

Entre el deseo y la ley. Consideraciones scannoneanas para pensar el Estado y el Derecho después del Contrato Social

Between Desire and the Law. Scannonian Considerations for Rethinking the State and Law after the Social Contract

Entre o desejo e a lei. Considerações scannonianas para pensar o Estado e o Direito depois do Contrato Social

Enrique Del Percio¹

Resumen

Si bien Scannone no se refirió en forma directa al Estado y al Derecho, aporta categorías de gran valor heurístico para pensarlos. En efecto, la crisis del Contrato Social en tanto mito fundante de dichas instituciones, abre una posibilidad de resignificar la noción de comunidad desde una metafísica de la estancia como alternativa a la sociedad moderna, surgida esta desde las metafísicas de la sustancia y del sujeto. Una comunidad que, a diferencia de la comunidad identitaria premoderna, asuma que la identidad se constituye con y en la diferencia, pues lo contrario de la diferencia no es la identidad, sino la indiferencia.

Palabras clave: Contrato Social, Derecho, Estado, comunidad, fraternidad.

Abstract

Although Scannone did not directly address the State and Law, he provides categories of great heuristic value for thinking about them. Indeed, the crisis of the Social Contract as the founding myth of these institutions opens up the possibility of re-signifying the notion of community from a metaphysics of *staying* (*estancia*) as an alternative to modern society, which emerged from the metaphysics of substance and the subject. Such a community, unlike the premodern identity-based community, assumes that iden-

¹ Rector de la Universidad de San Isidro. Profesor de Sociología Jurídica en la Universidad de Buenos Aires. Dirigió el Doctorado en Filosofía de la Universidad del Salvador, Area San Miguel. ORCID: 0000-0001-8138-0989. Contacto: enriquedelpercio@yahoo.com.ar.

Stromata Año LXXXII N°1 (2026) (38-58) DOI: [https://doi.org/10.22529/stromata.2025.82.1.\(3\)](https://doi.org/10.22529/stromata.2025.82.1.(3)) Recibido: 25/08/2025 - Aceptado: 05/02/2026. Facultad de Filosofía y Humanidades – Facultad de Teología - Universidad Católica de Córdoba, República Argentina.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons Atribución-NoComercialSinDerivar 4.0.

tity is constituted with and within difference, since the opposite of difference is not identity, but indifference.

Keywords: Social Contract, Law, State, community, fraternity.

Resumo

Embora Scannone não tenha se referido diretamente ao Estado e ao Direito, ele oferece categorias de grande valor heurístico para pensá-los. Com efeito, a crise do Contrato Social enquanto mito fundante dessas instituições abre a possibilidade de resignificar a noção de comunidade a partir de uma metafísica da estância como alternativa à sociedade moderna, surgida esta das metafísicas da substância e do sujeito. Uma comunidade que, diferentemente da comunidade identitária pré-moderna, assume que a identidade se constitui com e na diferença, pois o contrário da diferença não é a identidade, mas a indiferença.

Palavras-chave: Contrato Social, Direito, Estado, comunidade, fraternidade.

Presentación

Desde mediados de los años noventa tuve la fortuna de conocer y tratar a casi todos los fundadores de la filosofía de la liberación. Me impactó profundamente la potencia de su pensamiento, sobre todo en comparación con la debilidad de los aportes de los autores de moda en aquellos tiempos, como Rawls, Habermas, Apel o Derrida. Cualquiera que haya hecho política en serio (es decir, con real vocación de poder) en Latinoamérica, entiende a qué nos estamos refiriendo. Como explica Hans Schelkshorn², mientras los del Norte tenían como principal preocupación el debate académico con el escepticismo ético, los del Sur tenían otra preocupación: el hambre, el frío, la enfermedad, creciendo al par que crecían también las desigualdades. Mientras unos teorizaban desde la pulcra comodidad de sus escritorios, otros pensaban desde el hedor y el dolor de los pueblos sufrientes. Así como los primeros corrían el riesgo de profundizar en una reflexión ajena a la realidad, los segundos corrían el riesgo de no tomar la necesaria distancia crítica con respecto a esa realidad. El grito de los pobres puede ser tan lacerante y desgarrador, que el filósofo se sienta tentado no sólo a pensar desde los pobres y con los pobres, sino también cómo los pobres, lo cual puede dificultar su aporte a la comunidad para encontrar respuestas válidas y eficaces.

Supuse entonces que esta falta de distancia crítica con respecto a la realidad dramática abordada, podía explicar por qué nuestros grandes pensadores liberacionistas no ponían en el centro de sus preocupaciones y cogitaciones al Estado ni al Derecho³, siendo

² Ver Hans Schelkshorn, "Discurso y liberación", en Karl-Otto Apel y Enrique Dussel, *Ética del discurso, ética de la liberación* (Madrid: Trotta, 2004), 11-29.

³ Empleo las mayúsculas para referirme al Estado y al Derecho en general, para distinguirlos de los estados o los derechos en particular.

que ambos institutos son ineludibles para entender el funcionamiento de la política y, en general, de toda la vida en común. Quizá, pensaba yo, ellos creyeran que el Estado y el Derecho fueran instituciones demasiado burguesas, demasiado alejadas de la realidad concreta del pueblo sufriente. No obstante, la caída del Muro de Berlín y la irrupción de la informática habían puesto en el centro de la escena los debates sobre la reforma del aparato estatal, sus misiones y funciones, los modelos de incorporación y formación de los funcionarios públicos, el tipo de vínculo entre la administración y los administrados, los aspectos procedimentales para legitimar las normas en sus distintos planos, entre muchos otros asuntos socialmente significativos. Sin embargo, estos asuntos eran abordados sólo de manera indirecta o tangencial por esos filósofos que, a pesar de esta limitación, eran sin dudas los que mejor entendían y cuestionaban la realidad imperante. Conversé con varios de ellos en muchas ocasiones acerca de esta contradicción y nunca me terminaron de satisfacer sus argumentos, hasta que caí en la cuenta de que esta limitación no era exclusivamente suya: el problema era mío, que les exigía algo que no era exigible a ellos. En efecto, los primeros exponentes intelectuales de la filosofía de la liberación, para hacer que su voz tenga relevancia pública, tuvieron que abordar los temas centrales de la agenda filosófica, agenda que era, y sigue siendo, definida, principalmente, en las facultades de filosofía... donde no existe la asignatura Filosofía del Derecho, al menos como materia destacada. Claro que tampoco existe la asignatura Sociología Jurídica en las carreras de sociología, ni Historia del Derecho en las de historia, o una materia que se encargue de estudiar la relevancia política del Derecho en las carreras de ciencias políticas. Quizá, el mayor aporte epistemológico de la Filosofía de la Liberación consista, precisamente, en aquello que es a la vez su mayor riesgo: el pensar desde las víctimas, los pobres, los excluidos, los vulnerados, la exterioridad con respecto a la hegeliana totalidad eurocéntrica. No se trata de hacer grandes y bellas teorías de la justicia, sino de entender las causas de las injusticias concretas y de tratar de resolverlas. Nos cabe pues asumir el legado de aquellos fundadores y tomar la actitud de Bernardo de Chartres, quien en el siglo XII expresó aquella metáfora tantas veces retomada: "somos como enanos a los hombros de gigantes; podemos ver más y más lejos que ellos, no por la agudeza de nuestra vista ni por nuestra propia estatura, sino porque estamos encaramados en su gran altura".

El contrato social: nacimiento y agonía de un mito

No es posible pensar las cuestiones propuestas sin una referencia, al menos sucinta, al mito articulador del derecho y del Estado modernos: el Contrato Social. Esta referencia requiere el recurso a la historia, la filosofía y las ciencias sociales pues, como enseñaba Scannone, sin la mediación de las ciencias sociales, la filosofía puede devenir una mera ideología (en el mal sentido del término) por no tener en cuenta la situacionalidad histórica y cultural de las ideas. Partiendo de esta premisa, veamos en qué contexto concreto surge ese mito: cabe recordar que en Europa, a mediados del siglo XVII, la burguesía había adquirido la fuerza suficiente como para ocupar el centro de la escena política, económica y cultural, fruto de una larga marcha cuyo inicio puede ser datado en la Inglaterra de 1215 con el fallido intento de acuerdo que significó la Carta Magna. Diversos hitos fueron jalonando el camino, siendo sin duda el de mayor importancia

