Club-Mundial-de-Filosof%C3%ADa-1882956908600882>