



UCES

UNIVERSIDAD DE CIENCIAS
EMPRESARIALES Y SOCIALES

III Jornadas Nacionales de Ética y I Jornadas Interdisciplinarias UCES

**Sobre la Autoridad: perspectivas interdisciplinarias
y prácticas sociales**

**Dr. Ricardo Maliandi
(Comp.)**

Actas de las III Jornadas Nacionales de Ética y I Jornadas Interdisciplinarias UCES : sobre la autoridad : prácticas sociales e interdisciplinarias / José Luis Fliguer ... [et.al.] ; compilado por Ricardo Maliandi ; edición literaria a cargo de Luciano Lutereau. - 1a ed. - Buenos Aires : Fundación de Ciencias Empresariales y Sociales - FUCES, 2011. CD ROM.

ISBN 978-987-26373-4-7

1. Ética. 2. Actas de Jornadas. I. Fliguer, José Luis II. Maliandi, Ricardo, comp. III. Lutereau, Luciano, ed. lit.
CDD 170

Fecha de catalogación: 01/09/2011

III Jornadas Nacionales de Ética y I Jornadas Interdisciplinarias UCES

**Sobre la Autoridad: perspectivas interdisciplinarias
y prácticas sociales**

**Dr. Ricardo Maliandi
(Comp.)**



**UNIVERSIDAD DE CIENCIAS
EMPRESARIALES Y SOCIALES**

AUTORIDADES UCES

Rector

Dr. Gastón A. O'Donnell

Vicerrectora General

Lic. María Laura Pérsico

Secretaria General Académica

Lic. Viviana Dopchiz

Secretario Académico de Posgrado

Lic. José Fliguer

Prosecretario Administrativo

Cdor. Claudio Mastbaum

Prosecretarías Académicas

Lic. Teresa Gontá

Lic. Verónica Peloso

Lic. Fernando Saidon

Prof. Alejandra Iscoff

SUPERIOR CONSEJO ACADÉMICO

Presidente

Prof. Dr. Luis N. Ferreira

Facultad de Psicología y Ciencias Sociales

Decano

Eduardo Said

Comité científico de las Jornadas

Ricardo Maliandi, Cecilia Arizaga, María del Carmen Meroni

Comité organizador de las Jornadas

Agustín Kripper, Rosa Falcone, Luciano Lutereau

Sobre la Autoridad. Actas de las III Jornadas Nacionales de Ética y
I Jornadas Interdisciplinarias UCES.

Compilador

Ricardo Maliandi

Editor Literario

Luciano Lutereau

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	
AUTORIDAD: EQUÍVOCOS SEMÁNTICOS Y AXIOLÓGICOS RICARDO MALIANDI	
LA AUTORIDAD DE LA FILOSOFÍA EN EL ESTADO PERONISTA: LA FUNDAMENTACIÓN DE LA TERCERA POSICIÓN	8
BUSTOS NORA ANDREA	
LA AUTORIDAD CUESTIONADA	16
MARÍA TERESA CALATRONI	
EL PODER DE LO OCULTO. LA AUTORIDAD DEL CUERPO EN LA ALEMANIA NACIONALSOCIALISTA	22
JAVIER CHACRA	
AUTORIDAD Y PODER EN LA UNIVERSIDAD: LA FÓRMULA DESCOMPENSADA	29
BEATRIZ CHECCHIA	
DERECHO INTERNACIONAL Y AUTORIDAD	38
JOSÉ ALEJANDRO CONSIGLI	
VIRILIDAD CARNÍVORA: EL EJERCICIO DE LA AUTORIDAD SOJUZGANTE FRENTE A LO VIVIENTE	45
MÓNICA B. CRAGNOLINI	
AUTORIDAD POLÍTICA Y SOBERANÍA POPULAR EN EL JOVE FICHTE	52
ALBERTO MARIO DAMIANI	
LA PROFESIÓN DEL PODER	61
JULIO DE ZAN	
UNA LECTURA DE <i>EL QUIJOTE</i> SOBRE LA AUTORIDAD, EL PODER Y EL DISCURSO	73
H. DANIEL DEI	
GÉNERO, FAMILIA Y AUTORIDAD. SOCIEDADES PATRIARCALES Y COMUNIDADES CONTEMPORÁNEAS	79
ROSA FALCONE	
UNA AUTORIDAD EMANCIPATORIA: VOLVER A PENSAR LA AUTORIDAD EN TIEMPOS DE TRANSFORMACIÓN	85
BEATRIZ GRECO	
DIMENSIÓN AFECTIVA EN EL AULA UNIVERSITARIA DE INGLÉS: ¿LA AUTORIDAD SE IMPONE O SE PROPONE?	91
IAROSSI, ELISABET	

AUTORIDAD Y AUTORIZACIÓN	99
AIDA KOGAN	
LA AUTORIDAD EN KOJÈVE Y LA OTREDAD EN LACAN	103
AGUSTÍN KRIPPER	
PELIGRO AUTORITARIO FRENTE AL FENÓMENO DE LA INSEGURIDAD	109
JUAN LIBANO	
LA AUTORIDAD COMO CATEGORÍA ESTÉTICA. MUNDO DEL ARTE Y SUBVERSIÓN.	114
LUCIANO LUTEREAU	
LA AUTORIDAD PEDAGÓGICA: ENTRE EL DOMINIO Y LA IGUALDAD	119
CAROLINA MAMILOVICH	
AUTORIDAD Y POLÍTICA EN TIEMPOS DEL POPULISMO PROGRESISTA	129
MARESCA	
AUTORIDAD PRAGMÁTICO-ESTRATÉGICA Y AUTORIDAD ÉTICO-COMUNICATIVA.	136
DORANDO J. MICHELINI	
AUTORIDAD Y GÉNERO	147
LILIANA MIZRAHI	
AUTORIDAD Y PODER POLÍTICO	156
ALEJANDRO M. ROSSI	
OBSERVACIÓN EN TORNO AL CONCEPTO DE AUTORIDAD EN PAUL RICOEUR	163
GUSTAVO SALERNO	
BOLSONES DE AUTORITARISMO EN LA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA. EL CASO EMPRESARIAL	172
PAULINA SPINOSO	
UNA ANÉCDOTA DE FILÓSOFOS ALREDEDOR DEL PODER, LA AUTORIDAD Y LA INTERDISCIPLINA	178
JOSÉ LUIS FLIGUER	

INTRODUCCIÓN

AUTORIDAD: EQUÍVOCOS SEMÁNTICOS Y AXIOLÓGICOS

RICARDO MALIANDI

Muchos de los malentendidos que circulan en torno del concepto de “autoridad” derivan de la anfibología propia del término, pero ésta, a su vez, se origina en diversas circunstancias, algunas de las cuales son etimológicas. De acuerdo con su etimología (*auctoritas* se vincula claramente con *auctor*), “autoridad” tiene vecindad semántica con “autoría” y con el verbo “autorizar.” Todos estos vocablos, de frecuentísimo uso tanto en el habla ordinaria como en la técnica, remiten a *auctor*, que a su vez lo hace a los verbos latinos *aucto* y *augeo*.¹ Estos, además de parónimos, son prácticamente sinónimos y significan, en primera instancia “aumentar”, “acrecentar”, “favorecer”. *Auctor*, entonces, no es exclusiva o necesariamente el que “crea” algo (según lo sugiere la palabra española “autor”), sino también el que “promueve” “perfecciona” o “hace prosperar” alguna cosa ya existente. Y, a su vez, el sustantivo latino *auctoritas* tiene el sentido principal de “garantía”, y asimismo el de “autoridad”, pero sobre todo de autoridad *que garantiza*. Indica Silvia Magnavacca que ya en el latín medieval, sin embargo, y particularmente en escritos filosóficos, fue imponiéndose la significación de *auctor* como el “promotor, propugnador o defensor de una idea, opinión o doctrina, en cuyo representante se convierte para la posteridad.”² A partir de ahí pasó a significar también “modelo, maestro o guía”, y ulteriormente adquirió “la acepción de quien confirma, ratifica y aun sanciona alguna tesis”³ Estos últimos significados se transmitieron a la palabra *auctoritas*, que se entendió entonces como “credibilidad de una tesis o afirmación determinada, validez que emana precisamente del prestigio de quien es o ha sido su autor.”⁴ En relación con ello, *auctoritas* se usa en el Medioevo para referirse a algún pasaje de una obra que se cita como autoridad en un tema determinado (por ejemplo, algún fragmento de un libro de Aristóteles). Sin embargo, a partir del siglo XII, el recurso argumentativo a la *auctoritas* se fue desestimando y se restringió a pasajes de la Escritura. La *auctoritas Dei* venía siendo afirmada desde San Agustín, y había de proseguir en la Escolástica.

¹ De *augeo* proviene asimismo el castellano “aumentar”.

² Magnavacca, Silvia (2005): 103

³ Loc.sit.

⁴ Loc.cit.

El carácter ambiguo del sustantivo latino *auctoritas* deriva también de que ya en el Derecho Romano aludía a un tipo de legitimación que podían efectuar aquellos ciudadanos –en particular los miembros del senado– a quienes se les reconocía su saber en determinados asuntos. Ellos no poseían poder político, pero eran consultados por éste cuando se trataba de tomar una decisión importante. Aunque la opinión así obtenida no revestía carácter vinculante, se la tenía siempre en cuenta desde la perspectiva moral, y cuando la decisión fracasaba o tenía malas consecuencias, era más recriminable si no se había ajustado a dicha opinión. De todos modos, la *auctoritas* se distinguía de la *potestas*, a la que sí era *obligatorio* obedecer.

Hay entonces al menos dos matices semánticos que parecen comunes en las raíces etimológicas de “autoridad”: una referencia a una forma de “saber” y otra a una forma de “derecho a ser obedecida”; aunque considerando ese saber más bien como un criterio en el que apoyar un discurso o una acción práctica, y esa obediencia como respuesta a una influencia moral. Tiene autoridad, en ese sentido originario, aquello *en lo que se puede creer*. Pero, a diferencia de la razón, su credibilidad no deriva de la evidencia, sino de un “autor”.

La ambigüedad del término “autoridad” ha ido creciendo con el tiempo, porque se lo fue usando –como suele ocurrir con gran parte del vocabulario de toda lengua–, no sólo de modos diversos, a menudo alejados de su fuente etimológica, sino también en distintos ámbitos de la interacción social, y además porque en cada uno de éstos las respectivas instancias de autoridad sufrieron y sufren desviaciones o abusos que inoculan tonalidades peyorativas. Los equívocos semánticos se multiplican cuando a las imprecisiones descriptivas se añaden oposiciones axiológicas, es decir, cuando un concepto es objeto de valoraciones positivas y negativas. En el caso del concepto de “autoridad” probablemente prevalecieron en un comienzo las positivas, mientras que las negativas fueron surgiendo a medida que se producían excesos o arbitrariedades: las diversas y abundantes ocasiones en que la autoridad se aprovechaba para la explotación, la iniquidad o el despotismo fueron arrojando desprestigio sobre el concepto, hasta el punto de hacer prevalecer con frecuencia el modo despectivo de su evaluación. Aun así, nunca pudo desaparecer el reconocimiento de sus aspectos meritorios, con lo cual se amplificó la ambigüedad. La “autoridad” suele asociarse, en el imaginario colectivo, al “autoritarismo”, pero también a lo que es digno de respeto, de crédito, o de reconocimiento, es decir, al prestigio o el ascendiente propios de personas o instituciones.

Tanto para la polisemia descriptiva como para la valorativa ejerció especial influencia la contraposición hegeliana entre “autoridad” y “razón”, y en particular el hecho de que, según Hegel, el filosofar mismo consiste esencialmente en el reemplazo de la primera por la segunda. Como interpreta Arno Baruzzi,⁵ esa contraposición determinaría incluso las diferencias entre los

⁵ Cf. Baruzzi, A. (1977)

diferentes modos que muestra la filosofía a través de su historia, pero que tendrían en común el propósito del mencionado reemplazo.

Así la filosofía no sólo es el primer intento, sino, en general, el intento contrario a la autoridad. Esta se convierte para ella en un concepto fundamental de tipo especial, en cuanto es simplemente su concepto contrario. La filosofía busca la libertad del pensamiento. En cuanto aparece la filosofía, la autoridad se experimenta como falta de libertad.⁶

Es cierto que la filosofía griega carecía de un concepto de “autoridad”. Podría agregarse que los romanos sí lo tenían, pero aún no lo contraponían (al menos no explícitamente) al filosofar. La contraposición – sostiene Baruzzi, y continuando con su referencia a Hegel— habría surgido con Descartes y se habría afianzado en la Ilustración. Pero toda la historia anterior de la filosofía constituiría una lucha por emanciparse, aunque los intentos anteriores sólo atinaron a reemplazar una autoridad por otra. Incluso cuando Heráclito, en el fragmento 50, dice aquello de que “debéis escuchar al *logos*, no a mí”, estaría estableciendo una nueva obediencia a la autoridad, consistente en subordinarse al ente. Los romanos, en cambio (por ejemplo, Cicerón) trataron de conciliar la *ratio* con la *auctoritas*. Para ellos la razón de algo requiere una autoridad que le dé fuerza enunciativa.⁷ También fueron los romanos, como dije, quienes introducen la noción política y jurídica de “autoridad”, especialmente como una característica del senado.

Aunque el senado no tenía ninguna fuerza, y así formalmente no podía inaugurar, ni imponer ni controlar una ley, sin embargo tenía la envolvente posibilidad política de influir en todo proceso político con su consejo, asesoramiento y opinión. En el senado romano apareció históricamente en la forma más pura lo que puede ser la autoridad políticamente. Aquí se mostró en una institución, como nunca más después, lo que significa este concepto político fundamental.⁸

En este sentido político y jurídico –que ha sido ulteriormente el predominante (aunque, como se verá, no el único)—ha subsistido, sin duda, algo básico de su significado etimológico: la relación de *auctoritas* con *auctor* y por tanto con *augeo*, *augere*: la referencia a un “aumento”, en este caso un aumento del carácter institucional del Derecho y del institucionalidad política. Ahí puede verse asimismo el aspecto axiológicamente positivo, como algo imprescindible en las sociedades organizadas, y al mismo tiempo como un modo de controlar la tendencia espontánea de todo poder a convertirse

⁶ Ibid.:167

⁷ Cf. ibid.: 169.

⁸ Ibid.: 171.

en opresivo o despótico. El concepto de “revolución”, más reciente, surgió como contraposición a esto último y no a la autoridad como tal. La autoridad, en sentido positivo, tiene que ser compatible con la libertad, y, desde luego, con la justicia. Sería precisamente un modo de mediación en el tradicional conflicto entre justicia y libertad. La filosofía, entonces, no podría quedar limitada, como quería Hegel, a un reemplazo de la autoridad por el pensamiento libre.

A veces se distingue, por ejemplo, entre “autoridad natural” y “autoridad jurídica”, entendiéndose por la primera el mero influjo efectivo de un ser humano sobre otro, basado en fuerzas psíquicas y / o físicas,⁹ mientras que la segunda alude a un ascendiente oficialmente legitimado. El hecho de que con frecuencia haya un portador de ambas formas (por ejemplo, la “autoridad” de los padres respecto de hijos menores de edad) no obsta para que sigan siendo fácilmente discernibles. Según Marcel Reding, la autoridad natural puede vincularse con la jurídica en forma de poder oficial, en cuyo caso no se la considera propiedad del portador, sino una consecuencia de determinada posición, o de un *cargo* (por ejemplo, de un “funcionario”), a través del cual alguien adquiere determinados derechos y deberes. Se trata de una “autoridad” que se mantiene mientras se ejerce la respectiva función. El poder político, en tal sentido, constituye –o mejor diríamos, en razón de lo que se verá más abajo, *admite*-- una autoridad institucionalizada, cuyo grado de fuerza no depende sólo de la función, sino también del sistema político en el que se la ejerce: un sistema autoritario fortalece el poder, uno antiautoritario lo debilita; de ahí la importancia de que una Constitución asegure tanto la estabilidad del Estado como la libertad de los ciudadanos.¹⁰

En la historia política, las principales críticas a la autoridad han estado representadas por el anarquismo, o al menos por el tipo de ideas que lo fueron preparando, ya desde la Antigüedad, con la insurrección de los esclavos en Roma. Pero, en sentido más estricto, el anarquismo constituye, como dice Henri Arvon,

un enfrentamiento de la voluntad particular y la voluntad general, un diálogo apasionado entre el individuo consciente de la responsabilidad de sí mismo y el Estado moderno, nociones surgidas, paradójicamente, tanto la una como la otra, de la tormenta revolucionaria de 1789.¹¹

Pero el mismo autor reconoce lo que vieron ya los representantes del llamado “socialismo utópico”, es decir, que la idea de libertad promocionada por la Revolución Francesa se plasmó de hecho como triunfo del liberalismo, el cual convirtió la *liberté* en un quebrantamiento del otro ideal proclamado por

⁹ Cf. Reding, M. (1972) : 282

¹⁰ Cf. *ibid.*: 283.

¹¹ Arvon, H. (1971): 11.

aquella revolución: el de la *égalité*. El liberalismo tuvo pronto dos clases de adversarios, opuestos a su vez entre sí: los “contrarrevolucionarios” (como Burke o de Maistre), claramente conservadores, y los “superrevolucionarios” como Babeuf, precursor del anarquismo y del marxismo.¹² Esta última postura anti-liberal incidió, sobre todo desde fines del siglo XIX, en la significación peyorativa del concepto de “autoridad”, hasta el punto de entender que ésta puede disfrazarse de “libertad” para justificar formas extremas de injusticia social. Marx vino a mostrar que el liberalismo pone a los seres humanos en el conflicto entre Estado y Sociedad burguesa. El anarquismo, considerando que estas instancias no pueden llegar a conciliarse, recomendó la destrucción del Estado y la reconstrucción de la Sociedad según principios extraestatales. De ese modo, Marx no sólo iniciaba un ideario político que habría de consolidarse como “materialismo dialéctico”, sino que daba también un importante punto de apoyo al anarquismo, al reforzar la crítica al Estado. Pero el marxismo y el anarquismo constituyen formas contrapuestas en lo que hace a los criterios de reconstrucción de la vida social.¹³ El anarquismo apunta a la desaparición del Estado, en tanto que el socialismo, aun reconociendo el carácter alienante de éste, opta por buscar en la historia, más allá de la oposición entre Estado y Sociedad, una unidad que puede ser recuperada a través de la desaparición de las diferencias entre clases. Tanto el anarquismo como el marxismo, por su parte, adquirieron múltiples variantes a fines del siglo XIX y a lo largo de todo el siglo XX, y ellas sin duda incidieron a su vez en variantes de la manera de entender la “autoridad”

Son muchas las contingencias políticas, sociales, bélicas, económicas, ecológicas, religiosas, científicas, etc., que concurren, pues, en la polisemia que estoy señalando. En relación con ello, se ha hecho también más difícil cualquier intento de aclarar o investigar en qué consiste realmente la autoridad. Resultan en tal sentido sugestivas las palabras con que comienza Hanna Arendt su ensayo titulado precisamente “¿Qué es la autoridad?”

Para evitar equívocos, tal vez habría sido más sensato preguntarse qué fue y no qué es la autoridad, pues considero que tenemos el estímulo y la ocasión suficientes para formular así la pregunta, porque la autoridad se ha esfumado del mundo moderno. En vista de que no podemos ya apoyarnos en experiencias auténtica e indiscutiblemente comunes a todos, la propia palabra está ensombrecida por la controversia y la confusión. Muy poco de su índole resulta evidente o aun comprensible para todos, excepto que el científico político puede recordar todavía que este concepto fue, en tiempos, fundamental para la teoría política,

¹² No se conocen escritos de Babeuf. La redacción del *Manifeste des égaux*, que contiene sus propuestas revolucionarias y que en principio se le había atribuido, se debió probablemente a Sylvain Maréchal (cf. Touchard, J, 2006: 363). La difusión de sus ideas se realizó sobre todo a través del libro *La conspiración de Babeuf*, de Filippo Buonarroti, quien perteneció al movimiento de Babeuf.

¹³ Cf. Arvon, H., op.cit.: 20 – 21.

o que la mayoría estará de acuerdo en que una crisis de autoridad, constante y cada vez más amplia y honda, ha acompañado el desarrollo de nuestro mundo moderno en el presente siglo.¹⁴

Permítaseme proseguir por un instante, de modo muy abreviado y parafrástico, la memoria de algunas de las ideas que Hanna Arendt volcara en ese trabajo. Es importante, por ejemplo, la insistencia que ella pone (aquí y en otras obras) en distinguir dos facetas de lo político: el poder y la autoridad. Mientras el poder presenta siempre algo nuevo e inesperado, la autoridad se vincula a una tradición cultural. La ciencia política actual ya no hace esa distinción y prácticamente los toma como sinónimos cuya común significación es su referencia a las relaciones entre mando y obediencia. Para Arendt es cierto que existe esa referencia, pero ella tiene características diversas en los dos conceptos. El “poder” es una forma de coherencia social, es decir, la capacidad para ordenar el comportamiento de una comunidad. La falta de coherencia deteriora el poder. Un número pequeño de personas que obran coherentemente tiene a menudo más poder que una multitud despojada de cohesión. La “autoridad”, en cambio, alude a una forma de reconocimiento y de acuerdo. Implica también, como el poder, una forma de obediencia, pero se trata expresamente de una obediencia *sin coacción*. Esta obediencia voluntaria, no forzada, derivada del reconocimiento, por parte del que obedece, de la “autoridad” a la que se obedece, es el matiz semántico en el que se conserva algo del ya mencionado sentido etimológico. Es un matiz que, al desaparecer, representa el factor decisivo para que la autoridad, como vimos, se haya “esfumado del mundo moderno”. La autoridad implica una jerarquía, no impuesta por la fuerza, sino reconocida tanto por el que manda como por el que obedece. Esto es particularmente importante, porque determina una significación opuesta a la que se le suele asignar en nuestro tiempo. “Se usa la fuerza –dice Arendt– cuando la autoridad fracasa.”¹⁵

Estas distinciones no han sido tenidas en cuenta en las ciencias sociales y políticas. Tanto los politólogos liberales como los conservadores incurrieron, según Arendt, en esa omisión, precisamente al ocuparse del problema de la autoridad y la libertad. Los liberales sostuvieron que el progreso hacia una libertad organizada y asegurada es lo propio de la historia moderna, y que toda desviación de ese camino constituye un proceso reaccionario. Con ello olvidaron las diferencias entre regímenes “autoritarios” (que restringen la libertad), “dictaduras” y “tiránías” (que la suspenden o proscriben) y “totalitarismos” (que la eliminan). Olvidaron así que “un gobierno autoritario limitador de la libertad permanece condicionado por esa misma libertad que restringe, hasta el punto de que perdería su propio carácter si la aboliera por

¹⁴ Arendt, H. (1996): 101. Este ensayo de H.Arendt fue escrito en 1958. En el más de medio siglo transcurrido desde entonces han surgido sin duda muchos nuevos motivos que aumentan esa confusión y esa crisis.

¹⁵ Ibid.: 102

completo, porque llegaría a ser una tiranía.”¹⁶ Tampoco tuvieron en cuenta la distinción entre poder legítimo e ilegítimo, esencial en regímenes autoritarios. El tirano manda según su propio interés, mientras que un gobierno autoritario siempre está limitado por las leyes, y, además, reconoce una fuente externa de su propio poder, y superior a éste, precisamente como instancia que le otorga “legitimidad”. Los conservadores, por el contrario, se complacen en señalar la diferencia entre tiranía y autoridad, considerando que esta última está amenazada por el “progreso” que proclaman los liberales. Pero también confunden tiranía y totalitarismo, aunque creen que la democracia, al anular las autoridades tradicionales, desemboca en totalitarismo.

Arendt piensa que, al margen de las teorías politológicas globales, es posible distinguir tres modelos distintos de organización del poder: el autoritario, el tiránico y el totalitario.¹⁷ El autoritario puede representarse mediante una pirámide, en cuya cúspide se asienta el poder, que disminuye gradualmente a medida que se desciende hasta la base. La filósofa reconoce que esta imagen sería aplicable, en sentido estricto, sólo al tipo de gobierno autoritario cristiano, propio de la Edad Media. El modelo tiránico pretende en cambio ser “igualitario”: sólo el tirano tiene poder; todos los demás son iguales, es decir, carecen de poder. La imagen correspondiente no es la pirámide, porque aquí desaparecen las capas intermedias entre la cúspide y la base. Sólo hay un punto de poder que se eleva (“apoyado sólo por las bayonetas proverbiales”, ironiza Arendt) por encima de una masa de individuos iguales entre sí. El modelo totalitario, en fin, tiene una estructura en capas concéntricas, como una cebolla, en cuyo centro está el jefe o conductor. Este puede integrar los poderes políticos, como en la jerarquía autoritaria, o bien puede oprimir a los gobernados, al modo de la tiranía. Pero lo hace “desde dentro y no desde fuera o desde arriba”. Ofrece una ficción de normalidad y de independencia entre las diversas capas.

Pese a sus insuficiencias, Arendt concede al liberalismo y al conservadurismo “una gran dosis de verosimilitud”, ya que el primero pone límites al repliegue de la libertad, y el segundo hace lo mismo con la autoridad. Ellos son tomas de conciencia de dos peligros que se han acentuado en la modernidad (la regresión de la libertad y de la autoridad), pero a la vez, debido a sus actitudes unilaterales, colaboraron a la confusión conceptual actualmente reinante.

El elemento tradicional de la autoridad condiciona la estabilidad de una organización política y de sus actividades específicas. Para Arendt es erróneo calificar como “autoritarios” a regímenes dictatoriales como la Alemania nazi o la Rusia soviética, donde la obediencia es impuesta, no sólo por la amenaza de castigo a la desobediencia, sino incluso por una especie de “lavado de cerebros” en el que se fabrica una convicción artificial. El poder usa muchas y diversas formas de “fuerza”, es decir, de “violencia”, algo que

¹⁶ Ibid.: 106

¹⁷ Cf. *ibid.*: 108 ss.

es ajeno a la autoridad bien entendida. La violencia tiene que apelar a formas de *justificación* de los fines perseguidos. La “autoridad”, bien entendida, no necesita justificaciones, sino que se apoya en la *legitimidad*. La violencia es, para Arendt, índice de un déficit de legitimidad o de autoridad. Tanto elñ poder como la autoridad pertenecen a la esencia de lo político; la violencia, no. Pero el poder puede y suele valerse de la violencia, mientras que la autoridad no la necesita ni la admite. Esto marca asimismo la diferencia entre otros dos conceptos políticos más complejos: el “realismo político” y el “republicanismo democrático”. El realismo político, en el sentido de Maquiavelo, Hobbes o Karl Schmitt, concibe lo político como algo que *depende* de la posibilidad *real* de la violencia, y por tanto de la guerra, mientras que el republicanismo democrático, por ejemplo en Rosseau y Kant, aunque tiene conciencia de la siempre latente posibilidad de la violencia, no la considera como factor esencial, sino secundario y contingente. Arendt pone el acento en esto: La violencia es aquello a lo que el poder apela cuando pierde su autoridad legítima, pero en sí mismo no depende de la violencia. Más bien ocurre lo inverso: la violencia depende del poder, ya que, sin poder, ella es ineficaz. Ni siquiera un régimen totalitario puede sostenerse exclusivamente en la coacción. Por eso es tan importante la distinción que hace Arendt entre “justificación” y “legitimidad”. La justificación, referida, como dije, a los fines, se aplica precisamente a la violencia. La legitimidad, en cambio, se apoya en una fundación, un consenso originario, un tipo de acuerdo inaugural que ha ido asentándose a través del tiempo.

Resulta interesante la relación que ve Hanna Arendt entre el tiempo y los conceptos de “autoridad”, “poder” y “violencia”, en el sentido de sus respectivas referencias al pasado, el presente y el futuro. La autoridad, por su esencia fundacional, se apoya en el pasado, en los orígenes, enfatizando el respeto a la estabilidad política. El poder se establece y se mantiene mediante un acuerdo presente de los hombres. Y la violencia representa una apelación al futuro, en el sentido de que ella misma se ve justificada por los fines que habrán de lograrse.

El planteamiento de Arendt, que no se limita al ensayo sobre autoridad, sino que se encuentra y complementa en varias de sus obras, y que aquí necesariamente he reducido a un mero esquema, ha sido objeto de numerosos estudios críticos en los que no puedo ni corresponde entrar ahora. Sólo quisiera destacar dos cosas: en primer lugar, que se trata de uno de los mayores testimonios filosóficos acerca de lo que aquí he tematizado, es decir, de la ambigüedad que ha adquirido el concepto de “autoridad” y de al menos algunas de las principales causas de la misma, y, en segundo lugar, que esa visión particular, en la que a mi juicio se capta lo que yo llamaría *conflictividad diacrónica*, deja fuera de consideración otro aspecto de esa misma conflictividad: la contraposición entre la autoridad y la crítica.

Las oposiciones conflictivas se caracterizan, según las entiendo, por la conjunción de la oposición y la complementariedad. Los conceptos de “autoridad” y “poder”, que no sólo son inherentes a lo político, sino también a

muchos otros ámbitos de la interacción social, se oponen, pero también se *suponen* entre sí. Quizás sea esta mutua suposición uno de los factores que inciden más fuertemente en el desenlace anfibológico que puede llevar, como se acaba de ver, incluso a la errónea identificación de ambas instancias. Pero, a su vez, la relación de oposición incide en el aspecto axiológico de esa anfibología, es decir, a la coexistencia de valoraciones positivas y negativas de la “autoridad”. La autoridad se valora positivamente cuando se la ve amenazada por el poder (al que se concibe también como espontáneamente coactivo y por tanto como restrictivo de la libertad). Se la valora negativamente, en cambio, cuando se la asocia excesivamente –incluso hasta el equívoco de su identificación— con el poder, y por tanto cuando se la ve como una amenaza para la libertad. Que el poder mismo sea también objeto de ambigüedades es tema que requeriría una disertación aparte, pero, por de pronto, se muestra claramente, en su relación con la autoridad, como un factor determinante de equívocos axiológicos respecto de ésta.

Pero, por otro lado, y como adelanté, también la crítica se encuentra en conflicto diacrónico con la autoridad. Creo que es correcta –aunque a la vez insuficiente– la ya citada contraposición hegeliana entre la autoridad y la filosofía, contraposición en la que asimismo entra en juego el concepto de libertad, y sobre todo si se admite el carácter esencialmente crítico de todo auténtico filosofar. Pero digo que esa contraposición es insuficiente porque en ella se ocultan los aspectos complementarios que vinculan a ambas instancias. La crítica es una función racional, opuesta, y a la vez complementaria con la función racional de fundamentación. En virtud de esta última, la razón obra con plena confianza en sí misma, mientras que la función crítica presupone y enfatiza una peculiar auto-desconfianza de la razón, y la necesidad de mostrar los límites de esta facultad. La razón es, así, bidimensional, y la autoridad representa una especificación de la ineludible dimensión fundamentadora. Cualquier monopolio de la autoridad representa en tal sentido una consideración arbitrariamente unilateral de la razón, una excesiva confianza en ella y por consiguiente una omisión de la dimensión crítica y su respectiva asunción de los propios límites. La autoridad, dicho de otro modo, está asociada al principio ético diacrónico de la conservación (otro aspecto que destaca el trabajo de Hanna Arendt), y en tal sentido se opone al principio ético de realización. El mejor ejemplo de monopolio autoritario es lo que se conoce como “argumento de autoridad”, en el que se excluye la crítica y, por tanto, se transgrede el carácter bidimensional de la razón. Algo muy semejante, o mejor dicho, el aspecto práctico de esa misma unilateralización, aparece cuando se usa ese argumento como criterio para la aplicación de normas o principios morales. Se está, en tal caso, ante un falso “paradigma de aplicabilidad”.¹⁸ En general, el término peyorativo “autoritarismo” no significa remisión a una autoridad, sino la actitud despótica de una autoridad (confundida, por tanto, con una forma de poder) de imponer una afirmación

¹⁸ Acerca de los “paradigmas de aplicabilidad” cf. Maliandi, R.(2006): 199 - 217

determinada sin contar con los correspondientes argumentos. Ese “autoritarismo” es más grave que el mero o ingenuo uso del argumento de autoridad. Es la negativa expresa a proporcionar fundamentos y, por tanto, una forma de desdén por la razón. El autoritarismo traiciona a la razón, de este modo, no sólo en su dimensión crítica, sino también en la fundamentadora. Le sustrae, además, su carácter dialógico, en virtud del cual la razón sólo opera realmente mediante intercambio argumentativo. Ese desdén se hace aún más peligroso cuando es sutil o solapado, y engaña aparentando racionalidad. Pero con frecuencia es explícito, como ocurre en el fanatismo o el *fundamentalismo*. También este último es un término equívoco, ya que alude a una falta de fundamentación¹⁹. Es “fundamentalista” quien se aferra a un dogma (generalmente religioso) y a las consecuencias que puedan derivarse de su práctica, quien no admite discrepancias ni pone en discusión sus afirmaciones ni las apoya en argumentos. Por eso es necesario no confundir el fundamentalismo con la fundamentación, que es una auténtica función racional. Ninguna fundamentación se impone por la fuerza. “Fundamentar” equivale a intentar la aclaración de incertidumbres, y, por tanto presupone las dudas, aunque al mismo tiempo implica reconocer que no todo se puede disolver en la duda. Ya Descartes había visto que no se puede tener duda de que se duda; ahora podemos comprender asimismo que una duda infinita equivale a una auto-contradicción. Pero la función racional de fundamentación es un modo de oponerse al dogmatismo, y por tanto a la forma extrema de dogmatismo que es el “fundamentalismo”. En la medida en que la autoridad se asocie al fundamentalismo, la crítica es todo lo contrario de ella, y necesariamente la excluye. Es también la principal perspectiva determinante de la valoración negativa de la autoridad.

Pero el caso es que *no siempre*, ni necesariamente, la autoridad es “fundamentalista”, aunque siempre esté ligada a alguna forma de fundamentación, o, como lo ve en política Hanna Arendt, a la legitimación. O, dicho de otro modo: no toda presencia de una autoridad implica *autoritarismo*. Si la autoridad se hace autoritaria cuando excluye la crítica, y por tanto transgrede el carácter bidimensional de la razón, también la crítica lo transgrede, aunque en sentido inverso, cuando excluye absolutamente la autoridad. La total ausencia de autoridad genera caos, no sólo porque anule toda posible cohesión (que es propia, como lo ve Arendt, del poder, y no de la autoridad, pero necesita de ésta) sino también porque implica la total pérdida de confianza en la razón y deja librada la interacción social a los impulsos irracionales. La crítica es esencialmente *antiautoritaria*, pero, aunque tenga que serlo a menudo, no es necesariamente *antiautoritaria*. Quizá haya sido esta distinción la que le faltó hacer a Hegel cuando contrapuso la filosofía a la autoridad.

¹⁹ La equivocidad del término “fundamentalismo” ha hecho incluso incurrir en una burda confusión de ese concepto con el de “fundamentación última” que propone la pragmática trascendental. Los buenos conocedores de esta última, sin embargo, ya se han ocupado de despejar ese lamentable malentendido. Cf., por ejemplo, Cortina, A. (1990): 32.

Para despejar, al menos parcialmente, los principales equívocos que han surgido en torno del concepto de “autoridad”, es preciso comprender que la dicotomía entre la autoridad y la crítica es uno de los modos como se manifiesta la bidimensionalidad de la razón. Pero para tal comprensión parecen a su vez imprescindibles dos pasos: el primero sería el reconocimiento de que la autoridad y la crítica están en conflicto de un modo necesario y no meramente contingente, y el segundo paso consistiría en un reconocimiento aparentemente contradictorio²⁰ con el primero, a saber, el reconocimiento de que la convergencia entre esas dos instancias, aunque sin duda difícil, no es imposible. Tampoco es pensable como logro definitivo, sino siempre circunstancial e inestable, justamente en razón de lo reconocido en el primer paso, es decir, la estructura conflictiva de la relación. No puede haber crítica donde se pretenda un grado óptimo de autoridad, ni puede haber autoridad donde se pretenda un grado óptimo de crítica. La clave está, entonces, en una renuncia provisional a la optimización: sólo una crítica *ma non troppo* puede hacer lugar a la autoridad, e incluso *obedecerla*, con la condición de que ésta sea, a su vez una autoridad *ma non troppo*, y admita en definitiva la *legitimidad* de la crítica.