la conquista de América, desde donde el oro, la plata y una vasta gama de mercancías y materias primas proveyeron el sustento para que algunos europeos pudieran acrecentar sus fortunas de modo jamás visto ni imaginado. Se hizo entonces necesario elaborar un nuevo modo de legitimación para asignar una ubicación destacada en el ámbito de la vida en común a quienes no poseyeran nombres ilustres ni títulos nobiliarios, pero sí dinero. En la Europa de entonces, como en cualquier estructura predominantemente rural, se asumía que si de los perales brotan peras y de los manzanos manzanas, es natural que de los condes nazcan condes, de los zapateros otros zapateros y de los campesinos, campesinos. Es decir que el hecho de ser hijo de unos padres u otros determina qué lugar se ocupa en la escala social y quién tiene derecho a ejercer el poder público (al par que, si en lugar del hijo se trata de la hija, parecerá natural que esta esté destinada a ser dada en matrimonio a quien sus padres decidan, pero esto es otro tema). Era menester, pues, despojar a la naturaleza de esa atribución para permitir que la estratificación social se establezca por una razón distinta del nacimiento, es decir, por el dinero, producto del ingenio y la labor del burgués. La primera operación claramente dirigida a tal fin la realiza Thomas Hobbes cuando publica *Leviatán* en 1651, partiendo del mito del Contrato o Pacto Social⁴ como acontecimiento fundante de un modo de convivencia más deseable que el “estado de naturaleza”. A partir de ahí aparece una barrera de separación absoluta entre el ser humano y el resto de la naturaleza, hasta tal punto esto ha hecho mella en la conciencia occidental que, incluso en nuestros días bajo el concepto de “naturaleza” se incluyen mares y ríos, bosques, selvas y desiertos, vegetales, animales y minerales... pero se excluye completamente al ser humano. Asimismo, en todas las versiones del Contrato, el mismo se realiza entre quienes, a partir de su celebración, se constituyen en ciudadanos, quedando por lo tanto afuera del Pacto quienes no son ciudadanos: además del resto de la naturaleza, quedan excluidos también el ámbito doméstico y los esclavos. La mujer, los esclavos, la naturaleza, pasan a ser tres peligros de los que hay que defenderse, así como los tres principales recursos a explotar. Queda así consolidado el trípode sobre el que se asienta la estructura de dominación moderna: faloratiocentrismo, capitalismo de devastación e imperialismo⁵.

Ante la crisis de los modos de legitimación tradicionales, el mito del Contrato resultó harto funcional para legitimar las nuevas relaciones de poder, por lo que se lo aceptó sin mayores críticas hasta que, a inicios del siglo XX, comenzó a dar señales de agotamiento. En efecto, en las primeras décadas del siglo pasado la convergencia de una serie de acontecimientos pone en jaque esta creencia, dando lugar al nacimiento de ideologías que amenazan toda forma de vida digna. Innovaciones técnicas en energías,

⁴ Utilizaremos de modo indistinto la expresión *Contrato* o *Pacto* con mayúscula inicial para referirnos al mítico acuerdo originario de marras.

⁵ No es ocioso señalar, aunque más no sea como un mero comentario al pasar, la importancia de estos tres pilares a fin de evitar la tentación de creer que con resolver los problemas derivados de uno solo de ellos se resolverán los demás. Así como en el siglo XX había quienes pensaban que acabando con el capitalismo se resolverían también los problemas ecológicos, se acabaría el patriarcado y toda otra forma de explotación, hoy encontramos quienes creen que alcanza con descolonizar el pensamiento o con derribar el patriarcado, olvidando que, necesariamente, el problema debe ser abordado en modo integral.

comunicaciones y materiales, motivaron profundas mutaciones sociales. Los cambios de escala en la producción industrial hicieron necesario contar con muchos más operarios, intensificando el proceso de concentración poblacional en las ciudades. Películas como *Metrópolis* o *Tiempos Modernos* dan cuenta del impacto de estos cambios. Pero quizá quien mejor supo encontrarle nombre a las nuevas realidades haya sido Ortega y Gasset: *La rebelión de las masas*. Hasta ese entonces, el concepto de *pueblo*, constitutivo de la idea misma de democracia (*demos kratos*) estaba directamente asociado al de ciudadanía. Hasta la irrupción de las masas, en los países regidos por el sistema democrático liberal el clivaje principal pasaba por definir quiénes integraban el pueblo, o sea, quiénes eran considerados ciudadanos y, por ende, quiénes tenían derecho a elegir o ser elegidos: si sólo los varones propietarios o también las mujeres, los trabajadores, etc. Se discutía quienes eran ciudadanos, pero no la identificación entre pueblo y conjunto de los ciudadanos⁶. Pero la entrada en escena de las masas como actor principal trastoca abruptamente ese cuadro, entrando en crisis la idea de pueblo hasta entonces vigente.

A la par, entró también en crisis la autoridad: cayeron imperios que parecían in-conmovibles, como el Austrohúngaro, heredero del Sacro Imperio Romano Germánico, la Rusia de los zares o el Reich alemán. Se cuestionaba por doquier la legitimidad monárquica. La política demoliberal no acertaba a atender con eficacia los problemas derivados de la Primera Gran Guerra ni de la gripe española. La obra de los grandes teóricos de la política de entonces, como Pareto, Michels o Mosca, expone crudamente los infortunios del sistema democrático, obra que nos recuerda que no estamos hablando de una historia totalmente pasada, sino que guarda hoy dramática vigencia.

Por último, los fundamentos mismos de la vida en común entraron en crisis, poniendo en entredicho las bases de existencia del Contrato Social. El desempleo, el hambre, las crisis económicas, los *cracks* financieros, fueron llenando los espíritus de desesperanza y desesperación.

Ahora bien, la política tiene horror al vacío, y el vacío que dejan el pueblo, la autoridad y el fundamento tenderá a ser llenado por, respectivamente, el populismo⁷,

⁶ Giovanni Sartori, *Teoría de la democracia. El debate contemporáneo* (Bs. As.: Editorial REI, 1990).

⁷ Siguiendo a Kusch y a Scannone, entendemos por *pueblo* una entidad relacional, no sustancial, que se va construyendo históricamente a partir de un núcleo ético-mítico (cfr. Ariel Fresia, *Estar con lo sagrado. Kusch-Scannone en diálogo sobre pueblo, cultura y religión* (Bs. As.: CICCUS, 2020) mientras que para el populismo el pueblo es una construcción discursiva ahistórica que surge como reacción a un antipueblo que no es capaz de satisfacer una cadena equivalencial de demandas y que se articula en torno a un líder (cfr. E. Laclau, *La razón populista* (Bs. As.: FCE, 2011). Conforme a nuestra concepción, puede haber un momento populista dentro de la historia de un pueblo, pero no puede haber pueblo sin historia. Por ejemplo, el pueblo judío se articula en torno a Moisés a partir de una serie de demandas insatisfechas por el Faraón (momento populista) pero se asume como pueblo en razón de participar de un núcleo ético-mítico (Abraham, Israel, etc.) y un devenir histórico.

el autoritarismo⁸ y el fundamentalismo⁹. La conjunción de populismo, autoritarismo y fundamentalismo constituye el suelo fértil para que florezcan los fascismos: solo hace falta un líder que sepa crear un culpable de todos los males. Dado que hace un siglo el centro de la escena estaba ocupado por la masas, esta trilogía constituyó el terreno propicio para el desarrollo de los fascismos de masas, tanto del fascismo verticalista o supremacista en Alemania o Italia, como del igualitario en la URSS y sus satélites. Tal como entonces, la dirigencia democrática contemporánea encuentra serias dificultades para afrontar los desafíos generados por el impacto de las nuevas tecnologías y, consecuentemente, de las nuevas subjetividades. También hoy entran en crisis las nociones de pueblo, de autoridad y de fundamento. Claro que los nuevos populismos, autoritarismos y fundamentalismos no habrán de adquirir las formas de los fascismos de masas, sino de un nuevo tipo: en lugar de las masas, el actor contemporáneo es un sujeto egoísta y narcisista. Mas esta diferencia no anula la analogía principal: en uno y otro caso, basta que aparezca un líder capaz de encontrar un chivo expiatorio adecuado para que se active el odio y el desprecio hacia esos supuestos responsables de tanta frustración y malestar. Basta una chispa para que se encienda de nuevo la llama terrible del fascismo¹⁰ aunque, claro, ahora se trata de un fascismo de signo muy distinto: ambos exigen sacrificios, lo cual es lógico, pues los pueblos siempre se reúnen en torno al tributo, en torno a algo sagrado. El tributo puede ser don (que no es exigible), ofrenda o sacrificio. Si lo sagrado se articula en torno a la dimensión salvífica, el tributo puede ser el elemento que permita que todos puedan acceder a los beneficios de la vida en común; mas cuando lo sagrado se constituye sin referencia a lo santo, a lo salvífico, solo queda en pie la dimensión sacrificial: no se cobrarán impuestos, pero se exigirá el sacrificio de los ancianos, los

⁸ Cabe recordar que el término autoridad deriva de *augere*, que significa aumentar, hacer crecer. A partir de esto, entendemos que cada cual tiene autoridad en un área sin necesidad de imponerla por la fuerza: por ejemplo, el profesor de historia tiene autoridad cuando le explica a sus estudiantes las guerras napoleónicas, pero estos tienen autoridad cuando le explican a aquél cómo utilizar una tecnología informática. Unos y otros van creciendo sin coacción ilegítima. Idealmente, la norma general, la ley, debería ser asumida del mismo modo: el caso del ladrón que acepta la existencia de la ley, él sabe que si roba y lo descubren sufrirá las consecuencias, no quiere la derogación de la ley e incluso, pedirá su aplicación si alguien le robara a él.

⁹ La diferencia entre quien acepta un fundamento y un fundamentalista no es tanto conceptual como de actitud. El primero asume el carácter siempre incompleto e inestable de los acuerdos que permiten la vida en común (*fundamento* entendido como de reglas de juego, como tales, siempre susceptibles de ser discutidas y reformuladas) y quienes creen conocer su fundamento inmovible y se asumen con derecho a imponerlo a quienes lo ignoran. Obviamente, cada uno de estos tres conceptos (pueblo, autoridad y fundamento) amerita estudios mucho más profundos que estas meras menciones. Para un abordaje crítico de esta temática ver O. Marchart, *El pensamiento político posfundacional* (Bs. As.: FCE, 2011) y A. Poratti, *Diálogo, comunidad y fundamento* (Bs. As.: Biblos, 1993)

¹⁰ Empleo el término "fascismo" a falta de otro que pueda dar cuenta a la vez de las dos situaciones análogas: populismo, fundamentalismo, autoritarismo articulados por un líder que señala al enemigo causante de todos los males. Conforme la posición que estamos exponiendo, no todo populismo es fascismo, como tampoco lo es todo autoritarismo o todo fundamentalismo. Es necesaria la conjunción de los tres factores más la atribución de todos los males a un chivo expiatorio que debe ser aniquilado por cualquier medio. Del mismo modo, en sentido estricto, no se puede calificar como fascista a dictaduras como la de Pinochet en Chile o Videla en Argentina, por faltar el componente populista.

discapacitados, los enfermos, que no encontrarán asilo, ni remedio, ni cuidado, en las instituciones públicas. Veamos esto con un poco de atención.

La implosión del Pacto Social

En el último medio siglo la humanidad está presenciando el paso de una sociedad de producción a una de consumo, paso que aún no ha sido acompañado por las instituciones: la escuela, el derecho, el Estado, siguen teniendo un formato más acorde a aquella sociedad que a la actual. En efecto, lo que queda de las instituciones aún vigentes responde a una sociedad que ya no existe. Aquella sociedad, conformada por tres grandes revoluciones: la Francesa, la Industrial y la de Independencia de América, fue testigo y protagonista de las guerras más masivas de la historia, desde las napoleónicas hasta la de Vietnam, guerras que requerían que todos los varones en algún momento de su vida formen parte de las fuerzas armadas. Fue asimismo una sociedad industrial, en la que los hombres que sobrevivían a las guerras pasaban la mayor parte de su vida en la fábrica. Ejército e industria requerían forjar subjetividades acordes a las necesidades de ese sistema: era sumamente importante obedecer órdenes sin cuestionar, ser capaz de posponer cualquier goce inmediato en pos de un bien arduo de obtener, asumir como valores la lealtad, el esfuerzo e, incluso, el sacrificio, para el logro de un objetivo colectivo y, por sobre todas las cosas, la solidaridad constituía el valor fundamental. ¿Cómo se logró forjar este tipo de subjetividad? Pues introduciendo en cada hogar un sargento y un capataz que vaya introyectando esos valores en cada miembro de la familia desde su mismo nacimiento. En efecto, cada persona incorporaba esas creencias desde la cuna, pues nacía en el seno de un hogar cuyo jefe era un varón habituado a acatar la autoridad del sargento y del capataz; por ende, al ser ese el modo de ejercicio de autoridad al que estaba habituado, la replicaba en casa, constituyendo para su familia un sargento o un capataz doméstico, muy alejado del modelo de paternidad que Jesús propone en el Evangelio. Obviamente, el padre afectuoso de, por ejemplo, la parábola del hijo pródigo, no es el padre que necesitaba el sistema para formar soldados y proletarios dispuestos a acatar órdenes sin cuestionarse, aunque esa orden exija el sacrificio de la propia vida en pos de un objetivo en última instancia ignorado.

En ese marco, no solo la obediencia al sistema se practicaba conforme a esas pautas, sino también la resistencia: los sindicatos y los partidos políticos populares hicieron un astuto empleo de estos valores para obtener y defender sus derechos, basando su potencia en la lealtad, el esfuerzo, la organización y, sobre todo, la solidaridad entre sus miembros. ¡Hasta los anarquistas eran organizados, solidarios y capaz de sacrificarse por un ideal!

Este tipo de sociedad cambia radicalmente a partir de la emergencia de nuevas tecnologías, especialmente las informáticas, cuya aplicación a la guerra y a la producción industrial tornó innecesarios tantos soldados y tantos operarios. Las nuevas máquinas adecuadamente programadas posibilitaron aumentos exponenciales de la productividad con prescindencia de mano de obra masiva. Esa superproducción se sostiene a partir de un incremento exponencial del consumo de bienes y servicios de alto valor agregado. En efecto, en el marco de una sociedad de consumo, la familia numerosa es claramente

disfuncional, pues sus miembros no pueden consumir en gran escala ese tipo de bienes y servicios de alto costo. Lo ideal serán los DINKs o los SINKs¹¹. Por eso, cuando nace un chico, especialmente en las clases medias y altas urbanas (que suelen imponer sus pautas culturales al resto de la sociedad) ese niño es hijo único, nieto único, sobrino único: toda la familia gira en torno suyo. Tanto se acostumbra a ser el centro de atención desde que nace, que lo que mejor sabe hacer es mirarse a sí mismo. Si antes el chico al salir de casa buscaba un padre que le dijera lo que debía hacer, y lo encontraba en la maestra, el sacerdote o el policía, hoy se busca a sí mismo: se saca una *selfie* y la publica en Instagram. Nuestra sociedad no se ha vuelto narcisista por causa de las redes sociales, sino que, a la inversa, estas existen porque nos hemos vuelto narcisistas, contribuyendo a afianzar una tendencia de la que no es la causa directa. Ese joven narcisista, poco o nada acostumbrado a tratar con los demás, hijo de padres que tampoco tienen vínculos estrechos con sus compañeros de trabajo ni con sus vecinos, que ignora lo que es lidiar con sus hermanos, que sólo se relaciona a través de las redes sociales con quienes piensan y sienten como él, tiene serias dificultades para admitir a otras personas: tiende a querer más a su mascota que a su abuelo. Además, está poco preparado para aceptar la frustración. Cuando un joven ve en sus redes sociales que los demás están alegres, disfrutando en lugares paradisíacos, degustando platos exquisitos, riendo junto a sus parejas, mientras él o ella atraviesan la profunda angustia de no tener el *i-Phone* de último modelo, siente que la vida es una fiesta a la cual no le invitaron. Ese consumo conspicuo¹², antes privilegio de las clases más altas, ahora debe ser incorporado como un mandato ético (y estético) por todos los estratos sociales. Para esto, es necesario un nuevo tipo de persona, se requiere alguien que asuma el mandato imperativo de disfrutar consumiendo y de consumir constantemente, sin posponer el goce del consumo inmediato, pues la posposición del goce implica posponer el gasto, y el gasto, claro está, es indispensable para aceitar el funcionamiento del mercado. Se requiere un sujeto que huya del esfuerzo y del sacrificio, que piense y busque ante todo su deleite a través de los bienes y servicios que le ofrece la publicidad. Pero lo más importante: el consumo es individual y exige un tipo de individualidad que anteponga la libertad de elección a cualquier otra consideración¹³. Cuando el individualismo hedonista y la libertad de elección sustituyen al esfuerzo y la solidaridad como valores fundantes de la vida en común, está claro que es necesario repensar las formas de legitimación de las instituciones clásicas, en particular de la ley y del Estado, ya que el individuo no entiende por qué debería aceptar que haya leyes que, desde su perspectiva,

¹¹ Siglas de *Double Income No Kids* y de *Single Income No Kids*: doble ingreso sin hijos o simple ingreso sin hijos. Hizo falta una gran operación cultural para este cambio de estructura familiar, en la que la píldora anticonceptiva fue uno de los factores importantes, pero no el más importante, para lograr que la mujer trabajase afuera del espacio doméstico, generando así otro ingreso dinerario y deje de tener muchos hijos.

¹² Tomo la expresión "consumo conspicuo" para hacer referencia a la adquisición de bienes en función prioritariamente de su marca u otros signos que confieren prestigio y reconocimiento social, para distinguirlo del consumo de las cosas que se adquieren prioritariamente para vivir bien, con independencia de la opinión de los demás. Como suele pasar, el problema es confundir los medios con los fines: el consumo como medio para vivir mejor es algo deseable, no así el consumo como fin en sí mismo, fuente de frustración e infelicidad.