Bibliografía

Arendt, Hanna (1996), “Qué es autoridad”, en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 2ª ed., pp. 101 – 153

Arvon, Henri (1971), *El anarquismo*, Buenos Aires, Paidós

Baruzzi, Arno (1977), “Autoridad”, en Krings, Hermann et. al., *Conceptos fundamentales de Filosofía*, Barcelona, Herder, pp. 167 – 177

Cortina, Adela (1990) *Ética sin moral*, Madrid, Tecnos

Dahl, Robert A. (1993), *La democracia y sus críticos*, Barcelona, Paidós

Magnavacca, Silvia (2005), *Léxico Técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires / Miño y Dávila

Maliandi, Ricardo (2006), *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires, Biblos/UNLa

Schneewind, Jerome B. (2009), *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*, México F.C.E.

Touchard, Jean, *Historia de las ideas políticas*, Madrid, Tecnos, 6ª. ed, 2006

²⁰ Las apariencias de contradictoriedad constituyen paradojas, pero no verdaderas contradicciones.

LA AUTORIDAD DE LA FILOSOFÍA EN EL ESTADO PERONISTA: LA FUNDAMENTACIÓN DE LA TERCERA POSICIÓN

BUSTOS NORA ANDREA

Introducción

El presente trabajo tiene como propósito dar cuenta de un hecho poco conocido en la historiografía argentina, y sin embargo de total envergadura: el momento en el que el filósofo argentino Carlos Astrada, junto al entonces presidente Juan Domingo Perón, pronuncia un discurso filosófico en la Escuela de Guerra Naval fundamentando la denominada “tercera posición” que toma la Argentina ante la Segunda Guerra Mundial. Dicho discurso, pronunciado por el autor en el año 1947 fue publicado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires bajo el título de “Sociología de la guerra y filosofía de la paz”.

El mencionado texto pretendía fundamentar un pacifismo de principios, y por consiguiente un militarismo instrumental que tendiera hacia la paz mundial. En esa línea el folleto contiene en su mayor parte los argumentos comprendidos en la obra de Max Scheler, *La idea de paz y el pacifismo* de 1926, en donde el filósofo alemán, uno de los maestros de Astrada, postula los argumentos a favor del pacifismo de principios comprendiendo a la fundamentación política que hiciera Immanuel Kant en *La paz perpetua*. En este sentido, los contenidos básicos de la postura kantiana se mantienen, pero se realiza un análisis desde la contemporaneidad en donde los objetivos de las guerras pasan a tener un fin principalmente económico. De esta manera, aquellos argumentos que planteaban que la guerra servía para exaltar valores relacionados con la valentía, el honor, el patriotismo, etc, son refutados. Es el poder de las máquinas lo que determina los triunfos y son los grandes grupos económicos los que se benefician o se perjudican con ellos.

Desde estos postulados Astrada pretende realizar una argumentación que fundamente ante las fuerzas armadas la necesidad de la neutralidad frente a los hechos que se presentan. En este sentido nos preguntamos: ¿Qué hace un filósofo, dirigiéndose a una parte significativa de las fuerzas armadas, citando los argumentos de Kant y Scheler a favor de la paz? ¿Cuál es el rol que la cabe a la filosofía frente a un hecho de tamaña envergadura?

A lo largo del texto, intentaremos recorrer el argumento de Astrada y analizar cuál es la relación de la filosofía con el Estado peronista, cuál la función que Astrada le asigna a la filosofía y porqué nuestro país necesitaba de una argumentación tan peculiar para determinar su rumbo.

El contexto

El controvertido folleto que pronunciara Carlos Astrada ante la Escuela Naval Argentina denota un fuerte lazo que lo unía en ese momento con el gobierno de Juan Domingo Perón. Se trata de la primera vez que un filósofo se dirige a las fuerzas armadas en nombre del Estado y en esta ocasión será para fundamentar la tercera posición que asume el gobierno frente a la Segunda Guerra Mundial.

Si bien en sus comienzos Astrada es un joven marxista que protagoniza la Reforma Universitaria saludando la Revolución Rusa, Perón logra de alguna manera convencerlo, en su primer gobierno, de que su proyecto es auténticamente liberador para el pueblo. En este contexto Astrada se erige como “filósofo de Estado” (David G, 2004, 164) convirtiéndose en algunas circunstancias particulares, en una especie de “vocero” del presidente. Tal es su compromiso político que en el mismo discurso Astrada habla de la llamada *Campaña del Desierto* como una “misión eminentemente civilizadora” (Astrada C, 1948 b: 20).

Horacio González en su obra *Restos Pampeanos* (1999) señala que Astrada creyó ver en Perón a aquel que captaría el espíritu del pueblo. Es por ello que en esta época, toda su producción estará teñida por la esperanza que depositara en el entonces presidente.

Un año más tarde, el filósofo argentino editará una de sus obras más importantes: *El Mito Gaucho* (1948) en la cual tratará de fundamentar una filosofía de la argentinidad, defendiendo un proyecto nacional que delimite el destino de los argentinos. En esta empresa la figura de Perón será sutilmente relacionada a la del gaucho *Martín Fierro* y la de los hijos de Fierro a las masas peronistas que lucharán por la justicia social.¹ Pero unos años después, en la segunda edición de *El Mito Gaucho*, Astrada, alejado totalmente del peronismo, no sólo analogará la figura del *Viejo Viscacha* con Perón, sino que intentará saldar la deuda con la causa indígena afirmando que “...el genocidio contra el aborigen, iniciado en 1740, se consumó en 1881” (Astrada C, 1964: 12). Ya en su obra *Tierra y Figura* que edita un año antes, había descargado duras críticas respecto a la Campaña. Y es que a lo largo de la década del '60, Astrada realiza una especie de revisión de sus obras más importantes, reeditándolas con fuertes rectificaciones. No obstante, aquellos pensadores que han influenciado su pensamiento seguirán acompañándolo durante toda su obra.

Raíces kantianas: la paz perpetua.

La filosofía kantiana es una de las mayores influencias del pensamiento de Carlos Astrada. Enraizado hacia la perfectibilidad humana, el estado de *paz perpetua* constituye el objetivo máximo de la plenitud del hombre, puesto que lo que se busca es la perfección de la humanidad entera en un mundo justo y libre.

¹ El film de Pino Solanas *Los hijos de Fierro* está basado en parte en este libro.

Astrada considera que el planteo ético de Kant, a pesar de todas las objeciones que se le han hecho a lo largo de la historia, ha preservado su validez. Empapado del lenguaje heideggeriano que ha adquirido en su primera visita a Alemania, afirma que la formalidad de la ética es un requisito primordial, puesto que la base de la misma es la libertad y ésta no es otra cosa que *poder ser*². Va a rescatar la afirmación de Kant, en relación a que así como la persona tiene que ser considerada como fin en sí mismo, y no meramente como medio, cada Estado tiene que ser conservado y respetado y no puede ser absorbido por otro. Si así fuera ese Estado perdería su dignidad y pasaría a ser considerado como una cosa.

...incorporándolo a otro Estado, injertándolo, por decirlo así, en él, vale tanto como anular su existencia de persona ética y hacer de esta persona una cosa.(Kant 1996: 16).

También el hecho de tener ejércitos permanentes constituye para Kant un tratamiento de la persona como medio, pues los soldados terminan convirtiéndose en verdaderas máquinas de matar. Diferente es el caso de los ejércitos que surgen en un determinado momento para defender una causa justa, por ejemplo la protección de la patria. Pero, ocurre que el mundo se ha vuelto tan violento, que cada Estado tiene un ejército profesionalizado y listo para atacar en cualquier ocasión.

Otro tema que comparte Astrada con Kant es la creencia en un futuro mejor. Si bien para el filósofo alemán existe una especie de Plan secreto de la Naturaleza que conduciría al hombre hacia la perfectibilidad; Astrada considera que el destino de la humanidad es la perfección, pero esta no se da por medio de la Providencia, sino que es necesario un cambio desde la praxis histórico existencial de la realidad actual. A la “insociable sociabilidad” kantiana que hacía que la Naturaleza le presentaba el desafío al hombre de arreglárselas con su intelecto, Astrada va a oponer el ya conocido concepto de “hombre nuevo” por medio del cual la humanidad entera se educará para luchar por una sociedad más justa y libre.

A la época que estamos viviendo corresponde cumplir esta tarea para que aflore del todo a la superficie histórica el hombre nuevo y con él se afirmen y cobren sentido pleno las ordenaciones espirituales y políticas en ciería. (Astrada C, 1948 a: 139).

De modo tal que en Kant la política y la moral vuelven a juntarse. En este aspecto Astrada coincidirá plenamente, pues no se puede hablar de

² Esta postura se encuentra argumentada ampliamente en su temprana obra de 1938 *La ética formal y los valores*.

conseguir la paz por otros medios que no sean los específicamente humanos, los que tienen que ver con la conducta, la educación, la disciplina y el amor a la humanidad. “La honradez vale más que la política está infinitamente por encima de cualquier objeción y aún es la condición imprescindible de aquélla” (Kant, 2000, 65)

Siguiendo a Scheler

En toda la filosofía de Astrada podemos encontrar la impronta de quien fuera su maestro: Max Scheler³. De Scheler, nuestro filósofo va a extraer el concepto de “modelo” en la ética y de ahí va derivar su postura personalista. El “ejemplo” de la persona va a ser el que va a generar el respeto que requiere la legalidad universal. “Si hemos de otorgar validez al modelo como también a la norma, debemos reconducirnos a un ejemplar personal cuya sustancia sea aprehensible” (Astrada C, 1950: 40) Es así como en este período se puede decir que Astrada va a encontrar en Perón aquéllas características susceptibles de ser respetadas y conducentes al destino del pueblo argentino.

Tales son siempre los grandes jefes, los grandes modelos. Más ampliamente, más profundamente solidarios por su instinto y su sentimiento con los diversos instintos e intereses de su grupo o de su nación; dotados de la más grande agudeza de espíritu y del más profundo “amor a lo más lejano” (Scheler, 1955: 77)

Es importante señalar también el optimismo de Max Scheler respecto a la humanidad. En consonancia con Kant, Scheler postula la posibilidad inminente de que la humanidad es conducida hacia un porvenir en donde habrá paz, gracias al desarrollo del *hombre plenario*, hombre que, al comprender su propia condición humana, irá dejando de lado los intereses personales para contribuir a una comunidad pacífica. Pues para Scheler, la guerra no pertenece a la esencia humana, sino todo lo contrario, siempre ha estado presente el ideal de paz.

Scheler plantea que existe un militarismo de principios y un militarismo instrumental. El primero sostiene que la guerra es buena porque produce sentimientos heroicos y tiene un carácter educativo. También se postula que la guerra es importante para la cultura de los distintos pueblos puesto que ha hecho que se desarrollen diversas tecnologías. Otro argumento en su favor, afirma que los escenarios bélicos han unido más que dividido a los hombres porque en ellos se establecen lazos de amistad y compromiso que son incomparables a otras situaciones.

³ Scheler iba a ser el tutor de Astrada durante su primera estadía en Alemania, pero poco tiempo después que el filósofo argentino llega a ese país, su maestro fallece. Es así como Astrada termina realizando sus estudios con Martín Heidegger.

A estos argumentos Scheler responde que, en primer lugar, el heroísmo no está siempre ligado a la violencia, ya que en la historia encontramos héroes pacifistas como Gandhi, héroes que arriesgan su vida con sus profesiones como los médicos de frontera, grandes pensadores que marcan determinados rumbos para la humanidad, entre otros. Respecto a su aporte a la cultura, Scheler afirma que es más lo que la guerra ha aniquilado que lo que ha promovido. El ser humano es creador de cultura por esencia y no necesita de la violencia para inspirarse en su crecimiento cultural. Incluso la cultura de la guerra no es algo que haya pertenecido a todos los pueblos. Y muchos de ellos en los que no ha habido grandes guerras, han desarrollado un patrimonio cultural importante. Por lo tanto lo que va a proponer Scheler es un pacifismo de principios y un militarismo instrumental, que sólo sea para defender al pueblo en caso de una inminente amenaza de ataque de algún enemigo de la paz.

El rol de la filosofía

En su texto, Astrada va a comenzar aclarando que la distinción que realiza entre “militarismo de principios” y militarismo instrumental” pertenece a Max Scheler. Seguidamente, plantea que la Argentina se halla en medio de definir su tarea en relación a su destino histórico. Y en ese sentido nos vemos obligados a denunciar “la exaltación casi frenética y diríamos morbosa de la guerra” (Astrada, 1948 b: 8). Aquí va a compartir con Scheler la idea de que, si bien la guerra ha contribuido de alguna manera al desarrollo de las culturas, no se sigue de ello que sea el motor de la misma. Es más, en la época actual la guerra está dirigida por los grandes imperios económicos y ni siquiera el valor del heroísmo está en juego.

Astrada afirma que de ninguna manera la guerra pertenece a la esencia humana y que es la voluntad de poder la que rige las acciones⁴, las cuales pueden ser canalizadas para el bien de todos y no para la aniquilación que presentan las nuevas guerras. La voluntad de poder tiene que ver más con exaltar la vida que con aniquilarla.

Nuestras tablas de bienes, nuestras valoraciones (morales, históricas) están en relación directa con la vida, cuyo equivalente en la acepción nietzscheana, es voluntad de poder. (Astrada C, 1992: 89).

De este modo, propone que las luchas entre humanos sean suprimidas por la lucha en común ante las cosas que dañan nuestra vida, contra el hambre, las injusticias sociales, los desastres naturales, el egoísmo, etc. En este marco llama a las fuerzas armadas a fortalecer “la paz interna sobre la base de la justicia social, y... con los pueblos hermanos del continente, de nuestra misma estirpe.” (Astrada C, 1948 b: 19). El concepto de *estirpe* será

⁴ Este tema lo analiza en su texto *Nietzsche, profeta de una edad trágica* (1945)

ampliamente desarrollado en su obra posterior *El Mito Gaucho* en relación a la búsqueda de la identidad nacional. Para Astrada, lo telúrico es indispensable en la constitución de la identidad. Es por ello que pretende ahondar en las raíces americanas en contraposición con toda la cultura europea que invadió nuestro suelo y exhorta a escuchar el llamado de la tierra para encontrar nuestro destino.⁵

El argumento sigue con una alusión no muy feliz de la llamada “conquista del desierto” como camino de las instituciones y la civilización. Con marcados rasgos higienistas, Astrada⁶ alaba la función del ejército en el avance de la frontera argentina y argumenta que con una buena higiene sanitaria será posible una nación próspera. Citando a Homero Guglielmini en su artículo que publica ese mismo año, *La frontera argentina*, argumenta que el ejército ha tenido un importante rol para la construcción de la nación y ahora es el turno de la marina, para conquistar la frontera marítima y de ese modo lograr “la seguridad política y total independencia de la Argentina” (Astrada. 1948 b: 21)

Por último, aduciendo a la argumentación scheleriana, afirma que la “paz perpetua” no es un mero sueño ni una vana utopía, sino que es un objetivo cierto a cumplir por la evolución misma del hombre respecto a lo humano que hay en él. Así procederá a pronunciar la postura que deberá tomar la Argentina.

No lucha de clases ni pugna suicida de dos imperialismos, sino la tercera posición, cifrada en la convivencia justa de las clases y conciliación, si no renuncia, de los intereses y aspiraciones hegemónicos. (Astrada C, 1948 b: 30-31).

Conclusión

Astrada se presenta en su rol de orador oficial. La relación de Perón con la filosofía y, en general con los intelectuales ha sido en este período muy estrecha. La pronunciación de su discurso “La comunidad organizada” en el Primer Congreso Nacional de Filosofía, así como las diversas publicaciones de la época en donde los intelectuales argumentan a favor de su programa denotan un marcado interés del entonces presidente en la fundamentación de sus principales decisiones por parte de ciertos intelectuales.

La aparición de *El Mito Gaucho*, ha sido también otro elemento a destacar, puesto que se postula una filosofía de la *argentinidad* y desde allí, se intenta sentar las bases del rumbo que habrá que tomar en pos de alcanzar la plenitud de la patria. El hombre de la pampa, que escucha el llamado

⁵ Si bien intenta hacer esto, no se puede negar que él mismo ya está influenciado por Europa. La poesía de Rainer María Rilke (de quien llevara su hijo el nombre de pila) atraviesa toda su obra, así como la influencia de Martín Heidegger cuando trata el tema de la identidad argentina.

⁶ Resulta pertinente destacar que su tío, Domingo Astrada, cumple un importante rol en la colonización del Chaco, quedando este hecho documentado en su obra *Expedición a Pilcomayo*. En ese ambiente es en el que Carlos Astrada recibirá sus primeros contactos con la historia argentina.

de la tierra ha peleado durante toda su historia por una sociedad justa y libre. El mito del *Martín Fierro* renace permanentemente para despertar las conciencias de los hombres y conducirlos hacia ese destino.

Astrada ve en la Argentina la posibilidad de desarrollo de las potencialidades humanas hacia su máxima expresión. La extensión de la pampa es concebida como un lugar en donde está todo por hacer⁷ –incluso en este momento la ampliación de la frontera, cargando como consecuencia con el genocidio al aborígen-. Es desde aquí que va a fundamentar la necesidad de que nuestro país asuma la salida pacifista en el gran conflicto bélico que se presenta. El planteo kantiano, acompañado del concepto de *hombre plenario* de Max Scheler ha sido su hilo conductor para poder postular que es posible llegar a un estado de *paz perpetua*, por medio de un cambio radical en nuestra praxis histórico-existencial. Así, imbuido del bagaje conceptual heideggeriano, el filósofo argentino postula que nuestras posibilidades más propias tienen que ver con construir el destino de la patria. En este sentido recoge los principios del pacifismo jurídico y de la cultura, pero sobre la base de la paz interna y la justicia social.

El papel de la filosofía es nada menos que conducir a la humanidad hacia su plenitud. Es por ello que todos los sectores sociales deben estar comprometidos con este anhelo.

Tales son los principios programáticos y medulares de la posición argentina, de la verdad argentina. Porque, en relación al arduo problema, hay que reconocer y proclamar que la verdad, la buena nueva, es argentina.
(Astrada C, 1948 b: 31)

Bibliografía

- ASTRADA C (1938) *La ética formal y los valores. Ensayo de una revalorización existencial de la moral kantiana orientado en el problema de la libertad*, La Plata: Biblioteca de Humanidades.
- ASTRADA C (1948 a) “Del hombre de la ratio al hombre de la historicidad” *Revista de la Universidad de Buenos Aires*, Buenos Aires.
- ASTRADA C (1948 b) *Sociología de la guerra y filosofía de la paz*, Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- ASTRADA C (1950) “Los modelos personales y la hipóstasis del valor” *Cuadernos de Filosofía*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras.
- ASTRADA C (1963) *Tierra y figura*, Buenos Aires: Ameghino.
- ASTRADA C (1964) *El Mito Gaucho*, Buenos Aires: Cruz del Sur.
- ASTRADA C (1992) *Nietzsche*, Buenos Aires: Almagesto-Rescate.

⁷ En este sentido está en consonancia con la Zoncera N° 2 postulada por Jauretche en su conocido “Manual de Zonceras Argentinas”.

- DAVID G (2004) *Carlos Astrada. La filosofía argentina*, Buenos Aires: El cielo por asalto.
- GONZALEZ H (1999) *Restos pampeanos*, Buenos Aires: Colihue.
- GUGLIELMINI H (1948) “La frontera argentina” en *Tribuna de la revolución*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Argentina. Centro Universitario Argentino.
- GUGLIELMINI H (1948) “Hay una experiencia argentina de espacio, tiempo y técnica” *Argentina en marcha*, Buenos Aires: Comisión Nacional de Cooperación Intelectual.
- KANT I (1996) *La paz perpetua*, Buenos Aires: Tor.
- KANT I, (1985) *Filosofía de la historia*, México; F.C.E.
- SCHELER M (1942) *El porvenir del hombre*, Buenos Aires: Espasa-Calpe.
- SCHELER M (1955) *La idea de paz y el pacifismo*, Buenos Aires: Ediciones populares argentinas.

LA AUTORIDAD CUESTIONADA

MARÍA TERESA CALATRONI

Introducción

Que la autoridad se halla hoy seriamente cuestionada no es una novedad. En ocasiones se la piensa ausente, debilitada o derrumbada, en otras no reconocida, impotente, devaluada, inexistente. Algunos la reclaman nostálgicamente haciendo referencia a su forma habitual de épocas anteriores, asociada a un orden jerárquico inamovible vinculado con la tradición que debe conservarse y transmitirse, basada en posiciones de superioridad y jerarquía.

Otros en cambio, argumentan que ya nada puede sostenerla, que es innecesaria, que limita y coarta la libertad personal y los derechos individuales.

Ambas posiciones evidentemente antagónicas y en permanente conflicto, surgen como consecuencia de un largo proceso de casi cuatro siglos que comienza en la Edad Moderna –o aún antes– que hace del hombre y de su subjetividad el nuevo centro copernicano de la historia. Así al “paradigma de la autoridad” sucede el de la “autonomía”, el sujeto moderno ayudado por la ciencia y la tecnología está convencido de poder y conocer todo, tendencia que se acentúa en la posmodernidad donde la voluntad de desear alentada por la sociedad de consumo traspasa permanentemente los límites que se oponen a su deseo, quiero y puedo pero, debo...

El “prohibido prohibir” del Mayo francés como también las actuales movilizaciones en los países árabes, aparecen como respuestas de liberación frente a un siglo XX que, pese a los postulados de la Revolución Francesa, conoció muchas y diversas formas de autoritarismo y represión.

Situación que los argentinos vivimos en carne propia en un período dramático de autoritarismo represivo, frente al cual la obediencia era complicidad y cobardía y donde el mandato ético, el debo, era precisamente el de rebelarse contra él.

Rebelarse contra el autoritarismo no significa necesariamente rebelarse contra la autoridad. Lamentablemente autoritarismo y autoridad se han identificado en nuestra historia reciente y en buena parte del imaginario colectivo, por lo que el concepto de autoridad se ha debilitado y ha perdido vigencia y consenso social. De allí, la necesidad de una reflexión profunda y serena, para no caer en la autocensura de la desautorización.

Cabría quizás preguntarse si se trata de una “crisis” o de un “crepúsculo” de la autoridad como sostenía Hanna Arendt¹ y si la pérdida de su vigencia no deviene de los fundamentos sobre los que se apoya un paradigma, que ha perdido su sentido último y genuino y se ha convertido en una idea conservadora vinculada sólo con el poder.

¹ Arendt, H.: “Qu’est-ce que l’autorité”? En “*La crise de la culture*”, Paris, Gallimard, 1961

Reconociendo las condiciones de nuestra época, de insignificancia, de desamparo por ausencia de significaciones y valores, creo que habría que referirse no al “*crepúsculo*”, pero sí a la “*crisis*” de un modo de entender y de ejercer la autoridad. Término inquietante que proviene del verbo griego “*krino*”, cuyo significado original dista mucho del que actualmente se le da como sinónimo de “caos”. “*Krino*” en griego significa separar, distinguir, interpretar, interrogar y hasta juzgar convenientemente. Más aún, los viejos médicos griegos utilizaban el vocablo crisis para hacer referencia a una mutación tan considerable acaecida en una enfermedad a partir de la cual el paciente se agravaba o se mejoraba.

El problema de la fundamentación.

Frente a qué se entiende por autoridad, nos encontramos ante posiciones en conflicto, a paradigmas no sólo diferentes, sino enfrentados entre sí, que conducen a posiciones extremas que desvirtúan el valor y el significado de la autoridad.

En *La estructura de las revoluciones científicas*², Kuhn sostiene que dos paradigmas distintos son inconmensurables. Cada uno divide, separa y articula la realidad a través de sus teorías de manera diferente, posee su particular sistema de valores, conceptos y concepciones del mundo y ello le impide dialogar con partidarios de otros paradigmas por carecer de un lenguaje común. No se trata simplemente que en el nuevo paradigma se responda a una pregunta en un modo diferente al anterior. Es que dicha pregunta significativa ha perdido validez, ya ni siquiera puede ser formulada de nuevo. Por lo tanto abandonar un paradigma y construir o adherir a otro, es una “con-versión” tanto más costosa y difícil cuando muchas veces está teñida de prejuicios, ideologías y conveniencias.

Sólo la crisis de un paradigma permite el surgimiento de otro, de una nueva manera de mirar y de pensar la realidad, no teñida de melancolía como un crepúsculo de lo que fue y ya no es, pero tampoco desechando el pasado, sino resignificándolo en función del presente y el futuro. De alguna manera, es ésta la intención del presente trabajo.

A partir de los presupuestos de Kuhn y de nuestra hipótesis que la pérdida de vigencia y de significación del concepto y del modo de entender la autoridad, residen en la necesidad de revisar críticamente la validez del paradigma sobre el que se apoya, es necesario distinguir entre la vigencia de algo y su validez.³

Es cierto que ambos términos pueden y deben implicarse, pero no necesariamente ocurre siempre así. Un valor, un concepto pueden estar vigentes y carecer de validez o pueden tener validez y haber perdido su vigencia. Mientras la vigencia hace referencia a lo temporal, la validez tiene relación con la fundamentación de algo. En el caso de la autoridad, la hipótesis a la que

² Kuhn, T.S.: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, F.C.E., 1971

³ Mialandi, R.: *Ética: conceptos y problemas*, Bs.As., Biblos, 1996

apuntamos es que ha perdido vigencia porque su fundamentación ha perdido validez.

Fundamentar es preguntar “¿por qué?”, es dar razones que superen el mero nivel de instrumentalidad, ya que la misma pregunta presupone que hay “razones” de que algo sea como es. Pero si la razón, facultad fundamentadora por excelencia, busca la universalidad y la permanencia, es también crítica de sí misma, de sus argumentaciones, de sus afirmaciones y en este sentido exige cambio. Tal como sostiene Ricardo Maliandi⁴ consideradas aisladamente, ambas funciones son unilaterales y representan sólo una parte o función de la razón a la que habría que agregar una tercera, la dialógica para la que la fundamentación no debe ser meramente deductiva, sino que debe buscarse reconstructivamente en la argumentación consensuada, herencia de la ética del discurso apeliana y de la vieja tradición socrática.

3.-¿Qué se entiende por autoridad?

La autoridad ha sido desde siempre un valor positivo y necesario en la regulación de las relaciones humanas, siempre conflictivas, que ha impedido la lucha de todos contra todos, como sostenía Hobbes, o caer en la anomia o la anarquía. No hay sociedad sin ley y sin ley no hay autoridad. Toda autoridad supone siempre una dimensión social y comunitaria porque nadie es autoridad para sí mismo, pero no toda autoridad lo es por el sólo hecho de serla, no es un fin en sí misma, es un “para” y un “para qué”.

Recorrer definiciones y concepciones acerca de la autoridad es remontarse a los orígenes de la humanidad y encontrar perspectivas y posiciones diferentes frente, sin embargo a las mismas preguntas, cuál es su origen, quién o qué la detenta y por qué, su legitimidad o ilegitimidad, autoridad para qué, su relación con el poder y la libertad.

No es fácil tratar de definir la autoridad como un concepto aislado y recortado de otros, como una esencia dada de una vez para siempre. En primer lugar, las definiciones aluden a otras para explicarla, diferenciarla, reconocer sus diferencias con el poder, la fuerza, la obediencia, la disciplina.

En segundo lugar, la autoridad obliga a tener en cuenta una relación que se juega entre dos o más sujetos, la intersubjetividad donde se despliega, ese espacio de ejercicio que, como toda relación humana es “a priori” conflictiva y que no podría ni pensarse ni ejercerse, si no vinculara en una relación asimétrica sujetos diferentes aunque con los mismos derechos, aún cuando no se trate siempre de un espacio material o de un encuentro efectivo entre personas de carne y hueso. A partir de esta perspectiva, trataremos de reflexionar acerca de la posibilidad de fundamentar algunos presupuestos, que sirvan para entender de otro modo el concepto de autoridad.

Una primera lectura remitiría a la autoridad de personas o de instituciones que demandan obediencia en función de una relación con el comienzo, con el poder del “*auctor*”, con un origen que la legitima y que comienza

⁴ Maliandi, R.: Ética convergente. Bs.As., Las Cuarenta, 2010

antes que él, ya sea lo divino, el estado, un saber, una institución que la vinculan con la tradición, de alguna manera con el pasado, como algo ya dado, inamovible, inmodificable y válido “*per se*”.

También conviene diferenciar la autoridad del poder y del autoritarismo. Max Weber sostenía que el poder consiste en tomar decisiones que afectan la vida y la conducta de otros pese a su resistencia, ya sea por coacción o persuasión y añadía “sólo cuando se desmorona la autoridad o alguien la pierde, se recurre al poder”. El poder exige sometimiento, se impone y por eso Roma diferenciaba entre poder y autoridad. Si la “*autoritas*” residía en el Senado, la “*potestas*”, el mando, lo ejercía el emperador.

El autoritarismo es la degeneración de la autoridad porque se la usa como fuerza represora. Es el poder que reside en la cúspide y se desliza necesariamente a la base, que no admite ni críticas ni desviaciones, se impone y frente al cual sólo cabe “la obediencia debida”, incuestionada e incuestionable y que muchas veces se ha usado como excusa para eludir la responsabilidad de elegir.

4.- ¿Es posible otra forma de entender la autoridad?

Indudablemente sí, a partir de formular un paradigma basado en una concepción de la autoridad no como una relación vertical sino horizontal, entre sujetos distintos, aunque con los mismos derechos, que desempeñan roles y funciones diversas, que crea límites y que tiene límites, que no se impone sino que se reconoce y frente a la cual como Jano bifronte, se tiene autoridad pero también se está sometido a ella.

El primer punto que habría que señalar es que el reconocimiento de la autoridad es lo que hace que alguien sea autoridad. Nadie puede designarse a sí mismo autoridad si no es visualizado como tal por otros.

Kojève⁵ remarca insistentemente esta relación, insistiendo en que autoridad y reconocimiento son partes de un mismo movimiento y que reconocer implica otorgar legitimidad, aceptar aquello que la autoridad dispone o determina sin oponerse, teniendo la posibilidad de reaccionar en su contra. De este modo, la autoridad reconocida y legitimada como tal opera impidiendo el rechazo.

Para Kojève la autoridad no es estática ni fija, es cambio, movimiento, acción real o posible en el marco de una relación social e histórica entre por lo menos dos sujetos, uno que provoca el cambio y otro que lo realiza. La autoridad es así fundamentalmente social y no individual y entraña la posibilidad de que alguien actúe sobre otro y éste lo acepte libremente asumiendo una transformación de sí mismo. Sólo el reconocimiento valida el ejercicio de la autoridad y la fuerza o la violencia surgen cuando la autoridad desaparece.

Si el reconocimiento de la autoridad implica necesariamente el de la libertad en la medida en que se la reconoce y acepta como tal, supone

⁵ Kojève, A., : La noción de autoridad. Bs.As., Nueva Visión, 2007

también el de la temporalidad, es limitada, es para algo, tiene una razón de ser y un ámbito de ejercicio, no basta con que “sea”, no es una esencia dada para todo y para siempre.

En una línea semejante a la de Kojève en el sentido que la autoridad supone una relación intersubjetiva que implica cambio, transformación y reconocimiento, Hanna Arendt analiza el término latino “*auctoritas*” que, si bien originalmente hace referencia al “*auctor*”, al origen, al pasado, a la potencia que causa, implica también otra dimensión que no invalida la anterior, sino que confluye y converge con ella. “*Auctor*”, deriva del verbo *augere*”, es lo que “hace crecer”, el nacimiento de algo nuevo que surge, el despliegue de lo que “a partir” del origen se proyecta al futuro. De este modo en la dimensión diacrónica, pasado y presente no aparecen como principios contrarios enfrentados, sino que convergen tradición e innovación. La autoridad implica transmisión, anudar dimensiones temporales a partir de un testimonio que, desde el pasado vive y vuelve a relatarse en el presente y abre posibilidades futuras no sólo a las personas sino también a la sociedad.

Lo que una crisis de autoridad pone de manifiesto es la necesidad de responder a un pasado, dar lugar a una identidad y a una tradición, pero también hacer lugar a lo nuevo, al cambio, a la reformulación crítica, a lo que debe preservarse sin interrumpir su despliegue y su crecimiento futuros.

Reconocimiento y transmisión nos remiten a un tercer concepto, la responsabilidad que supone ejercer la autoridad, no entendida como una imposición forzada de uno sobre otro, sino hecha de confianza, para construir un espacio común a partir de dos actitudes: saber escuchar, comprender y fijar límites, en una relación recíproca, por fuera de una lógica de la desconfianza, controladora del otro. Escuchar y comprender suponen una renuncia a la omnipotencia, al “saberlo todo”, al control del otro, a permitirle crecer y desarrollarse en sus posibilidades y en su alteridad, en suma a minimizar diferencias y maximizar consensos, tal como postula la ética convergente⁶.

No es fácil ejercer la autoridad y lo saben quienes han tenido responsabilidades. Es necesario decidir y toda decisión genera angustia, angustia que no debe impedir actuar sino, al contrario, es la condición misma de la acción, como sostiene Sartre.⁷

Pero además porque se trata de una relación asimétrica, una distancia, que diferencia roles, demanda obediencia y establece límites. Pero diferenciar roles, no es negar ni igualdad de derechos ni de dignidad de las personas, al contrario, es permitir la diferencia, la alteridad y no caer en la masificación.

Si la autoridad exige siempre un tipo de obediencia, a diferencia del autoritarismo o la represión, ésta deviene del libre reconocimiento, del ascendiente o del respeto hacia algo o hacia alguien, de acuerdo con la propia identidad de la función que ejerce. Posee autoridad aquél que es

⁶ Maliandi, R.: Ética Convergente. Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010

⁷ Sartre, J.P.: El existencialismo es un humanismo. Barcelona, Edhasa, 1990

una autoridad, porque él hace la autoridad y el respeto será la condición efectiva de su legítimo reconocimiento como tal.

Finalmente, toda autoridad tiene y debe poner límites y asumir la carga de responsabilidad intransferible que le compete. Limitar para coexistir en armonía, para asegurar los derechos de todos y minimizar la conflictividad sincrónica entre el todo y la parte, en suma para asegurar la libertad y la diferencia de todos y de cada uno en una “casa común” armónica y habitable.

Conclusión

La autoridad cuestionada debiera convocarnos hoy a los argentinos, a repensar y resignificar la autoridad, a redescubrirla, fundamentándola en base a un nuevo paradigma que la aleje definitivamente del autoritarismo y la represión y la conciba como una relación intersubjetiva que sea la garantía necesaria de la justicia, la libertad y la democracia.

Una autoridad consensuada y reconocida como tal, que admita el disenso y asegure las diferencias, que se autolimita y haga respetar límites, que no otorgue ventajas personales a quien la ejerza sino que se convierta en un servicio al bien común, un valor positivo para la convivencia que permita el advenimiento de lo nuevo sin por ello renunciar al pasado, en suma y con palabras de Kant, que sea una “idea regulativa” de la acción.

Tarea en la que la filosofía y la ética tienen sin duda mucho para aportar.

EL PODER DE LO OCULTO. LA AUTORIDAD DEL CUERPO EN LA ALEMANIA NACIONALSOCIALISTA

JAVIER CHACRA

El presente escrito pretende cumplir un objetivo doble. Dar cuenta, por un lado, del proceso histórico y social que sirvió de basamento para el surgimiento de la autoridad del 'cuerpo biológico' como nervio estructurante del discurso nazi. Por el otro, comprender qué concepción de lo humano emerge a partir de esta ponderación de la sangre y la raza y sus efectos en la consolidación del poder del III Reich. Este objetivo es doble, pero uno. Pues el surgimiento de la autoridad del cuerpo está enhebrado, aunque oculto, en el clima social y cultural de la Europa del período de entre guerras. Al ser descubiertas, las fuerzas oscuras cifradas en la sangre y sus destinos preinscritos en los órdenes cósmicos del devenir germano inmemorial actuaron a modo de resorte en la formación de un discurso racista que operó de columna vertebral en la edificación de un poderoso aparato estatal tecnificado, orientado a la represión y la muerte.

Se postulará la siguiente tesis. Mediante un discurso racista, anti-igualitarista, centrado en el valor del cuerpo biológico y la sangre, el nazismo supo codificar y concentrar fuerzas profundas pero activas en la cultura alemana que se vieron intensificadas por efecto de la derrota en la Primera Guerra Mundial. Hitler se estableció en representante de las demandas de amplios sectores disconformes de la sociedad, transfiriendo la fuerza del resentimiento y el sentimiento de humillación hacia la estructura del Partido Nazi. Esas fuerzas cristalizaron en forma de poder legítimo para ejercer violencia contra los adversarios de su concepción de nación.

En *Los Alemanes*¹, el sociólogo alemán Norbert Elias (1897-1990) explica que la burguesía militarizada llegó a identificarse con la vieja aristocracia 'guillermista' a la cual había estatuido como su ideal, considerándola representativa de la gloria pasada de una Alemania unificada bajo la conducción prusiana. Estos ideales aristocráticos presionaban para realizarse y la burguesía nacionalista sentía que era su deber llevarlos a cabo. La sensación de humillación, el fracaso y el resentimiento, expresión psicológica de un país desgarrado y fragmentado tras el final de una guerra cuyo acuerdo de paz fue vivido como una traición perpetuada por los grupos liberales (de los cuales buena parte eran judíos) y socialdemócratas que conformaron el gobierno de

¹ Elias, N., *Los alemanes*, Buenos Aires, Trilce, 2009.

la República de Weimar, debían ser conciliados con ideales nacionales que ubicaban a Alemania en el pináculo del continente europeo.