¹³ Para un análisis a la vez claro y exhaustivo de este proceso, cfr. Z. Bauman, *Trabajo, consumismo y nuevos pobres* (Barcelona: Gedisa, 1999).

coarten su libertad. Menos aún puede aceptar que se le cobren impuestos, ya que por definición “impuesto” es lo que se impone, es contrario a la libertad de elegir qué hago con mi dinero.

En una sociedad vertebrada en función del ejército y de la industria, todas las clases sociales tienen interés en la instrucción (más que en la educación) y en la salud pública: es importante que soldados y operarios tengan conocimientos elementales de matemáticas y gramática para poder operar un arma o una máquina y que tengan nociones de historia y geografía para sentir la pertenencia a un espacio común por el cual sacrificarse. Por ende, en ese marco, escuelas y hospitales públicos brindan servicios acordes con esas necesidades, luego, la gran mayoría acepta que es legítimo pagar impuestos para proveer salud e instrucción, así como subsidios al transporte para que los estudiantes y trabajadores puedan llegar a la escuela o a la fábrica. Pero cuando lo importante es el consumo, ya no se requiere instrucción (los productos de consumo se elaboran para que cualquiera pueda utilizarlos con la menor capacitación previa) por lo que los estratos medios y altos se desentienden de la formación que reciben los pobres y, como se sabe, una educación para los pobres es una pobre educación. Lo mismo ha de acontecer con la salud: quienes puedan, pagarán su propia medicina privada desentendiéndose de la suerte que corran los que no accedan a esos beneficios, y también ocurre que un sistema de salud para pobres es un pobre sistema de salud. En cuanto al transporte, se tenderá a privilegiar el automóvil sobre el transporte público, que sufrirá constantes deterioros por falta de inversión. Por lo tanto, los miembros de las clases acomodadas consideran que los impuestos que pagan son una exacción del Estado para favorecer a vagos que no quieren trabajar, al par que los miembros de las clases destinatarias de esa ayuda consideran que el Estado les brinda las sobras, cosas de mala calidad y, además, no les permite la sagrada libertad de elección: deben ir a la escuela o al hospital que el Estado les indica y recibir la educación o la salud que el Estado dispone, concurriendo en medios de transporte deficientes. Ni unos ni otros ven al Estado como algo digno de ser defendido, sino que, por el contrario, es percibido como una suerte de rémora sin mayor razón de ser¹⁴.

Esta es la realidad con la que tenemos que trabajar. Seguramente no es la que querríamos, pero es la que hay. Tampoco es mucho peor que la realidad en la que se forjó la personalidad autoritaria característica del Siglo XX. Es que, en definitiva, como decía Borges, a nosotros, como les pasó siempre a todas las gentes, nos tocó vivir en una mala época. Mas, también es cierto que no todas las épocas fueron igualmente malas; cierta-

¹⁴ Quizá el único servicio que unas clases y otras perciben o exigen del Estado (y que constituiría por ende su razón de ser en última instancia) es la seguridad frente al delito violento. Pero acontece que cuando el principal factor para asignar prestigio y status es el consumo, si una sociedad no provee a todos sus integrantes de medios legítimos para consumir, no es difícil que el delito violento sea una alternativa válida para muchos. El mandato de consumir (se trata de todos los consumos, incluso los que conllevan adicciones problemáticas) no es compatible con el de ir a la escuela o de realizar trabajos arduos. Si en este marco sigue habiendo Estado es, en buena medida, porque hay delito, sobre todo delito violento. Mientras haya delito violento habrá necesidad de más policía y, por tanto, el Estado seguirá existiendo aunque reducido a una mera agencia de seguridad, ya que si dejamos la protección frente al robo exclusivamente en manos privadas no tardaríamos en tener ejércitos privados y, por tanto, estaríamos siempre al borde de caer en la guerra de todos contra todos, como explicó Hobbes.

mente las hubo peores y, aún en estos tiempos aciagos, encontramos signos que, si bien no nos alcanzan para ser optimistas, son suficientes para consolidar nuestra esperanza.

Para poder atisbar esos signos de los tiempos, primero tenemos que tomar nota de que hemos pasado, al menos en este lado del mundo, de una humanidad que obedecía la Ley sin tener en cuenta al Deseo, a una humanidad que obedece al Deseo sin tener en cuenta la Ley. Se pasó de una personalidad forjada en un ambiente familiar donde se obedecía la orden dada por el padre sin que tenga ninguna relevancia lo que el hijo pudiera desear, a una personalidad (des)estructurada en función de un Deseo ilimitado, tal como lo propone la sociedad de consumo, pues todo deseo es de suyo ilimitado y, sin la ley, el individuo está necesariamente condenado a la más profunda insatisfacción: “si no puedo tenerlo todo, nada tiene sentido” podría ser el lema de la época. El problema es que en ambos casos, la persona está destinada a ser sacrificada: en aras de la guerra o de la producción en un caso, en aras del consumo en el otro. ¿Acaso el hecho de que más de un tercio de nuestros jóvenes padezca de trastornos mentales asociados a la insatisfacción existencial no es un síntoma evidente de un trastorno social más extendido? Ansiedad, depresión, consumos problemáticos, dificultad para manejar sus emociones, son los principales problemas que enfrentamos los educadores en occidente, sin mencionar, claro está, el principal adversario de la educación: los propios padres. Cuando los hijos buscaban el reconocimiento de sus padres, estos eran aliados del docente; pero cuando los padres buscan el reconocimiento de sus hijos, se convierten en enemigos del docente, aliándose sistemáticamente con ese hijo sin límites.

Llegados a este punto, pareciera que está todo perdido. Sin embargo, está lejos de ser así. Por un lado, si bien el ejército y la industria forjaban una personalidad esforzada, organizada y solidaria, también formaban gente insensible al dolor, tanto al propio como al ajeno, gente que despreciaba la diferencia, pues todos los soldados y los operarios debían ser lo más parecidos posibles, uniformados por fuera pero también por dentro, lo suficientemente “viriles” y “recios” como para alcanzar el objetivo impuesto por los líderes al precio que fuere. Aquí ya tenemos una primera pista de un signo de esperanza: esos mismos chicos egoístas, narcisistas, que tienen la hipersensibilidad a flor de piel y se llenan de pena cuando no tienen la suficiente aceptación en las redes sociales, tienen también una sensibilidad especial para cuidar a su mascota, para tornar usual un concepto relativo al cuidado de sus compañeros como es el *bullying*, en especial aquel del que es víctima el diferente. (Pensemos que esa palabra ni siquiera existía hace treinta años y hoy ya hacemos mediciones de *bullying* en el sistema educativo) Especial importancia tiene el cuidado de la Casa Común: ni a la industria ni al ejército les importa un bledo destruir lo que hiciere falta para conseguir el objetivo. Hoy son cada vez más los oídos atentos al grito de la tierra. Es decir que esas mismas amenazas suscitan una preocupación en sentido contrario. La misma época que ve disolverse los lazos sociales que daban fundamento al Pacto, es también la época que ve emerger los cuestionamientos más serios a ese Contrato por haber dejado afuera al resto de la naturaleza, al espacio doméstico, a los no-ciudadanos. En efecto, en esta misma época se produce el replanteo del lugar de la humanidad en el marco de la biosfera por el pensamiento ecologista, el feminismo saca a la luz que lo doméstico es político y se profundiza la lucha por el reconocimiento de quienes por

razón de su orientación sexual, etnia, creencias, etcétera, no gozan de la plenitud de los derechos ciudadanos. En este marco se plantea la necesidad de pensar seriamente las estrategias para afrontar los desafíos de la relación con la otredad: estas estrategias serán disímiles, pero todas tienen análogo propósito: el denominador común es la actitud de respeto y cuidado a la otredad y a la diferencia, respeto y cuidado hacia uno mismo, hacia los demás y hacia el resto de la casa común; actitud radicalmente opuesta al narcisismo consumista. En última instancia, la alternativa es devastación o cuidado. Ley sin Deseo o Deseo sin Ley, conducen necesariamente a la devastación: el desafío consiste en articular la Ley con el Deseo;

Repensar la vida en común

Nuevas formas de constitución de la subjetividad, de socialidad y de distribución del poder requieren nuevas formas de regular y ordenar la vida en común. ¿Cómo repensar entonces nuevas instituciones regulatorias de la vida en común capaces de articular la Ley y el Deseo? ¿A qué categorías de análisis podemos acudir para pensar el derecho y el Estado en estos tiempos y desde América Latina?

La historia nos advierte que no sirve imponer instituciones ni categorías cual lecho de Procusto a las que deba adecuarse la realidad. La tarea consiste, más bien, en traducir realidades en conceptos que permitan discutir con mayor precisión qué instituciones se necesitan y para qué. Con este presupuesto retomaremos la propuesta enunciada por Scannone de un nuevo punto de partida para la filosofía latinoamericana¹⁵, teniendo siempre como horizonte de comprensión las tres esferas o principios planteados por Dussel referentes a la institucionalidad política: el principio *material* o contenido de la acción, el *formal* o procedimental y el de *factibilidad* o legitimidad para ejecutar los contenidos¹⁶. Adaptando esas esferas a nuestras necesidades expositivas diremos que la esfera *material* nos recuerda que el sentido último de las instituciones consiste en garantizar la continuidad de la vida: el alimento, el vestido, la vivienda y otros bienes que permiten que los seres humanos desarrollen una vida digna de ser vivida, pero esta esfera material también se refiere a la continuidad de las otras formas de vida más allá de la humana. La esfera *formal* nos plantea la importancia de respetar un sistema normativo, aunque a veces no sea el deseado. Como bien sabemos los argentinos, cuando se denegó a la democracia *formal* por no satisfacer demandas de justicia, se allanó el camino a la dictadura más atroz que hubimos de padecer: la diferencia que va de la democracia formal a la democracia sustantiva, es una cuestión de vida digna o indigna, pero la que va de la democracia formal a la dictadura, es una cuestión de vida o muerte. Por último, el principio o esfera de *factibilidad* nos advierte acerca del peligro de quedarse sin nada por quererlo todo: poner límite al Deseo. Alcanzar logros políticos implica necesariamente negociar, pactar, claro que a veces hay que acordar cosas que no son las ideales.

¹⁵ Cfr. Juan Carlos Scannone, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana* (Bs. As.: Editorial Guadalupe, 1990) sin olvidar que este autor retoma la temática en numerosas oportunidades, constituyendo ésta uno de los ejes de su pensamiento filosófico.

¹⁶ Enrique Dussel, *20 Tesis de política* (México: Siglo XXI, 2006), [Tesis 7.25], 54

No creo que sea necesario pactar con el Diablo, como dice Weber¹⁷, pero sí que a veces es necesario tragarse más de un sapo e, incluso, algún cocodrilo. La *phronesis* o *prudentia* nos indica en cada caso el límite, hasta dónde es legítimo y hasta dónde no es legítimo negociar, no existiendo una norma abstracta y universal al respecto.

La realidad social no tiene una existencia sustancial susceptible de ser conocida a partir de un marco categorial dado, sino que esa realidad está siendo construida constantemente y el marco categorial con el que se analice ese proceso es, también, parte fundamental de esa construcción dinámica y siempre inconclusa. Para Scannone el eje que articula el modo de comprensión/construcción de la realidad puede expresarse en el modo en que cada época y cada cultura concibe el principio originario o *arché*. Esto lo lleva a una escucha atenta de las voces de los pueblos. En este sentido, el *corpus teórico* scannoniano arroja un resultado bastante sencillo de comprender. Sin embargo, como para llegar allí se requiere desmontar el sentido común hegemónico, Scannone realiza una operación compleja y ardua, por lo que es necesaria una dosis de paciencia y de lectura atenta de sus textos filosóficos y teológicos, siendo esto lo que hace que su pensamiento sea poco apto para una aproximación liviana o superficial. Los párrafos que siguen son un intento de resumir los principales aportes scannoneanos en esta intrincada tarea de de-construcción, en diálogo con los aportes de su amigo y socio intelectual, Rodolfo Kusch.

En líneas generales, cabe afirmar que la cultura étnica blanca, desde la Grecia clásica y hasta los albores de la modernidad, se caracterizó por entender la realidad a partir de una prelación de la sustancia sobre la relación, otorgando a la sustancia las notas o rasgos de: 1) universalidad; 2) identidad; 3) inteligibilidad autotransparente y 4) necesidad y eternidad¹⁸. Todo ente tiene una sustancia, ya sea que esta se encuentre en un mundo de las ideas al modo platónico o que resulte de abstraerla de las cosas mismas al modo aristotélico. En todo caso, todo árbol tiene su sustancia, su “arboreidad”, la que es idéntica a sí misma (identidad) en cualquier tiempo y lugar (universalidad) no necesitando ser explicada pues es ella la que hace que un árbol sea un árbol (inteligibilidad autotransparente) y existe como tal desde siempre y hasta siempre (eternidad).

El cambio de concepción de la realidad operado en la modernidad puede ser explicado a partir de esos mismos cuatro principios, sólo que en lugar de ser atributos de la sustancia, serán ahora atributos del sujeto que celebra el Contrato Social. En efecto, estas cuatro notas pasarán a ser asumidas por el sujeto moderno como atributos de sí pues, de algún modo, él mismo pasa a ser el *arché*. A diferencia de la sustancia, que denota algo firme, asentado, como queda de manifiesto en la etimología latina *sub-stare*, donde *stare* es un estar firme como el guardia (o como en la traducción de la expresión *bienes raíces* al inglés: *real state*, es decir la *res*, la cosa, que está implantada – *stare* - en la tierra) el hombre moderno, por el contrario, se siente arrojado a la existencia. Ese hombre vive

¹⁷ Cfr. Max Weber, *El político y el científico* (Bs. As.: Alianza, 1988), 115; 168. Un interesante análisis crítico de la tesis weberiana se puede leer en el artículo de Luciano Nosetto, “Max Weber y el concepto de lo político. La ética guerrera y la necesidad de la culpa” en *Revista de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia* 46 (2015): 179-196.

¹⁸ Juan Carlos Scannone, *Religión y nuevo pensamiento* (Barcelona: Anthropos, 2005), 238.

en una época en la que se derrumbaron todas las certidumbres: en menos de una generación cambia el modo de asignación de poder y prestigio dentro de su comunidad, la religión católica deja de ser la única religión oficial en toda Europa, el mundo es esférico, hay otros seres humanos, la Tierra no es el centro del universo, las certezas filosóficas, la pintura, la música, la arquitectura, todo muta dramáticamente. Este hombre (no así la mujer) siente que él es algo así como la sustancia, ya que sólo está seguro de su propio yo, incluso con independencia de su cuerpo, mera *res extensae*: el yo sería algo que estaría “por debajo” de su cuerpo y de su vida, algo más íntimo y profundo. Esa cartesiana *res cogitans* se asume como algo similar a la sustancia pero con una diferencia: no se halla firme en la existencia, *stare*, sino que se siente “arrojado”, *jectum*, se autopercibe no como *sub-stare* sino como *sub-jectum*, no como sustancia, sino como sujeto. Este sujeto que se identifica con su conciencia (yo pienso, luego yo existo) siente que la vida en común es resultado de una decisión, que podría vivir aislado, aunque en condiciones miserables, es decir, que voluntariamente pacta con los demás: sujeto moderno y pacto social son dos caras de una misma moneda.

Así, la metafísica de la sustancia da lugar a la metafísica del sujeto, siendo que éste se autopercibe como *universal*, *idéntico* a sí mismo, *inteligible* y, en cierto sentido, *eterno* y *necesario*.

- a) Es *universal*, es decir, el mundo es como él lo ve y si los demás (los negros, los indios o quien fuere) no lo ven así, es porque son incapaces de entender cómo son las cosas. Así, su cultura es “la cultura”, sus instituciones son “las” instituciones, su filosofía es “la” filosofía, etc.
- b) Es *idéntico* a sí mismo, entendiendo la identidad como la igualdad de lo mismo, resultándole sumamente problemático incorporar la diferencia. Es capaz de decir “yo soy dueño de mi cuerpo y de mi vida”, como si ese *yo* fuera un ente susceptible de existir en forma independiente de su cuerpo y su vida, que vive en sociedad porque decide voluntariamente “asociarse” a través de un contrato o pacto social.
- c) Es *inteligible*, no hay misterio *de ni en* lo humano que no haya sido ya develado o que pueda develarse con el progreso de las ciencias.
- d) Por último, si bien no se aplica a sí mismo los rasgos de *necesidad* y *eternidad*, sí lo hace con respecto a la naturaleza y a las instituciones, pensando que todo puede ser explotado como “recurso natural” eterno e inagotable y que el capitalismo financiero no puede ser superado: el fin de la historia implica creer que se puede acabar el mundo pero no el capitalismo, según reza la frase habitualmente atribuida a Frederic Jameson.

Mas las certezas derivadas de ambas metafísicas fueron minadas por los cambios económicos, políticos y culturales acaecidos tras la revolución industrial y la francesa, siendo consiguientemente cuestionadas desde diversos ángulos del pensamiento. En efecto, las llamadas por Ricoeur “escuelas de la sospecha” (Marx, Nietzsche y Freud) los estudios culturales, los pensadores habitualmente englobados en las categorías de estructuralismo y post estructuralismo, las distintas corrientes posmodernas y un largo etcétera,

dejaron sin fundamento, sin *arché*, a la sustancia y al sujeto. Ello ha llevado a buena parte de la filosofía occidental a pensar nuestra época como una etapa postmetafísica en la que “la misma razón humana descubre su facticidad y contingencia”¹⁹.