Elias analiza la institución del duelo a fin de mostrar su influencia determinante en el carácter de los jóvenes y los militares alemanes. El autor explica que esta institución paneuropea hunde sus raíces en la cosmovisión aristocrática del mundo y su posición en él. Pero a diferencia del resto de Europa, el asenso de la burguesía en Alemania significó un reforzamiento de esta institución. Elias ve en este fenómeno la instauración de un “culto socialmente reglamentado de violencia”, lo cual implica la aceptación de un orden estrictamente jerárquico que enfatiza la desigualdad entre las personas. El caso paradigmático del duelo permite ver a grandes rasgos aspectos sociales y culturales ligados al surgimiento de la figura de Hitler y su función como conductor del país. Elias observa que el asenso de Hitler debe entenderse a partir de “la difusión de tales modelos de violencia socialmente aceptada, así como la desigualdad social, constituye de hecho una de las condiciones necesarias para su advenimiento al poder.”² En resumen, puede decirse que Hitler promovió la desigualdad y los discursos anti-igualitaristas en lugar de elaborar un plan civilizatorio que resolviera el padecimiento y la desigualdad generalizada. Con ello se erigió en representante paradigmático de la barbarie del siglo XX. En ese movimiento opuesto a la restitución de la igualdad social captó el poder que esas fuerzas oscuras traían consigo. La estrategia política del nazismo consistió en dar reconocimiento político a sectores disconformes de la sociedad, reconocimiento que adquirió forma mediante la legitimación del ejercicio de la violencia. Esta promesa de coacción libre tuvo como tributarios a grupos que habían dedicado sus esfuerzos a socavar las bases de la República de Weimar con acciones que pusieron en jaque el monopolio de la violencia detentado por el Estado³. O dicho en otros términos, Hitler legitimó la movilización de grandes contingentes opositores predispuestos a la agresión, promoviéndolos en representantes del Estado nazi.

Ahora bien, esta retórica de la violencia, fundada en un orden jerárquico de la desigualdad social, supo nutrirse y expresarse a través de la literatura. El escritor alemán Ernst Jünger (1895-1998) fue representante de una cultura literaria exaltadora tanto de la violencia y la valentía, como persistente conciencia del estado de humillación y el deseo de vengar el honor mancillado. Como explica el filósofo berlinés, Walter Benjamin⁴ (1892-1940), la soldadesca regresó de la guerra con la inscripción indeleble del paisaje del frente de batalla en sus cuerpos y en sus almas. Paisaje transformado en el transcurso de aquellas décadas debido a la creciente tecnificación que borró las huellas de una modalidad pretérita de hacer la guerra en la cual el heroísmo y la mística del combate “cuerpo a cuerpo” funcionaban como fuerzas

² *Op. cit.*, p. 38.

³ *Op. cit.*, p. 227.

⁴ Benjamin, W., “Teorías del fascismo alemán”, *Ensayos I*, Madrid, Editora Nacional, 2002.

directrices en el arte de matar. La así llamada “guerra eterna”, signada por los elementos de una aristocracia guerrera fundada en el tiempo mítico, sería para los jóvenes, los soldados y los oficiales “la más elevada expresión de la nación alemana.” En el fondo oscuro de esa “vivencia primordial”, en la recuperación del fuego fatuo que calienta la braza del alma, se hallaba aún viva la nación germana. “Nuestra procesión –exclama Jünger en su obra *Tempestades de acero*-, en la que los gemidos de los prisioneros se mezclaban con nuestros gritos de júbilo y risas, tenía un aire de guerra primigenia, de barbarie.”⁵

Estas voces tenebrosas que entendían la tecnificación y racionalización de la vida como un síntoma de la invasión del espíritu vulgar y burgués sobre el cenáculo sagrado e inmemorial de la gloria alemana, operaron de nexo entre el acto de violencia y la idea de aquello que la violencia lograba. La reunificación del pueblo alemán debía lograrse mediante el afianzamiento en el ser que sabe aún escuchar las tenues pero inmortales voces dispuestas a despertar el espíritu germano de su letargo, oculto tras la ceniza gris de la administración burguesa. La autoridad demoníaca del destino se opuso así a la visión de una razón desapasionada y desleal al destino glorioso del pueblo alemán. En las voces silenciadas todavía podía sentirse el latido que animaba la verdadera vida, allí existía un poder potencial, en la autoridad de su voz, un poder oculto ¿Pero cómo traer los efectos mágicos de esa mística de la violencia al presente? Según la hipótesis del filósofo franco-lituano, Emmanuel Lévinas (1906-1995), esos poderes confusos anudados en las capas profundas del suelo germano encontraron su cifra en el cuerpo, su expresión en la sangre y su futuro en la raza.

En 1934, Lévinas escribe *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*⁶. Allí encara la difícil tarea de develar el fundamento del hitlerismo. Para llevar adelante su dilucidación, el discípulo de Martin Heidegger parece retomar el concepto de *Stimmung* que había propuesto el maestro en su curso de 1929-1930 -publicado más tarde con el título *Los conceptos fundamentales de la metafísica*⁷-. Siguiendo el sentido musical del término, *Stimmung* puede traducirse por “tonalidad”. Es el tono dominante que define la armonía. Armonía que representa el “ser-en-común”, dándole su modo y determinando el cómo de ese ser. Estas tonalidades no son meros epifenómenos de estructuras más profundas, por el contrario, se muestran como las modalidades de nuestra implicación en el mundo y en la historia. Lévinas buscará la *Stimmung* del hitlerismo que, dado el privilegio otorgado a la experiencia del cuerpo, será entendido como el *encadenamiento* que determina “tonalmente” un modo de ser específico, a saber, el *ser engarzado*.

⁵ Fragmento extraído del libro *Los alemanes* de Norbert Elias, *op. cit.*, p. 222.

⁶ Lévinas, E., *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Buenos Aires, FCE, 2001

⁷ Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza, 2007.

Lévinas entiende que en la “filosofía del hitlerismo” surge una nueva concepción del ser humano y de su destino. “No es tal o cual dogma de democracia -dice Lévinas-, de parlamentarismo, de régimen dictatorial o de política religiosa lo que está en juego. Es la humanidad misma del hombre.”⁸ La Alemania de Hitler puede definirse por la primacía del cuerpo biológico y la consecuente exaltación de la sangre y de la raza. Según lo expresa Miguel Abensour en su ensayo titulado “El mal elemental”, la situación a la que el hombre se encuentra *engarzado* constituye a partir de entonces “el fondo de su ser y circunscribe paradójicamente su poder-ser.”⁹

Encadenada a las determinaciones de una materialidad cargada a costas, la identidad quedó fuera del alcance de la voluntad y de la razón, es decir, más allá del deseo de autodeterminación (o, mejor dicho, más acá, pues el cuerpo se impone como realidad primera y absoluta). Lévinas denuncia así un totalitarismo que en rigor es totalización: “una unión a la cual nada podría alterarle el gusto trágico por lo definitivo.”¹⁰

A partir del intenso sentimiento de *ser engarzado* se manifiesta una nueva experiencia del cuerpo en la que el pasado triunfa y extiende su influencia sobre el presente. Esta “adherencia” al cuerpo conlleva efectos múltiples, pues una aceptación al encadenamiento implica una “abdicación ante los poderes confusos y oscuros de un pasado reducido violentamente a la herencia y confundido con ella,” expresa Abensour¹¹. La totalización proyectada sobre el conjunto entero de la humanidad cobra sentido en la auto-percepción del cuerpo como significante universal, pues su materialidad es portadora de una historia cifrada en la fenotipicidad.

Los oscuros designios del cuerpo hunden sus raíces en fuentes aún más oscuras e inciertas. Sin embargo, fragmentada, dividida y humillada después de la Gran Guerra, Alemania habría creído alcanzar con el Nacionalsozialismo la reunión de los elementos desconectados y dispersos. El cuerpo actuó de eje material y sirvió de nervio para un discurso de la valoración de la autoconía y la pureza racial, garantías del logro inconcluso hasta entonces de la reunificación nacional alemana.

Lévinas destaca en 1934 la necesidad de explicar y explicitar el fundamento de la discriminación y la concomitante racialización del discurso político. ¿Cuál es el núcleo de todo acto discriminatorio? Cada acto de segregación y de discriminación, en efecto, está apoyado sobre una concepción específica del ser humano. Concepción radical, indeterminable desde un plano que las contempla como superestructura o como notas idiosincrásicas de un pueblo y su cultura (por ejemplo, creer que los sirios no toleran a los armenios porque su receta de *tabule* no lleva perejil). Por el contrario,

⁸ Lévinas, E., *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Buenos Aires, FCE, 2001, p. 20-21.

⁹ Abensour, M., “El mal elemental”, en Lévinas, E., *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Buenos Aires, FCE, p. 47.

¹⁰ Lévinas, E., *Algunas reflexiones...*, p. 16.

¹¹ Abensour, M., “El mal elemental”, p.48.

esta concepción fundamental de lo humano ve al hombre adherido a una ley que lo determina más allá de su libre voluntad. Ley que expresa la verdad del cuerpo y su poder oculto.

Para 1934, Lévinas no había iniciado aún su crítica demoledora al pensamiento de “lo mismo”. Pero ya sentía el peso que iba adquiriendo en Alemania el arraigo a la tierra, a la vez que vislumbraba los peligros que la diáspora representaba para él y los suyos. “El pueblo Alemán está contento al saber que el fantasma de la huida eterna ha sido sustituido por un punto de referencia fijo”, exclamaba Hitler en el discurso de cierre del sexto congreso del partido nazi celebrado en Nuremberg, en 1934. Lévinas opone al *ser engarzado* –entendido como cualquier otra modalidad de fijacionismo- la trascendencia. Algunas décadas más tarde, la filosofía del autor de *Totalidad e infinito* habrá de presentar al prójimo –el perseguido, el huérfano, el niño y, hoy en día, el extranjero pobre forzado a migrar-, desde una Altura originaria: el otro se encuentra instalado en la inaccesibilidad de *mis* intenciones, pero siempre respondo por él. Protección del rostro contra la autoridad del ser, anhelo esencial de humanidad antes que advenimiento de la ‘animalidad’ que puja por emerger en forma de violencia.

Mientras tanto, en 1934, pocos días después del asenso del Partido nazi al poder, Lévinas observa lo característico de la ideología del Nacional-socialismo como una declarada oposición al liberalismo en la cual se abandona la concepción prospectiva de libertad y se establece límites a la astucia de la razón burguesa, erigiendo en autoridad última e irrefutable el cuerpo. La autoridad de *ser engarzado* transmite su fuerza y empodera al Partido, cuya identidad es Adolf Hitler. Hitler poseyó el poder absoluto cristalizado por el compromiso de una sociedad entendida como raza, cuando la autoridad de ésta superó la autoridad de la razón. El cuerpo, silenciado por la historia del pensamiento occidental que vio en él el obstáculo que “quiebra el impulso libre del espíritu”, conoció un nuevo despertar. En lo oculto del cuerpo, en el bullir de la sangre, el nazismo descubrió una fuente absoluta de poder. La raza forjó el vínculo entre hombres que ahora toman conciencia de su co-dependencia originaria. Ellos han oído el llamado de la sangre y han rechazado en su nombre las seductoras promesas de la libertad burguesa –engañosa y perversa-. Por ello, Hitler los nombró la *elite* alemana, y fueron convocados a formar filas dentro del partido. El “Triunfo de la voluntad”, título que dio nombre al documental dirigido por Leni Riefenstahl, sintetiza los efectos ideológicos descriptos hasta ahora. Es el triunfo de la voluntad de la sangre sobre la conciencia liberal, individualista y cínica. La voluntad ya no será más el vehículo privilegiado para la realización de la libertad del espíritu, sino el poder de reconocer el encadenamiento esencial y determinante al cuerpo y al pasado. Hitler afirmaba la necesidad de obtener el control absoluto del poder a fin de evitar cualquier tipo de flaqueza que ponga en riesgo el “movimiento”. Llamaba a sus seguidores y partidarios a trabajar en esa dirección. La valentía jugaba su rol cuando era preciso no sucumbir ante las tentaciones; los sufrimientos y las renunciaciones que aquel proyecto paranoico exigía, eran la prueba

de fuego que guiaba su deber. De la autoridad del cuerpo, al poder absoluto. Del poder de lo oculto en el cuerpo, a la autoridad del control absoluto del poder. “El triunfo de la voluntad”, ese enorme monumento al escalofrío que dejó el s. XX, expresa un momento de la historia donde el planeta fue dominado una vez más por el sueño pesadillesco de la megalomanía humana.

Cabe una reflexión a modo de cierre. La estructura del pensamiento y de la verdad en el mundo occidental está caracterizada por la distancia radical que separa inicialmente al hombre del ‘mundo de las ideas’ y que sólo franqueará con el fin de escoger una verdad entre ellas. Lévinas afirma: “Esta libertad constituye toda la dignidad del pensamiento, pero entraña también el peligro. En el intervalo que separa al hombre de la idea se desliza la mentira.”¹² La autoridad del cuerpo se opone esencialmente a la autoridad de la razón y el libre pensamiento, pues aquella elimina la duda (recordemos aquella frase de Aldo Rico según la cual, “la duda es un lujo que sólo pueden darse los intelectuales”) y crea la ilusión de un mundo desprovisto de incertidumbres. Autoridad de la fuerza anti-civilizatoria que impone al pensar, a la incertidumbre propia de la vida en lo humano, una condición absoluta y esencial. La violencia de la autoridad del cuerpo queda así enfrentada a la duda que exige al pensar racional el tratamiento de la incertidumbre. No es casualidad que en épocas de crisis y postcrisis la autoridad quiera muchas veces constituirse desde el ejercicio de una violencia que tiene por objeto el aniquilamiento de la duda y el pensar, dando a cambio el discurso ciego de la barbarie. En el reconocimiento de la necesidad de apertura a lo ‘otro’ emerge el trasfondo existencial de la vida humana que nos pone en contacto con el amor y la paz en el rostro incontenible del prójimo. Para Lévinas es evidente, en efecto, “que es en el conocimiento del otro como simple individuo, individuo de un género, de una clase, de una raza, como queda la paz invertida en odio; es el acceso al otro como una especie de esto o de aquello.”¹³ Por lo tanto, preguntémosnos: ¿‘ser’ significará la virilidad de una autoridad constituida en la certeza pura de la inalienabilidad de sí misma? ¿O, por el contrario, ‘ser’ significará no-indiferencia, búsqueda y deseo de paz?

Bibliografía

- Abensour, M., “El mal elemental”, en Lévinas, E., *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Buenos Aires, FCE.
- Benjamin, W., “Teorías del fascismo alemán”, *Ensayos I*, Madrid, Editora Nacional, 2002.
- Elias, N., *Los alemanes*, Buenos Aires, Trilce, 2009.
- Heidegger, M., *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Madrid, Alianza, 2007.
- Jünger, E., *Tempestades de acero (tiempo de memoria)*, Barcelona,

¹² Lévinas, E., *Algunas reflexiones...*, p. 18.

¹³ Lévinas, E., “Paz y proximidad”, *Laguna: Revista de filosofía*, 2006, 18, p. 149.

- Tusquets, 2006.
- Lévinas, E., *Algunas reflexiones sobre la filosofía del hitlerismo*, Buenos Aires, FCE, 2001.
 - Lévinas, E., "Paz y proximidad", *Laguna: Revista de filosofía*, 2006, 18, pp. 143-154.

AUTORIDAD Y PODER EN LA UNIVERSIDAD: LA FÓRMULA DESCOMPENSADA

BEATRIZ CHECCHIA

A modo de introducción

Por un lado, podría pensarse que el sistema universitario está perdiendo legitimidad en múltiples sentidos. Su autoridad otrora reconocida como productora, validadora y difusora de conocimiento está siendo cuestionada en sus contenidos, en sus métodos y fundamentalmente en el criterio de exclusividad que antes gozaba. Por el otro, se espera mucho de la universidad: que aporte a la transformación de la sociedad actual, que no convence. La tensión está planteada.

En las últimas décadas el avance de ciertos mecanismos para la evaluación y acreditación de la calidad de la oferta académica ha puesto en jaque ciertas decisiones y ciertos modos de toma de decisiones institucionales, aún preservándose la indiscutible autonomía universitaria. Otra tensión se suma.

Por ser una institución tradicional la universidad tiene un sistema jerárquico de organización y un sistema descendente de ejercicio de poder, que ha dejado poco margen al aseguramiento de sus procesos internos en términos de dispositivo de autoconocimiento y de mejora constante. Sin embargo, ese mismo mecanismo rígido le ha permitido adaptarse y sobrevivir por siglos y hasta ahora. Pero en la actualidad, la sociedad demanda nuevas relaciones con el conocimiento y las tensiones reavivan desequilibrios tan preexistentes como acallados. La anterior y exitosa fórmula de autoridad-poder queda descompensada.

Este trabajo pretende reflexionar sobre algunas cuestiones que describen cómo la universidad ha perdido autoridad (académica) y está conminada a conservar sus espacios haciendo uso del ejercicio de su poder. En un circuito negativo que le impide transformarse en una sociedad que se transforma.

El modus universitario: de la búsqueda de la verdad a la búsqueda de la calidad

Era tal vez el comienzo de una nueva era. La era del conocimiento. Hace ya más de 20 años que Toffler (1985) expresaba en sus escritos que el progresivo porcentaje de novedades en la vida social, manifestado en la diversidad de productos para las necesidades humanas de diverso orden, la coexistencia de normas y valores, el cambio de las costumbres y de tareas cotidianas, etc., indican desde la década del sesenta, el desplazamiento del pasado de la sociedad moderna con sus características de homogeneidad

masiva, hacia la aparición de una sociedad signada por la diversidad en todas sus manifestaciones, que se ha dado en llamar posmodernidad o post-industrial de la tercera ola y que se presenta con las siguientes características generales:

- La desconcentración de las grandes urbes.
- La desestandarización del producto - proceso y comercialización.
- Las estructuras de organización diversificada.
- La activación societal.
- La diversidad de ofertas educativas.
- La integración de la actividad científica en la sociedad.
- La diversidad de los medios de comunicación social.
- La microplanificación en los procesos administrativos.
- El trabajo basado en el conocimiento.

Nada parecía quedar en el mismo lugar en el que estaba. Las instituciones, aun las milenarias, cambiaban su configuración, sus actores mutaban sus perfiles, los escenarios de futuro se hacían presentes.

Estos grandes cambios han generado nuevos problemas que impactan en la subjetividad de cada individuo, como son las dificultades para elegir y sostener un proyecto vital en general y, en particular en los ámbitos educativos y laborales. El valor del conocimiento se ha acentuado en estas circunstancias como soporte, continente, plataforma para pensar los cambios y como nutriente y generador de nuevas ideas y proyectos.

Cabe mencionar que el concepto “sociedad del conocimiento” ha sido utilizado por primera vez por Drucker en 1969, y en la década de los noventa se ha profundizado en su uso en una serie de estudios publicados por investigadores tales como Mansell (1998), Stehr (1994, 2000), Bell (2001), entre otros. No obstante, el conocimiento no es un invento de esta época. El dominio de la composición de los suelos y el flujo de los ríos fue determinante para el éxito en tiempos de la sociedad agrícola. El conocimiento de las materias primas y los procesos de producción significaron riqueza en la sociedad industrial. La información fue ganancia en momentos en que las finanzas movieron el mundo. Siempre estuvo presente el conocimiento. Pero en el ahora, ocupa el lugar central y su uso no es complementario sino intensivo y esencial.

Recogiendo estos y otros argumentos, es importante mencionar las tendencias que enumera Stehr (2000) al referirse al lugar de la ciencia en las áreas esenciales de esta sociedad basada en el conocimiento:

- Sustitución de otras formas de conocimiento por la ciencia.
- Tendencia hacia la constitución de la ciencia como fuerza productiva directa.
- Constitución de un sector político específico (política de educación y ciencia).
- Constitución de un nuevo sector productivo (producción del conocimiento).
- Transformación de las estructuras de poder (debate de la tecnocracia).

- Transformación de la base legitimadora del poder hacia el conocimiento especial (poder de expertos).
- Tendencia a que el conocimiento se constituya como factor básico tanto de la desigualdad social como de la solidaridad social.
- Transformación de las fuentes dominantes de conflictos sociales.

Es decir, la “sociedad del conocimiento” no está solamente caracterizada por la ampliación del conocimiento verificado sino también por el creciente conocimiento del no-conocimiento y las incertidumbres y las inseguridades producidas por ello. Así aparecen nuevos espacios disciplinarios: estudio de la complejidad, teoría del caos, conocimiento del conocimiento.

Al respecto, Escotet (1996, 2004) remarca que se debe educar para la incertidumbre y, desgraciadamente se sigue educando para la certeza. En estas circunstancias, la universidad de hoy comparte un escenario en el que se manifiestan de manera particular, las crisis derivadas de:

- Las transformaciones en el “contexto” regional y global.
- Los cambios en las representaciones y funciones universitarias.
- Las rupturas en las relaciones entre el contexto (y sus demandas) y la Universidad (y sus propuestas).

Educar en el siglo XXI con los métodos del siglo XIX no podía no traer como consecuencia la deslegitimación de la universidad y sus actores. Del prestigio de la verdad al desvalorización de lo que se aprende en los espacios áulicos. Del reconocimiento de la tarea científica y docente a la reducción del paso por el sistema para la simple obtención de una credencial, pues el conocimiento vigente se obtiene por otras vías.

Por siglos la universidad se erigió como un monumento social de pilares sólidos. Su imagen de altura le permitió constituirse como el mirador privilegiado del mundo. Una Torre de Marfil. Las transformaciones societales actuales conmovieron todas y cada una de esas bases sólidas.

En varios escritos, Barnett (2002) argumenta que la universidad se enfrenta a la supercomplejidad, en la que se ven continuamente desafiados los propios marcos de comprensión, acción y autoidentidad. Es decir, la educación superior tiene que atender a la acción. Una educación superior que se limitara al dominio del conocer, dejaría a los graduados en situación de vulnerabilidad en el ámbito de la acción.

No obstante la institución como institución tradicional resiste. ¿Por qué declinar el poder conseguido y ejercido por tanto tiempo? El espacio de privilegio, el tratamiento especial de sus actores, la estabilidad de sus sentencias no son cosas fáciles de abandonar.

En uno de los artículos de Mora (2004) titulado “La necesidad del cambio educativo para la sociedad del conocimiento”, se presentan algunas ideas acerca de cuál debería ser la respuesta frente a estos cambios, con el fin de que las universidades sean capaces de seguir sirviendo a la sociedad, sobre todo a la nueva, denominada “del conocimiento”.

Esos cambios implicarían una mutación profunda en la configuración de una nueva autoridad, que busque religitimarse acorde con las tendencias sociales y una forma de ejercicio de poder no apoyado en la disciplina.

Gran cantidad de autores reflejan en sus escritos y en sus ponencias en diferentes entornos, la necesidad de impulsar la implementación de nuevos modelos universitarios, con planes curriculares actualizados y metodologías de enseñanza-aprendizaje sometidas a revisiones y modificaciones continuas.

La universidad sigue siendo una de las grandes fuentes de creación y difusión de conocimientos y de competencias. Pero no es en este contexto una fuente aislada. Las situaciones antes descritas plantean a la evaluación y a la acreditación como procesos por medio de los cuales un programa o institución educativa brinda información sobre sus operaciones y logros a un organismo externo que evalúa y juzga -de manera independiente- dicha información, para poder hacer una declaración pública sobre el valor o la calidad del programa o de la institución. ¿Pero cómo convencer a los actores hasta ahora intocables e inmaculados que a partir del momento tienen que explicar a la sociedad qué hacen y cómo lo hacen? ¿Cómo evitar que lo vivan como una pérdida de poder?

Un primer motivo que explica el auge actual de la evaluación es el cambio registrado en los mecanismos de administración y control de los sistemas educativos, que ha marchado en paralelo a las propias transformaciones experimentadas por el sistema educacional en las últimas décadas. Los resultados de los procesos de evaluación pueden ser empleados con fines internos, de aprendizaje institucional y mejoramiento de calidad.

Un segundo fenómeno relacionado con el anterior, se refiere a la creciente demanda social de información sobre la educación a fin de saber qué ocurre en su interior, en muchos casos su imagen resulta ampliamente insatisfactoria, siendo numerosas las voces que reclaman una mayor transparencia. El conocimiento del conocimiento incluye el saber sobre las instituciones productoras y difusoras de conocimiento.

La universidad necesita adelantarse a las demandas de la sociedad de conocimiento, tratando de dar respuesta a esta sociedad del aprendizaje, sin dejar de lado su libertad académica y su autonomía institucional. Como aquella institución tradicional demandada por el pensamiento clásico y luego el moderno, esta universidad actual también está fuertemente requerida.

El ejercicio del poder y la recuperación de la autoridad académica: hablan de los actores universitarios

Los estudios sobre la universidad lejos de ser de nivel exclusivamente técnicos, ponen en juego las concepciones involucradas: conocimiento, ciencia, individuo, sociedad. “El análisis de estas características lleva a la comprensión de que hay un estatuto político-epistemológico que da soporte al proceso de enseñanza y aprendizaje que sucede en la práctica universitaria. Las decisiones de este nivel que aparentemente, podrían

parecer estrictamente pedagógicas, están imbricadas en la decisiones sobre las formas de organización y distribución del conocimiento realizadas en la sociedad”, (Da Cunha, 1998, p. 14).

En este contexto, la referencia a los grupos de interés que intervienen en la dinámica universitaria requiere una mirada diferencial a la hora de analizar los cauces de su participación y la tensión concomitante. No hay actores universitarios inocentes.

Concretamente, los profesores y alumnos son los afectados de manera directa por las mutaciones en la autoridad y el ejercicio del poder. Las transformaciones los conminan a rediseñar sus perfiles y en algún sentido abandonar la protección, ahora ineficiente, de la institución tradicional.

El reino del aula tradicional marcaba el territorio del profesor. “Tradicionalmente, en la clase reinaba el maestro y el libro era su instrumento de dominación junto con la tiza, el pizarrón y su propia voz” (Rama, 2006, p.179).

Desde la perspectiva no tradicional del proceso de enseñanza-aprendizaje, la concepción del conocimiento preside las prácticas de la educación superior universitaria y cada profesor es considerado un articulador del conocimiento y la universidad misma es vista como un ámbito de producción de conocimiento.

En una perspectiva clásica el profesor es el que controla la puerta de acceso al lugar reservado del conocimiento y la institución su figura legal. En esta perspectiva la función del profesor se reduce a ser el custodio del acceso y la permanencia en la casa sagrada de altos estudios. “Hasta aquí, la misión de la universidad era la guarda y transmisión del saber, como condición para el orden y la civilización. Eminentemente selectiva, se enorgullecía de pocos alumnos y de la alta calidad de sus intelectuales y eruditos. Era la casa del intelecto, la *Torre de Marfil* de una cultura fuera del tiempo” (Teixeira, 98).

La universidad del futuro requiere de otros actores y otros comportamientos. Según la síntesis de Perrenoud (2004) las nuevas competencias para estudiar: 1) Organizar y animar situaciones de aprendizaje (conocer la disciplina, partir de las representaciones y el error, construir secuencias, involucrar en la investigación). 2) Gestionar la progresión de los aprendizajes (conocer las posibilidades de los alumnos, adoptar una visión longitudinal, relacionar las teorías subyacentes, hacer evaluaciones formativas periódicas de las competencias). 3) Elaborar y hacer evolucionar los dispositivos de diferenciación (Administrar la heterogeneidad, generar espacios amplios, trabajar las dificultades, desenvolver la cooperación). 4) Involucrar a los estudiantes en el aprendizaje y el trabajo (suscitar el deseo, negociar reglas y contratos, desarrollar la autoevaluación, ofrecer opciones de formación, favorecer el proyecto personal del estudiante). 5) Trabajar en equipo (elaborar un proyecto en común, dirigir grupos de trabajo, formar un equipo pedagógico, administrar crisis y conflictos). 6) Participar de la administración de la escuela (elaborar un proyecto institucional, administrar los recursos, coordinar alianzas, promover la participación). 7) Informar e involucrar a los

padres (hacer reuniones, entrevistas, involucrar a los padres en la construcción de los saberes). 8) Utilizar las nuevas tecnologías (explorar nuevos programas, comunicarse a distancia, utilizar herramientas multimedia). 9) Afrontar los deberes y dilemas de la profesión (prevenir la violencia, luchar contra los preconceptos, construir reglas de convivencia, analizar la relación pedagógica, la autoridad y la comunicación, desarrollar la responsabilidad, la solidaridad y el sentido de justicia). 10) Organizar la propia formación continua (saber explicitar sus prácticas, establecer un programa de formación personal, negociar un proyecto de formación común con los compañeros, participar de la formación de los compañeros, ser actor del sistema de formación continua).

Sin pretensión de resumir la riqueza de estas demandas a la profesión docente, se puede marcar un centro (el sujeto que estudia) y una preocupación (facilitar el pensamiento y las condiciones del pensar). "...para asumir tales tendencias, o para colaborar en la construcción de asumir tales tendencias, o para colaborar en la construcción de una nueva utopía social deseable y posible, el curriculum universitario debe constituirse en una posibilidad para desarrollar una de las más complejas e importantes capacidades humanas: la capacidad de pensar" (Alba, 2006, p.18).

Según Ornellas (1995) el cambio no será posible si no existen los profesores encargados de conducir a los estudiantes en esa aventura intelectual. Ese es quizás el reto más agudo que las nuevas condiciones mundiales imponen a las universidades latinoamericanas. Es innecesario argumentar a fondo para comprender que con el fin de hacer frente a esos desafíos de concebir nuevas carreras y estructuras es imprescindible contar con profesores de nuevo tipo, que reúnan las mismas características de motivación para el trabajo intelectual: disciplina, curiosidad y formas novedosas de adquirir conocimiento.

Tanto en los viejos como en los nuevos perfiles de profesores y estudiantes hay una configuración de la autoridad que se pone en juego y un ejercicio del poder que se despliega, hay una concepción de la ciencia, el conocimiento, la verdad, la calidad implícitas. Una constelación de definiciones, en cada acto universitario.

Los docentes y su estabilidad representan una línea de corte en las posibles transformaciones. Simboliza la fortaleza de un sistema pasado y los posibles obstáculos en una transformación tan evidentemente necesaria como potencialmente resistida. "La universidad basó su monopolio en su materia prima fundamental, en sus docentes, en sus catedráticos, en los saberes enciclopédicos de los cuales éstos eran casi su propiedad y para lo cual generó una amplia estabilidad laboral a partir de las carreras docentes", (Rama, 2006, p.212). En términos de estudiantes el panorama no es mucho más despejado. El viejo estudiante receptor lleva con sí un lugar menos comprometido en valores de responsabilidad por el aprendizaje. Había un status quo tranquilo y tranquilizador, que la sociedad del conocimiento ha quebrado.

Reflexiones finales

La educación continúa debatiéndose entre servir a la sociedad o al mercado, o constituirse como una vía de emancipación del individuo. Y en esto se juega su postura frente al conocimiento respecto de su concepción, forma de acceso, líneas de producción y reconocimiento.

Las instituciones de educación superior quedan entonces involucradas directamente en la demanda. Por un lado se les pide “verdad”, se les exige “calidad”; y por el otro, un cambio sustancial: pasa de ser una institución que observaba a la naturaleza y a la sociedad y las hacia objeto de sus investigaciones y sus veredictos, a ser una institución que también es observada, estudiada, investigada y sobrelleva las consideraciones finales de estos estudios. Se la estudia y se le recomienda mejoras.

La mayoría de las instituciones universitarias han establecido procedimientos internos de garantía de calidad, han aceptado algunas reglas básicas sobre la gestión administrativa y en término generales, el liderazgo institucional se promueve desde la construcción permanente de confianza para preservar la autonomía y reconocer los logros obtenidos.

Los distintos grupos de interés son más propensos a otorgar autoridad a las instituciones de educación superior transparentes y responsables, y justamente aquel conocimiento que se gesta de la reflexión que cada una propicia, facilita la proactividad y el aseguramiento de sus cambios. Los resabios de clausura, aún existentes en reductos de poder, atraviesan un momento de creciente desprestigio y pérdida de autoridad.

Más allá de estas reflexiones y ciertamente de este artículo: ¿Por qué profesores convencidos de las desventajas de formas cerradas de organización del conocimiento insisten en prácticas tradicionales? ¿Por qué estudiantes resisten formas más autónomas de producción de conocimiento y se adaptan a dispositivos disciplinarios y disciplinadores? ¿Por qué las instituciones universitarias se muestran respetuosas de actores e instituciones externas priorizando intereses que no les son propios? ¿Cuáles son las concepciones y prácticas de la distribución del poder y el conocimiento que se juegan en estas situaciones anteriores? En un escenario de futuro: ¿Cómo terminará siendo la nueva forma de constituir autoridad en el ámbito universitario? ¿Cómo será el ejercicio de poder en el contexto societal de la democratización del conocimiento de la era digital? Son cuestiones que merecen ser estudiadas. Preguntas que la observación sistemática de la realidad puede transformar en respuesta.

Bibliografía

- BARNETT, R. (2002). Claves para entender la universidad: en una era de supercomplejidad. Pomares, Girona.
- BELL, D. (2001). El advenimiento de la sociedad post-industrial: un intento de prognosis social. Alianza, Madrid.
- BENEDITO, V. (2005). Prólogo. En: GOÑI ZABALA, J. M. (2005). El Espacio Europeo de Educación Superior, un reto para la universidad.

- Octaedro, Barcelona. (9-17).
- DA CUNHA, M. I. (1998). *O professor universitário na transição de paradigmas*. JM Editora, Araraquara.
 - DE ALBA, A. (2006). *Curriculum: Crisis, mito y perspectiva*. Miño y Dávila, Buenos Aires.
 - DRUCKER, P. F. (1969). *The effective executive*. Iberoamericana, New York.
 - DRUCKER, P. F. (1993). *La sociedad post-capitalista*. Sudamericana, Buenos Aires.
 - ESCOTET, M. A. (1996). *Universidad y devenir: entre la certeza y la incertidumbre*. Lugar, Buenos Aires.
 - ESCOTET, M. A. (2004). *Globalización y educación superior: desafíos en una era de incertidumbre*. En ICE-UD, *Pedagogía universitaria: hacia un espacio compartido*. III Symposium Iberoamericano de Docencia Universitaria. Mensajero (23-35), Bilbao.
 - GARCÍA RAMOS, J. M. (1999). *Análisis multirrasgo-multimétodo en la validación de instrumentos para la evaluación de la calidad docente en instituciones universitarias*. *Revista Española de Pedagogía*, septiembre-diciembre, (417-444).
 - KOGAN, M. (1986). *Education accountability*. Hutchinson, London.
 - LUCARELLI, E. (comp.) (2004). *El asesor pedagógico en la universidad*. Paidós, Buenos Aires.
 - MANSELL, R.; CREDÉ, A. (1998). *Las sociedades de conocimiento... en síntesis*. Centro Internacional de Investigaciones para el Desarrollo, Ottawa.
 - MORA, G. (2004). *La necesidad del cambio educativo para la sociedad del conocimiento*. *Revista Iberoamericana de Educación de la Organización Estados Iberoamericanos*, N° 35, (mayo-agosto). Documento recuperado el 15 de septiembre de 2006, de <http://www.rioei.org/rie35a01.htm>
 - MORIN, E. (2001). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Nueva Visión, Buenos Aires.
 - ORNELAS, C. (1995). *Globalización y conocimiento, nuevos desafíos para las universidades latinoamericanas*. *Educación superior y sociedad*, Vol.6 N°2 (p.133).
 - ORTEGA Y GASSET, J. (1987). *Misión de la universidad y otros ensayos sobre educación y pedagogía*. Alianza, Madrid.
 - PERRENOUD, P. (2004). *Diez nuevas competencias para enseñar*. Grao, Barcelona.
 - RAMA, C. (2006). *La Tercera Reforma de la educación superior en América Latina*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
 - RAMÍREZ, S. et al (1993). *Calidad de la enseñanza universitaria: criterios de verificación*. Corporación de Promoción Universitaria, Santiago de Chile.

- SÁENZ DE MIERA, A. (1998). La fábrica del saber: 25 años de relaciones universidad-empresa. Fundación Universidad-Empresa, Madrid.
- SALINAS, J. (1999). El rol del profesorado universitario ante los cambios de la era digital. I Encuentro Iberoamericano de Perfeccionamiento Integral del Profesor Universitario. Universidad Central Venezuela. Caracas, 20-24 julio. Documento recuperado el 2 de marzo de 2007, de http://www.ugr.es/~psicolo/docs_espacioeuropeo/didactica/1%20El%20rol%20del%20profesorado%20universitario%20ante%20la%20nueva%20era%20digita..pdf
- SALINAS, J. (2000). El aprendizaje colaborativo con los nuevos canales de comunicación. En: Cabero, J.; Salinas, J.; Duarte, A. y Domingo, J. (2000). Nuevas tecnologías aplicadas a la educación. Síntesis, Madrid. (199-277).
- STEHR, N. (1994). Arbeit, eigentum und wissen: zur theorie von wissensgesellschaften. Suhrkamp, Frankfurt.
- STEHR, N. (2000). Wissenschaftsgesellschaft. En REINHOLD, G. (Ed). Soziologie-Lexikon. Oldenbourg Wissenschaftsverlag, München.
- TEIXEIRA, A. (1998). *A universidade de ontem e de hoje*. UERJ, Rio de Janeiro.
- TOFFLER, A. (1985). La empresa flexible. Plaza y Janés, Barcelona.
- UNESCO (1998). Conferencia Mundial sobre la Educación Superior: La educación superior en el siglo XXI, visión y acción. Declaración Mundial sobre Educación Superior en el Siglo XXI y Marco de Acción Prioritaria para el Cambio y el Desarrollo de la Educación Superior. Documento recuperado el 26 de marzo de 2007, de http://www.unesco.org/education/educprog/wche/declaration_spa.htm
- UNESCO (2005). Informe Mundial: Hacia las sociedades del conocimiento. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, París. Documento recuperado el 22 de marzo de 2007, de <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001419/141908s.pdf>

DERECHO INTERNACIONAL Y AUTORIDAD

JOSÉ ALEJANDRO CONSIGLI

Solamente si existen convicciones comunes alrededor de ciertos valores puede construirse una comunidad. No entraré a considerar las diferencias semánticas y sociológicas entre sociedad y comunidad; tomaré ambos vocablos como sinónimos pues entiendo que la distinción no hace al fondo del tema de la autoridad, al menos tal cual nos convoca hoy. Pues bien, nacida la comunidad se justifica la autoridad, antes no era necesaria. Las reglas de acción para esa autoridad y para quienes le estén sujetos son las normas jurídicas. *Ibi societas ubi ius*, reza el tradicional adagio: donde hay sociedad hay derecho; y podríamos agregar también que donde hay derecho hay autoridad: alguien que dirige, que manda, sujetándose a unas reglas.

No entraré a considerar profundamente si la comunidad internacional es una realidad histórica o una mera aspiración en el espíritu de los hombres y en el imaginario de los pueblos. Más bien daré por hecho que hacia ella tendemos, y que se trata de una noción civilizadora que tiende a sustituir la visión clásica de simple coexistencia de naciones o de estados -un tejido de relaciones bilaterales dominadas por los intereses nacionales, la reciprocidad y el *do ut des*- por la idea de una cierta entidad interdependiente, unida y solidaria.

En el ámbito internacional, parece que hoy existen consensos en torno a valores como democracia, derechos humanos, preservación del medio ambiente y paz. Pero hay que reconocer que las interpretaciones de estos conceptos son muy diversas en un mundo que, aunque globalizado, es a la vez convulso y fragmentado.

La sociedad internacional contemporánea es sumamente compleja, y dentro de ella se pueden identificar tres estructuras que coexisten y conforman el actual sistema internacional:

- a. una relacional, que se expresa en una sociedad internacional predominantemente interestatal, descentralizada, paritaria y fragmentada;
- b. una institucional que se muestra principalmente en la cooperación institucionalizada a través de las organizaciones internacionales gubernamentales, universales o regionales;

- c. y una comunitaria todavía en proceso de formación, guiada por el principio de solidaridad y en la que actúan actores muy diversos, no todos ellos estatales.¹

Esta coexistencia y esta fragmentación nos llevan a preguntarnos qué hay de aspiración y qué de realidad en la noción de comunidad internacional y por lo tanto en la existencia de una autoridad internacional. Sería un error pensar que la comunidad internacional tiene ya tal entidad que ha desplazado a los Estados, y que debería buscar su último modo de expresión en una organización política de la humanidad a través de una autoridad mundial para la gestión de los intereses generales.

En la Encíclica *Pacem in Terris* de 1963, por ejemplo, Juan XXIII sostenía que “*como hoy el bien común de todos los pueblos plantea problemas que afectan a todas las naciones, y como semejantes problemas solamente puede afrontarlos una autoridad pública cuyo poder, estructura y medios sean suficientemente amplios y cuyo radio de acción tenga un alcance mundial, resulta, en consecuencia, que, por imposición del mismo orden moral, es preciso constituir una autoridad pública general*”². Ya mucho antes que él la idea de una autoridad mundial había sido enunciada por Immanuel Kant, y su *ius cosmopoliticum* e inclusive Francisco de Vitoria había hablado de un *totus orbis*. En cualquier caso, esa autoridad -cuyo poder debería alcanzar el mundo entero y poseer medios idóneos para conducir al bien común universal- habría de establecerse con el consentimiento de todas las naciones y no imponerse por la fuerza de las grandes potencias.

A casi cincuenta años de la *Pacem in Terris*, con todos los avances realizados -la caída del telón de acero, el crecimiento de las comunicaciones, la así llamada globalización, la realidad de la interdependencia, etc.- la relevancia ética de la propuesta no ha perdido ni su empuje ni su fuerza, y la idea de una Autoridad mundial es todavía una aspiración de muchos. Pero no ha habido avances prácticos en ese sentido. Por eso, no estimo satisfactorio -ni científica ni políticamente- limitarme a postular la superación de la soberanía de los Estados o predicar la necesaria institucionalización de la comunidad internacional universal.

Desde mi punto de vista, una interpretación unívoca de la noción de comunidad y la consecuente autoridad internacional es parcial e inconveniente, porque ignora la persistencia de otras estructuras -la relacional y la institucionalizada- en el sistema internacional contemporáneo.

¹ Cfr. Carrillo Salcedo, Juan Antonio “Algunas reflexiones sobre la noción de comunidad internacional”. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Madrid. 2007. Disponible en <http://www.racmip.es/noticias/2007/2007-12-04%20-%20Juan%20Antonio%20Carrillo%20Salcedo.pdf>. p. 4

² Juan XXIII “Carta encíclica *Pacem in terris*”. Roma. 1963. Disponible en http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem_sp.html . n. 137

Hoy existen simultáneamente y operan recíprocamente, dos matrices jurídicas que regulan las relaciones internacionales:

- a. la tradicional, que responde a una pluralidad de Estados independientes y soberanos que solo se sujetan a las normas que ellos mismos dispongan, y
- b. la de la Carta de las Naciones Unidas cuyos principios se imponen –al menos desde el punto de vista teórico- a la voluntad de los Estados.

Este segundo sistema no ha alterado radicalmente los presupuestos del Derecho internacional tradicional -la independencia y soberanía de los Estados- pero sí los ha alterado y erosionado. La alteración se manifiesta en que los Estados han acordado observar y respetar las decisiones de un órgano de Naciones Unidas: el Consejo de Seguridad. Y la erosión consiste en que dicho sistema, ha permitido que surja a la luz el concepto de “norma imperativa” o “norma de *ius cogens*” que es aquella norma que no admite acuerdo en contrario por parte de los Estados, los que, en consecuencia, no pueden dejar de observarlas sin incurrir en responsabilidad internacional.

Se puede apreciar entonces que no se trata dos fases históricas sucesivas, representando la última de una superación y una eliminación de la anterior, sino que el modelo institucional de Naciones Unidas no ha desplazado –quizá por sus propias debilidades y falencias- al modelo tradicional, que parece inmutable. Y eso limita, condiciona y aleja la constitución de una comunidad internacional con su correspondiente autoridad.³

Sin embargo no todo ha sido negativo en cuanto a la constitución de una comunidad internacional con su correspondiente autoridad. Mencionaré a continuación cinco situaciones en las que se bosqueja la creación de una autoridad internacional, con sus disímiles resultados.

a) La paz y la seguridad.

La paz y la seguridad internacionales son unas de las más básicas aspiraciones de la humanidad en su conjunto. Solo contando con ellas se pueden generar condiciones estables de progreso económico y social que conduzcan hacia un bien común general, no limitado a unos pocos, aunque esos pocos sean muchos.

La paz y la seguridad internacionales no se alcanzan por el simple imperio de la fuerza, por más brutal que sea. En todo caso, el ejercicio de la fuerza –militar, política, económica- puede provocar un espejismo de paz y seguridad. La paz

³ Una más amplia descripción de esta realidad puede encontrarse en Carrillo Salcedo, Juan Antonio “La comunidad internacional entre la ilusión y la historia”. Universidad de Córdoba (España). 2005. Disponible en www.personal.us.es/salcedo/libconanivercord.pdf

y la seguridad internacionales solo son posibles de alcanzar si previamente se afianzan soluciones de justicia tanto para las naciones como para cada persona humana, en todos los campos de sus respectivas actuaciones.

Después de la terrible Segunda Guerra Mundial, esta aspiración quiso tener una manifestación institucional en la Carta de Naciones Unidas, y para ello se creó el Consejo de Seguridad, con la responsabilidad primordial de mantener la paz y seguridad internacional con competencias suficientes para ello, sobre todo las contempladas en el capítulo VII de la Carta, que otorgan al Consejo la capacidad de definir cuándo es legal la utilización internacional de la fuerza. Los miembros de las Naciones Unidas acordaron aceptar y cumplir las decisiones del Consejo de Seguridad, según reza el art. 25 de la Carta.

Muchísimo se podría decir sobre la actuación del Consejo de Seguridad, verdadera autoridad internacional para mantener la paz. Sólo dos consideraciones quiero apuntar ahora: mientras duró la guerra fría permaneció de alguna manera paralizado, debido al poder de veto del que gozan sus miembros permanentes. A partir de 1990, caído el telón de acero, sus mecanismos se desperezaron y comenzaron a ser aplicados, unas pocas veces con aciertos y en muchas ocasiones con equivocaciones y tropiezos. Se le perdonaron algunos errores debido a la falta de experiencia del sistema. Pero desde la crisis de Kosovo en 1999, se ha podido comprobar que los intereses particulares de los Estados que conforman el Consejo de Seguridad en casi todas las ocasiones prevalecen por sobre las aspiraciones y necesidades de paz y seguridad de los pueblos. Además de eso, el desarrollo económico y social de algunos países que no tienen representación permanente en el Consejo de Seguridad ha llevado a que su influencia sea menor. Esto nos enfrenta a una situación de crisis respecto de la eficacia de los trabajos del Consejo.

b) La Autoridad Internacional de los Fondos Marinos

Lo ocurrido con la Convención de las Naciones Unidas sobre el Derecho del Mar de 1982 muestra la contradicción existente entre los intereses colectivos de la comunidad internacional y la soberanía de los Estados. La Convención definió que los fondos marinos más allá de las jurisdicciones nacionales y sus recursos, son patrimonio común de la humanidad. Además estableció un sistema de explotación controlado por una Autoridad Internacional de los Fondos marinos que llevaría a cabo sus propias actividades de exploración y explotación de los recursos, a través de un órgano denominado la Empresa, y concedería autorizaciones a empresas mineras, estatales o privadas. Los producidos de las explotaciones mineras deberían repartirse entre todas las naciones, según un complicado método.

Pero los países más adelantados tecnológicamente, habían definido en sus legislaciones internas normas que regulaban la exploración, adjudicación y explotación de esos fondos marinos. En virtud de ello hubo numerosas

negociaciones y en 1994 la mayoría de los Estados adoptaron un protocolo que enmienda la Convención, pues disminuye las competencias de la Autoridad y posterga indefinidamente la creación de la Empresa.

El Acuerdo representó un nítido triunfo del liberalismo económico y de la economía de mercado por sobre una exploración y explotación colectiva de los recursos minerales extraíbles de los fondos marinos y oceánicos y su subsuelo; y puso de manifiesto cómo el Derecho internacional no es la expresión de la voluntad de la mayoría, en especial cuando la minoría tiene el poder económico necesario para terminar imponiendo sus intereses. Pero sin ese Acuerdo, la Convención no hubiera podido ordenar un régimen jurídico eficaz, que regula de acuerdo a principios de justicia la mayor parte de la vida en el mar. Las economías más poderosas triunfaron sobre principios más progresivos, que tendían a otorgar perfiles comunitarios e institucionales basados en el provecho de la comunidad internacional. En consecuencia las capacidades y competencias de la Autoridad Internacional de los Fondos Marinos han quedado muy reducidas.

c) El medio ambiente

El ámbito del medio ambiente es otro campo donde explorar la noción de autoridad internacional. El Derecho Internacional tradicional no se ocupaba del medio ambiente por considerar que se trataba de una cuestión interna, de jurisdicción nacional de los Estados soberanos. Pese a ello en Derecho Internacional tradicional existían normas que limitaban los excesos y tendían a brindar orientaciones para facilitar la coexistencia pacífica de los Estados a la vez que el disfrute de sus recursos, si bien, en último extremo, el dato que prevalecía era el de la soberanía territorial de los Estados. En los supuestos de contaminación generada en un Estado pero con consecuencia en otros (transfronteriza) el bien jurídicamente protegido no era el medio ambiente, sino la soberanía.

Este planteamiento está hoy superado⁴. A través de multitud de acciones, la cuestión del medio ambiente, quizá más que cualquier otro tema, ayudó a cristalizar la noción de que la humanidad tiene un futuro común. Cada vez resultó más evidente que la organización política de un mundo fragmentado en unidades independientes y soberanas, choca con una realidad no susceptible de ser fragmentada por el pretendido hermetismo de las fronteras. Esta es la razón por la que en las últimas décadas hemos asistido a dos planos de transformación de la protección jurídica internacional del medio ambiente: en primer lugar, la convicción de que la preservación del medioambiente es una cuestión de interés fundamental de la comunidad internacional; en segundo lugar, la concepción del medioambiente como un bien jurídico internacional autónomo, emancipado de otros bienes jurídicos y en especial de la soberanía territorial.

⁴ Cfr. Carrillo Salcedo, Juan Antonio "Algunas reflexiones.....". p. 8

Ese interés común de la Humanidad podía gestionarse de dos modos: i) a través de una autoridad internacional, por el momento inexistente; o ii) mediante la cooperación interestatal, en la que noción jurídica de Humanidad sería el fundamento del deber de los Estados de cooperar mutuamente en la solución de problemas comunes. En esta concepción del deber de cooperar, la humanidad no es designada como poseedora de un bien a ser explotado sino, más bien, como titular de un crédito transtemporal sobre la comunidad internacional y los Estados que la integran. Se trata de obligaciones comunes más que de beneficios comunes, y de allí surge un reparto equitativo de deberes: más obligaciones para los países industrializados, proporcionales a su responsabilidad histórica en la contaminación atmosférica y en función de las diferentes capacidades económicas. En este sector de problemas globales, por consiguiente, el progreso de la autoridad de orden internacional no se ha llevado a cabo a través de la institucionalización de una autoridad, sino mediante la progresiva afirmación de principios internacionales que expresan obligaciones y deberes de los Estados.

d) La Corte Penal Internacional

Aunque con antecedentes históricos antiguos y recurrentes, la idea de una Corte que pudiera juzgar crímenes que por sus características lesionan a la humanidad en su conjunto, tomó más fuerza después de la Segunda Guerra Mundial, pero recién se pudo concretar con el Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional, firmado en 1998 y en vigor desde 2002. La Corte se constituyó para evitar la impunidad de los crímenes más graves, para ayudar a la finalización de los conflictos, para disuadir de cometer esos crímenes, para remediar las deficiencias de los tribunales ad-hoc (Nüremberg, Rwanda, ExYugoslavia) constituidos hasta entonces y para ocuparse de los casos que las cortes nacionales no puedan o no quieran juzgar.

No es el caso aquí explicar los detalles del Estatuto. Sí debemos señalar que desde el 2002 quienes cometan crímenes de lesa humanidad, crímenes de guerra o el crimen de genocidio, y desde el 2010 quienes cometan el crimen de agresión, podrán ser objeto de persecución internacional de manera continuada. Ejemplos hay, como es el caso de los procesos actualmente seguidos contra cuatro personas y los incoados contra otros nueve por crímenes presuntamente cometidos en Sudán, República Central Africana, Uganda, Congo y Kenia, más la investigación que está llevando a cabo sobre la situación en Libia.

Aunque aún está lejos de tener competencia universal, pues solamente 114 países han ratificado el Estatuto, la Corte Penal Internacional es un buen ejemplo de una autoridad internacional judicial, con jurisdicción sobre personas.

e) organizaciones internacionales de cooperación de ámbito universal.

Más allá de la inexistencia de una autoridad mundial de tipo político, debemos ser realistas y reconocer que existen numerosas organizaciones que se

dedican a solucionar problemas técnicos y de carácter económico y social, que en sus respectivas áreas son verdaderas autoridades, pues tienen delegadas por los Estados una innumerable y variada cantidad de competencias, de las cuales se derivan orientaciones y regulaciones que son respetadas en todo el mundo.

La Organización Marítima Internacional (OMI), la Organización de la Aviación Civil Internacional (OACI), la Organización Internacional del Trabajo (OIT), la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), la Organización Internacional para la Agricultura y la Alimentación (FAO), la Organización de las Naciones Unidas para el Desarrollo Industrial (ONUDI), la Unión Postal Universal (UPU), la Unión Internacional de Telecomunicaciones (UIT), la Organización Meteorológica Mundial (OMM), el Organismo Internacional de la Energía Atómica (OIEA), la Organización Mundial del Turismo (OMT), etc., no son meras siglas. Cada una de ellas tiene autoridad limitada en la materia pero universal en lo geográfico, que nos influyen directamente.

Conclusión

Para terminar esta aproximación a la noción de autoridad internacional, apunto dos ideas. En primer lugar la convicción de que la constitución de una comunidad internacional es un proceso lento, progresivo aunque a veces demorado, pero evidente. La segunda es que aunque pueda concebirse una única autoridad internacional con fines políticos, los tiempos no parecen estar maduros. A este respecto, unas palabras de Ciuro Caldani son bien expresivas: “Los Estados fuertes por lo general imponen su voluntad, más allá del consentimiento formal. Si se atenúa la exigencia del consentimiento, gana espacio el reparto autoritario, desenvuelto por imposición, con su valor poder; si se mantiene el requisito respectivo, avanza el reparto autónomo, surgido del acuerdo de los interesados, con su valor cooperación. En el primer caso, avanza la planificación “gubernamental” global que, como toda planificación gubernamental, indica quiénes son los supremos repartidores y cuáles son los criterios supremos de reparto y cuando está en marcha realiza el valor previsibilidad; en el segundo, se depende más de la ejemplaridad, es decir, del modelo y el seguimiento sobre bases de razonabilidad, que satisface el valor solidaridad.”⁵

En cualquier caso, la respuesta a las demandas de paz, seguridad y progreso para todos los pueblos no pasa por la coacción, ni la imposición de un único modelo social al mundo entero. La respuesta pasa por construir una civilización fundada en los valores universales de la paz, la solidaridad, la justicia y la libertad. Y el alma de esa civilización es la cultura de la libertad: la libertad de los individuos y de las naciones vivida en solidaridad y responsabilidad.

⁵ Ciuro Caldani, Miguel Angel “Comprensión iusfilosófica de las características de los tratados internacionales y el consentimiento en la comunidad internacional actual”. Anuario Argentino de Derecho Internacional. Volumen XIV. Córdoba. 2005. p.23

VIRILIDAD CARNÍVORA: EL EJERCICIO DE LA AUTORIDAD SOJUZGANTE FRENTE A LO VIVIENTE

MÓNICA B. CRAGNOLINI

El modo de “ser-humano” ha sido caracterizado en buena parte de la tradición occidental en términos de sojuzgamiento de lo viviente animal: el animal en el hombre (la corporalidad, los instintos, las pasiones) y los animales “fuera” del hombre. Este sojuzgamiento se vincula con una “condición sacrificial” que pareciera formar parte de “lo propio” de lo humano, y que tiene una fuerte conexión con la moral. Nietzsche vislumbró ese vínculo en el “ideal ascético”, en esa especie hostil a la vida que es una escisión que goza en la escisión. Si el espíritu es “la vida que se saja a sí misma”, gozar de la escisión significa perpetuar el sufrimiento, y “naturalizar” el sufrimiento de lo viviente en aras del perfeccionamiento de lo humano.

En este trabajo, se analizará ese vínculo sacrificial con la vida en relación con el lugar de la autoridad masculina: el soberano, el *ipse*, es el dueño y señor que puede “devorar” al otro. Existe un ejercicio de la “virilidad carnívora”, como la denomina Derrida, en el modo en que se han constituido la ética y la política (sobre todo, desde la época moderna) en torno a la figura del soberano.

Esa virilidad carnívora hace despliegue de su autoridad en el sacrificio del otro como animal. El sacrificio de animales es el sacrificio de lo viviente, también en el hombre: la muerte del hombre por el hombre es pensable en esta noción de animalidad como el sacrificio de lo “animal” en el otro hombre. Esto es así porque la misma moral se configura en torno a esta idea sacrificial: “matar” lo viviente en el hombre, para favorecer lo propiamente humano en la espiritualidad, la sublimidad, etc. El modo de “tratamiento” de los animales (la posibilidad de ser criados, maltratados, faenados y devorados sin culpa alguna) patentiza otros “tratamientos” y otras “tratas” que pretenden “animalizar” a lo humano.

Del quien al que

En *Papel Maquina* Derrida señala:

Como ya parece que he apostado, para hacer que tiemble un poco, por la distinción entre “quién” y “qué” (¿responder a *quién?*, ¿ante *quién?*, pero asimismo ¿de *qué?*, y ¿*qué?*), permítaseme precisar que, en mis trabajos que están en marcha y sobre todo en la

enseñanza (por ejemplo, desde hace algunos años, sobre el don, el secreto, el testimonio, la hospitalidad, el perdón, la excusa, el juramento o el perjurio) ,intento alcanzar un lugar anterior desde el cual esa distinción entre “quién” y “qué” termina por aparecer y por determinarse, dicho de otro modo, un lugar “anterior” a esa distinción, un lugar más “viejo” o más “joven” que ella, un lugar asimismo que a la vez ordene la determinación pero también haga posible la traducción terriblemente reversible del “quién” en “qué”.

¿Por qué no denominar eso un *lugar*, un emplazamiento, un espaciamiento, un intervalo, una especie de *khora*?¹

¿Qué es este pasaje del “quién” al “qué”? La ética necesita basarse en el quien: el sujeto agente que “puede” realizar la acción, que puede ser calificado de sujeto moral. El trabajo que se realiza en el *Seminario La Bestia y el soberano* patentiza este pasaje por el cual el “quien” soberano, el *ipse*, se deconstruye. Como se señala en la Cuarta Sesión, criticando la relevancia que tiene el concepto de “semejante” para diversas éticas:

Ahora bien, ¿acaso sólo se tiene deber hacia el hombre y hacia el otro como otro hombre? Y, sobre todo, ¿qué responder a aquellos que no reconocen en algunos hombres a sus semejantes? Esta pregunta no es abstracta, como ustedes saben. Todas las violencias, y las más crueles, y las más humanas, se han desencadenado contra seres vivos, bestias u hombres, y hombres en particular, a los que justamente no se les reconocía la dignidad de semejantes (y no es sólo un asunto de racismo profundo, de clase social, etc., sino a veces de individuo singular como tal). Un principio de ética o, más radicalmente, de justicia, en el sentido más difícil que he intentado oponerle al derecho o distinguirlo de él, es quizá la obligación que compromete mi responsabilidad con lo más desemejante, con lo radicalmente otro, justamente, con lo monstruosamente otro, con lo otro incognoscible. Lo «incognoscible»—diría yo de manera un tanto elíptica— es el comienzo de la ética, de la Ley, y no de lo humano. Mientras hay algo reconocible, y semejante, la ética dormita. Duerme un sueño dogmático. Mientras sigue siendo humana,

¹ Derrida, “Como si fuese posible. Whittin such limits”, en *Papel máquina*, trad. C. de Peretti y P. Vi-darte, Madrid, Trotta, 2003, pp. 257-258.

entre hombres, la ética sigue siendo dogmática, narcisista, y todavía no piensa. Ni siquiera piensa el hombre del que tanto habla. Lo «incognoscible» es el despertar. Es lo que nos despierta, es la experiencia de la vigilia misma.²

La ética duerme un sueño dogmático cuando es sólo humana, y plantea únicamente como problema moral la cuestión de las relaciones entre hombres y sus semejantes. La mayor parte de las éticas, aún las más profundamente preocupadas por la alteridad, como la levinasiana, no han tenido en cuenta a ese otro que es el viviente animal. Y esto porque el hombre se ha considerado siempre como el único “quien”, frente a todo lo otro viviente como “que”, como cosa, como objeto disponible. Y no ha podido pensar, entonces, al viviente animal como otro.

Para poder pensar al animal como otro, es necesario deconstruir la soberanía mayestática del “quien” soberano, el *ipse*. El sí mismo se vincula con la propiedad, en la medida en que es aquel que puede poseerse a sí mismo, y es a partir de esta posibilidad que se instaura también como “hombre” (en sentido masculino), dueño de la casa y poseedor del falo (del significativo). Y hay, por otra parte, una cuestión relativa a la “virilidad” de ese *ipse*, que se relaciona con la posibilidad de devorar todo. En efecto, ser sujeto implica, en alguna medida, poder convertir a lo otro, lo diferente, en parte de uno mismo, ya sea por asimilación, introyección o digestión. Ser sujeto supone la posibilidad de transformación de lo heterogéneo para poder comprenderlo y representarlo, y esto es posible por ese ejercicio que realiza el espíritu retrotrayendo a sí mismo todo lo otro. Si la representación, como marca la filosofía moderna, se realiza en ese espacio (“estrecha cámara”, dirá Nietzsche) que es la conciencia, sabemos que el actor principal en ese teatro del yo es el que determina toda la escena por remisión a él mismo. Como lo relata esa aventura del yo que es *La fenomenología del espíritu*, es necesario que el sí mismo, para poder ser tal, retorne a sí luego de objetivarse en el mundo, pero el lugar de salida y el lugar de retorno es el mismo. Hay un redoble sobre sí del sí mismo, que reduplica el lugar de la mismidad, y de allí la necesidad de tener que pensar lo otro en términos de semejanza (el otro hombre) o de diferencia asimilable (todo lo otro). La soberanía es ese modo incondicional de erección del yo soberano sobre todo lo otro, y supone una voracidad “carnívora”. Existe un nexo estrecho entre el *ipse* y el poder: Benveniste mostró de que manera en ese *ipse* están el *potere*, *possum*, *potest*,³ que patentizan que el *ipse* es la erección de un quién que coloca al otro en el lugar de la disponibilidad. La autoridad se erige sobre ese modelo de *ipse*:

² Derrida, *Séminaire La bête et le souverain. Volume I (2001-2002)*, Paris, Galilée, 2008, pp. 154-155, se cita por J. Derrida, *Seminario La bestia y el soberano, Vol I*, trad. de C. de Peretti y D. Rocha, Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 139.

³ Véase J. Derrida, *El monolingüismo del otro o la prótesis de origen*, trad. H. Pons, Buenos Aires, Manantial, 1997, p. 28.

La autoridad y la autonomía (porque aún si ésta se somete a la ley, esta sujeción es libertad) son, por este esquema, más bien concedidas al hombre (homo y vir) que a la mujer, y más bien a la mujer que al animal. Y, bien entendido, más bien al adulto que al niño. La fuerza viril del varón adulto, padre, marido o hermano (...) corresponde al esquema que domina el concepto de sujeto. Éste no se desea solamente señor y poseedor activo de la naturaleza. En nuestras culturas, él acepta el sacrificio y come de la carne. (...) en nuestras regiones, ¿quién tendría alguna posibilidad de llegar a jefe de Estado, y de acceder así “a la cabeza”, declarándose públicamente, y entonces ejemplarmente, vegetariano? El jefe debe ser devorador de carne (...). Por no decir nada del celibato, de la homosexualidad, e incluso de la feminidad (que solamente es admitida por el momento, y lo es raramente, al frente de lo que sea, y sobre todo del Estado, si ella se deja traducir en un esquema viril y heroico).⁴

Si el tránsito que ha hecho la filosofía moderna por la noción de soberanía incondicional es el que permite erigir un “quien” masculino y carnívoro como modo de ser sujeto, “quien” que transforma todo lo otro en “que” a ser devorado, la deconstrucción advierte que la posibilidad de una incondicionalidad sin soberanía (la hospitalidad) está escondida en el seno mismo del *ipse*. Porque la decisión soberana necesita siempre del otro: se decide algo en relación al otro, se decide algo sobre o para el otro. El más cerrado de los *autós* contiene ya, al otro que lo parasita, lo contamina, y le impide ser un *autós* homogéneo y prístino. Entonces, en la misma soberanía ya se encuentra la hospitalidad.

Política imposible y autoridad sobre lo viviente

La cuestión de la política imposible en Derrida remite a ciertos sintagmas como “democracia por venir”, “*double bind* entre derecho y justicia” y “mesianicidad sin mesianismo”. Estos tres sintagmas señalan lugares aporéticos, y remiten a esa idea de que la llamada del otro no es simplemente la llamada “humana”. Si la llamada no es localizable (por eso es espectral, asediante), si no es la llamada de un “sujeto”, es entonces la raíz de cualquier otra responsabilidad que se considere necesaria con respecto a un sujeto. Hay un “que” que debe ser mantenido en la llamada del otro, sin transformarlo en un quien: un quien supone siempre una identificación, una localización:

⁴ J. Derrida, “Il faut bien manger ou le calcul du sujet. (Entretien avec J.L.Nancy),”, en *Cahiers Confrontation*, Paris, Numéro 20, Hiver 1989, pp. 91-114, cita de la p.109, trad. “Hay que comer, o el cálculo del sujeto” (entrevista con J-L Nancy), trad. V. Gallo y N. Billi en *Pensamiento de los confines*, Nro 17, dic. 2005, cita de la p. 165.

“tal vez es más ‘digno’ de la humanidad mantener una cierta inhumanidad, el rigor de una cierta inhumanidad”.⁵

Esto significa que la llamada no debe (ni puede) ser completamente traducida y por ende reapropiada: para ser del otro debe mantener un “que” inapropiable para cualquier agente. Esto es sumamente problemático y tal vez difícil de comprender: un crítico de la deconstrucción podría afirmar que es precisamente la colocación en el lugar del “que” (el que de la cosa, el que de lo disponible) la que ha permitido la conversión de cualquier otro en sacrificable. Si diferentes culturas han considerado que el hombre no puede ser asesinado porque es un “quien”, es cierto que aún las más espirituales (o precisamente, las más espirituales) han reservado un lugar para cierta matanza del otro viviente que no se considera homicidio: hay en esas culturas una matanza que pocos se atreven a llamar “criminal” y que tiene como consecuencia la ingesta de cadáveres. Como señala Derrida, esta es una operación que se cumple también simbólicamente, cuando el cadáver es humano (o cuando se es vegetariano). Esto es lo que patentiza el término “*carno-falocentrismo*”, término que resuena a “idealismo especulativo”, “devenir sujeto de la sustancia”, “saber absoluto” que pasa por el “viernes santo especulativo”.⁶ Y aún cuando se pudiera objetar, como dice Derrida, que el concepto de sujeto de derecho no excluye ni a las mujeres ni a los vegetarianos (los que aparentemente estarían fuera del carnofalocentrismo, de esta virilidad carnívora que estamos analizando), es cierto que “otros sujetos” de derecho han sido admitidos recientemente en ese ámbito en constante deconstrucción. Sin embargo, el “que” al que remite la deconstrucción no es el de la objetualidad (que necesita siempre un sujeto que lo nomine) sino ese “fondo si fondo” de la comunidad-que-somos.⁷

¿Por qué, podríamos preguntar, la virilidad carnívora se vincula con la autoridad, y qué plantea la deconstrucción, desde la idea de política imposible, frente a este modelo? Anteriormente señalé ese pasaje del quien al que, que Derrida anuncia como su trabajo desde siempre. La virilidad carnívora patentiza el dominio del *ipse* como autarquía del sujeto que siempre se considera masculino, y que por esa virilidad se arroga el derecho de sojuzgamiento de lo no humano (el animal, sobre todo), lo no masculino (mujeres), lo no autárquico (los niños, los dementes, los infradotados). Y esto porque “la mejor razón es la razón del más fuerte”, como señala la

⁵ J. Derrida, “Il faut bien manger ou le calcul du sujet”, ed. cit., p. 105, “Hay que comer, o el cálculo del sujeto”, trad. cit., p.163.

⁶ J. Derrida, “Il faut bien manger ou le calcul du sujet”, ed. cit., p. 109, “Hay que comer, o el cálculo del sujeto”, trad. cit., p.165.

⁷ No puedo entrar aquí a detallar las características de esta comunidad, remito para ello a J. Derrida, *Politiques de l'amitié suivi de L'oreille de Heidegger*, Paris, Gallée, 1994, véase la nota de la p. 56, en la que Derrida se refiere a esta idea de comunidad en Bataille, Nancy, Blanchot, y al modo en que las nociones de estos autores remiten a Nietzsche. Para este tema, remito a mi trabajo “Extrañas comunidades: para una metafísica del exilio”, en Mónica B. Cragolini, (comp), *Extrañas comunidades. La impronta nietzscheana en el debate contemporáneo*, Buenos Aires, La Cebra, 2009, pp. 51-64.

fábula de La Fontaine, “El lobo y el cordero”.⁸ Como se indica desde el inicio “La razón del más fuerte es siempre la mejor”, y la fábula narra la historia de un lobo que se acerca a un cordero que bebe en una corriente, y al que increpa por atreverse a molestarlo. El cordero le señala que se irá a una fuente más abajo, pero el lobo asegura que lo molestará de todos modos, y que además ya sabía que desde el año anterior el cordero hablaba mal de él. A esto, el cordero replica que no había nacido aún para poder hablar mal del lobo, y éste señala que sería su hermano, cuando el cordero indica que no tiene hermanos, el lobo asegura que da lo mismo, que habrá sido algún otro porque todos los corderos, sus pastores y sus perros lo odian, y sin más explicaciones, devora al cordero. No se trata aquí de “tener razón” o de argumentar, sino de que la fuerza no atiende a la argumentación, o, mejor aún, que la argumentación, si está unida a la fuerza, funciona mejor. Finalmente, no vence la mejor argumentación, sino la que tiene de su lado la autoridad y la fuerza. Los vínculos entre fuerza y ley se visibilizan en la legalidad que funda el estado, legalidad contaminada por una ilegalidad constitutiva, en la figura de la soberanía. La fuerza se ejerce sobre lo menos fuerte, de allí el valor del *vir* que puede sojuzgar, en la autoridad soberana, a lo menos débil: mujeres, niños, animales (quienes ya, desde Aristóteles, no forman parte de la vida política).

El otro sintagma indicado para esta política imposible es “mesianicidad sin mesianismo”, esa “apertura al porvenir o a la venida del otro como advenimiento de la justicia, pero sin horizonte de espera y sin prefiguración profética”.⁹ La mesianicidad es una estructura general de la experiencia, vinculada con “Un invencible deseo de justicia”,¹⁰ que da cuenta del otro en tanto otro, es decir, de ese “que” que resta intraducible y resiste a todo ejercicio de autoridad. La mesianicidad es una “escatología a priori”, que espera entonces lo que no puede ser esperado de ninguna manera: el acontecimiento que escapa a toda presentación o cálculo.

Las políticas posibles de la soberanía se basan en una economía sacrificial que se devora al otro, pero algo (un que) resiste: el resto. El otro viviente (animal, humano) es lo que, a pesar de todos los intentos devoradores, no puede ser apropiado, el que intraducible al quien, el que indigerible.

Por ello, los dos signos de la democracia por-venir y de esta política imposible son la autoinmunización y el sacrificio del sacrificio:

Por consiguiente, la autoinmunización y el sacrificio del sacrificio. Este representa siempre el mismo movimiento, el precio que hay que pagar para no herir o dañar a

⁸ La Fontaine, *Fables*, Tome premier, illustrations en couleurs de Touchagues, Argenteuil, Editions du Sagittaire, 1931, p. 23.

⁹ J. Derrida, “Fe y saber”, en J. Derrida y G. Vattimo (dir.), *La religión (Seminario de Capri)*, trad. C. de Peretti y P. Vidarte, Buenos Aires, La Flor, 1997, § 21, p. 29.