Claro que esto no es gratis: es que al entrar en crisis el sujeto, no sólo entra en crisis el sujeto individual sino también el colectivo: no se habla más de pueblo, se desvanece la autoridad, desaparece el fundamento de la vida en común, dejando esos vacíos que, cabe reiterar, se llenan por el populismo, el autoritarismo y el fundamentalismo con las graves consecuencias que hemos analizado.

Así las cosas, encontrar una alternativa a esta crisis no es un mero ejercicio intelectual destinado a la autosatisfacción académica. Muy por el contrario, es tarea urgente y necesaria. En la filosofía europea, la conciencia del agotamiento de la metafísica del sujeto ha dado lugar a un nuevo “giro” al modo del que operó al pasar del paradigma de la sustancia al del sujeto. Así, “Heidegger realiza una *Kehre* (vuelta o viraje) y superación de su pensamiento; los filósofos del lenguaje se refieren al *linguistic turn* (giro lingüístico); Levinas habla del humanismo, pero no del *yo* sino del *otro hombre*, Habermas plantea una nueva racionalidad: la *comunicativa*”²⁰ etcétera.

En esa línea Scannone, tomando el concepto de “nuevo pensamiento” de Rosenzweig²¹ propone repensar el *arché* a partir de un principio aún más original. Así como Heidegger va a encontrar vínculos entre su búsqueda de ese principio en algunas filosofías orientales²² y Rosenzweig lo hará en la filosofía judía, Scannone pondrá en diálogo estas tradiciones con la filosofía latinoamericana. Cabe advertir que cuando hablamos de filosofía latinoamericana lo hacemos en el sentido que emplea Kusch: “en materia de filosofía tenemos en América, por una parte, la forma oficial de tratarla (...) la que aprendemos en la universidad y que consiste en una problemática europea traducida a nivel filosófico y, por el otro, un pensar implícito vivido cotidianamente en la calle o en el campo”²³. Ese pensar implícito, producto de una historia común que se inició a fines del siglo XV y que aún hoy se mantiene (como queda de manifiesto en la sincronía de procesos relevantes desde México hasta Chile y Argentina, tales como el período de las guerras de independencia, las guerras civiles, las dictaduras, las restauraciones democráticas, modelos neoliberales, etcétera) es la matriz de un modo de pensar que permite hablar de “filosofía latinoamericana” en singular, aunque bajo otros aspectos quepa mentarlas en plural. Es que este pensar implícito se da de modo concomitante y dinámico con una confluencia entre diversas tradiciones como las andinas, nahuas, guaraníes, africanas, europeas, semitas y asiáticas. Por cierto esta confluencia no siempre produce resultados coherentes ni está exenta de conflictos, mas conserva un “aire de familia” fácilmente

¹⁹ Scannone, *Religión y nuevo pensamiento*, 23.

²⁰ *Ibíd.*, 85-86.

²¹ Franz Rosenzweig, *El nuevo pensamiento* (Bs. As.: Adriana Hidalgo Editora, 2005)

²² Para un estudio de la vinculación entre Heidegger y la filosofía asiática, cfr. Antonio Morillas, “El encuentro de Martin Heidegger con el pensamiento asiático” en *Proyección* LIX (2012): 325-342

²³ Rodolfo Kusch, *El pensamiento indígena y popular en América* (Buenos Aires: Hachette, 1977), 15.

perceptible. En todo caso, esa filosofía “podría tratarse de nuestra raíz o fundamento. Es posible que esto del fundamento no sea más que un arquetipo (...) pero aunque lo popular y americano sea un arquetipo (...) al menos podría corregir el exceso de retórica, la aparatosa brillantez de las ideas adquiridas, el modelismo evasivo de tantos dirigentes, el eficientismo importado de tantos otros y podría embarcarnos, al fin, en un examen riguroso de nuestras verdaderas raíces. Porque es indudable que tiene que haber raíces. Siquiera como supuesto.”²⁴

Si se pudiera condensar ese fundamento en una sola expresión, esa sería “estar” o, quizá con mayor propiedad, “estar siendo”. Ya en el encuentro fundacional de la filosofía de la liberación, en el marco del II Congreso Nacional de Filosofía que tuvo lugar en Córdoba en 1973, Kusch planteó una ponencia cuyo título es todo un programa: “El ‘estar siendo’ como estructura existencial y decisión cultural americana”. Esto lleva a Scannone a afirmar que, desde el punto de vista metafísico, el estar precede al ser²⁵, lo que nos habilita para retomar el concepto de “giro” pero, desde nuestra América, pensarlo como el paso del paradigma de la subjetividad al paradigma de la estancia. Así como del *ser* entendido en el sentido fuerte de los idiomas indoeuropeos se deriva la idea de esencia (en Platón) o sustancia (Aristóteles), del *estar* se deriva el concepto fundante de *estancia*.

Si, con Scannone, retomamos los rasgos de la metafísica de la sustancia y del sujeto pero para leerlos ahora en clave de *estancia*²⁶, advertimos en primer término que no somos un sujeto autónomo, sino que necesariamente estamos siendo en relación: en relación a nosotros mismos, a los demás (incluyendo a nuestros ancestros y descendientes) y al resto del cosmos.

En este marco, pensar en términos interculturales es una exigencia epistemológica, como se desprende del análisis de los cuatro caracteres:

- a) La *universalidad* deja de ser la visión particular del vencedor impuesta como si fuera la única y universal posibilidad de ver “las cosas tal cual son”. Pero sin resignar la pretensión de conocer lo universal, preferimos hablar de universal situado, concepto que tomamos prestado de Mario Casalla aunque con otros matices. La situacionalidad se diferencia de la perspectiva en que esta se refiere a *ver* o conocer lo que es perceptible desde el punto de vista del observador, pero si se quiere conocer lo universal y no sólo lo que entra en el campo visual, se hace necesario *escuchar* a quienes ven desde otras perspectivas, desde otras situaciones, sobre todo escuchar a las víctimas, pues los vencedores dejan monumentos y documentos²⁷ que pueden ser vistos y leídos, mientras las víctimas dejan su testimonio. Como dice el poeta: “si la historia la escriben los que ganan / eso quiere decir que hay otra historia / la verdadera historia / quien quiera oír, que oiga”.

²⁴ *Ibíd*, 10.

²⁵ Juan Carlos Scannone, *Religión y nuevo pensamiento*, 234, nota.

²⁶ *Ibíd*, 82ss.

²⁷ Lito Nebbia, *Quien quiera oír que oiga*.

- b) *La inteligibilidad* pasa a ser ampliada: la cultura europea tiende a moverse entre los límites del racionalismo o del irracionalismo, pero desde la metafísica de la estancia, asumimos la inteligibilidad como fruto de una razón sentipensante. La filosofía (diría Levinas) no sólo como amor a la sabiduría, sino también como sabiduría del amor, en el doble sentido del genitivo.
- c) *La necesidad* deja lugar a la novedad y a la gratuidad. Para las lógicas europeas, todo está contenido en el inicio, desde el concepto aristotélico de desarrollo (*des-arrollo*: desplegar el rollo) hasta la dialéctica hegeliana donde la antítesis ya está contenida en la tesis y, por ende, la síntesis no es sino el “desarrollo” lógico de aquellas. En cambio, en América sabemos que esto no es así: no había nada “en” la historia de América que permitiera suponer que su desarrollo natural o su despliegue dialéctico iba a incluir la invasión europea. Recíprocamente, no estaba contenido en ningún origen que América irrumpiera en Europa como lo hizo con el oro, la plata y todos los elementos materiales e ideológicos que cambiaron radicalmente la historia de aquella península occidental de Asia.

Asimismo, para las lógicas europeas, lo que no es necesario es azaroso o contingente. En cambio, para otras lógicas (como la judía o la latinoamericana) hay cosas que no son ni necesarias ni azarosas, sino gratuitas. Así, para la filosofía judía (y su herencia cristiana) el cosmos entendido como “creación” no es fruto del azar, ni tampoco de una necesidad: existe por decisión del Creador. Gratuitamente. Por eso, se le debe gratitud. Análoga comprensión se da, por ejemplo, en el mundo andino, como queda de manifiesto en las ceremonias de agradecimiento a la Pachamama.

- d) *Lo igual a sí mismo* pasa a ser entendido como identidad en y con la diferencia. Si pensamos en cómo eramos cada uno de nosotros hace unos años advertimos que, aunque conservamos nuestra identidad, no somos iguales, hemos cambiado. Esto que vale diacrónicamente, vale también sincrónicamente: no somos iguales a nosotros mismos ni siquiera en este mismo instante. Sin embargo, eso no significa que tengamos una crisis de identidad sino todo lo contrario: somos capaces de advertir que nuestra identidad se constituye en y con la diferencia. La diferencia no es lo opuesto a la identidad; la diferencia es lo opuesto a la indiferencia. Esto que vale para la identidad individual, vale también para nuestra identidad como nación. Por último, diferencia no implica jerarquías o verticalidades, así como son diferentes los dedos de una mano, sin que haya necesariamente una jerarquía entre ellos.

Desde allí cabe pensar entonces en alternativas posibles de superación de la realidad caracterizada por la injusticia y la opresión, el “absurdo social” en términos de Scannone. A esto debemos sumar otra diferencia entre el pensamiento americano y el europeo, que obedece a la tradicional desconfianza de la intelectualidad europea hacia las instituciones en general y hacia el Estado en particular, desconfianza que proviene de haber tenido que habérselas con absolutismos y totalitarismos de diversa laya durante siglos. Claro que si en nuestras tierras nos hacemos tributarios de esas desconfianzas, como pasa con ciertas izquierdas progresistas o derechas libertarias, estaremos imposibilitados

de afrontar con eficacia los desafíos estructurales que demandan necesariamente la acción del Estado y otras instituciones. No todo Estado es patriarcal, como proclama cierto progresismo. No toda intervención estatal en economía inicia un camino de servidumbre, como sostiene alguna derecha libertaria. La construcción institucional es dinámica y relacional, pudiendo y debiendo adaptarse las instituciones a las necesidades de cada lugar y cada tiempo.

Por eso, cobra sentido retomar la distinción entre *metafísica del sujeto* y *metafísica de la estancia* para pensar situadamente los conceptos políticos clave para entender de *pueblo*, de *nación* y de *universalidad*. En efecto, frente a una filosofía de matriz europea que desconfía de estas categorías por los riesgos implicados si se los lee desde la *metafísica de la sustancia* (desde la que es fácil caer en una concepción fascista de estas nociones) nuestra filosofía de la liberación no les teme, pues al leerlos desde la *metafísica de la estancia* esos riesgos quedan aventados. No es lo mismo “ser un pueblo” que estar siendo un pueblo; el “ser nacional” como parte de una “eterna metafísica” que estar construyendo una nación, ni es lo mismo la imperial universalidad abstracta que la universalidad situada pensada desde las víctimas de aquella. Ahí radica la potencia del nuevo pensamiento al que refiere Scannone retomando a Rosenzweig. No es “nuevo” en el sentido de que sea una creación de escritorio elaborada por dos o tres mentes iluminadas, sino que es “nuevo” por partir desde otro lugar: no sólo desde Atenas, sino también desde el Cuzco y desde Jerusalén. Al partir de ese lugar otro, se recuperan categorías y conceptos aplicando uno de los aportes más importantes de la filosofía latinoamericana: el método anadialéctico. Este método (desarrollado por Dussel a partir de Scannone) permite superar tanto las aporías de la dialéctica presentes en las lecturas usuales de la dialéctica hegeliana o marxiana (consistentes en que, por un lado, no incorpora la novedad, pues todo está ya contenido en la tesis inicial, siendo la historia un mero desenvolver lo que ya está contenido en el inicio, y por otro, la síntesis al ser igual a sí misma tiende a ser el momento del poder y de la absolutización) como de la analogía y su dificultad para incorporar la negatividad del mal histórico²⁸. Mientras la dialéctica identifica ser y pensar, la anadialéctica considera que el ser sobrepasa al pensar, pues el ser siempre está siendo, siempre “se escapa” al concepto. Dicho en términos del Papa Francisco: la realidad es superior a la idea y el tiempo (“estar siendo”) es superior al espacio. Se asume así que *pueblo* y *nación* no son, sino que están siendo. Por ende, estamos afirmando que pueblo y nación son conceptos relacionales y no sustanciales, dejando lejos el peligro de una apropiación fascista de los mismos.

De algún modo, esto nos recuerda la distinción que hace Simone Weil entre el concepto impuro o “romano” de amor a la patria y el concepto puro de ese amor. Dada la profundidad y vigencia de sus reflexiones al respecto, cabe detenernos a compartirlas detalladamente: “En el primer caso, se ama a la patria por considerarla una sustancia eterna y poderosa, pero también la podemos amar precisamente por lo contrario: porque está siendo, pero puede dejar de ser, porque es débil, pequeña y, si no la cuidamos, se nos muere”. En palabras de la gran pensadora en tiempos de la Francia ocupada por el nazismo: “Ese sentimiento de punzante ternura por una cosa bella, preciosa, frágil y

²⁸ Cfr. Juan Carlos Scannone, “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, en *Stromata* LXVIII (2012): 33-56

perecedera, tiene un calor distinto al de la grandeza nacional. La energía de la que procede es muy intensa y perfectamente pura. ¿Acaso un hombre no es capaz de heroísmo para proteger a sus hijos o a sus padres ancianos, los cuales no se asocian comúnmente al prestigio de la grandeza? Un amor perfectamente puro hacia la patria tiene afinidades con los sentimientos que le inspiran a un hombre sus hijos, sus padres ya mayores o una mujer amada. La idea de la debilidad puede inflamar el amor tanto como la de la fuerza, pero se trata de una llama con una muy distinta pureza. La compasión por la fragilidad va siempre unida al amor de la auténtica belleza, pues sentimos vivamente que las cosas verdaderamente bellas deberían tener asegurada, y no la tienen, una existencia eterna. Se puede amar a Francia por la gloria que parece asegurarle una existencia desplegada a lo largo del tiempo y el espacio. O como a algo que, por ser terreno, puede ser destruido, y cuyo valor es por ello tanto mayor. Son dos amores distintos; quizá, probablemente, incompatibles, aunque el lenguaje los confunda.”

Tengamos en cuenta que compasión no es sinónimo de lástima, sino que es la emoción que nos mueve a estar cerca de quien sufre para darle fuerza. Aclarado esto, sigamos leyendo a Simone Weil, que explica que el amor a la patria no es un amor ciego, ignorante o ingenuo: “por otro lado, ese amor puede abrir los ojos, sin disimulos ni reticencias, a las injusticias, las crueldades, los errores, las mentiras, los crímenes y las vergüenzas contenidas en el pasado, el presente y los apetitos del país sin verse disminuido por ello; simplemente, se ha tornado más doloroso. Para la compasión el crimen mismo es una razón no ya para el alejamiento sino para la aproximación; para compartir no ya la culpa sino la vergüenza. Los crímenes humanos no han disminuido la compasión de Cristo. Así, la compasión abre los ojos al bien y al mal, y halla en ambos razones para amar. Es el único amor verdadero y justo de aquí abajo.” Asimismo, dado que ningún país es plenamente dichoso, sino que en todos hay dolor y sufrimiento, este tipo de patriotismo no se opone en absoluto a la universalidad de la compasión: “tal compasión puede franquear sin problemas las fronteras, extenderse a todos los países desdichados, a todos los países sin excepción; pues todas las poblaciones humanas están sometidas a las miserias de nuestra condición. Mientras que el orgullo de la grandeza nacional es por naturaleza excluyente e intransferible, la compasión es por naturaleza universal; únicamente es más virtual para las cosas lejanas y extranjeras y más real, más carnal, más cargada de sangre, de lágrimas y de energía eficaz para las cosas próximas.”

Entiendo que no es casual que haya sido una filósofa judía, aunque conversa al cristianismo, la que discierna con tanta claridad la diferencia entre un concepto de nación y otro, así como la importancia de esta distinción para evitar la desgracia de involucrar al pueblo en cualquier aventura bélica, pues resuena en este párrafo algo del concepto bíblico del Pueblo de Dios: “Un patriotismo inspirado en la compasión confiere a la parte más pobre del pueblo un lugar moral privilegiado. (...) El pueblo no puede sentirse a gusto en un patriotismo fundamentado en el orgullo y la gloria. Se siente tan extraño como en los salones de Versalles, que, por otro lado, constituyen su expresión. (...) Por el contrario, si la patria se les presenta como algo bello, precioso, pero por un lado imperfecto y por otro muy frágil, expuesto a la desgracia, algo que hay que amar y preservar, se sentirá más cerca de ella que el resto de las clases sociales. Pues el pueblo

tiene el monopolio de un conocimiento, quizás el más importante: el conocimiento de la realidad de la desgracia. Por ello comprende mucho más vivamente cuán preciosas son las cosas que merecen ser sustraídas a la desgracia, cuán obligado está cada uno a amarlas y a protegerlas. (...) Sólo la compasión por la patria, la angustiosa y tierna preocupación por evitarle la desgracia, pueden darle a la paz lo que la guerra tiene lamentablemente por sí misma: algo entusiasmante, conmovedor, poético, sagrado. Sólo esa compasión puede hacernos recuperar el sentimiento perdido tanto tiempo ha -y, por otro lado, tan raramente experimentado a la largo de nuestra historia- que expresaba Théophile en aquel hermoso verso: *La santa majestad de las leyes...*²⁹