¹⁰ J. Derrida, “Fe y saber”, ed. cit., § 22, p. 31.

lo otro absoluto. Violencia del sacrificio en nombre de la no-violencia. El respeto absoluto ordena, en primer lugar, el sacrificio de sí mismo, del interés máspreciado.¹¹

El sacrificio del sacrificio supone la incondicionalidad de la hospitalidad absoluta: la apertura al otro en la “espera sin espera”, sin solicitar a ese otro (humano, animal) marcas de identidad. La nominación, la petición de una identidad, la determinación del tiempo de acogida del otro (la lógica de la invitación), ya están indicando la presencia del sacrificio de la singularidad absoluta que el otro es (en la consideración de esa singularidad en el ámbito de la calculabilidad y la universalidad). La autoinmunización supondría una deposición del *ipse* soberano: los procesos inmunitarios de defensa ante el otro arribante terminarían atacando al yo mayestático que quiere erigirse soberanamente. En este sentido, ambos modos (sacrificio del sacrificio y autoinmunización) significan el deponer de la autoridad del “*vir* carnívoro” engullidor del otro.

La deconstrucción de la autoridad de la virilidad carnívora, el paso del quien al que, nos dejan en este punto. Sin embargo, el doble vínculo entre derecho deconstruible y justicia indeconstruible patentizan que no hay derecho sin aplicabilidad, es decir, sin fuerza. En el ámbito de la política imposible, en el ámbito de la justicia, se puede plantear esta idea del sacrificio del sacrificio, que supondría una comunidad con el otro viviente humano o animal de absoluto respeto a la alteridad. Un *vivir-con* no sacrificial.

Sin embargo, las políticas posibles suponen (y urgen) con acciones que siempre implican sacrificio, en la medida que ser sujeto es ser sujeto calculable y de cálculo, y el cálculo siempre es sacrificial. No se trata, entonces, de la “utópica” anulación de la virilidad carnívora, sino de imaginar otro vínculo con el otro menos sacrificial, menos cruel. Si pensamos en el otro animal (y en el otro humano animal) los tratamientos y las “tratas” de los cuerpos que son devorados (real o simbólicamente) están generando la urgencia de atender a una llamada. Esa llamada es el “Ven”, a esa llamada se responde con el “Heme aquí”, pero en este tiempo, y en este mundo que nos toca vivir, a esa llamada se responde con la acción que lucha para evitar el sufrimiento del otro (viviente humano, viviente animal).

¹¹ J. Derrida, “Fe y saber”, ed. cit., § 41, p. 84.

AUTORIDAD POLÍTICA Y SOBERANÍA POPULAR EN EL JOVE FICHTE

ALBERTO MARIO DAMIANI

[...] el pueblo es, de hecho y de derecho, el poder supremo, por encima del cual no hay otro, es la fuente de todo otro poder y es responsable sólo ante Dios.¹

La autoridad política y la soberanía popular mantienen una peculiar relación. Mientras la primera supone una subordinación del representado al representante, la segunda subordina al representante a la voluntad del representado. Algunos filósofos modernos suprimieron la tensión entre estas dos nociones. Otros en cambio, pretenden elaborar conceptualmente la relación entre las nociones de autoridad política y de soberanía popular.

Ya en sus primeros escritos políticos Johann Gottlieb Fichte elabora conceptualmente la relación entre las nociones de soberanía popular y de autoridad política. Dicha elaboración le permite garantizar el ejercicio pleno y directo de la soberanía del pueblo, sin eliminar mediante esa garantía la relación de representación política entre gobernante y gobernado. En este trabajo me propongo reconstruir brevemente la relación entre la autoridad política y la soberanía popular, tal como aparece en en la *Grundlage des Naturrechts* (1796). Esta reconstrucción permite mostrar que las peculiaridades de dicha concepción no pueden justificar los recientes intentos hermenéuticos que le niegan a Fichte un lugar dentro de la tradición moderna de los teóricos democráticos de la soberanía popular y proponen conectarlo unilateralmente con la tradición medieval del pensamiento político.² Dichas peculiaridades, por

¹ Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, § 16 XIII, en: Fichte, Johann Gottlieb: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. hg. v. Lauth, R./ Gliwitsky, H., Stuttgart- Bad Canstatt: Frommann, 1966, Bd. I/3, p. 457 (en adelante: *Grundlage* § 16 XIII, GA I/3 457.)

² Contra la interpretación establecida y, a mi juicio, también contra la base textual disponible, Ingeborg Maus intenta demostrar que Fichte no es un teórico democrático de la soberanía popular. Para ello lo contraponen a los filósofos republicanos anteriores (Locke, Rousseau, Kant), que pensaron el poder soberano como un poder legislativo y al pueblo como autolegislado. Fichte, en cambio, restauraría, según Maus, una doctrina contractual medieval con el consiguiente derecho de resistencia positivamente regulado (Althusius) y sostendría que, en situaciones normales, no hay comunidad popular sino «un mero agregado de súbditos». Esta interpretación de Maus adolece de algunas dificultades. Por un lado, parece ignorar las diferencias entre las diversas concepciones modernas de la soberanía popular. Para Locke, por ejemplo, la comunidad soberana se autolegisla a través de sus *representantes* del poder legislativo. Este poder se encuentra sometido a restricciones, cuya trasgresión habilita a la comunidad para el ejercicio del derecho de resistencia. Para Rousseau, en cambio, la voluntad popular soberana no puede ser representada y los ciudadanos participan *directa y efectivamente* en el poder legislativo. Dado que esta voluntad general es infalible, la postulación de un derecho de resistencia carece de sentido. En la teoría política de Kant, en cambio, la voluntad popular soberana aparece sólo como una idea regulativa que exige el *posible* consentimiento de los ciudadanos como///

el contrario, permiten ilustrar el siguiente hecho: la relación entre autoridad política y soberanía popular ha sido pensada filosóficamente de *diversas* maneras durante la modernidad. La adopción dogmática del diseño institucional propuesto por un autor particular como el criterio excluyente de la realización del principio de soberanía popular sólo puede impedir la comprensión correcta de dicha diversidad de concepciones filosóficas modernas de la soberanía política del pueblo.

Fichte pretende garantizar el ejercicio directo y pleno de la soberanía popular en el marco legal de un Estado constituido según el concepto racional (iusfilosófico) de derecho. El establecimiento contractual de dicho marco supone, según Fichte, un doble movimiento de la comunidad de los pactantes. Por un lado, ella aliena en los magistrados de la república la administración de las funciones propias del poder político. Por otro lado, la comunidad conserva el derecho a juzgar la legalidad de las acciones de dichos magistrados en el ejercicio de sus funciones. Fichte deriva este derecho de la naturaleza propiamente representativa del poder político.

El Estado no es, según Fichte, sólo una potencia colectiva y preponderante, sino también una potencia *común*, erigida por la ley. La ley funciona como una limitación del poder de los magistrados. La misma impide que el ejercicio del poder político degenera en la opresión de los débiles por parte de los fuertes. Sin embargo, una vez que los miembros de la comunidad han transferido mediante el contrato su potencia coercitiva al Estado, el poder ejecutivo monopoliza el uso de la fuerza legítima en el territorio estatal. De esta manera, aparece una carencia o una posible deficiencia del poder estatal, consistente en la posibilidad de un abuso del poder político por parte de los magistrados. La ley sólo marca el límite del ejercicio del poder político legítimo, pero es incapaz de sostener por sí misma ese límite contra una posible trasgresión. Asumido el egoísmo universal como presupuesto necesario de la doctrina del derecho, es necesario contar con la posibilidad de dicha trasgresión como una dificultad a superar mediante una institución capaz de garantizar que el poder ejecutivo cumpla con la constitución del Estado y no se extralimite en el uso de la fuerza. La institución que funciona como

///condición de legitimidad de las leyes. Por otro lado, contra la interpretación de Maus es necesario también recordar el siguiente pasaje de Fichte: «Si cumplo ininterrumpidamente y sin excepción mis deberes de ciudadano, a los que en efecto pertenece que yo no trasgreda, tampoco contra otros individuos, los límites de mi libertad indicados por la ley, entonces soy, en lo que concierne a mi carácter público, sólo un participante de la soberanía, y, en lo que concierne a mi carácter privado, soy sólo un individuo libre, *pero nunca un súbdito*. Devengo esto último sólo mediante el incumplimiento de mis deberes.» *Grundlage*, § 17 B V, GA I/4 18. Las cursivas son mías. Cf. Ingeborg Maus, «Die Verfassung und ihre Garantie: das Ephorat (§§ 16, 17 und 21)», en: Jean-Christophe Merle (Hrsg.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, op. cit., pp. 139-158. Véase: Juan Althusio, *Política*, cap. XVIII, trad. P. Mariño Gómez, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990, pp. 191-225; John Locke, *Two Treatises of Government*, Book II, §§ 134-142, 149, 222, en: id., *The Works of John Locke*, Darmstadt, Scientia Verlag, 1963, Vol. V; Jean Jacques Rousseau, *Du contrat social*, II. I; Immanuel Kant, *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*, Akad. Ausg. VIII, p. 297. La interpretación establecida y a mi juicio correcta, contra la que se vuelve Maus, puede encontrarse en Zwi Batscha, *Gesellschaft und Staat in der politischen Philosophie Fichtes*, Frankfurt am Main, Europäische Verlagsanstalt, 1970.

garantía última del cumplimiento de los compromisos mutuos contenidos en todos los aspectos del contrato de ciudadanía es el eforato.

Esta institución permite superar una dificultad que puede presentarse del siguiente modo. Una vez que los miembros de la comunidad han transferido al Estado los poderes de juzgar las controversias entre particulares y de ejecutar las sentencias correspondientes, es necesario juzgar aún si los magistrados han aplicado el poder del Estado según lo prescripto por la constitución y las leyes.

Se debe juzgar según una ley si el poder del Estado es aplicado convenientemente. [...] Apenas podría dudarse de que la comunidad no pueda ser a la vez juez y parte; pero quizás sí de que el poder público deba dar cuenta de su aplicación. Pero esto se sigue de todo lo dicho hasta ahora. Cada individuo que entra en el Estado debe estar convencido de la imposibilidad de que él nunca será tratado de un modo contrario a la ley. Pero esta imposibilidad no existe, si no se le pueden pedir cuentas al administrador de la ley.³

La necesidad de evaluar el comportamiento de los magistrados se sigue del presupuesto antropológico ya mencionado, sobre el que se asienta toda la doctrina fichteana del derecho: el egoísmo universal. Si bien los magistrados se han comprometido a realizar la voluntad general, es necesario aún *fiscalizar y juzgar* el cumplimiento de dicho compromiso. A fin de que el individuo, devenido ciudadano por propio consentimiento, no sea tratado ilegalmente por los magistrados, estos últimos deben rendir cuentas, ante la comunidad, del ejercicio de las funciones que han aceptado cumplir.

De esta manera encontramos en Fichte una concepción republicana que combina un elemento liberal, consistente en la protección de los derechos individuales frente a los posibles abusos del poder del Estado, y un elemento democrático, consistente en la participación de los ciudadanos en el control de dicho poder. Según esta concepción, la libertad individual (o negativa) sólo puede ser conservada si se la preserva contra el poder arbitrario de los magistrados. Éste, a su vez, sólo puede evitarse mediante la previsión constitucional de una instancia de control popular de la gestión política.

La necesidad de fiscalización y la posibilidad de enjuiciamiento del modo en que los magistrados ejercen el poder de una república se siguen necesariamente, sostiene Fichte, de *la misma naturaleza representativa del poder político*. Las formas de gobierno no representativas no pueden ser consideradas como formas políticas de gobierno. Fichte identifica a la democracia directa y al despotismo como formas no políticas del ejercicio del poder. En la democracia directa, la comunidad ejerce el poder sin la mediación de los

³ *Grundlage* § 16 VI, GA I/4 439-440.

magistrados. En ese caso, la fiscalización y el enjuiciamiento del ejercicio del poder se vuelven imposibles porque la comunidad sería a la vez juez y parte. En el despotismo, los magistrados no son responsables de sus acciones ante una comunidad. En la república representativa, en cambio, la comunidad aliena la administración del poder político en los magistrados y, por tanto, conserva el derecho de juzgar si ellos ejercen correctamente dicho poder. Por ello Fichte *deduce* del concepto mismo de república la necesidad de una peculiar división de poderes. La división fichteana no consiste en la separación entre el poder ejecutivo y el legislativo, usual en otros autores modernos (Locke, Montesquieu, Rousseau, Kant) y que, según nuestro autor, tiene «algo de indeterminado». La división de poderes propuesta separa el poder ejecutivo (en sentido amplio) y el eforato.

El eforato aparece, entonces, en la doctrina fichteana del derecho natural, como una institución que necesariamente debe existir en todas las posibles formas de gobierno políticas, que sean conformes con el concepto de derecho. En el diseño institucional propuesto por Fichte, el eforato es un cuerpo colectivo cuyos miembros son designados por el pueblo, esto es, ni por los magistrados ni por los éforos salientes. La forma y el período del mandato de los éforos deben encontrarse fijados en la constitución de la república. Las funciones de los éforos son las siguientes.

En primer lugar, tienen la función de fiscalizar, inspeccionar y controlar el ejercicio del poder político de los magistrados. Esta función la realizan los éforos de manera simultánea a dicho ejercicio. Por tanto, mientras existe representación política, los éforos controlan si los representantes políticos del pueblo cumplen con las leyes y la constitución de la república, es decir, si estos representantes aplican el poder que les ha sido transferido por el pueblo de acuerdo con la voluntad general de éste. Dado que durante este período ordinario de la vida republicana, el poder político monopoliza el ejercicio legal de la fuerza dentro del territorio del Estado, los éforos carecen de derecho de coacción sobre ese poder. Por ello, la relación entre el poder político y el eforato se presenta durante ese período del siguiente modo.

Por un lado, como se señaló más arriba, el eforato constituye la *garantía* de seguridad y libertad de los ciudadanos frente a los posibles abusos del poder político. Por otro lado, los éforos carecen de poder ejecutivo.⁴ Por tanto, para que la mencionada garantía sea efectiva, es necesario resguardar, a su vez, la absoluta seguridad y la absoluta libertad personales de los éforos. Éstas vienen resguardadas como *sacrosanti* en la constitución de la república y son el único contrapeso real del monopolio del ejercicio de la fuerza en manos de los magistrados estatales.

En segundo lugar, el mencionado presupuesto del egoísmo universal exige prever también la posible corrupción de los éforos, fiscalizadores del poder político. Por consiguiente, se vuelve necesario también diseñar un

⁴ En ello radica, según Fichte, la diferencia entre la institución del eforato que él deduce y la históricamente existente en Esparta o en Venecia. La única institución histórica afín mencionada es la de los tribunos del pueblo de la república romana. Cf.: *Grundlage* § 16 IX, GA I/3 449.

mecanismo institucional para inspeccionar y fiscalizar el ejercicio de sus funciones. A diferencia de lo que ocurre con el poder político, fiscalizado por los éforos mientras se ejerce, la actividad de los éforos es inspeccionada *post festum*: los nuevos éforos inspeccionan y fiscalizan la gestión realizada por los éforos salientes. Por lo tanto, los éforos no tienen sólo la primera función mencionada, de controlar el ejercicio del poder político actual, sino también una segunda función, consistente en controlar las funciones desempeñadas por los éforos anteriores.

El éforo saliente debe rendir cuentas al entrante sobre lo ocurrido durante la administración a su cargo: si ha ocurrido algo injusto y perdura aún en sus consecuencias, entonces el nuevo éforo está obligado, sin más dilación, a convocar a la comunidad mediante la proclamación del interdicto, y dejarla que se pronuncie, tanto sobre el éforo saliente como sobre los miembros del poder ejecutivo. Es evidente que el éforo encontrado culpable tiene que ser castigado por alta traición. Pero haber administrado el eforato con honor da derecho a las distinciones más honoríficas de por vida.⁵

En tercer lugar, si los éforos encuentran en su labor ordinaria de inspección del ejercicio del poder político que éste ha cometido una falta grave, *deben* denunciarlo mediante un «interdicto» ante la comunidad, esto es, ante el pueblo reunido bajo la forma de un tribunal popular. El interdicto introduce *un cierto grado* de excepcionalidad en la vida de la república porque suspende temporalmente la relación de representación política. Mientras existe esta relación, cada ciudadano es sólo una persona privada, sometida voluntariamente (mediante el contrato) al poder del Estado, autorizado para resolver las posibles controversias entre ciudadanos. Ello significa que, mientras existe la relación de representación política, la unidad del representante existe y se mantiene ante la multiplicidad de los representados, reducidos a un mero agregado de partículas.

El interdicto pronunciado por los éforos contra los magistrados tiene, por tanto, dos efectos simultáneos. Por un lado, suspende a estos últimos en sus funciones como miembros del poder político. Por otro, convoca al pueblo a constituirse en comunidad, para que determine si la acusación contra los magistrados es correcta. La excepcionalidad introducida por el interdicto no sólo suspende la relación de representación política existente entre los magistrados y los ciudadanos, sino que también invierte los atributos característicos de los dos polos de esta relación. Los magistrados dejan de ser miembros de la unidad orgánica del poder político y pasan a ser particulares acusados. Los ciudadanos dejan de ser un agregado de particulares y pasan

⁵ *Grundlage*, § 16, XII, GA I/3 456.

a ser miembros de un tribunal popular, esto es, del soberano en el ejercicio pleno y directo de sus funciones.

Esta inversión de atributos producida por el interdicto tiene como consecuencia que el pueblo recupera temporalmente la potencia transferida a los magistrados en el momento del contrato. A fin de que el interdicto no conduzca ni a la guerra civil ni al despotismo, la potencia del pueblo reunido debe ser tan grande que los miembros del poder político, acusados por los éforos, no puedan resistir a la voluntad de la comunidad. Fichte identifica la magnitud de esta potencia popular con una segunda condición de la legitimidad de la constitución civil y de la preservación del derecho en general. En toda constitución diseñada conforme a la razón, no debe sólo estar prevista la institución del eforato, sino también la capacidad de la república para reunir rápidamente a las masas populares en las capitales de las provincias, dispuestas a resistir cualquier tentativa de rebelión de los magistrados suspendidos por el interdicto.

Por último, el interdicto tiene como consecuencia también una nueva función del eforato. Luego de pronunciado, los éforos dejan de ser meros inspectores silenciosos del ejercicio del poder político y se convierten en fiscales acusadores del mismo. La acusación formulada por los éforos contra los magistrados del poder político, frente al tribunal popular sólo puede ser la de haber cometido el delito de alta traición contra la república. La pena prevista es la máxima posible: la exclusión definitiva del cuerpo político. La gravedad de la acusación y de la pena cumpliría una doble función. En primer lugar, una función disuasiva. Antes de pronunciar el interdicto, los éforos pueden disuadir a los magistrados de seguir cometiendo los abusos del poder conferido por el pueblo. La sola amenaza del interdicto podría funcionar, sostiene Fichte, como motivación suficiente para que los magistrados rectifiquen el rumbo, limitándose a ejercer sus funciones en el marco prescrito por la constitución y las leyes. La segunda función de la gravedad de la acusación y de la pena remite al caso en que el pueblo encuentre infundado el interdicto, pronunciado por los éforos. En ese caso, la acusación y la pena mencionadas recaen sobre los éforos, lo que significa un nuevo control constitucional de sus funciones. A la ya mencionada inspección de su gestión por parte de los nuevos miembros del eforato, que los sucederán cuando termine su período, se agrega un mecanismo institucional que tiende a proteger a los magistrados de acusaciones infundadas.

De esta manera, la función de los éforos parece realizable sólo en un estrecho campo de acción, limitado por el defecto y el exceso, punibles con el destierro. El defecto de sus funciones de inspección puede ser denunciado por los futuros éforos. El exceso de una acusación infundada puede ser determinado por el mismo tribunal popular, convocado por ellos para juzgar a los magistrados.

Como ya se señaló, una vez pronunciado el interdicto, los magistrados cumplen el rol de acusados, los éforos el de fiscales y el pueblo el de juez *inapelable*, facultado por la constitución para resolver el caso de manera

definitiva.⁶ Fichte afirma que las decisiones populares son o tienden a ser unánimes. Los ejemplos aducidos para justificar esta afirmación son tres. En primer lugar, el contrato social. Sólo quienes pactan declaran que quieren formar parte de la república. Por ello, en el contrato rige el principio de la unanimidad. En segundo lugar, el pueblo elige a los magistrados y a los éforos. En este caso, es exigible una clara mayoría, suficiente para impedir la resistencia de la minoría, obligada a elegir entre la aceptación de la voluntad mayoritaria o la autoexclusión del cuerpo político.⁷ El tercer caso es la sentencia del tribunal popular convocado por los éforos, mediante el interdicto, para pronunciarse sobre la legalidad de las acciones del poder político. En este caso no es posible una gran diversidad de opiniones, sino sólo una alternativa. El pueblo es convocado para pronunciarse sobre un hecho verificable, una acción realizada por el poder político. La única pregunta que debe responder el tribunal popular es si esa acción es legal y sólo puede responderse a ella con un «sí» o con un «no». Fichte confía en que esta pregunta será respondida, casi siempre, de manera unánime y en que el curso de la deliberación permitirá convencer a quienes tengan una opinión distinta. Fichte reconoce también el caso de ciudadanos facciosos, refractarios a considerar razones en dicha deliberación, quienes, en última instancia, podrían ser desterrados junto con los culpables (los magistrados o los éforos, según el caso). También reconoce que la amenaza de las molestias del destierro puede producir unanimidad en la sentencia del tribunal popular.

Por último, quisiera mencionar brevemente otro aspecto de la concepción fichteana de la soberanía popular, que no puedo desarrollar aquí, que la conecta con el derecho de resistencia. El diseño de un Estado conforme al concepto de derecho, consiste en un entramado de mecanismos institucionales, sucesivamente deducidos, que garantizan la convivencia pacífica de individuos racionales, libres e iguales, a los que no se les atribuye una buena voluntad. La última y suprema garantía republicana consiste en la posibilidad de convocar al pueblo para juzgar las acciones de los magistrados. Esta convocatoria sólo pueden realizarla los éforos. Éstos saben que si omiten pronunciar el interdicto, cuando hay razones suficientes para pronunciarlo, podrán ser juzgados por quienes los sucedan en el eforato. Sin embargo, el mencionado presupuesto del egoísmo universal exige pensar también en la posibilidad de una corrupción generalizada de los éforos, aliados con el poder político para oprimir al pueblo.

⁶ Contra quienes le objetan a Fichte debilitar la soberanía popular mediante la representación política (cf. artículo de Ingeborg Maus ya indicado), cabe señalar que el pueblo constituido en tribunal popular es el portador exclusivo de la diferencia específica del concepto del soberano político: *superiorem non recognoscens*. Sobre esta cuestión, Fichte podría suscribir el siguiente pasaje escrito por quien es unánimemente reconocido como el teórico moderno de la soberanía política: «Tampoco el pueblo se despoja de la soberanía cuando instituye uno o varios lugartenientes con poder absoluto por tiempo limitado, y mucho menos si el poder es revocable al arbitrio del pueblo, sin plazo predeterminado. En ambos casos, ni uno ni otro tienen nada en propio y deben dar cuenta de sus cargos a aquel del que recibieron el poder de mando.» Jean Bodin, *Les six livres de la république*, l. VIII, el subrayado es mío. Cito la traducción de P. Bravo Gala, Madrid, Tecnos, 1997, p. 49.

⁷ Fichte entiende que esa «clara mayoría» no puede ser menor a los siete octavos de los ciudadanos. Cf. *Grundlage*, § 16 XI.

El pueblo debe velar por la independencia de los éforos, de tal modo que no puedan ser corrompidos por los magistrados. Recién cuando dicha corrupción queda impune se plantea la cuestión del derecho de resistencia. La apelación a ese derecho sólo es legítima para Fichte cuando están ausentes o fallan los mecanismos institucionales previstos en toda constitución diseñada conforme a principios racionales, esto es, cuando no es posible suspender provisionalmente la relación de representación política, dentro del marco institucional vigente.⁸ Dicha suspensión, introducida por el interdicto para permitir el juicio popular, es un mecanismo jurídico positivo, previsto por la constitución republicana. Por lo tanto, si bien el interdicto introduce cierta situación excepcional, con respecto a la norma de representación política, el mismo no implica un estado de excepción respecto de la norma constitucional, sino más bien el cumplimiento de dicha norma. Para decirlo claramente: la institución del interdicto no se justifica en el derecho de resistencia.

Recién cuando no existen o son ineficaces los mecanismos constitucionales que garantizan la punición de los abusos del poder político, el pueblo tiene derecho de resistir la autoridad de los magistrados. Este derecho se sigue del principio de soberanía popular sobre el que se asienta la idea misma de república. La aplicación consecuente de este principio, sin embargo, exige distinguir cuidadosamente entre las nociones de resistencia y de rebelión. La primera remite al ámbito puramente físico de una confrontación entre potencias de coacción en pugna. La segunda remite al ámbito puramente jurídico de la desobediencia a una autoridad. Por ello sostiene Fichte que un pueblo entero puede levantarse en armas contra el poder político de los magistrados, puede resistir, pero no puede rebelarse porque siendo soberano no hay autoridad humana legítima sobre él.

Otros teóricos políticos modernos pretenden garantizar la soberanía del pueblo mediante la participación de éste en el poder *legislativo*. Dicha participación es concebida como directa (Rousseau), representada (Locke) o ideal (Kant). Fichte, en cambio, pretende deducir un diseño institucional que permita ejercer al pueblo su soberanía como *juez* inapelable de las acciones del poder político en su conjunto. Dicho diseño prevé un mecanismo constitucional que permite juzgar al representante sin poner en peligro la vida de la república, a saber, el interdicto pronunciado por los éforos.

⁸ Tanto Ingeborg Maus como Jean-Christophe Merle entienden que el eforato fichteano institucionaliza el derecho de resistencia. Cf. Ingeborg Maus, «Die Verfassung und ihre Garantie: das Ephorat (§§ 16, 17 und 21)», op. cit.; Jean-Christophe Merle, «L'institutionnalisation du droit de résistance chez Fichte», en: Jean-Claude Zancarini, *Le Droit de résistance XII^e-XX^e siècle*, Fontenay/ Saint-Cluod, Ens Editions, 1999, pp. 273-290. Contra esta interpretación es necesario señalar que Fichte establece una clara diferencia jurídica entre el derecho del pueblo de juzgar a los magistrados luego del interdicto, pronunciado por los éforos, y el derecho del pueblo de resistir al poder político, sin la mediación de dicho interdicto. El primer derecho debe encontrarse consagrado en la Constitución de toda república organizada racionalmente y no supone ninguna resistencia del pueblo. El segundo derecho, en cambio, no puede encontrarse en ninguna Constitución, y sólo puede apelarse a él en caso de que sea imposible ejercer el primer derecho mencionado. Las constituciones del *Ancien Régime* no reconocen ni la institución del eforato ni el derecho del pueblo a juzgar a los magistrados. Por ello Fichte justifica en el *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* (1794) el derecho del pueblo a resistir la autoridad a fin de cambiar dichas constituciones.

El derecho de resistencia aparece justificado en la *Grundlage* como el *último* mecanismo disponible para garantizar o restablecer la vida republicana, dentro de una teoría que adopta como punto de partida el ya mencionado presupuesto de egoísmo universal, esto es, de una teoría jurídico-política que hace abstracción de la posible buena voluntad de los individuos. Fichte confía en que la eficacia de estos mecanismos tiende a volverlos superfluos. Así, por ejemplo, un Estado organizado mediante una constitución que sea acorde al concepto racional de derecho tendrá leyes que velen por la propiedad de los ciudadanos. Con una administración rigurosa, disminuirán progresivamente los crímenes originados en la codicia, porque cada uno sabrá que los transgresores serán efectivamente descubiertos y castigados. Esta certeza hará que la legislación criminal se vuelva, a la larga, prácticamente superflua: «[...]después de medio siglo los conceptos mismos de los crímenes habrán desaparecido».⁹ Una buena administración restará, por tanto, ocupaciones a los magistrados, quienes tendrán por ello cada vez menos oportunidades de actuar injustamente. Los éforos, entonces, también verán progresivamente reducida su función de inspeccionar a un poder ejecutivo mínimo y, prácticamente, no tendrán ocasión de convocar a la comunidad mediante un interdicto. La instancia del tribunal popular permanecerá, bajo esas condiciones, como una mera posibilidad legal contemplada por la constitución, que no sería necesario actualizar. Por lo tanto, la inclusión en la constitución republicana de la convocatoria al tribunal popular terminaría siendo una disposición adoptada justamente para impedir que ocurra el caso en que tendría que intervenir dicho tribunal. El tribunal popular, advierte Fichte, sería una figura jurídica superflua en los Estados que la contemplan en su constitución y una institución necesaria en los Estados que no la contienen. Ante la ausencia y la necesidad de esa institución, en cambio, el ejercicio de la soberanía popular requiere del derecho de resistencia.

⁹ *Grundlage* § 16 XV, GA I/3 460.

LA PROFESIÓN DEL PODER

JULIO DE ZAN

Premisas

Mi discurso sobre la profesión del poder presupone un determinado concepto del poder específicamente político como *una relación simétrica y reversible entre personas libres e iguales*. Alguien dirá que esta definición puede valer para una república democrática, pero no para toda forma de poder político. Tengo que agregar ante esta objeción que mi premisa presupone también la clásica distinción aristotélica entre dirección política y dirección o *dominación despótica*, y por lo tanto en este uso del lenguaje esa forma de dominación no es, y no merece, el calificativo de política¹.

Podría citar, pero me limito a mencionarlos, los enunciados de autores contemporáneos tan diferentes como Hannah Arendt, Carl Schmitt, J. Habermas, y también Michel Foucault en sus últimos cursos del Colegio de Francia, que coinciden por lo menos en la definición del poder político como *una relación simétrica entre personas libres e iguales*. Este enunciado caracteriza de manera general un paradigma, en cuyo contexto teórico se ubican diferentes teorías del poder, como las de los autores nombrados, las cuales reemplazan el paradigma hegemónico en la ciencia política, en el que no estaba marcada la diferencia entre el poder y la fuerza, o la dominación. Si no se tiene en cuenta, o no se acepta la premisa de esta distinción, entonces el título de mi ponencia puede aparecer sorprendente, o sin sentido.

Para relacionar mi ponencia con el otro tema de estas Jornadas, sobre “la autoridad”, cosa que no me propongo tampoco desarrollar, tendría que decir que, según mi modo de ver, la autoridad presupone, por el contrario la asimetría de una relación entre desiguales. Esta asimetría puede ser natural, como entre niños y adultos, en cuyo caso el ejercicio de la autoridad se legitima en tanto tiene como objetivo la supresión de esta relación; pero hay otras formas de autoridad que se apoyan en desigualdades no naturales, las que pueden reconocidas, o no. En estos casos la autoridad se funda en el reconocimiento de los que la respetan, como es el caso de la autoridad del hombre que es reputado como sabio, como justo y virtuoso, o de la autoridad de Dios mismo, y de sus profetas.

¹ No me propongo hablar ahora sin embargo sobre el concepto del poder, porque sobre esto he escrito un libro hace ya 20 años (*Libertad, Poder y Discurso*, Ed. Almagesto y Fundación Ross, Bs. As./Rosario, 1993). Esta comunicación es la nueva versión de un capítulo de un nuevo libro (*Libertad, Poder y Discurso II*), demorado desde hace casi un año en la Editorial que lo había prometido para fines del 2010.

1.

¿Es correcto definir la profesión del político como la profesión del poder? Podría decirse con razón que las incumbencias de todas las profesiones sociales otorgan a los que las ejercen con competencia cierto poder. Que la relación del médico y el paciente, o del profesor y el alumno, por ej. son relaciones de poder. Más aún, Foucault ha mostrado que toda relación social es también una relación de poder y, aunque uno no esté de acuerdo en reducir las relaciones sociales a meras relaciones de poder, como parece suponer este autor en algunos de sus textos, hay que reconocerle a Foucault que sus análisis han puesto de relieve un componente significativo de la acción social y de las relaciones interhumanas. Hay que decir además que el principio de la democracia, no solamente como sistema político, sino como forma de la vida social, exige desmontar todas las posiciones de poder en la sociedad, institucionalizar el igual trato recíproco entre todos los ciudadanos y la simetría en las relaciones sociales. Pero con ello lo que se elimina, o por lo menos de deslegitima, son todas las formas de relaciones de *dominación*, no el poder democrático, que es esencial a lo político, y presupone precisamente relaciones libres y simétricas. Si el médico, o el profesor tienen autoridad y ejercen un cierto poder sobre los pacientes o los alumnos es porque le reconocemos incumbencia y porque se han ganado, por la excelencia de su competencia profesional, una reconocida autoridad ante el conjunto de la sociedad, o ante los destinatarios de su profesión. Ninguna profesión tiene sin embargo como incumbencia específica la construcción de poder, la administración, o el ejercicio y el cuidado del poder democrático, a no ser la profesión de los políticos.

Cuando se habla de “los profesionales de la política”, la expresión se usa muchas veces con una connotación descalificatoria. La concepción aristocrática tradicional entendía la política como un servicio público vocacional y desinteresado. El vivir de la política, o de los cargos públicos parecía deshonroso, porque esta es una actividad improductiva, y era como usufructuar del rendimiento del trabajo de los demás. Pero entonces solamente los ricos podrían hacer política. “La política puede ser *honoraria* –escribía Max Weber, y entonces estará regida por personas que llamaríamos *independientes*, es decir, ricas, y sobre todo rentistas; pero si la dirección política debe ser accesible a personas carentes de patrimonio, estas han de ser remuneradas”². Lo que no tiene todavía una solución satisfactoria en nuestra sociedad es la manera institucional y transparente del financiamiento de la actividad de los partidos y del personal político, más allá del reparto de cargos después de una elección.

La hipocresía de la sociedad tradicional se escandalizaba con la mezcla de los intereses económicos en las profesiones que consideraba

² «Die Politik kann entweder „ehrenamtlich“ und dann von, wie man zu sagen pflegt, „unabhängigen“, d. h. vermögenden Leuten, Rentnern vor allem, geführt werden. Oder aber ihre Führung wird Vermögenslosen zugänglich gemacht, und dann muß sie entgolten werden», M. Weber, *Politik als Beruf, en Gesamtausgabe*, hrsg. von J. Mommsen, Bd. 17, p. 44.

más nobles. Frente a ello hay que decir que no existen profesiones desinteresadas. Podemos encontrar ciertamente en las personas *actos* puramente desinteresados, y en las profesiones *personas* singulares que entregan toda su vida desinteresadamente al servicio del prójimo. Son personas excepcionales que, en cualquier actividad o profesión, y especialmente en los voluntariados y en congregaciones religiosas, llegan hasta el sacrificio de su vida por el prójimo, o por la fe en una causa. Son los santos y los mártires. Pero pensar que alguna profesión se pueda fundar en el desinterés, y que éste sea exigible como regla general, es una ilusión; los honorarios, que permiten vivir de la propia actividad, e incentivan el esfuerzo para el buen rendimiento de la misma, son un elemento definitorio del concepto de las profesiones sociales.

El texto clásico sobre este asunto es la famosa conferencia de Max Weber de 1919 que acabo de citar, cuyo título alemán, *Politik als Beruf*, tiene dos traducciones igualmente correctas en castellano: “La política como profesión”, y “como vocación”. Esta última versión sugiere el significado ético de las profesiones, en cuanto orientadas al logro de un bien, o un valor social significativo, que el profesional se consagra a cuidar o a desarrollar como el fin de su actividad. En la praxis política como vocación y como profesión se integran por lo tanto los dos tipos de actividad práctica que Aristóteles había concebido como separadas. Podría decir entonces que la política es la vocación y la profesión del poder, entendiendo este concepto en el sentido que se ha venido definiendo, como un bien que es constitutivo de la existencia y la unidad política de un pueblo, y la condición para que puedan proponerse y realizarse todos los otros bienes sociales.

La política como profesión es un fenómeno que caracteriza y diferencia a la sociedad y al Estado moderno, cuya complejidad demanda capacitación y dedicación, es decir, un profesionalismo que abarca, desde la visión generalista del estadista, y la experiencia en la gestión pública, hasta el conocimiento científico del especialista en cada una de las áreas específicas de gestión, y el desarrollo de una especial capacidad de percepción intuitiva del estado de situación, que me gustaría comparar con la del médico clínico. Es imposible que una sola persona pueda reunir todas estas competencias. Por eso la política tiene que ser hoy una profesión de trabajo en equipos, y la concentración del poder, o el personalismo no dan buenos resultados.