Una de las objeciones más frecuentes al empleo de las nociones de *pueblo* y de *nación* en el análisis político radica en la dificultad para definirlos. Si entendemos por *definir* lo que su etimología indica, esto es poner fin, delimitar, es obvio que nada importante puede ser objeto de una definición indiscutida: ni la libertad, ni el tiempo, ni la belleza, ni la justicia, ni el amor. Sin embargo, si nos salimos de metafísica del ser y en lugar de preguntarnos, por ejemplo, *qué es* la justicia o el amor, pensamos desde la vida (más asequible desde la metafísica de la estancia) cualquiera que haya padecido una injusticia entiende qué significa demandar justicia, y quien haya sufrido una pena de amor sabe de qué se trata el amor. En la vida, a la inversa de lo que ocurre en la academia, solemos entender de qué se trata algo a partir de experimentar su ausencia. En cambio, para el talante derivado de la metafísica de la sustancia, las definiciones se establecen por género y diferencia específica, lo que nos lleva a construir una suerte de pirámide en cuya cúspide está el ser: así, si el hombre se define como animal (género) racional (diferencia específica) esa definición requiere a su vez definir “animal”, así el animal se define como un viviente (género) semoviente (diferencia específica) y, por su parte, el viviente como un ser (género) que crece, se reproduce y muere. Siempre terminamos en el *ser* coronando lo existente. Pero si en lugar de pensar en términos de *ser* pensamos en términos de la primacía existencial del *estar siendo*, entonces, en lugar de buscar una definición sustancial, procuraremos entender un concepto a partir de aquello que se le opone. Así, para una rama de una filosofía del “estar siendo” como la judía, la paz se entiende mejor si la asumimos como lo opuesto al exilio, siendo en la experiencia del exilio donde mejor se conoce lo que vale la paz. Del mismo modo, podemos entender a la nación como aquello que trata de ser negado por el imperio y al pueblo como el núcleo ético-mítico que configura un *ethos* opuesto al individualismo meritocrático³⁰. El pueblo se fundamentaría sobre un núcleo ético-mítico que configura un *ethos* desde el que se organiza la esperanza colectiva.

²⁹ Simone Weil, *Echar raíces* (Madrid: Trotta, 1996), 139ss.

³⁰ Entiendo por individualismo meritocrático aquella postura que sostiene que cada cual ocupa el lugar que tiene en la sociedad y posee lo que posee en función de sus propios méritos, sin deberle nada a nadie. En cambio, el pueblo está integrado por quienes reconocen que la salud, la educación, el trabajo o la seguridad a la que cada cual puede acceder tienen que ver con una estructura social que permite que el esfuerzo individual rinda sus frutos. Ninguna de ambas posturas niega la importancia del esfuerzo individual, solo que la primera lo considera como el único factor mientras que la segunda reconoce la existencia de múltiples factores que facilitan o dificultan el logro de esos propósitos por parte de cada miembro de la sociedad. En tal sentido, lo que define al pueblo no es la clase social de pertenencia de sus miembros sino el modo en que estos se relacionan con los demás.

Corresponde precisar que cuando se habla de relación, siguiendo otra vez a Scannone, cabe distinguir entre cuatro tipos: relación *con*, *hacia*, *entre* y *cara a cara*. La relación *con* y la relación *hacia* constituyen dos modos básicos y necesarios de relación para que haya pueblo, pero si nos quedamos con esos dos modos no habría mayor diferencia con el pueblo en sentido fascista, ya que bien pueden ir todos unos *con* otros, *hacia* donde indica el dedo del Duce. Pero si incorporamos la relación *entre* y la relación *cara a cara*, nace la posibilidad de entender al pueblo y a la nación organizadamente³¹. Asimismo, al ser el Estado un ente relacional y no sustancial, su soberanía no merma, sino que se acrecienta en virtud de su relación con otros Estados, quedando claro que para que ello se de, el vínculo debe ser en razón del beneficio mutuo y no de la sumisión de uno a los intereses de otro³². Entre otras razones, esto es de vital importancia en un contexto en el que “el fuerte posicionamiento de poderes privados transnacionales que han entrado a jugar un rol determinante no solo en las dinámicas económicas sino también en las sociales y políticas, desfigura cualquier posibilidad de aproximarnos al análisis de nuestros tiempos bajo los paradigmas de la sociedad liberal clásica³³”, ya que pocos Estados tienen la capacidad real de garantizar por sí mismos y en soledad el respeto a los más elementales derechos humanos, por lo que la vinculación entre estos es indispensable para asegurar su efectiva vigencia. Como recuerda Botero, “la asimetría en la que se producen varios de los más graves casos de violación de derechos humanos por parte de empresas multinacionales se debe a dos factores centrales: un contexto detonante de la conflictividad que es el asentamiento del modelo y del discurso neoliberal, y otro elemento dinamizador de dicha conflictividad que es la globalización y, dentro de ella, el realce que han cobrado las grandes empresas transnacionales; variables críticas éstas que demandan otro tipo de análisis y de respuestas.³⁴” Quizá valga la pena tomar más en serio a la compasión a la que hacía referencia Simone Weil como una categoría política susceptible de tener impacto en el derecho, ya que nos permitiría concebir un Estado que se relaciona con otros Estados a partir del sufrimiento común, un Estado que al relacionarse con otros Estados sea posibilitador de la conformación de una comunidad organizada, que incluya a todos los sufrientes, no sólo humanos. Una comunidad de vida transmoderna, que se diferencie radicalmente de la comunidad premoderna en que ésta es una comunidad excluyente, mientras que la transmoderna es una comunidad en la cual se integran todos los pueblos, los vivientes, la Casa Común, ya que lo importante de este concepto radica en aquel tesoro contenido en su etimología: *com-munus*, no tanto en el *com* de lo común, de lo compartido, sino en el *munus*, en el cuidado. Una comunidad que sepa enlazar la Ley

³¹ Por eso llega a decir Scannone que “lo éticamente prohibido consiste entonces en no abrirse a la rectitud del cara a cara, respondiendo responsablemente al otro y a los otros y, en, a través y más allá de ellos, al in-finito en los finitos” en Scannone, *Religión y nuevo pensamiento*, 241.

³² Para un desarrollo de las consecuencias teológico políticas derivadas de la distinción entre el Estado como Dios en la tierra (según la conocida definición de Hobbes) según se trate de un Dios Trino (y por ende relacional) o de un Dios Uno y único, ver Enrique del Percio, *Ineludible Fraternidad*, (Bs. As.: CICCUS, 2014), 176ss.

³³ Santiago Botero, “Neoliberalismo, globalización y empresas transnacionales: una revisión de sus implicaciones en materia de derechos humanos”, en *Revista Latinoamericana de Sociología Jurídica*, 2 (2021): 47

³⁴ *Ibíd.*

y el Deseo, a partir de la conciencia de sus miembros de una realidad humana radical: nadie se salva solo, nadie se realiza si no es en el seno de una comunidad que se realiza.

Bibliografía

- Bauman, Zygmunt. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- Botero, Santiago. “Neoliberalismo, globalización y empresas transnacionales: una revisión de sus implicaciones en materia de derechos humanos”, en *Revista Latinoamericana de Sociología Jurídica*, 2 (2021): 32-60
- Del Percio, Enrique. *Ineludible Fraternidad* (Bs. As.: CICCUS, 2014).
- Fresia, Ariel. *Estar con lo sagrado. Kusch-Scannone en diálogo sobre pueblo, cultura y religión*. Bs. As.: CICCUS, 2020.
- Kusch, Rodolfo. *El pensamiento indígena y popular en América*. Buenos Aires: Hachette, 1977).
- Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Bs. As.: FCE, 2011.
- Marchart, Oliver. *El pensamiento político posfundacional*. Bs. As.: FCE, 2011.
- Morillas, Antonio. “El encuentro de Martin Heidegger con el pensamiento asiático” en *Proyección LIX* (2012): 325-342
- Nebbia, Litto. 1983. “Quien quiera oír que oiga”. En *Evita: Quien quiera oír que oiga* (Banda sonora original). Buenos Aires: Melopea Discos.
- Nosetto, Luciano. “Max Weber y el concepto de lo político. La ética guerrera y la necesidad de la culpa” en *Revista de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia* 46 (2015): 179-196.
- Poratti, Armando. *Diálogo, comunidad y fundamento*. Bs. As.: Biblos, 1993.
- Rosenzweig, Franz. *El nuevo pensamiento*. Bs. As.: Adriana Hidalgo Editora, 2005.
- Scannone, Juan Carlos. *Religión y nuevo pensamiento*. Barcelona: Anthropos, 2005.
- Scannone, Juan Carlos. *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*. Bs. As.: Editorial Guadalupe, 1990.
- Scannone, Juan Carlos. “Nuevo pensamiento, analogía y anadialéctica”, en *Stromata LXVIII* (2012): 33-56.
- Weber, Max. *El político y el científico*. Bs. As.: Alianza, 1988.
- Weil, Simone. *Echar raíces*. Madrid: Trotta, 1996.