Con la expresión “político profesional” se alude también a los *hombres de partido*, que han hecho una carrera como militantes y personal permanente de los comités; otras veces los políticos profesionales lo son simplemente por herencia, o portación de apellido, porque el padre, o el abuelo, han sido prestigiosos dirigentes del partido. Lo cual no tiene que ver con el profesionalismo, sino con el patrimonialismo, o el corporativismo. La decadencia de los partidos políticos ha traído consigo el desprestigio de los hombres de partido y la tendencia a reemplazarlos por personas exitosos en otras profesiones, o en la actividad privada. La apertura del acceso a la función pública a personas independientes de las corporaciones partidarias

es una renovación saludable, siempre que la integración de los equipos de gobierno mantenga una masa crítica de profesionales con experiencia y trayectoria en la gestión. En la antigüedad se pensaba incluso que en una República no debía permitirse la existencia de una profesión como esta, porque los cargos públicos tenían que ser ocupados alternativamente por todos los ciudadanos. Platón sostenía que para gobernar había que buscar aquellas personas que carecían de todo interés por el poder, y que se los debía obligar a asumir las funciones públicas por un período. Porque solamente de los que no desean el poder, o lo desprecian, podemos estar seguros que no se aferrarán a él, y que no buscarán retenerlo por cualquier medio, sino que lo usarán para el bien común. Aquella utopía del idealismo platónico tiene buenas razones a su favor, pero también sus propios riesgos, y estos me parecen más peligrosos que sus ventajas.

Como en el caso del panadero de Smith, también aquí podemos decir, siendo un poco más realistas, que no esperamos el buen gobierno de la benevolencia de los políticos, o de su desinteresado amor al bien común, sino más bien de su vocación por el poder, de su temor a perderlo cuando lo han alcanzado, y del cuidado que ponen en conservarlo y acrecentarlo. No es necesario, ni es posible separar al modo kantiano el deber de la pasión y el interés. El político está sometido ciertamente, como todo ciudadano, y de una manera especial, al deber de procurar el bien común. La ética es importante en la política, como en toda profesión. La ética profesional exige ante todo *honestidad, competencia y responsabilidad* en el ejercicio eficiente de las funciones profesionales, ya sea del político, del médico, del profesor, o del empresario, etc. Pero no hay ninguna profesión que se pueda definir y diferenciar por el contenido ético. La ética no es ninguna profesión, sino que debe regirlas a todas. Tampoco basta sin embargo esta regulación ética, que es interior, que apela a la conciencia, pero no tiene ni controles ni sanciones eficacias³.

El poder, como la moral, están en juego en todas las profesiones, pero mientras que no existe una profesión de la moral y, a pesar de que los moralistas pretendan atribuirse tal incumbencia, el principio de la ilustración moderna nos ha enseñado a no reconocerla, es preciso considerar sin embargo que, si la actividad del político no es meramente vocacional, sino que exige cierto profesionalismo, esta es *la profesión del poder*.

La dinámica del poder en la democracia tiene una lógica que depende de los consensos sociales y del control de la opinión pública. Por eso se puede decir que la vocación de poder, la pasión del político por el poder, no es algo malo, ni temible, sino que es el mejor reaseguro para la sociedad de que sus demandas van a ser atendidas en la medida de lo posible, porque es con ello que se consigue la adhesión del pueblo y se incrementa el poder del gobernante. Un dirigente que tiene grandes ideas, fuertes convicciones

³ Cfr. J. De Zan, *La Ética, los derechos y la justicia*, Fundación K. Adenauer, Montevideo, 2004, Cap. 6, "La ética de las profesiones y de la función pública", pp. 187-232.

y proyectos, pero que manifiesta indiferencia o desinterés con respecto al poder, representa un gran peligro para la democracia, porque tratará de imponer su voluntad y sus propuestas sin sentir la necesidad de atender a la opinión pública y a las demandas sociales, y ejercerá el poder en la forma del paternalismo, o del autoritarismo. El gobernante que no busca incrementar su poder, no entra en el juego de las relaciones de poder, y no se guía por el interés de obtener mayor consenso y apoyo del pueblo; a la larga no se sostiene, pero mientras puede ejercer el mando, lo hace de manera unilateral, llevando a cabo una política autoritaria.

Mas temible es en definitiva un gobernante platónico, obsesionado por su propias ideas, que un gobernante motivado por la voluntad de poder, siempre que tenga el suficiente entendimiento para saber como se sostiene y se fortalece el poder político, y siempre que funcionen los controles institucionales de la división de poderes, las limitaciones temporales de los mandatos, y el control de la propia sociedad civil, porque en definitiva la pasión de poder es lo que lleva al político a *obedecer la voluntad del pueblo*, ya que esta obediencia, o la atención a las demandas sociales, es lo único que da verdadero poder político, conforme al teorema de la reciprocidad de las relaciones de poder y de la inversión dialéctica del mando y la obediencia. El pueblo no es soberano solamente el día de las elecciones. En las democracias actuales ejerce cada vez más su soberanía de manera directa y permanente, a través de la opinión pública, de las movilizaciones sociales, de los mecanismos constitucionales de la democracia semidirecta, que tendrán que ponerse en ejecución con mayor frecuencia si quiere evitarse que todo poder político se diluya; y a través de la representación en los cuerpos legislativos, que tendrán que nutrir sus debates en forma permanente a partir de la opinión pública ciudadana y obedecer a la voluntad general, si quieren recuperar la perdida representatividad y evitar la crisis terminal del sistema parlamentario.

2.

Quiero preguntarme ahora que tipo de acción social es la actividad profesional del político. La teoría de la acción social más amplia y comprensiva que disponemos en la sociología y la filosofía contemporánea, después de las clásicas conceptualizaciones de Max Weber, es la que ha desarrollado Jürgen Habermas⁴. Esta teoría y su tipología alternativa de acción instrumental, estratégica y comunicativa, nos proveen de un marco conceptual más refinado y comprensivo que las conceptualizaciones de la teoría weberiana de la acción, a las que se remiten de manera recurrente los análisis tradicionales sobre las relaciones de poder⁵. El concepto acción social había sido analizado

⁴ Habermas, J. *Teoría de la Acción Comunicativa* (Frankfurt 1981), traducción española de M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1987, 2 volúmenes; y *Teoría de la Acción Comunicativa. Estudios previos y complementarios* (Frankfurt, 1984), Cátedra, Madrid, 1989 (citada también como Vol. 3 de la anterior).

⁵ Sobre la tipología de las formas de la acción social según Habermas, cfr. J. De Zan, *Libertad, poder y discurso I*, Cap. V, p. 163-193.

y definido por Max Weber mediante el esquema teleológico de la relación medio-fin, y la intención del sujeto, orientada a producir un efecto en el mundo objetivo, que le permita satisfacer con éxito y eficiencia sus propósitos, estaba calcado básicamente del modelo de la racionalidad instrumental, que es propio de la acción tecnológica, basada en el conocimiento científico de las condiciones objetivas para la maximización de los resultados y la economía de medios en proyectos de producción o transformación de las cosas. En M. Weber sin embargo, este concepto está desarrollado al comienzo de *Economía y Sociedad*, como el modelo de la acción social por el cual se define el proceso de modernización de la sociedad. Este modelo es el que se ha aplicado de hecho, y ha llegado a ser predominante en la racionalización de las decisiones económicas de las empresas en el capitalismo avanzado, y se ha impuesto luego también en la Administración burocrática de la cosa pública y en la gestión política del Estado moderno. El otro modelo que se combina con el anterior en el desarrollo posterior de la teoría de la acción social es el de los juegos estratégicos que proviene del estudio de las tácticas y estrategias del arte militar de la guerra, y que Carl Schmitt, discípulo de Weber, ha esquematizado en la dialéctica amigo-enemigo

En un estado de derecho la acción estratégica está regulada y contenida por cierto dentro de límites más o menos precisos, de tal modo que el uso de la fuerza, o la violencia como medio para el triunfo sobre los adversarios o competidores, y otros procedimientos estratégicos son repudiados por la opinión pública y penados por la ley. Pero lo cierto es que, si se prescinde de todo procedimiento estratégico en el análisis de las relaciones de poder y de la competencia electoral de los partidos, no sería posible comprender el funcionamiento de la política y las luchas de poder (de ahí también el éxito de la *teoría de los juegos* en la ciencia política)⁶. Y si alguno de los actores políticos renuncia por principio al uso de todo procedimiento estratégico en la práctica, por considerarlos reprochables, es probable que no tenga posibilidad ni siquiera de armar su propia fuerza para ingresar en el terreno de la lucha por el poder⁷.

Hay que tener en cuenta, sin embargo, que una cosa es la *adquisición* del poder, es decir, las luchas, o la competencia, con todos los medios estratégicos legalmente permitidos, por llegar a ocupar las posiciones de poder, ganando la mayor cantidad posible de lugares a todos los otros partidos, en un juego competitivo de suma cero. Y otra cosa es la *génesis*, o la *producción del poder* político en la sociedad. “Las confrontaciones estratégicas

⁶ «“Politik“ würde für uns also heißen: Streben nach Machtanteil oder nach Beeinflussung der Machtverteilung, sei es zwischen Staaten, sei es innerhalb eines Staates zwischen den Menschengruppen, die er umschließt» (*Politik als Beruf*). Aunque no podríamos aceptar hoy este enunciado como una definición enteramente adecuada de lo político, y aunque Max Weber usa el concepto de poder político como sinónimo de dominación, en un plano meramente empírico-descriptivo su enunciado parece bastante acertado.

⁷ Cfr. J. De Zan, “Problemas éticos de la función pública”, en *La Ética, los derechos y la Justicia*, Fundación Konrad Adenauer, Montevideo, 2004, p. 208 ss.

por el poder político no fundan ni sostienen las instituciones que contienen dichas posiciones de poder, y en las cuales el poder se encuentra incorporado”⁸. La constitución o el surgimiento, la pervivencia y la legitimación del poder, se producen más bien como lo reconstruyen y lo explican la teoría de la acción comunicativa y del discurso como el principio de la democracia.

El análisis del discurso de los políticos muestra una complejidad pragmática muy peculiar, porque en sus enunciaciones subyace siempre una doble intencionalidad: son competitivos y usan procedimientos estratégicos cuando se dirigen directa o indirectamente a sus rivales, o se refieren a las propuestas de otros partidos. Estas estrategias no están orientadas lógicamente a convencer sino a *vencer*, o derrotar al adversario. Pero esta batalla se pone en escena *ante el público*. Y en esta otra relación buscan establecer al mismo tiempo un entendimiento comunicativo con el auditorio, o con la opinión pública y *convencer* con buenos argumentos al electorado. Esta otra relación se ajusta a una pragmática muy diferente y, aunque se usan también estrategias retóricas, estas no pueden presentar la forma de la confrontación, o de una disputa con el público, sino que se orientan a *obtener el reconocimiento* de la validez de sus propuestas y a *pedir el apoyo* de la sociedad para las mismas. Este doble juego se hace más evidente en los debates televisivos entre los candidatos, con los que suelen cerrarse las campañas electorales. Es claro que los argumentos de los interlocutores no tratan de persuadir a los rivales, sino al público *ante quien* se desarrolla el debate. Cada uno habla *sobre el otro*, rebate sus argumentos, muestra sus debilidades, pero podría decirse en rigor que sus expresiones no están dirigidas *al* interlocutor del debate, no le hablan *a él*, sino a la platea, o a los televidentes, porque es en esta relación con el público que cada uno busca construir poder.

La descripción de la política con uno sólo de estos lenguajes, y las explicaciones que trabajan exclusivamente con uno de estos modelos de la teoría de la acción, resultan unilaterales y no pueden comprender adecuadamente la cosa misma, ni la complejidad de los discursos políticos. Acción comunicativa y acción estratégica se articulan y coexisten, incluso *en un mismo discurso*. Pero esto no puede llevar a confundir el poder mismo con ese fenómeno de la adquisición y de la pérdida alternativa del poder por parte de los contendientes en la arena política.

La ciencia política se ha demorado en el análisis de los juegos estratégicos de la lucha por el poder, olvidando muchas veces que este juego no puede tratar al poder como si fuera algo dado por la naturaleza, como una magnitud fija o invariante, que estaría siempre a su entera disposición, o que brota de ese mismo juego. “*El poder es un bien que los grupos políticos se disputan, y que la conducción política administra; pero ambos encuentran o reciben ese bien en cierto modo de otras manos, no son ellos los que lo producen*”⁹. Sin embargo, podría mostrarse también que la conducción política

⁸ J. Habermas, *op. cit.*, 1981, p. 246.

⁹ J. Habermas, *op. cit.*, 1981, p. 246.

puede, por lo menos, contribuir al acrecentamiento de este bien fundamental y constituyente de la existencia de lo político, a la renovación y al fortalecimiento del poder, así como puede finalmente desgastarlo, dilapidarlo y contribuir a su disolución. Esta me parece además la responsabilidad básica y más seria del político. Su interés particular, el éxito del negocio político, residirá en alcanzar el poder y en mantenerlo en sus manos; pero su responsabilidad fundamental frente a la sociedad es cuidar y hacer crecer ese bien cuya administración se le ha confiado.

El cuidado y el fortalecimiento de este bien fundamental del poder político democrático (formal e informal), es la única garantía real de control y limitación de la fuerza de los otros “poderes” no democráticos, que operan con procedimientos estratégicos y con diversos tipos de *instrumentos de fuerza*, como las fuerzas armadas y policiales, las corporaciones, los grupos económicos, los monopolios mediáticos, etc. Pero es claro que este bien común fundamental del poder político, que establece y garantiza el respeto de las reglas y los límites de todo juego estratégico, no se construye, ni se ejerce con los mismos métodos de esos otros “poderes” no democráticos que siempre han intentado instrumentalizar, o avanzar mediante diversas formas de hegemonía, en la *colonización interna* del mundo de la vida, de la sociedad civil y de la democracia.

3.

Algunas expresiones del primer punto sobre la profesión del político tenían presente especialmente a los máximos representantes del poder ejecutivo. Quiero derivar ahora, en este último apartado, hacia algunas consideraciones referidas especialmente al poder legislativo¹⁰. John Rawls sostiene que “el legislador racional deberá votar según su opinión en lo tocante a las leyes y políticas que concuerden mejor con los principios de justicia” (J. Rawls, 1971). Esa idea general es inobjetable, pero poco útil en la práctica. En una primera lectura parece que Rawls reclama para el legislador una facultad discrecional para votar las leyes según su opinión y su conciencia, independientemente de los deseos o preferencias de los electores a quienes él representa, y también con independencia de la opinión y los argumentos de los otros legisladores que representan a otros partidos o sectores sociales. El único criterio que se le impone y que limitaría su discrecionalidad es el de los principios de justicia. Pero en la mayoría de los casos este es precisamente el problema: aunque uno cuente con unos principios de justicia bien fundamentados, como los de Rawls, no es posible deducir de estos principios de manera directa el juicio acerca de lo que es justo y lo que es injusto, o de lo que es más o menos justo en las situaciones concretas de las diferentes esferas de la vida social, como lo ha destacado M. Walzer¹¹.

¹⁰ Retomo aquí mi exposición en el libro citado en nota anterior, p. 219-228 (J. De Zan, 2004).

¹¹ M. Walzer, *Las esferas de justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, FCE, México, 1993.

Frente a estas dificultades con las que se enfrentan en su trabajo cotidiano los legisladores, las cuales se ven agravadas cuando deben resolver en situaciones de conflicto, D. Thompson discute tres teorías igualmente insatisfactorias: 1) La *ética minimalista*, que es la versión más común y superficial de la ética legislativa, la cual se preocupa solamente de la honestidad personal del legislador y de la condena moral de los actos del legislador que se orientan por el interés personal, o el beneficio económico de sus familiares y amigos. Habría que decir además que la deshonestidad, o la corrupción, no es un problema moral especial de la ética profesional de los políticos, sino de la ética general de todas las profesiones, como la irresponsabilidad y la mala praxis de la incompetencia profesional. 2) La *ética funcionalista* se concentra en la función de representante, y en el vínculo moral de la representación del legislador con sus electores, así como en su lealtad al partido por el cual ha accedido a su banca. Si se acepta la doctrina corporativa de que las bancas del Parlamento son de los partidos, como sostienen los “hombres de partido”, habría que hacer una drástica racionalización de este personal político, y reducirlo a una banca por partido, con un valor ponderado del voto de acuerdo a la proporción obtenida en la elección. Por lo menos yo no encuentro en esta posición ningún argumento consistente para justificar el gasto público de mantener un gran número de representantes por partido. Al enfatizar la fuerza vinculante de estos condicionamientos del papel de representante se plantea por otro lado un conflicto con el principio de la autonomía moral e intelectual del legislador como persona independiente, y con la responsabilidad personal por sus propios actos. Se tiene que discutir además si la decisión debe atender solamente a las preferencias y deseos inmediatos de los representados, de manera literal, o si el representante debe juzgar por sí mismo lo que mejor favorece a largo plazo a los intereses que él representa. Pero el problema mayor de esta teoría es que olvida la idea del bien común, que obliga a tener en consideración al mismo tiempo los intereses de otros grupos, sectores y regiones, incluso de los grupos que han votado en contra del legislador, y que están representados por otros partidos, pero también especialmente los intereses de los grupos marginados de la sociedad que no están representados por nadie de su propia clase, y el bien general del conjunto, o de la sociedad como un todo que no es igual a la mera suma de las partes. 3) Finalmente está la *ética racionalista*, dentro de la cual sitúa D. Thompson a la teoría de la justicia de Rawls, la cual presupondría que es posible *deducir* la solución equitativa de los conflictos a partir de los principios generales de justicia¹². Cada una de estas tres teorías éticas mencionadas destaca aspectos parciales, por cierto relevantes, pero ignoran los otros. Pero la deficiencia fundamental de estas tres concepciones es que no tienen adecuadamente en cuenta la naturaleza misma de la institución parlamentaria como instituto del debate público, creado *para la búsqueda* de los consensos colectivos mediante la discusión. Para centrar el planteo de una ética

¹² D. Thompson, *La ética política y el ejercicio de cargos públicos*, Barcelona, 1999, p. 146-169.

de la función legislativa en la democracia es preciso partir del fundamento de la existencia y la legitimidad del Parlamento como el espacio institucional del debate político, porque los legisladores han sido enviados allí para reunirse, debatir e interactuar entre sí y con los ciudadanos a quienes representan.

Si empleamos el lenguaje de las teorías contractualistas de la sociedad, puede decirse que los legisladores tienen un pacto, o un contrato político con sus electores y con el partido que los ha llevado a su banca. La lealtad a los pactos políticos no carece de relevancia moral y obliga al legislador a la defensa de los intereses que representa. Pero cuando se trata de sancionar leyes que afectarán a todos los ciudadanos, la racionalidad y la moralidad de las decisiones legislativas exige al mismo tiempo el respeto de los intereses legítimos de terceros, y la elaboración de medidas equitativas que puedan obtener, en la medida de lo posible, el consenso razonable de todos los afectados por tales decisiones. Los pactos electorales con la franja de los votantes y los compromisos en el interior de las parcialidades políticas, o de los partidos, no deben interpretarse como mandatos rígidos de contenido, sino que facultan al legislador para la representación en el proceso de la construcción de los consensos nacionales más amplios e incluyentes de todas las partes. El pacto electoral del político con sus votantes se realiza en el marco de un pacto anterior y más fundamental, que es el pacto social y constitucional que sostiene todo el orden jurídico-político del estado de derecho democrático, y que impone a los representantes del pueblo obedecer ante todo al interés público general, que está por encima de los intereses y puntos de vista parciales de los partidos y de los sectores sociales que ellos representan.

Pero los contenidos concretos del interés general en cada situación histórica y en cada tema, y el modo de implementarlos, no están determinados "a priori", ni pueden estarlo, y tampoco se pueden deducir directamente de la Constitución, o de los principios morales de justicia, y si ese fuera el caso, entonces podría eliminarse el gobierno político para reemplazarlo por el gobierno de los jueces, o de los moralistas! Las respuestas concretas y adecuadas frente a los problemas y conflictos que se plantean en cada circunstancia no están dadas de antemano en ninguna parte, sino que son la materia propia de la discusión, y de la construcción deliberativa de los consensos más amplios posibles para las decisiones políticas. Estas decisiones tienen que ser racionales, y tienen que poder legitimarse frente a la opinión pública. La racionalidad y la legitimación no surgen por cierto de la imposición de los intereses, o de la ideología de una parcialidad, aunque sea la parcialidad gobernante, elegida por la sociedad, y tampoco mediante de la mera agregación, o componenda de los puntos de vista particulares de cada partido. Desde el punto de vista de la legitimidad democrática las decisiones políticas solamente puede ser el resultado de una construcción política, mediante un procedimiento deliberativo en el que se escuchen y puedan hacerse valer los argumentos de todas las partes. Esta es la razón de ser del Parlamento: la búsqueda y la legitimación democrática de la mejor decisión

política. En este proceso deliberativo se deberá hacer jugar efectivamente la prioridad que todos declaran y que han jurado defender ante todo, que es el bien común y la justicia, así como el respeto de los principios constitucionales. Los principios de justicia como equidad y solidaridad social, los derechos humanos, y la Constitución no son negociables. Pero la materia de las controversias políticas en la sociedad civil y en el Parlamentarias giran la mayor parte de las veces sobre intereses no universalizables y conflictivos de los sectores sociales y políticos, en cuyo caso es preciso encontrar soluciones de compromiso mediante negociaciones en las cuales, para poder llegar a algún resultado, cada una de las partes tendrá que ceder algo de sus pretensiones para hacerlas compatibles con los intereses particulares razonables de los demás.

La teoría de la democracia deliberativa y de la racionalidad discursiva avanza en esta misma línea de argumentación desde el punto de vista de la epistemología crítica, que tiene en cuenta la falibilidad de la experiencia y de la razón. Las opiniones personales o partidarias no pueden justificarse y acreditar su racionalidad (e incluso la validez de los datos empíricos en los que se apoyan sus razones) sin haber pasado por la prueba de una confrontación seria con los argumentos de los que opinan de manera diferente. Una confrontación seria implica la apertura de todos los participantes en el discurso para aceptar los buenos argumentos o las objeciones de los otros, y para *corregirse y cambiar sus puntos de vista*. Esto es lo que Habermas llama *el rendimiento epistémico* de la democracia. Todos estarían dispuestos a admitir que nadie es el dueño de la verdad, pero si analizamos los procedimientos parlamentarios se podrá comprobar que las bancadas partidarias operan la mayoría de las veces de manera inconsecuente con esa convicción, y como si no tuvieran nada que *aprender* de los partidos rivales.

Puede aducirse a favor de la posición que he expuesto el antecedente histórico de los argumentos de los fundadores de la democracia moderna. Ya en la Asamblea Nacional de 1879, los representantes del pueblo francés habían rechazado la teoría de la representación como un mandato con encargo, otorgado por los votantes, o por el partido, y la mera regla de la mayoría como el fundamento de legitimación. El discurso de Sieyès sostenía que “el deseo de la nación” o, en otros términos, la voluntad general, no puede determinarse consultando los cuadernos de quejas y deseos que los representantes habían traído consigo a Versailles, ni tampoco mediante el voto directo, sin haber pasado por la confrontación con los puntos de vista de las otras posiciones en la Asamblea, porque “no se trata simplemente de una elección democrática, sino de proponer, escuchar, concertar y cambiar la propia opinión a fin de formar una voluntad mancomunada”. En el Primer Congreso de la Federación Norteamericana se rechazó expresamente la propuesta de otorgar a los votantes “el derecho de dar instrucciones a sus representantes”, porque esto “destruiría el propósito de su reunión... y si tuvieran que guiarse por instrucciones, no tendría sentido

la deliberación”¹³. Con mayor razón tiene que ser rechazada la práctica de las instrucciones sobre lo que deben votar los representantes del pueblo por parte del poder ejecutivo, o de los partidos. Y lo que es todavía peor, la designación de los supuestos representantes, de manera directa, o indirecta, por los líderes partidarios. Lo que ha estado ausente, o expresamente prohibido en la concepción y en práctica de la *democracia liberal representativa*, que mejor debería llamarse *delegativa*, es el estado deliberativo de la sociedad civil, la participación activa de los ciudadanos, o de la opinión pública general en el procedimiento de la toma de decisiones colectivas. Esta es la “nueva” exigencia actual de una *democracia participativa*, que recupera de algún modo la idea y la práctica de la antigua *polis*, la cual ha vuelto a ser posible en el contexto de la *sociedad de la comunicación*, y ha sido repensada por las actuales teorías de la *democracia deliberativa*.

¹³ Cfr.: Jon Elster, *La democracia deliberativa*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 15-17.

UNA LECTURA DE *EL QUIJOTE* SOBRE LA AUTORIDAD, EL PODER Y EL DISCURSO

H. DANIEL DEI

Agradezco la invitación para participar de estas Jornadas y compartir con mis colegas la oportunidad de pensar sobre un tópico que, creo, no podría estar mejor sintetizado en los tres conceptos que definen este panel: “Autoridad, Poder y Discurso”. Tres términos, tres palabras, cuya significación nos desafía de un modo especial cuando los vinculamos precisamente a un encuentro como el que nos convoca. Un encuentro donde la cuestión ética quiere ser el eje que articule nuestras reflexiones. Y me pareció pertinente traer a nuestra conversación la excusa de una “razón extraordinaria” — como afirmaba Gerchunoff en su exquisito ensayo *La jofaina maravillosa* del incomparable Caballero don Quijote—, ya que casi podría decirse que solo una razón así, podría dar cuenta sin ambigüedades de una interpretación ética y una visión humana cercana del ejercicio de la autoridad y el poder. Sin duda, una razón extraña, precisamente por su particular valoración de lo mejor de lo humano, si se la compara con los consejos manipuladores de Maquiavelo al príncipe. Se trata pues de conversar en torno “de los consejos que Don Quijote da a Sancho con ocasión de ir a gobernar la ínsula” (en realidad, una villa de posesión del Duque), narrados en el capítulo 42 de la segunda parte de la obra de Cervantes. La farsa, organizada por el mismo Duque y su esposa como parte de su divertimento y el de todos sus cortesanos, también puede leerse, si nos detuviésemos en la práctica de su poder, como una ilustración sobre el mal uso de la autoridad, la arbitrariedad en el empleo del poder y de la aplicación del discurso para legitimar embustes.

Sin embargo, en esta oportunidad y con el objeto de acotar esta presentación, me detendré en el análisis del texto mencionado en todo cuanto se refiere a la postura de don Quijote sobre el tema del ejercicio del poder y la autoridad. Postura que se objetiva en los capítulos siguientes con la aplicación que hace Sancho en su gobierno de la ínsula de Barataria.

Veamos. Comencemos por el final del capítulo anterior (II, 41). Allí acaba de narrarse otra grosera broma a que se prestaron don Quijote y su Escudero, la del caballo Clavileño, en la que ambos, montados con los ojos vendados, fueron por los aires a un legendario reino. Como Sancho no dejaba de iluminarse de fantasías y contar exageraciones de lo sucedido en esa aventura, don Quijote dirige a Sancho las siguientes palabras: “Sancho, pues vos queréis que se os crea lo que habéis visto en el cielo, yo quiero que me creáis a mí lo que vi en la cueva de Montesinos, y no os digo más”. Comentando este pasaje Miguel de Unamuno nos dice en su *Vida de Don Quijote* y

Sancho: “Ved aquí la fórmula más comprensiva y a la vez más vasta de la tolerancia: si quieres que te crea, créeme tú. Sobre el crédito mutuo se cimenta la sociedad de los hombres.” ¿No podría ser ésta la enunciación más simple de la *pretensión de validez* de todo discurso efectivo, la condición de posibilidad de toda comunicación posible? Pues la aceptación de las verdades del otro, o mejor, la disposición mutua de los interlocutores, esto es, el aparecerse recíproca y simultáneamente en el horizonte del vínculo, inclusive en el caso que estoy refiriendo, ya que las palabras artificiosas de Sancho solo se alimentaban en los miedos de la experiencia vivida, constituye el marco y el principio de todo acuerdo intersubjetivo.

A partir de esta idea creo que puede comprenderse todo el capítulo siguiente. Para ello, me ha parecido prudente transliterar en un lenguaje actual buena parte del texto con el objeto de facilitar su comprensión en función del propósito coloquial que nos ocupa aquí.

Don Quijote entra en la escena del capítulo 42 cuando el Duque ya había persuadido a Sancho de cómo debía ir correctamente vestido para asumir su ínsula. Enterado de lo que ocurría tomó de la mano a su Escudero y se fue con él a su habitación, con la intención de aconsejarle en soledad y serenamente sobre el oficio de gobernar.

La idea que precede al discurso de don Quijote apunta a situar a su Escudero desde el lugar que debe considerar su oficio de gobernador. Por entonces, la autoridad no sólo era quien gestionaba la administración de las cosas públicas, era también quien tenía el poder de dirimir los asuntos de justicia. De ahí que en los capítulos posteriores Cervantes narre las situaciones que enfrenta Sancho como administrador de justicia.

Ese lugar al que nos referimos y en el que don Quijote sitúa de entrada a su interlocutor, constituye también el fundamento de sus consejos. Ese lugar no es otro que el de la *prudencia* respecto del alcance de sus méritos y, consecuentemente, la *disposición sabia* que debe acompañar las decisiones en el ejercicio de la autoridad. “Todo esto digo ¡oh Sancho! para que no atribuyas a tus merecimientos la merced recibida, sino que des gracias al cielo, que dispone suavemente las cosas.”

Se trata en este pasaje —como en toda la obra— de no perder de vista nunca la conciencia de la fragilidad humana, conciencia de la contingencia que somos y a la que estamos sujetos, pues “los oficios y grandes cargos no son otra cosa sino un golfo profundo de confusiones”. En nuestros términos, el poder y los honores suelen hacer perder la perspectiva de nuestra condición humana, metafísicamente marginal respecto de la plenitud de sentido y de ser a la que todos aspiramos, sobre todo, cuando los méritos no se asientan en la conciencia de las limitaciones de la existencia. Por eso “...has de poner los ojos en quien eres —afirma don Quijote como segunda recomendación—, procurando conocerte a ti mismo, que es el más difícil conocimiento que puede imaginarse. Del conocerte saldrá el no hincharte como la rana que quiso igualarse con el buey...”

Sabemos que el conocimiento de sí permite que evitemos desconocer nuestra propia posición ante sí mismos y ante los otros, que caigamos en una suerte de *hybris*, de exceso, de desmesura en el desempeño del poder y la autoridad. Este conocimiento de sí implica, además, asumir frente a nuestros semejantes la condición ontológica que compartimos por el hecho de ser hombres y, lo que es más importante aún: ser conscientes de no olvidar la propia historia personal, asunto que muchos líderes políticos o quienes asumen los primeros planos de la magistratura en los gobiernos parecen ocultar o tergiversar con cierto celo. En cambio, don Quijote pone énfasis en esa dimensión que podríamos mentar aquí como una propuesta de ética “mínima” del ejercicio de la autoridad y el poder. En definitiva, se busca que nuestro discurso —corporal, gestual, escrito y oral— se corresponda con nuestra práctica de la autoridad y el poder, cualquiera sea el ámbito en que los apliquemos, puesto que estas dos nociones y su articulación consistente y coherente en un discurso, no están solamente vinculados a lo político, convienen también a nuestra tarea como docentes o funcionarios institucionales, pero, en última instancia, siempre se relacionan con el modo que nos comportamos como personas en cada circunstancia de la vida.

Escuchemos un poco más; escuchemos en esto las sapienciales palabras de don Quijote: “Haz gala, Sancho, de la humildad de tu linaje, y no te desprecies de decir que vienes de labradores; porque viendo que no te corres, ninguno se pondrá a correrte, y préciate más de ser humilde virtuoso que pecador soberbio. Innumerables son aquellos que de baja estirpe nacidos, han subido a la suma dignidad pontificia e imperatoria... Mira, Sancho: si tomas por medio a la virtud y te precias de hacer hechos virtuosos, no hay para qué tener envidia a los que los tienen de príncipes y señores; porque la sangre se hereda, y la virtud se aquista [se adquiere], y la virtud vale por sí sola lo que la sangre no vale.”

Sin embargo, el punto más alto en la adquisición de la virtud pasa por vivir el sentido de lo justo, lo que en mi perspectiva llamo “espíritu de justicia”, cuando acompaña nuestros juicios. Dice don Quijote: “Hallan en ti más compasión las lágrimas del pobre, pero no más justicia, que las informaciones del rico. Procura descubrir la verdad por entre las promesas y dádivas del rico como por entre los sollozos e importunidades del pobre.”

Ciertamente, el espíritu de justicia se manifiesta cuando la verdad alienta la mirada, esto es, cuando la verdad o la búsqueda de ella orientan la acción. De este punto hay un excelente ejemplo en un capítulo posterior, el 51 de la segunda parte de *El Quijote*, y en el que Sancho dirime el caso del ahorcado, el cual voy a comentar. En este caso es donde aparecerá la verdadera autoridad, la autoridad moral del Caballero Andante asumida consciente y autónomamente por Sancho cuando aplica los consejos a la circunstancia que le toca enfrentar.

El caso es el siguiente: Sobre un río caudaloso que divide dos partes de un mismo señorío se extiende un puente. Al final de él hay una horca y unos cuatro jueces que deben aplicar la ley que puso el dueño del río. La norma

que rige dice: «Si alguno pasare por este puente de una parte a otra, ha de jurar primero adónde y a qué va; y si jurare verdad, déjenle pasar, y si dijere mentira, muera por ello ahorcado en la horca que allí se muestra, sin remisión alguna». Pero aconteció que un hombre que pidió pasar juró afirmando que iba a morir en la horca dispuesta al final del puente, y no a otra cosa. Entonces los jueces perplejos se dijeron: “Si a este hombre le dejamos pasar libremente es porque mintió en su juramento, y conforme a la ley debe morir; y si le ahorcamos, él juró que iba a morir en aquella horca, por lo cual juró verdad, pero debería ser libre si se cumple la ley.”

No sin razón se ha vinculado este caso, conocido como la cuestión del ahorcado, con la antigua y famosa paradoja del mentiroso por el carácter aporético del problema que debe resolver Sancho en su condición de gobernador y, por tanto, como administrador de justicia. Sin embargo, no puede compararse con ella. Y no se compara, digo, porque Cervantes no parece proponerse solamente un acertijo lógico para forzar una visión paródica de la figura del leal y noble Escudero, sino advertirnos con el empleo de una metáfora las limitaciones de nuestros afanes respecto de la verdad y las debilidades de la función jurisdiccional cuando ésta no está orientada por el sentido de justicia.

Creo, es más, estoy convencido, que esta opinión se fortalece apenas nos permitimos descubrir en la propuesta de Cervantes una de las claves de su escritura. Si la vida y el arte se abrazan en palabras y silencios significativos a lo largo de toda la obra, el proceso creativo tejerá aquí una de sus mejores y más fecundas parábolas del buen gobierno y también de la autoridad. Cervantes vuelve a conjugar, tomando como eje la cuestión de la justicia, el mismo discurso argumental que orienta el resto de la historia de las aventuras y desventuras del Ingenioso Hidalgo: el tema del ser y el tema de la vida, la ambigüedad de la existencia, los términos metafísicos de nuestra historia y el asentimiento a la vida. El final de este retablo de vicisitudes, que son los juicios de Sancho y su gobierno, cierra con un programa concreto de administración responsable de la cosa pública y con la posterior renuncia. En ambos casos, Sancho es consecuente con la pedagogía testimonial de don Quijote que, asume como propia en el momento de decidir. Por la aceptación de ese testimonio será capaz de sobreponerse conscientemente a sus propias ambiciones, no obstante sus inclinaciones naturales inmediatas, aunque fugaces, que asoman en su horizonte vital. Pero cuando se trata de responsabilidades va al rescate de los valores simples y permanentes de la vida, en el marco de la tradición cristiana más genuina y antigua, renunciando a la banalidad del poder de dominio en la que el Duque y todos los burladores seguirán sumergidos.

La incertidumbre de los jueces ante el dilema será el desafío al ingenio del gobernador y juez. Pero ¿cómo aplicar en este caso la ley cuando los hechos contradicen toda racionalidad? ¿Es posible que una norma pueda tipificar las contradicciones? ¿No debiera el derecho contemplar también las ambigüedades propias de la conducta humana? ¿No será, quizá, que en

ciertas ocasiones la norma lleva implícita la imposición de una violencia que acota el espacio de libertad del hombre y, por ende, impide que se juzgue su conducta con espíritu de justicia? O, tal vez, ¿no supone la ley un fundamento que los jueces, atendidos a la letra de la norma y al esquema de la racionalidad jurídica, no son capaces de ver? En definitiva, ¿la declaración del causante que afirma que quiere ir a morir en la horca convierte a la norma en una paradoja? Y si éste es el caso, ¿estamos realmente ante una paradoja del mismo tenor que las antiguas aporías formuladas por los griegos?

Según la ley impuesta por el dueño del puente toda persona que mienta debe morir y toda persona que diga verdad le está permitido pasar. El desconcierto de los jueces sobreviene cuando alguien declara una posibilidad no contemplada por la ley: ¿adónde va? A la horca. ¿A qué va? A ser ahorcado en ella. Hay una condición necesaria para pasar el puente: aplicar la ley del dueño del señorío. ¿Qué es lo que aparece como regla de aplicación de la norma? La verdad de lo dicho por el declarante. Pero la verdad en este caso es morir en la horca. ¿Qué es entonces lo que la ley no contempla expresamente? Porque pareciera evidente que ella no es, sin embargo, condición suficiente para considerar esta situación particular que confunde a los jueces. ¿Se trata entonces de una paradoja? ¿Habremos de disolverla examinando los niveles del discurso? o ¿podemos ir más allá de los ardidés lógicos y buscar el fundamento no explanado de la ley que los jueces no son capaces de reconocer? ¿Cuál es la solución de Sancho que sorprende a sus burladores?

La solución del Escudero convertido en juez incluye, debemos admitirlo, todas las respuestas parciales que los eruditos han comentado y, por eso, todas ellas me parecen en principio apropiadas a una «obra abierta» como el *Quijote*. Sin embargo, entiendo que si la solución de Sancho es una *re-solución*, pues se trata de una decisión en el ejercicio de su libertad en la dimensión en que es interpelado a hacer suyo un modo de ser en la vida. Porque este modo de la libertad se ejerce siempre desde una perspectiva del mundo, desde una situación cultural, sea para afirmarla o resignificarla. No agota su acto en la elección de bienes contingentes. Y en esta perspectiva cuenta la fe simple pero arraigada de Sancho Panza, su criterio práctico pero también lo que conviene y es menester en cada circunstancia; que le basta su prudencia para discernir los afanes de los hombres y lo que pertenece a Dios, y que sabe respetar y emular la virtud de su amo, don Quijote, y apreciar sus consejos cuando convenga la gravedad del cargo y el contexto. Y no es precisamente la locura que le achacan. Él traducirá en refranes y en acciones concretas la *paideia* quijotesca, esa locura de la cordura que sabe pensar también con el corazón lo que puede transformar a los hombres.

Sancho emite una previa sentencia que es imposible de ejecutar materialmente. Sin embargo, acierta a valorar uno de los términos clave de la cuestión: la verdad. El otro término es lo que los jueces no han visto en la formulación de la ley, esto es, su fundamento. Porque ¿qué quiere en realidad enunciar la norma? No es precisamente el problema de pasar o no pasar el

punto. Se trata de pasarlo con vida, aunque con una condición: la verdad; verdad que sólo es tal si existe correspondencia entre el decir y el hacer.

El punto central de la ley, su fundamento: la conexión entre la verdad y la vida es el objeto de la norma y también su dimensión axiológica. Quien no dice la verdad no merece vivir. O, dicho de otro modo, si nos permitimos la sugerencia simbólica implícita en la cuestión, sólo el camino de la verdad (el pasaje del puente) nos mantiene vivos. La rapidez de reflejos de Sancho Panza no se hace esperar, pero no como resultado de la secuencia lógica de la argumentación, sino porque recuerda otro consejo de don Quijote: «Si acaso doblares la vara de la justicia, no sea con el peso de la dádiva, sino con el de la misericordia.» Su sentencia será pues el reflejo de su visión del hombre y del mundo. Por eso, ante una duda razonable en la que está en juego la vida, la misericordia:

Si la virtud de la prudencia importa un sentido práctico y un juicio justo de las circunstancias, Sancho lo ha demostrado con su disposición. *In dubio pro reo*, dice el principio jurídico en estos casos. En la duda hay que favorecer al reo. Pero el rústico Escudero no sabe de estas cosas, aunque sí entiende perfectamente que la vida es un bien que está a la base de cualquier otro. Sentencia: «...que le dejen pasar libremente, pues siempre es alabado más el hacer bien que mal», y no hay mayor bien que la vida misma. Por eso ve lo esencial, que es precisamente lo que busca la norma: *la conexión entre la verdad y la vida*. La muerte es el precio de la mentira. Que el asunto trata de la verdad, lo intuye desde el principio, en la primera de las dos sentencias que da sobre el caso. En la definitiva, vincula esta condición de verdad con el fundamento que inspira la ley: se vive en la verdad o no se vive realmente; es como estar muerto.

El espíritu de justicia, el sentimiento de lo justo que anima al juez probo perfecciona la norma que crea el legislador. Mas esta disposición es una virtud que se aquista, como aconsejaba don Quijote; se forma en la tradición de una cultura de vida, consciente de nuestra fragilidad ontológica.

GÉNERO, FAMILIA Y AUTORIDAD. SOCIEDADES PATRIARCALES Y COMUNIDADES CONTEMPORÁNEAS

ROSA FALCONE

Introducción

El género es definido como una construcción cultural que rige las relaciones entre los sexos y los códigos normativos y valores a partir de los cuales se establecen los criterios que permiten hablar de lo masculino y lo femenino e incluso de unas relaciones de poder, que han sido precisadas como asimétricas y subordinadas. A lo largo del desarrollo de la sociedad los individuos han ido aprendiendo, a través del proceso de socialización, el comportamiento que cada uno debe asumir según fuera hombre o mujer. Esta diferenciación, que abarca normas de comportamiento, actitudes, valores, roles, etc. y donde lo femenino, en ese imaginario social, se ha debido supeditar a lo masculino trasciende a todas las esferas de la vida y provoca una relación de poder donde el hombre aparece como dominante, mientras que las tareas de la mujer han sido devaluadas socialmente. Sin embargo, esta diferenciación de normas y valores entre femenino masculino no afecta solo a la mujer, sino que el hombre también es presa de los imaginarios sociales del cual se espera fortaleza, valentía, control emocional, independencia.

Esta diferenciación de los sexos distingue el rol de género como una categoría social, cultural e histórica que permite la distinción entre el sexo biológico (anatómico) y el género como una categoría en la que se agrupan todos los aspectos psicológicos, sociales y culturales de la femineidad-masculinidad y que es el resultado de un proceso histórico de construcción social (Burin y Meler, 1998:20).

En tanto el género va más allá del destino biológico e incluye variables sociales, económicas, políticas, jurídicas y psicológicas, la familia constituye el espacio primario para la socialización de sus miembros, siendo por ello el lugar primario donde se llevan a cabo los procesos de transmisión de los sistemas de normas y valores que rigen la sociedad como un todo.

Las transformaciones sociales han generado indiscutiblemente cambios en los valores y patrones transmitidos genéricamente y por tanto presuponen cambios en las relaciones internas a la institución familiar. Prejuicios actuales arraigados en la tradición de las familias patriarcales de las comunidades primitivas merecen ser revisados con el objeto de dilucidar su incidencia en el concepto de autoridad.

Género y familia. Reflexiones sobre la autoridad en la familia patriarcal.

La base de la sociedad romana fue la familia, “*gens*”, o tribu a la que pertenecía, que a su vez se integraba en una sociedad formada por otras tribus constituida a su vez por familias. La sociedad romana se hallaba dividida en clases, los patricios y los plebeyos, los patricios eran los descendientes de aquellos “*patres*” que formaron el primer Senado instituido por Rómulo al fundar la ciudad en 753 a/C; y los plebeyos que eran todos los demás, el pueblo llano. Entre los patricios también había clases, aristócratas de linaje (ultraconservadores) y aristócratas salidos de la nobleza rural local. Como base esencial de esta sociedad, la familia estaba también perfectamente reglamentada. Cada unidad familiar constaba de un “*pater familias*” o padre de familia bajo cuya autoridad y tutela se hallaba la esposa, los hijos, los esclavos de su propiedad y los clientes, en aquél caso que la familia fuera lo bastante importante como para tenerlos.

El “*pater familias*” era el dueño legal del hogar y de todos sus miembros. Él era el que trabajaba para sostener la casa y tomaba las armas en caso de ser necesario para defenderla, por lo tanto era el centro sobre el que giraba toda la familia. No sólo tenía la responsabilidad de dirigir la unidad familiar, sino la “*gens*” a la que pertenecía. El “*Pater familias*” era la máxima autoridad familiar gracias a la Patria Potestad de que disponía, por la cual él era la **ley** dentro de la familia y todos los demás miembros debían obediencia a sus decisiones. La Patria Potestad no fue sólo un hecho jurídico reglamentado, sino, una consecuencia de la tradición que los romanos seguían por considerarla sagrada. Gracias a ello, el “*pater familias*” tenía el poder legal sobre su familia, además del poder que le daba ser su manutención económica y representante ante los órganos políticos romanos.

Sobre la situación de la mujer debemos decir que la base política, económica y militar era esencialmente masculina, el hombre era el que aseguraba el sustento de la familia y de la sociedad con su trabajo y el que la defendía con las armas en caso de guerra. En un principio la mujer se hallaba bajo la autoridad casi completa del marido, pero la realidad fue imponiéndose y la situación llegó a equilibrarse durante el último siglo de la República. La mujer no accede a grados de libertad hasta el siglo XX.

Entre las familias aristocráticas romanas solían concertarse matrimonios de conveniencia, el hombre aportaba al matrimonio casa y medio de subsistencia y la mujer aportaba una dote en dinero o bienes como tierras, joyas o propiedades pagada al marido o por el padre de la novia. La “*domina*” o señora se ocupaba de su nueva casa, las pobres de lavar la ropa, limpiar, hacer la comida, y las ricas de supervisar esas tareas. Pronto llegaban los hijos y ella debía ocuparse de las primeras etapas de su educación. Tenían libertad para salir de su casa para hacer compras, visitar amigas, asistir a espectáculos o a los templos. Mientras se mantuviera bajo el techo de su padre, la mujer debía a éste obediencia paternal y mientras estuviera bajo la de su marido le debía a éste obediencia conyugal.

Los hijos estaban sujetos a la tutela paterna mientras no formaran su propia familia y se desvincularan así legalmente de dicha tutela, pero estaban sujetos a la autoridad paterna (la *Patria Potestad*), mientras el padre viviera, debiendo guardarle respeto y obediencia. La madre se ocupaba hasta los 7 años de la enseñanza de los hijos, a los 14 lo hacían en la escuela, y si la familia podía permitírselo el niño era adiestrado por un Profesor contratado que lo instruía en casa.

Se ha afirmado frecuentemente que hablar de la mujer desde una perspectiva de género implica referirnos a la historia de supeditación que nace con la implantación del patriarcado en las comunidades primitivas. Según P. Ares se hace muy difícil el cambio porque aún persisten influencias sociales muy poderosas arraigadas en las generaciones precedentes, los medios de comunicación y la propia sociedad que en ocasiones promueven nuevos valores y a la vez preservan aquellos de la familia patriarcal.

Sexo y moral: Fines del siglo XIX y comienzos del XX.

Poco después de mediados del Siglo XIX, se reciben en nuestro país los primeros inmigrantes amparados por el Gobierno de Nicolás Avellaneda (1870-1930). Estos extranjeros protegidos por la Ley de Inmigración (1876) se habían convertido en un instrumento de dinamización y modernización de la economía. Hacia principios del XX, la situación había cambiado, el rápido incremento de la población no había sido anticipado por políticas públicas. Aquella ciudad relativamente pequeña y homogénea dio lugar a una explosiva masa de gente desde la más diversa procedencia italianos, españoles, turcos, alemanes, rusos, polacos. Con la llegada de los socialistas y anarquistas provenientes de Europa la Argentina se agita políticamente y algunas de nuestras mujeres no son ajenas a estos cambios. Una minoría de ellas comienza a participar en debates, congresos, publicaciones en favor de las demandas feministas.

Las mujeres, aún aquellas que tenían su ámbito de desarrollo dentro del seno del hogar, habían aprendido de los hombres y de las noticias que llegaban de Europa que ellas también tenían derechos. Dada la legislación imperante en Argentina, las mujeres no tenían presencia cívica. Para la ley eran consideradas poco menos que minusválidas o menores de edad, la dependencia transcurre amablemente entre el padre y el esposo en caso de casarse. El derecho al voto era masculino y de una minoría ilustrada hasta 1912, cuando con la sanción de la Ley Sáenz Peña, el hombre llega a los plenos derechos como ciudadano. Con los movimientos anarquistas y socialistas se inician las primeras prédicas de liberalización femenina. Las mujeres anarquistas luchaban por las reivindicaciones domésticas, la unión libre (“NI DIOS, NI PATRON, NI MARIDO”) y contra cualquier otro tipo de sometimiento; las mujeres socialistas reclamaban el derecho al voto, la protección obrera, la educación y la cultura. Una de las primeras instituciones creada y dirigida por mujeres fue “*Unión y labor para el progreso femenino y la protección del niño* (1900). Los primeros desempeños en ámbitos públicos (no domésticos)

consistieron en tareas de atención a la pobreza: las Damas Patricias, la Escuela de Mujeres, el Patronato de Menores, la asistencia pública propagan las normas sanitarias de la vida doméstica prolongando los roles hogareños de la mujer (cuidar, amparar, enseñar).

En los comienzos del siglo XX, aparecieron los primeros movimientos feministas y de liberación de la mujer como expresión de las militantes del Partido Socialista y del movimiento anarquista. En 1906, se organiza el Primer Congreso Femenino Internacional, A. Moreau de Justo, Elvira Rawson, Sara Justo y Julieta Lanteri participan en la creación del *Comité Pro Sufragio Femenino*. Con ello se inician los primeros intentos de organización para la lucha de los derechos cívicos de la mujer. Las mujeres más informadas y con un espíritu de lucha un poco más desarrollado, formaron agrupaciones como la *Asociación de Universitarias Argentinas* (1902), el *Centro Feminista de Buenos Aires* y la *Liga de Mujeres Libre pensadoras* (1905), que como sus nombres lo indican eran todas agrupaciones que buscaron la reivindicación de los derechos políticos de las mujeres.

Las prédicas por el sufragio femenino y los reclamos por los derechos cívicos comienzan a reunir a mujeres socialistas y anarquistas. Agrupaciones femeninas sufragistas como el *Centro Socialista Femenino* (1902), el *Comité Pro sufragio femenino* (A. Moreau de Justo), y el *Centro Femenino Anarquista* (1907) entre otras se suman a las anteriores. En 1919, se añaden, el *Partido Feminista Nacional*, y en 1930, el *Comité Argentino pro- voto de la Mujer*. Cuesta imaginarlo pero se puede vislumbrar una época de efervescencia política, donde las mujeres más ilustradas y preparadas intentan organizarse y hacerles conocer a las otras, menos afortunadas, la necesidad de saber de sus derechos. Las mujeres buscaba la igualdad de derechos con el hombre y el primer acto fue la lucha por el voto.

En este escenario, para la mujer estaba signado el cumplimiento de su maternidad y la responsabilidad de mantener la salud de la especie (responsable de la salud y productividad de todos sus miembros). El proyecto de vida de cualquier mujer de la época debió girar necesariamente alrededor de la familia y cualquier trasgresión significó la descalificación social (prostitutas, obreras). La iglesia asignaba a la “mujer –madre” o “futura madre” la función de transmitir los valores católicos que eran al mismo tiempo funcionales al modelo capitalista (trabajo, honradez, responsabilidad, limpieza).

El mundo laboral de la mujer repetía los roles establecidos en su destino de género: lavanderas, cocineras, trabajadoras domésticas, nodrizas, costureras y maestras. Si bien se aceptaba la presencia de la mujer en el mundo del trabajo, su inserción quedaba asociada a los peligros y dificultades que trazan un movimiento ambiguo y zigzagueante. El trabajo no era considerado una realización personal sino una respuesta a una necesidad económica apremiante planteada por las demandas de una estructura económica, o incluso encubría el temor a que la mujer fuera una competencia perjudicial en el trabajo. La consigna “a igual trabajo, igual salario”, que

reunió a muchas mujeres luchaba contra la desigualdad salarial como una de las causas más importantes.

La tarea no fue ni corta, ni sencilla. Promediando la mitad del Siglo XX, la mujer seguía aún sin el derecho a votar y a ejercer sus derechos cívicos. Serán finalmente las mujeres “descamisadas”, de un origen diferente a las primeras feministas, quienes lograrán el reconocimiento de la ciudadanía promocionada por Eva Perón y votada por el Congreso Nacional (Ley 13010), en 1947. El primer voto femenino fue el 11 de setiembre de 1951. La década del '50, encuentra a las mujeres sufragistas, reformistas y asistencialistas reunidas en contra la contracepcionalidad, comprometidas con las leyes de protección a la mujer y a los niños, y aportando modelos de educación, salud y previsión. En los años '60, la participación plena de la mujer en el mercado de trabajo junto a los derechos políticos adquiridos se asocia directamente a la posibilidad de desarrollar su sexualidad libremente y a su realización profesional.

Con el flujo de la inmigración un grupo sesgado de mujeres se lanza a conquistar derechos que aún no les son reconocidos en el campo laboral, civil, jurídico y educativo. El fin de siglo marca el punto de partida de una leve inserción de la mujer en el campo laboral y de las luchas sociales junto a la aparición embrionaria de las organizaciones gremiales. Cabe señalar, sin embargo, que sus formas organizativas son espontáneas y circunscriptas casi siempre a la acción directa. Se fluctúa entre reivindicaciones puntuales o de acciones rupturistas de las **costumbres tradicionales**. La ofensiva femenina ha ido al lado de los reclamos de igualdad y en contra del sistema capitalista y burgués en términos generales. Cabe señalar que el clima de las reivindicaciones fue tibio, generado en los principales centros urbanos, y sus formas organizativas espontáneas y circunscriptas casi siempre al recurso de la acción directa.

Consideraciones finales

El tema de la mesa me llevó a revisar, además de las características de las luchas llevadas adelante por las primeras feministas, el debate sobre la oposición entre el matriarcado y el patriarcado. En este sentido pensamos que las familias patriarcales como forma de organización política, económica y social basada en el liderazgo masculino y de predominio de los hombres sobre las mujeres, el marido sobre la esposa, el padre sobre la madre y la línea paterna sobre la materna habría generado una concepción de autoridad que a modo de tradición tal vez subsista en el mundo contemporáneo.

El patriarcado a través de sus usos, costumbres, tradiciones y normas han asegurado su transmisión de generación en generación fijando sus estereotipos de género en tanto naturales y universales. Considerado como la primera estructura de dominación y subordinación probablemente subyace no escrito, pero si inscripto en el concepto de autoridad, en tanto que los derechos sobre los bienes y personas dependen de una regla de filiación, que se concentra en manos del hombre que ocupa la posición de padre fundador

sobre todo en sociedades occidentales. No obstante, pocas veces se presenta con esa pureza en la medida que coexiste con numerosas sociedades que se rigen por una filiación referida a vínculos genealógicos que pasan por las mujeres.

En las sociedades contemporáneas las creencias acerca de la familia han devenido en una serie de estereotipos estrechamente interrelacionados. Un vasto flujo de imágenes y mensajes publicitarios, literarios, etc. tienen como referencia la vida familiar y están dirigidos a ella. El estereotipo femenino de la madre esposa en el hogar sigue vigente, difundiendo imágenes que se ajustan al modelo tradicional de la familia nuclear basada en la división del trabajo “padre proveedor-madre doméstica”. Ahora bien, podríamos decir que aquello que nos viene de las antiguas familias patriarcales subyace “inscrito” en la civilización humana algo así como una reacción a histórica, invisible e inmutable.

Bibliografía

- Barrancos, D. (2006) *Las mujeres y sus luchas*, Bs.As. Ministerio de Defensa.
- Barrancos, D. (2001) *Inclusión/exclusión*, Bs.As., Fondo de Cultura.
- Bellucci, M. (1997) “Mujeres en la educación (1870-1930), Miño y Dávila edit.
- Burin, Mabel y Meler, Irene (1998). *Género y Familia: Poder, amor y sexualidad en la construcción de la subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.
- Gil Lozano; Pita, S.;Ini, M.G. (2000) *Historia de las mujeres en Argentina*, Tomo II, Edit.Taurus.
- Hierro, Graciela (1989). *Género y Poder*. Segundo Encuentro de Feminismo Filosófico. Buenos Aires, Argentina, Nov.1989. México: UNAM. —(1995) *Comp. Estudios de Género*. México ED: Torres Asociados. INEGI (2001).
- Lagarde, Marcela (1997). *Género y Feminismo*. España: Editorial Horas y horas.
- Manfred AZ. *Historia Universal*. Moscú: Editorial Progreso, 1977; t1: 9-14.
- Nari, M. “De la maldición al derecho. Nota sobre las mujeres en el mercado de trabajo”, Bs. As. En *Temas de mujeres. Perspectivas de género*, Universidad Nacional Tucumán, 1998.
- Novick, S. *Políticas del estado argentino y rol de las mujeres: legislación referida a Raúl Jiménez Guillén (Comp.)*, *Familia: una construcción social*. Tlaxcala: Universidad Autónoma de Tlaxcala, 363-384
- Torrado, S. (2003) *Historia de la familia argentina moderna (1870-2000)*, primera edic. Bs.As. Edic.de la Flor.
-

UNA AUTORIDAD EMANCIPATORIA: VOLVER A PENSAR LA AUTORIDAD EN TIEMPOS DE TRANSFORMACIÓN

BEATRIZ GRECO

En el camino de abrir los sentidos

En tiempos de transformación, se vuelve indispensable pensar nuevamente el concepto de autoridad en el terreno educativo. En ese borde incierto que delimita las épocas, un pensamiento que retome una y otra vez las mismas preguntas viene a abrir el tiempo de la promesa. Es posible que hoy, los análisis y reflexiones en el campo de lo educativo se encuentren recubiertos de percepciones de malestar y sentimientos de pérdida más que de convicciones acerca de lo que implica la tarea de educar y es posible que sea ésta una muy buena oportunidad para volver a pensar “las cosas mismas”, en palabras de Arendt¹ Es decir, resituar lo que implica educar en nuestro tiempo, pensando de otro modo sus relaciones, sin perder de vista lo que requiere preservarse: a quiénes, con quiénes, desde qué lugares, mediante cuáles procesos al interior de las instituciones, modos de organización, palabras, vínculos, espacios, tiempos y formas. Trabajo del pensamiento, del “dar forma” y de la invención.

Algunas cuestiones demandan ser revisitadas hoy con cierta urgencia, en las instituciones educativas. Los lugares de los sujetos que aprenden y los sujetos que enseñan conforman una de esas cuestiones urgentes, porque las transformaciones políticas, sociales, económicas e institucionales de nuestro tiempo no dejan intactas las condiciones en que se constituyen los sujetos de la educación. Sin embargo, esas transformaciones subjetivas son leídas a menudo como puro déficit de los sujetos supuestamente incapacitados para incluirse en una cultura escolar ya naturalizada y, en consecuencia, no interrogada.

Contamos abundantemente en educación con teorías de la distinción de seres, de sujetos con atributos, de niños/as y adolescentes categorizados, de maestros en problemas, teorías que proliferan en las escuelas, en las que un conjunto de profesionales (algunos maestros, profesores, psicólogos, sociólogos) despliegan sus saberes confirmadores de categorías. Sin aventuras intelectuales, estos saberes se unen entre sí para confirmar y garantizar un trazado desigualitario en las escenas educativas.

La propuesta de concebir una “autoridad emancipatoria” contribuye a una indagación que gira la mirada hacia la autoridad misma y a la institución que

¹ Arendt H. *La condición humana*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 2005.

la sostiene. El lugar del que enseña se vuelve así posible de ser interrogado, “criticado” y reconfigurado. Para ello, se requiere echar a andar sentidos alejados y en ese movimiento, componer un nuevo lugar para la autoridad hoy, en nuestro tiempo.

Arendt, la fundación y el “hacer crecer”

En el recorrido que Arendt realiza en torno al concepto de autoridad², recorrido histórico y político, parece haber una voluntad y un objetivo: dar a pensar a la autoridad ligada íntimamente al campo político y diferenciada del poder, en un movimiento que interroga una y otra vez los problemas del vivir juntos de los humanos. Por esto es que el lugar de la autoridad guarda una particular importancia, como aquel que funda y sostiene, se hace garante y protege el espacio “entre” los hombres³, ese mundo común que es construcción siempre por hacer y rasgo de lo humano siempre a renovar.

La filósofa señala el origen romano del concepto, su vinculación con la fundación en el sentido sagrado que asumía la fundación para los romanos: dar comienzo a una nueva institución política y hacerla crecer, aumentarla, a partir de una autoría y garantizando su crecimiento. El origen de la palabra, señala Arendt, proviene de *auctor augere*, es el autor que funda y aumenta constantemente la fundación de una ciudad o de una institución, no el artífice que construye parte a parte esa ciudad sino el que le da nacimiento, produciendo algo nuevo. El verbo *augeo* no implica sólo hacer crecer algo ya existente, sino hacer que algo nuevo exista generando su crecimiento desde su seno⁴. Es así como el “hacer crecer”, el aumento al que alude la raíz latina *augere*, ubica a la autoridad ya no como quien ejerce poder sobre otros en razón de un lugar de superioridad, sino por pertenecer a un mundo común y asumir una responsabilidad en él, por contar con una experiencia que habilita a la fundación. El “poder” de dar comienzo a algo. Una autoridad que se constituye entre dos o más de dos, donde algo más que ella misma y sus palabras o gestos está incluido. Es el espacio que habilita lo que subraya la autoridad vinculada a la “fundación” arendtiana, y no su lugar -jerárquico o jerarquizado- prevaleciendo sobre otros. En este planteo, lo que importa es lo que nace a partir de la autoridad, lo que comienza a acontecer a partir de la fundación y no un orden de imposición, dominación o sometimiento.

Kojève y el reconocimiento

En la perspectiva de Kojève, la autoridad no se impone, no requiere gestos grandilocuentes ni la fuerza de la violencia o la explicación convincente. El reconocimiento de la autoridad es lo que hace que alguien la ejerza en tanto soporte material de una autoridad que viene de lejos. Sus acciones se

² Arendt H. “¿Qué es la autoridad?”, en *Entre pasado y futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Ed. Península, 2003.

³ Dice Arendt que no es al hombre al que hay que salvar sino al espacio entre los hombres (1988)

⁴ Benveniste, 1969, vol 2, p.148, citado en Agamben G. Op cit.

sostienen en un reconocimiento de quien recibe la autoridad, sin reconocimiento ella no existe.

Kojève remarca estos rasgos fundamentales:

- la autoridad es siempre una relación social. Por tanto, imposible de autoinstituirse sin un espacio de relación con otro, que a su vez se incluye en un marco social e institucional más amplio,
- la autoridad supone acciones sobre otros que las aceptan y que renuncian a reaccionar en su contra, a oponerse, por voluntad propia y libremente,
- la autoridad tiene siempre un carácter legal o legítimo, se le otorga legitimidad por vía del reconocimiento; a su vez, la autoridad le da “vida” a la legalidad de una norma,
- el reconocimiento ocupa el lugar de la sumisión o de la obediencia, reconocer es aceptar la autoridad de alguien porque ofrece un espacio para vivir, proyectarse, construir con otros, formar parte de,
- el ejercicio de la autoridad excluye la fuerza y la coacción,
- el ejercicio de la autoridad incluye la renuncia, aceptar cambios en uno mismo, perder algo anterior, dando lugar a otra cosa.

¿Qué es lo que promueve la renuncia? se pregunta Kojève en su texto *La noción de autoridad*⁵ y responde que la renuncia depende del tipo de autoridad que ejerce su acción con objetivos diferentes: Padre, Jefe, Amo, Juez. Cada uno de ellos asume un tipo diferente de autoridad y otorga una posibilidad: el Padre encarna la causa y ofrece la continuidad en una herencia o filiación, el Jefe encarna un proyecto de vida y ofrece la inscripción en él, el Amo encarna el riesgo de perder la vida y ofrece protección, el Juez encarna el orden basado en la justicia y la equidad y ofrece la posibilidad de vivir en un mundo justo y equitativo. Por ello, ante cada tipo de autoridad se renunciaría por motivos también diversos: formar parte de una herencia (Padre), obtener un proyecto de vida propio (Jefe), preservar la vida (Amo), vivir en un mundo justo y equitativo (Juez).

Ejercicio de la autoridad y renuncia entrañan acción y movimiento, ofrecimiento y recepción, propuesta y aceptación. Kojève parece decir, además, que el movimiento es doble, que la renuncia se da de ambos lados, ni totalmente activos ni totalmente pasivos, en el marco de una relación de autoridad, quien la ejerce y quien la recibe, ambos se transforman incluyéndose en un proceso que incumbe a los dos, en diferentes lugares. Autoridad es movimiento, cambio, acción real o posible en el marco de una relación social e histórica, entre dos sujetos, por lo menos: uno que provoca el cambio y otro que lo realiza, visible o tácitamente. El fenómeno de autoridad es así fundamentalmente social y no individual ni natural y entraña la posibilidad de que alguien actúe sobre otro y éste lo acepte asumiendo una transformación de

⁵ Kojève A. *La noción de autoridad*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 2006.

sí mismo. Es por esto que, por definición, una autoridad debe ser reconocida como tal para ejercerse y el hecho de hacer intervenir la fuerza o la violencia para influir sobre otros, implica que allí no hay autoridad.

Una autoridad pone en marcha un cambio en el otro cuando ella misma se implica en el movimiento, asume su parte en la relación que los reúne en torno a un mismo trabajo. La solicitud de renuncia no es sólo para quienes reciben la influencia de la autoridad sino también para la autoridad en su aceptación de los propios límites y en la necesidad de ejercer un “trabajo” en relación, configurador. El territorio educativo es particularmente sensible a este doble movimiento.

Rancière y la emancipación

Una filosofía de la emancipación contemporánea se propone desplegar sentidos en torno a lo que los sujetos pueden ser, devenir, transformar en ellos mismos, desde relaciones de igualdad que a menudo contradicen lo que el orden social habitual impone (un mundo dividido en los que pueden y los que no, los que saben y los que no, los inteligentes y los incapacitados, los herederos y los desheredados, etc). Un sujeto emancipado es aquel que “sale de la minoridad”, se hace cargo de pensar por sí mismo⁶ y asume por sus propios medios: miradas, inteligencia, palabra, escritura, voz, una posición desde donde hacerse escuchar y “tener parte”. Esta posición emancipada no alude a un desligamiento de los otros en ámbitos sociales e institucionales, pero coloca continuamente en tensión, su lugar de igualdad con otros y los lugares habituales a los que se lo confina en posiciones de desigualdad.

La emancipación reside, en el pensamiento rancieriano, en un modo de ver, pensar, actuar y hablar desde la propia capacidad de percibir el mundo “con otra mirada” y, desde allí, reconfigurar las líneas divisorias de lo que se comparte y reparte, de lo que es común a todos y a cualquiera y lo propio que se vuelve impropio. La emancipación sería ese proceso por el cual nos damos la posibilidad de salir de lo cristalizado y fijo, en tanto lugares que a cada uno le “corresponden” supuestamente por nacimiento, herencia o destino e interrogarlos en el pensar y hacer cotidiano. En ese retrazado de divisiones y reconfiguración de un mapa de nuevas relaciones, se juega el trabajo político de educar.

En *El espectador emancipado*⁷ Rancière cuestiona la habitual distribución de posiciones entre la actividad de quienes actúan y la pasividad de quienes ofician de espectadores. Del mismo modo, es posible cuestionar la ignorancia del alumno y la sabiduría del maestro⁸, el lugar de los explicadores y los explicados. Cuando estas posiciones se cuestionan, necesariamente el

⁶ Siguiendo el pensamiento kantiano que Foucault retoma en su texto “¿Qué es la Ilustración?” (1996)

⁷ Rancière J. *El espectador emancipado*, Buenos Aires, Ed. Manantial, 2010.

⁸ Véase *El maestro ignorante* (Rancière, 2003)

lugar de autoridad se reconfigura, no para destituirlo sino para reubicarlo en un nuevo marco en el trabajo de educar.

Mirar es también una acción que confirma o transforma esta distribución de posiciones. El espectador también actúa, como el alumno o el sabio. Observa, selecciona, compara, interpreta. Relaciona lo que ve con muchas otras cosas que ha visto en otras escenas, en otro tipo de lugares. Compone su propio poema con los elementos del poema que tiene enfrente. (2010)

Una alumna adulta, en un Centro educativo de nivel primario para adultos, en Buenos Aires, decía que para ella, haber aprendido a leer y escribir era como “haber visto amanecer por primera vez”. Apropiarse del lenguaje escrito le permitía ver el mundo ya visto con la luz de un nuevo día ahuyentando las penumbras nocturnas que, a menudo, ponen distancia entre la visión y el mundo. La alumna afirmaba ver amaneceres cada vez que lograba leer una frase y se animaba a sí misma a escribir poemas, lo que supone una implicancia subjetiva ante la nueva capacidad alcanzada y la osadía de sentirse poetisa en el mismo momento de aprender la escritura. Una nueva posición de sujeto la encuentra, la sorprende, un desplazamiento para tener parte y ser parte de un mundo antes vivido como ajeno.

En esta perspectiva, quien ejerce la autoridad en educación es quien tiene la responsabilidad de habilitar esas posiciones de autorización en otros, los alumnos, quien interroga la supuesta naturaleza de la relación pedagógica donde se afirma que alguien enseña porque sabe y alguien aprende porque no sabe. Es quien no se conforma con la supuesta imposibilidad de un sujeto para aprender en la escuela y se hace cargo de instituirlo capacitado, posibilitado. Un maestro emancipado sería así un configurador de situaciones de emancipación donde verificar que todo alumno puede aprender mediante la creación de condiciones habilitadoras para todos.

Conclusiones que siguen abriendo sentidos

Nuestro tiempo condena, a menudo, a la autoridad del que enseña a repetir su lugar de dominio infructuosamente y sin cuestionarse o a abandonarse a una suerte incierta e insatisfactoria. Los filósofos nos enseñan sin lecciones que los problemas encuentran su cauce cuando pueden ser pensados, abiertos en significaciones diversas, reconfigurados una y otra vez. El pensamiento se hace acción cuando sabemos dónde posicionarnos.

La lectura que el pensamiento de Arendt Kojève y Rancière habilita, en torno a la autoridad, nos ofrece un sutil recorrido que se desplaza del ejercicio de una función de dominio mediante el saber, de unos sobre otros, hacia la construcción de un mundo donde alojarse cada uno, juntos y separados, en el encuentro con otros, a través del delicado trabajo de educar en igualdad y asimetría. Se trata de un trabajo *con* otros y no *sobre* otros. Más que

solicitud de obediencia a lo que alguien ordena, en lugar de dominación y sometimiento, fuerza y obediencia, la autoridad implica el trabajo artesanal de un tejido en palabras, dichas y escuchadas, en silencio y en forma de voces, de un mundo común que nos incluye a todos por igual y que otorga, política y subjetivamente, el espacio humano de la libertad.

DIMENSIÓN AFECTIVA EN EL AULA UNIVERSITARIA DE INGLÉS: ¿LA AUTORIDAD SE IMPONE O SE PROPONE?

IAROSSI, ELISABET

Entender el aprendizaje de la lengua, en particular, la inglesa, aplicando los conceptos de Piaget significa “renunciar a asumir ante él (el alumno) a una posición de poder, ... procurar mejorar la sensibilidad para atender y entender sus necesidades”. Por ende, surge la disyuntiva: ¿la autoridad en el aula universitaria se impone o se propone? ¿Qué implica esto? Consenso. Acuerdo. Palabras claves si las hay para lograr una relación de respeto y armonía en nuestras aulas que, a su vez, facilitará la creación de espacios abiertos de deliberación y diálogo.

Suponemos que la mejor forma en que el profesor puede proyectar autoridad en el aula es incorporando la dimensión afectiva: “sólo la afectividad puede dar el verdadero sentido y el valor a la autoridad, no como poder, sino como libertad” (Gómez Flores)”. En consecuencia, el profesor se constituye en un arquetipo del saber, munido de valores éticos y morales, un orientador democrático, capaz de llegar a obtener un grado razonable de control.

Creemos que un equilibrio entre autoridad y dimensión afectiva nos ayudará a resolver el interrogante que planteamos en el título de esta ponencia. Nuestro trabajo se centrará en las asignaturas Inglés I y II de la Licenciatura en Psicología.

Introducción

En el resumen del presente trabajo, mencionamos ciertas palabras claves: el *consenso* y el *acuerdo* como forma de arribar a un proceso de enseñanza-aprendizaje donde prime una relación democrática, caracterizada por la libertad de acción y expresión siempre enmarcada en el respeto por el otro.

Ahora bien, resaltamos el término respeto por una razón muy importante: su significado, que ha sido dejado al uso diario y arbitrario sin profundizar en su esencia.

Según la RAE, la palabra *respeto*, en una de sus acepciones, expresa: miramiento, consideración, deferencia. Respeto, viene del latín *respicere*, es decir *volver a mirar, mirar al otro desinteresadamente*. La etimología encierra el verdadero significado. Respetar es mirar desinteresadamente, sin juicio e imparcialmente. Respetar no significa necesariamente estar de acuerdo

con lo que se respeta aunque sí, aceptar (característica fundamental en una relación democrática).

En este punto es menester aclarar que en nuestro trabajo empleamos los términos "democracia" o "democrático" con la connotación de mentalidad abierta y libertad responsable por parte de docentes y alumnos. Nos abstenemos de cualquier connotación política que los lectores pudieran atribuirle.

Fundamentación teórica

Para la elaboración de nuestra encuesta nos centramos en los tres perfiles típicos de profesores en cuando a su concepción de autoridad, propuestos por Pintrich y Schunk (1996). Según dichos autores existen tres tipos de profesores: a) los autoritarios que tienen como objetivo la disciplina y el control sobre el comportamiento de sus alumnos, b) los permisivos: que piensan sólo en que sus alumnos se sientan cómodos sin proponer ningún tipo de límite, y c) los democráticos o colaboradores: que logran el control indirectamente, ayudando a sus alumnos a participar de las tareas, promoviendo su responsabilidad sobre las mismas.

El tercer modelo de profesor es el que nos impulsa a proponer autoridad mediante la motivación y el monitoreo no invasivo del aprendizaje de los estudiantes. Éste es el docente que los ayudará a desarrollar su autonomía y responsabilidad en el entorno universitario: un docente democrático. Para lograrlo Ames (1992) propone que los estudiantes sean incentivados constantemente a desarrollar su independencia y autorregulación, haciéndolos responsables de su propio aprendizaje para así fomentar una mejor convivencia dentro del aula universitaria.

También nos referimos a un docente de mente abierta y dotado de un espíritu de auto-crítica sobre su labor en el aula y su relación con sus educandos. Se trata de un educador, que siempre esté atento a resolver las necesidades y los desafíos que le plantea la relación con sus estudiantes y siempre dispuesto a buscar soluciones creativas a los conflictos que se pudieran suscitar.

Asimismo, quien también resalta las cualidades de un "maestro" democrático es Paulo Freire. Dicho pedagogo menciona ciertas características que son indispensables para los educadores. Citaremos dos de ellas, que atañen a nuestro trabajo.

Comienza con la humildad, aclarando, y coincidimos en hacerlo, que no significa falta de respeto a uno mismo sino confianza, valentía, y respeto justamente. Humildad es de lo que adolece el autoritario. "La suya es la única verdad que necesariamente debe ser impuesta a los demás". El autoritario impone, el democrático propone. "Es en su verdad (la del autoritario) donde radica la salvación de los demás. Su saber es iluminador de la oscuridad o de la ignorancia de los otros, que por lo mismo deben estar sometidos al saber y a la arrogancia del autoritario o de la autoritaria" (Freire, 2010).

Otra cualidad es el amor. Sin el cual no existe relación sincera alguna. Amor por nuestros estudiantes, amor por la profesión. Esta última cualidad

nos lleva a otra en la que se centra nuestro trabajo: la afectividad. El ser realmente afectuoso ante los demás es un ser que difícilmente se deje tentar por el autoritarismo explícito. Sin embargo, sí podría facilitar un autoritarismo implícito si cayese en una relación de libertinaje ya que "el ambiente de permisividad, de vale todo, refuerza las posiciones autoritarias" (Freire, 2010).

Es preciso, en este sentido, identificar hasta qué punto debemos llegar, a fin de no traspasar los límites: "la autoridad que se hipertrofia en el autoritarismo o se atrofia en libertinaje, perdiendo el sentido de movimiento, se pierde a sí misma y amenaza la libertad. En la hipertrofia de la autoridad, su movimiento se fortalece a tal punto que inmoviliza o distorsiona totalmente el movimiento de la libertad. La libertad inmovilizada por una autoridad arbitraria o chantajista es aquella que, sin haberse asumido como lo que es, se pierde en la falsedad de movimientos auténticos". (Freire, 2010)

A continuación desglosaremos la teoría en cinco puntos que nos parecen relevantes al momento de clarificar los pilares teóricos en los que basamos nuestra ponencia, a saber: a) autoridad y libertad, b) libertad con responsabilidad, c) límites y responsabilidad, d) relación triangular entre autoridad, libertad y disciplina, y e) gestión y control áulicos.

A) Autoridad y libertad

Erich Fromm trata el tema de la libertad en un contexto histórico que, consideramos, pertinente a nuestro enfoque, en cuanto se pierde la noción de límites en uno u otro sentido. Es decir, apoyamos la propuesta de autoridad sin traspasar las fronteras hacia el autoritarismo o hacia el libertinaje como lo mencionamos anteriormente aunque agregamos la verdadera noción de libertad en cuanto obtenida desde factores intrínsecos a lo individual y no extrínsecos al mismo. La libertad como postura obtenida genuinamente desde el convencimiento subjetivo de su importancia no sólo desde la libertad incluso "impuesta". En este sentido, Fromm expresa: "Como en la lucha por la libertad, durante la época moderna, toda la atención se dirigió a combatir las viejas formas de autoridad y limitación, era natural que se pensara que cuanto más se eliminaran estos lazos tradicionales, tanto más se ganaría en libertad. Sin embargo, al creer así dejamos de prestar atención debida al hecho de que si bien el hombre se ha liberado de los antiguos enemigos de la libertad, han surgido otros de distinta naturaleza: un tipo de enemigo que no consiste necesariamente en alguna forma de restricción exterior, sino que está constituido por factores internos que obstruyen la realización plena de la libertad de la personalidad".

B) Libertad con responsabilidad

La autoridad propuesta implica libertad propuesta, no impuesta. A veces creemos que imponiendo libertad favorecemos los valores democráticos del proceso enseñanza-aprendizaje; sin embargo, justamente en éste mismo proceso debemos resaltar la importancia de que esa libertad tiene que ser valorada internamente por nuestros estudiantes y no debido a imposiciones

externas de "afuera hacia adentro" sino a la inversa de "adentro hacia fuera". Debemos enseñar a nuestros estudiantes a disfrutar de una libertad propuesta no sólo por sus docentes sino también por ellos mismos en el convencimiento personal de la importancia de esa libertad. De lo contrario, lo propuesto terminará siendo impuesto.

C) Límites y responsabilidad

El hombre aparece en el mundo como un ser débil dentro de un entorno totalmente agresivo, y llega a dominar tierra en función de la capacidad de encontrar y transmitir de la solución de los problemas. Esa responsabilidad de transmitir y aprender debe ser armoniosa y basada en su objetivo trascendental, donde la afectividad enriquece el proceso.

D) Relación triangular entre autoridad, libertad y disciplina

Paulo Freire, acuñó en sus Cartas a Quien Pretende Enseñar: la disciplina intelectual. Disciplina intelectual "que los educandos deben construir en sí mismos con la colaboración de la educadora. Sin esta disciplina no se crean el trabajo intelectual, la lectura sería de los textos, la escritura cuidada, la observación y el análisis de los hechos ni el establecimiento de las relaciones entre ellos. Y que a todo esto no le falte la noción de límites para que nada se convierta en irresponsabilidad licenciosa" (Freire, 2010).

Es a partir de aquí que comienza nuestra intención de proponer una autoridad que enmarque los límites necesarios para disfrutar con libertad del proceso de enseñanza-aprendizaje en nuestras aulas a través de una disciplina intelectual.

"Si la disciplina exigida es saludable, lo es también la comprensión de esa disciplina; si es democrática la forma de crearla y de vivirla, si son saludables los sujetos forjadores de la disciplina indispensable, ella siempre implica la experiencia de los límites, el juego contradictorio entre la libertad y la autoridad, y jamás puede prescindir de una sólida base ética" (Freire 2010).

Encontramos interesante cierta concordancia entre lo expuesto por Freire y Fromm en cuanto a la libertad "libre": "No hay disciplina en el inmovilismo, en la autoridad indiferente, distante, que entrega sus propios destinos a la libertad. Pero tampoco hay libertad en el inmovilismo de la libertad a la que la autoridad le impone su voluntad, sus preferencias, como las mejores para la libertad. Inmovilismo al que se somete la libertad intimidada o movimiento de la pura sublevación. Al contrario, sólo hay disciplina en el movimiento contradictorio entre la coercibilidad necesaria de la autoridad y la búsqueda despierta de la libertad para asumirse como tal".

E) Gestión y control áulicos

Por otro lado, es crucial hacer una distinción entre dos vocablos relacionados con la noción de autoridad en el aula: la gestión y el control (Fontana, 2000). Este autor explica que el primero alude a los aspectos organizativos del aula y de la asignatura, y el segundo, se refiere al modo en que el docente propone la disciplina en el aula.

Por ende, es sumamente importante que el docente encuentre un equilibrio entre ambos para que actúen de facilitadores de su desempeño profesional dentro del contexto educativo donde se encuentra inmerso, articulando dos tipos de relación: la relación docente-alumno y docente-universidad.

3. MATERIALES Y MÉTODOS

En la realización de esta experiencia participaron un total de 38 alumnos repartidos en las comisiones de Inglés I e Inglés II, turnos mañana y noche, de la Licenciatura en Psicología de la UCES.

Diseñamos una encuesta con 6 preguntas para contestar por sí o no y una pregunta en la que se dan 7 opciones de respuesta, de las cuales los alumnos podían elegir más de una. Las mismas aparecen detalladas en la sección de resultados.

Dicha encuesta tuvo como objeto comprobar nuestra hipótesis de trabajo acerca de si la autoridad del docente en el aula se impone o se propone. A continuación se describen los resultados.

Resultados

En esta sección explicaremos los resultados de las percepciones de los alumnos respecto de cada ítem consultado.

En primer lugar, preguntamos acerca de la necesidad de un nivel de disciplina para una convivencia tranquila y positiva dentro del ámbito universitario. Un 86,84 % de los alumnos respondió afirmativamente y un 13,16 %, lo hizo en forma negativa.

La segunda pregunta se refiere a si el docente debe gestionar de forma segura y equilibrada las relaciones interpersonales que exige la convivencia universitaria. El 92,1% contestó en forma afirmativa mientras que el 7,9 % restante, en forma negativa.

En la tercera se les pidió a los alumnos que opinaran si la autoridad moral se genera en base a un desempeño profesional correcto. El 65,79 % opinó que sí y el 34,21 % sostuvo que no.

En la cuarta, se les preguntó si el modelo de alumno sumiso y obediente es el vinculado a un docente autoritario. El 94,74 % contestó negativamente, mientras que sólo el 5,26 %, afirmativamente.

En la quinta, se les pidió que dieran su parecer en cuanto a las cualidades que debería tener un docente para proyectar autoridad. Se les presentaron siete opciones y se les instruyó para que eligieran más de una, si así lo consideraban.

Las cualidades que obtuvieron porcentajes mayores y similares fueron: coherente: 81,57 % y equilibrado: 81,57 %; luego, otros ítems con porcentajes altos resultaron: consensual: 68,42 % e idóneo: 52,63 %, después, permisivo: 23,68 %; y uno de los porcentajes más bajos de respuesta estuvo representado por: modelo de ciudadano: 10,53 %, y finalmente autoritario: 0 %.

En la última, se indagó si la autoridad propuesta en el marco de la afectividad ayuda al docente a generar la autoridad moral necesaria para

llevar a cabo su tarea. La gran mayoría de la muestra (86,84 %) respondió afirmativamente y la población restante (13,16 %), lo hizo en forma negativa.

Discusión

Notamos un alto porcentaje (86,84 %) de respuestas positivas en la pregunta 1, referida a la necesidad de un nivel de disciplina para una convivencia tranquila y positiva dentro del ámbito universitario. Suponemos que dicho resultado tiene que ver con que un entorno de aprendizaje con disciplina conlleva una convivencia tranquila y positiva dentro del ámbito universitario.

El bajo porcentaje (13,16 %) de respuestas negativas tiene que ver con que los estudiantes, por su parte, demandan un grado de disciplina para llevar a cabo su proceso educativo. Es así, que un estudiante con una actitud proactiva y responsable le exige y le verbaliza a su docente la necesidad de tener pautas para su proceso de aprendizaje. Por ejemplo, cuando pide materiales de estudio, consignas claras para hacer tareas, fechas para parciales, finales, etc.

Cuando en el segundo ítem preguntamos respecto de si la gestión segura y equilibrada de las relaciones interpersonales era necesaria para la convivencia universitaria, suponemos que la mayoría del alumnado (92,1 %) respondió afirmativamente puesto que la búsqueda del equilibrio en la labor pedagógica requiere que el docente sea firme pero que actúe con calma en todas las situaciones áulicas. Debe constituirse en un orientador-mediador-gestor de las relaciones interpersonales en el aula, que ayude a proponer soluciones en situaciones diversas, utilizando su autoridad de modo equilibrado sin caer en el autoritarismo.

En la tercera pregunta referente a si el correcto desempeño profesional genera autoridad, el alto índice (65,79 %) de respuestas positivas puede vincularse a que el docente debe generar empatía, confianza y respeto en sus estudiantes para lograr llevar a cabo la tarea educativa, además debe estar dotado de madurez afectiva, acompañada de un grado deseable de idoneidad para desempeñar su labor educativa.

En el cuarto ítem (si el alumno sumiso y obediente es el esperado por el docente autoritario), el alto grado (94,74 %) de respuestas negativas supone la noción de que una autoridad impuesta no impulsa un mejor grado de aprendizaje. Un docente con autoridad, no autoritario, no espera sumisión y obediencia de parte de sus alumnos ya que esta posición entorpece el desarrollo de un educando autónomo y responsable. La cantidad menor (5,26 %) de respuestas afirmativas refuerza nuestra noción de que la autoridad propuesta y concensuada entre docentes y alumnos, y enmarcada en la dimensión afectiva, es el mejor modelo a seguir.

En cuanto al quinto apartado, si bien sostenemos que la autoridad moral del docente nace en su competencia profesional para transmitir los conocimientos del objeto de estudio que él maneja, las percepciones de nuestros alumnos arrojaron un resultado diferente. Ellos privilegiaron como

virtudes esenciales para que el docente proponga autoridad, la coherencia (81,57 %), el equilibrio (81,57 %) y el consenso (68, 42 %) por sobre la idoneidad (52, 63 %), el modelo de ciudadanía (10,53 %) y la permisividad (23, 68 %).

Refiriéndonos a la permisividad, el porcentaje bajo (23, 68 %) obtenido por esta última cualidad puede justificarse si pensamos que el docente tiene que esforzarse por desempeñar su labor profesionalmente, sin inclinarse por el facilismo o la libertad excesivos.

Respecto del autoritarismo, la respuesta negativa (0 %) podría vincularse a lo expuesto por Jean Piaget, con lo cual acordamos, en cuanto a que la autoridad debe ser siempre democrática para que el estudiante pueda construir las reglas de conducta, las normas y la moralidad aceptando opiniones diversas sin la imposición arbitraria del docente.

En cuanto al último punto de la encuesta referente a si la autoridad propuesta en el marco de la afectividad ayuda al docente a generar autoridad moral para realizar su tarea, creemos que el alto grado (86, 84 %) de respuestas afirmativas sugiere que el docente que desea proponer autoridad, en primer lugar, debe contar con un grado importante de madurez afectiva, lo cual facilitará su rol de mediador y consejero. No obstante, tampoco debe prescindir de la aplicación de la didáctica y las nuevas tecnologías. En suma, es un profesional que se adapta a las condiciones cambiantes del aula y el contexto social, un agente que propone sin imponer autoridad por sí mismo, por lo cual la falta de estas cualidades genera una percepción negativa (13,16 %) por parte del alumnado que experimenta las falencias del docente que inciden en el proceso de enseñanza-aprendizaje.

Conclusión

Por lo tanto, estamos de acuerdo con lo propuesto en el resumen de nuestro trabajo, el docente debe "renunciar a asumir ante él (el alumno) una posición de poder, procurar mejorar la sensibilidad para entender y atender sus necesidades". (Acerca de una disciplina humanizada. *Alina Gómez Flórez*)

El educador debe encontrar la mejor manera de proponer los límites, estimulando una actitud autónoma y responsable en sus educandos. Y es justamente allí donde la incorporación de la dimensión afectiva a nuestras aulas tiene un rol esencial en la mejora del vínculo docente-alumno y a su vez, en la didáctica docente, lo cual, sin duda, refuerza la noción de autoridad propuesta y no impuesta.

Creemos firmemente que una autoridad propuesta basada principalmente en la dimensión afectiva genera autonomía, responsabilidad y disciplina que forman parte natural del proceso educativo llevado a cabo en nuestras aulas universitarias para las cátedras de inglés en la Licenciatura en Psicología y que por añadidura, podría extenderse a otras disciplinas que utilizaran la misma estrategia.

A todo lo expuesto, debemos agregar la importancia del apoyo institucional a lo propuesto: el docente impone un límite interno pero a su vez,

el mismo debe estar respaldado por el límite externo, delineado por la institución donde se desempeña, la cual avala la gestión y control en el aula estrechamente vinculadas a la labor profesional del educador.

Bibliografía

- Ames, C. (1992). *Classrooms: goals, structure and student motivation*. Journal of Educational Psychology, 84 (3), pp. 261-271.
- Bur, A. *Motivación en el aula universitaria*. Reflexión Académica en Diseño y Comunicación N°XV, pp.104-107, Año XII, Vol. 15, Febrero 2011, Buenos Aires, Argentina
- Fontana, David (2000). *El control del comportamiento en el aula*. Barcelona: Paidós, 2000
- Freire, Paulo (2008). *Cartas a Quien Pretende Enseñar*. 2° Edición. Buenos Aires: Biblioteca Clásica de Siglo Veintiuno.
- Fromm, Erich (2008). *El Miedo a la libertad*. 1° Edición. Buenos Aires: Paidós.
- Gomez Florez, Alina (1998). *Acerca de una Disciplina Humanizada. La Crianza Humanizada*. Vol. 03, No. 004 p.1. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Gomez Lodoño, Luz (1998). *Autoridad, Afectividad y Escuela. La Crianza Humanizada*. Revista de Pediatría. Vol. 03, N° 004 p. 2-4. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Pintrich, P.R., & Schunk, D. H. (1996). *The role of goals and goal orientation. Motivation in Education: Theory, research, and applications*. New Jersey: Prentice-Hall.1996.

AUTORIDAD Y AUTORIZACIÓN

AIDA KOGAN

Uno de los enfoques posibles para analizar y tratar de resolver o cuando menos aliviar los males que afectan a las sociedades de nuestro tiempo, y no solo de éstas, es el de analizar el concepto de autoridad y los que le son cercanos de autoridades (en plural), autorización y autoritarismo. Podrían surgir de ello acciones correctivas.

Por autoridad se entiende la facultad o poder de que se dispone para establecer y asegurar el cumplimiento de normas de conducta, y aun de expresión, de otros, individuos o grupos de distinta magnitud. Desde la autoridad paterna, por ejemplo, que se ejerce en las familias, a la autoridad internacional de las Naciones Unidas.

Adelanto que me ceñiré aquí a tomar en cuenta la autoridad política, la que opera sobre comunidades humanas organizadas, en el plano socioeconómico en especial, excluyendo en mis consideraciones un segundo sentido del concepto, el de reconocimiento y respeto en virtud de un alto nivel de saber y capacidad en alguna esfera del conocimiento, del arte, de una actividad, o en la solución de problemas, o por ser alguien persona poseedora de dotes morales sobresalientes.

No es viable ningún tipo de vida comunitaria sin que se halle regida por la autoridad de alguien, grupos, personas, cuyas disposiciones, sean de signo positivo o no, yo diría biofílicas o tanatofílicas, impiden que se instale el caos. Pero no es el orden lo único o lo que más apreciamos en el funcionamiento social, y a fin de que se dé realización a otros requerimientos, más significativos, la autoridad debe gozar de autorización.

La autorización emana del conjunto poblacional que habrá de plejarse al cumplimiento de las normas vigentes. De una u otra manera, con mayor o menor aceptación o rebeldía, ellas son acatadas, pero solo es legítima la autoridad que las impone y no adolece ella de usurpación si está cabalmente autorizada. En una época como la nuestra, cuando predominan en el mundo las democracias, eso significa mediación de la voluntad mayoritaria a través de procesos electorales. Es éste un señalamiento obvio, pero me interesa subrayar que hace falta más: tanto las directivas de los poderdantes como las reglas en que las traducen los gobiernos deben ajustarse a pautas morales. De no ser así no es lícito hablar de legitimidad, es espuria la una y son colectivos alienados los otros. Quiero decir con esto que no se atienen a su cometido esencial, que es el de promover la mayor dicha posible para el mayor número posible de gobernados. Adhiero a la fórmula clásica del utilitarismo, sin embargo, dado que lo experimentado como dicha es pasible de tantas modulaciones, sería más sensato elegir una sentencia de forma negativa: el cometido estriba en evitar todo sufrimiento evitable a todos cuantos

se pueda. En ello radica a mi ver la misión propia de las democracias, y pasa por implementar el valor justicia, ampliamente interpretado.

Variados contenidos entran la significación de éste, en el contexto de las siguientes reflexiones quiere decir que pueblos soberanos e instancias gubernamentales delegadas para administrar esa soberanía (del pueblo, por el pueblo y para el pueblo según la concisa caracterización de Lincoln) deben actuar según las exigencias “justas” del contrato o pacto social que sustenta las democracias. Son éstas: que no dividan a los ciudadanos grandes desigualdades económicas, que no se los empuje a participar en guerras declaradas por sus propios Estados filicidas, que tengan razonablemente cubiertas sus necesidades materiales de vivienda, alimentación y salud, así como de educación y puestos de trabajo. En fin, es corrientemente sabido y cada vez más fuertemente reclamado todo esto, que por imperio de la justicia se dé a cada uno lo que le corresponde. Pero lo que le corresponde no termina en la cobertura de necesidades materiales sino que abarca también la posibilidad de dar realización a las dotes personales que se posean, a la vocación, y asimismo que sea dable para todos disfrutar de las bellezas del mundo, conocerlo, pasearlo, festejar la vida.

Tal es a mi juicio la “voluntad general” que es función de las democracias hacer cumplir, a través de dictámenes emanados de las ciudadanías a los que los organismos estatales se encargarán de dar forma legal y velar porque sean acatados.

Es común vincular política y moral, y se halla enteramente justificada la relación: solo la búsqueda del bien de una comunidad, inclusive el de la comunidad mundial posee sello ético la política, es política auténtica, en caso contrario se degrada en reglamentaciones tiránicas para provecho de algunos sectores y, por otro lado, solo en la dinámica de los lazos que se tejen y destejen entre destinos plurales, así sea en el escenario de una minúscula polis de dos, cabe calificar de morales o inmorales los comportamientos que se asuman y las intenciones a que responden.

El reclamo de que la autoridad se ejerza con justicia es aplicable, como dije, a un registro amplio de situaciones; se lo dirige comúnmente a las gentes del gobierno: éstas no se preocuparían debidamente de intentar aminsonar el sufrimiento popular y promover la felicidad, ó serían sujetos corruptos, codiciosos, opresores, belicosos en los tratos internacionales, proclives a urdir hipótesis de conflicto y carentes de contención en cuanto a arrastrar a su país a guerras de muy improbables resultados victoriosos... de esto bien sabemos, dolidamente, los argentinos.

Pero también los autorizantes incurren en inmoralidad si dejan de volcar una persistente vigilancia sobre las disposiciones estatales... o si no se vigilan a sí mismos. Las autoridades no tienen la exclusividad de caer en falencias de todo tipo.

Se requiere el poder de la autocrítica para dominar propensiones propias, cuanto menos reconocidas más potentes, susceptibles de hacernos imitar las indignidades de quienes cometen abusos, en el propósito justamente de combatirlos.

Por eso creo en la eficacia, no suficientemente aprovechada aún, de las psicoterapias; más bien, en el terreno en que estamos, en la eficacia que podría alcanzar una educación axiopsicológica en tanto que recurso preventivo contra la trasgresión de valores. Volveré brevemente sobre este punto.

Paso al tema del autoritarismo. En éste no tiene lugar alguno la moral: los autoritarios perpetran meramente una degeneración del poder de la autoridad, y aun cuando puedan estar convencidos de la santidad de sus causas, como los déspotas ilustrados del siglo XVIII, de hecho atropellan contra la dignidad de personas y comunidades, impulsados por sus propias tendencias egocéntricas de dominio y opresión. No son aptos para comprometerse en ningún pacto social.

¿Cómo llevar por el buen camino nuestra “insociable sociabilidad”, según la frase de Kant? ¿Cómo ir acercándonos aunque más no sea a configurar autoridades que no se aparten de su papel de delegados de los designios de sus poderdantes, o sea las ciudadanías que cuidan de que esa fidelidad se verifique y que principios de bien colectivo guíen sus soberanas resoluciones?

Uno de los medios, ya lo adelanté, reside a mi juicio, no original por cierto, en la educación. Una educación, quiero decir, centrada en valores éticos, que tienda a intensificar los sentimientos que nos unen en un ser unos con otros, y a incentivar la imaginación para la resolución no violenta de conflictos. Además, last but not the least, y también lo adelante, que ayude al autoconocimiento y de tal modo deje espacios abiertos a las tendencias empáticas, de confianza mutua y de responsabilidad por el otro inscriptas en nuestra índole. Y no ajenas a las de los seres vivos todos. Sostiene Ashley Montagu en su La dirección del desarrollo humano, sobre la base de extensas observaciones, la universalidad de la regla de que todos los organismos vivos se caracterizan por una tendencia innata a la asociación.

Y oigamos a Edgar Morin en sus Los siete saberes necesarios para la educación del futuro: el desarrollo verdaderamente humano engloba autonomía individual, participaciones comunitarias y la conciencia de pertenecer a nuestra especie.

Resumo: La autoridad otorgada a las autoridades por los comitentes se funda en el objetivo de proteger, armonizando lo más posible, sus intereses y deseos y ha de darse cumplimiento a esta finalidad ajustándose a normas éticas. El fortalecimiento de los valores morales es esencial para afianzar la vigencia de los derechos colectivos y está ligado con la implementación de planes educativos de sello axiopsicológico extendidos por los espacios todos del ámbito social.

Suenan a utópicas estas ideas, pero el camino hacia el progreso de la humanidad, desde que salió de las cavernas hasta, en medio de adelantos

y retrocesos, alcanzar el nivel actual de biofilia, aunque que se traduzca ésta más en ideologías y aspiraciones que en estructuras socioeconómicas de funcionamiento efectivo, ese camino siempre partió de fantasías de signo utópico al momento de su surgimiento. Hoy resulta plausible ya, como nunca lo ha sido en la historia, la visión de generaciones humanas libres, de mujeres y hombres dueños de si mismos y a la par volcados en la gestación del bien de todos.

El gran mandato radica además, como tanto enfatiza Morin, en no desestimar nuestra condición de habitantes no solo de un país sino de la “Tierra-madre” toda. Tanto gobernantes como gobernados, comparten la responsabilidad que entraña esa filiación, respecto asimismo, y muy señaladamente, a las generaciones futuras, como argumenta con convincente elocuencia Hans Jonas en su El principio de responsabilidad.

Acaso vendrán tiempos en que cada uno de nosotros, desde sus condiciones y circunstancias particulares, estará pronto a protagonizar en algún grado al menos, la aventura de hacer avanzar a la especie hacia una más propicia calidad de vida. Será preciso volver una y otra vez al conócete a ti mismo, como seres de falencias, de conflictos a veces ni siquiera concientizados, pero no menos seres sensibles a un poderoso, a un movilizante llamado de bien.

LA AUTORIDAD EN KOJÈVE Y LA OTREDAD EN LACAN

AGUSTÍN KRIPPER

La construcción de la otredad que Lacan lleva a cabo en sus primeros seminarios, especialmente entre los años 1954 y 1955, debe pensarse a partir de sus preocupaciones clínicas: la naturaleza de la conducción de un psicoanálisis. Dicha construcción no puede pensarse sin remitir a la diferenciación progresiva que realiza entre dos entidades bien distintas: por una parte, el yo, instancia enajenante, perteneciente a la dimensión de lo imaginario, a cuya forma total de coaptación el sujeto se arroja por anticipación, y que cuenta con el expediente del estadio del espejo; por otra parte, el sujeto, que alude a la posición simbólica que el ser humano toma en relación con el discurso de su inconsciente.

Ambos vectores, tal como son formalizados en el esquema L, presentado por Lacan en 1955, se ordenan en correspondencia con dos formas bien distintas de otredad: al vector imaginario del yo le corresponde el par del otro, que no es más que la contrapartida de su propia identidad ilusoria; al vector simbólico del sujeto le corresponde lo que Lacan llama en ese momento la verdadera otredad, la del Otro –con mayúscula– que, en calidad de testigo, podría dar paso a la restitución de la historia del sujeto. En la presente exposición quisiera detenerme precisamente en cómo la dialéctica hegeliana del Amo y el Esclavo leída por Kojève ha servido de aporte fundamental en la construcción de dicho esquema de ordenamiento de la subjetividad y las consecuencias que esto tiene en lo que atañe a la dimensión de autoridad que conlleva su implementación.

En efecto, en esta época Lacan parte, para pensar la cuestión de la intersubjetividad, de la muy conocida figura de la lucha a muerte por puro prestigio entre el Amo y el Esclavo esclarecida por Alexandre Kojève en sus cursos entre 1933 y 1938. Según el Hegel leído Kojève, lo que diferencia al humano del animal es que éste posee un Sentimiento de sí mientras que aquél, la Autoconciencia, en virtud de que el Deseo humano “se dirige no hacia un objeto real, ‘positivo’, dado, sino hacia otro deseo”.¹ Así “el deseo humano tiende también a satisfacerse por una acción negadora, es decir transformadora y asimiladora”,² y el propio Hegel diferencia, al pasar, dos acepciones de esta direccionalidad del deseo humano hacia el deseo del otro: a) el sujeto desea un objeto natural, pero ya mediatizado por el deseo del otro, pues desea el mismo objeto que desea el otro; b) el sujeto desea un deseo (objeto no natural), desea

¹ Kojève, A., *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán, 2006, p. 12.

² *Ibid.*, p. 13.

ser deseado, es decir, ser reconocido en su valor humano por el otro. Es esta segunda acepción, b), la que interesa a Hegel, pues es el reconocimiento por el otro lo que permite al sujeto saberse humano:

“Desear el Deseo del otro, es, pues, en última instancia desear que el valor que yo soy o que ‘represento’ sea el valor deseado por ese otro: quiero que él ‘reconozca’ mi valor como su valor, quien que él me ‘reconozca’ como un valor autónomo. Dicho de otro modo, todo Deseo humano, antropógeno, generador de la Autoconciencia, de la realidad humana, se ejerce en función del deseo de ‘reconocimiento’. Y el riesgo de la vida por el cual se ‘reconoce’ la realidad humana es un riesgo en función del Deseo. Hablar del ‘origen’ de la Autoconciencia implica por necesidad hablar de una lucha a muerte por el “reconocimiento””.³

La lucha a muerte supone que ambos adversarios queden con vida, pues en caso contrario uno no podría reconocer al otro; por ende, si la lucha ha de cesar antes de la destrucción, dos actitudes son posibles: uno ha arriesgado su vida (animal), ha superado su deseo de conservación en función de su Deseo de reconocimiento, mientras que el otro ha obrado exactamente a la inversa, no se ha arriesgado y ha reconocido la superioridad de su rival. Hemos aquí frente a la génesis de una forma de autoridad, la del Amo sobre el Esclavo:

“La Dominación nace de la Lucha a muerte por el “reconocimiento” (*anerkennen*). Ambos adversarios se plantean un objetivo esencialmente humano, no animal, no biológico: el deseo de ser “reconocidos” en su realidad o dignidad humanas. Pero el futuro Amo enfrenta la prueba de la Lucha y el Riesgo, mientras que el futuro Esclavo no llega a dominar su temor (animal de la muerte). Cede, pues, se da por vencido, reconoce la superioridad del vencedor y se somete a él como el Esclavo a su Amo. Así es como nace la Autoridad absoluta del Amo en las relaciones con su Esclavo”.⁴

Dicha autoridad esbozada por Hegel es, según Kojève, sólo una de las cuatro formas puras posibles de autoridad: además del Amo sobre el Esclavo (Hegel), se cuentan el Padre sobre el Hijo (escolásticos), el Jefe sobre la Banda (Aristóteles), y, finalmente, el Juez (Platón). Me detendré sólo en la autoridad Amo. No obstante, Kojève plantea una definición general de autoridad, que se aplica también a la que nos interesa:

³ *Ibid.*, p. 13-14.

⁴ Kojève, A., *La noción de autoridad*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, pp. 43-44.

“La Autoridad es la posibilidad que tiene un agente de actuar sobre los demás (o sobre otro), sin que esos otros reacciones contra él, siendo totalmente capaces de hacerlo”.⁵

Entonces, la autoridad supone la renuncia a reaccionar a la influencia de quien la posee, puesto que éste ha sido reconocido como el legítimo portador de la misma. Por esto es que “toda autoridad es necesariamente una Autoridad *reconocida*; no reconocer una Autoridad es negarla y, por eso, destruirla”.⁶ Como sostiene Kojève, “quien reconoce una Autoridad (y no existe Autoridad no ‘reconocida’) reconoce por lo mismo su ‘legitimidad’”.⁷ Ahora bien, la cuestión que al punto se plantea es la razón o justificación de la existencia de la autoridad, pues “dado que la reacción siempre es posible, y que la renuncia siempre es *consciente* y *voluntaria*”, habrá que preguntar por qué se renuncia a esa reacción. Cada tipo puro de autoridad tiene su justificación; en el caso del Amo, como se desprende de lo anterior, es porque éste ha asumido el riesgo:

“el Amo supera lo animal que hay en él (que se manifiesta por el instinto de conservación) y lo subordina a lo que tiene de específicamente humano en él (ese elemento humano que se manifiesta a través el deseo de ‘reconocimiento’, por la ‘vanidad’, que está desprovista de cualquier valor biológico, ‘vital’) [...] El Esclavo renuncia consciente y voluntariamente a su posibilidad de reaccionar contra la acción del Amo; lo hace porque sabe que esa reacción implica el riesgo de su vida y porque no quiere aceptar ese riesgo”.⁸

Pero la autoridad obtenida de este modo por el Amo quedará trunca en el devenir histórico, puesto que éste ha obtenido un reconocimiento de poco valor, de aquél a quien ha sometido, quien escasamente se diferencia del animal. Esta situación eventualmente será revertida por el Esclavo, en la medida que su trabajo mediador de los deseos del Amo le permita reconocer en su propia persona su humanidad. Pero hasta aquí llega lo que interesa destacar de Hegel.

Lacan, al igual que Hegel, hace girar la dialéctica humana en torno a la cuestión del reconocimiento. No obstante, existe una gran diferencia entre ambas posturas: mientras que para Hegel el reconocimiento es consecuencia

⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁶ *Ibid.*, p. 38.

⁷ *Ibid.*, p. 38-39.

⁸ *Ibid.*, p. 44.

del riesgo puesto en juego en la lucha, para Lacan es preciso que de antemano ya exista un reconocimiento, no de un sujeto al otro, sino de ambos a las reglas de juego de la lucha por puro prestigio: el hecho de que la misma no puede ser a muerte:

“Si lo miran más de cerca, este dominio de lo simbólico no se encuentra en una simple relación de sucesión con dominio imaginario cuyo pivote de la relación intersubjetiva mortal. No pasamos de uno a otro por un salto de lo anterior a lo posterior, tras el pacto y el símbolo. De hecho, el mito mismo sólo puede ser concebido como ya ceñido por el registro simbólico, en función de lo que ya señalé hace un rato: la situación no puede estar fundada en no sé qué pánico biológico ante la cercanía de la muerte. Nunca la muerte es experimentada como, tal nunca es real. El hombre sólo teme un miedo imaginario. Pero esto no es todo en el mito hegeliano, la muerte no está ni siquiera estructurada como temor, está estructurada como riesgo y, por decirlo todo, como apuesta. Porque existe desde el comienzo, entre el amo y el esclavo, una regla de juego”.⁹

Hegel, como se vio, divisa esta dimensión fenomenológica de la necesidad de que la lucha no sea a muerte, pero no la formaliza en el modo en que lo hace Lacan, pues el psicoanalista hará radicar allí la existencia de un pacto entre dos sujetos. Dicho pacto pertenece a la dimensión simbólica, por cuanto la palabra tiene la capacidad de instituir una realidad nueva cada vez que es proferida, cuyo paradigma es la nominación: “Tú eres mi mujer” instala en la relación intersubjetiva un estatus a cada quien a partir del momento en que la frase es proferida. “La relación intersubjetiva que se desarrolla en lo imaginario, está implicada implícitamente, al mismo tiempo, en tanto estructura una acción humana, en una regla de juego”.¹⁰ Encontramos, pues, que el reconocimiento del pacto en la lucha entre el sujeto y el otro supone que ambos *reconocen*, en el sentido de una renuncia a actuar de otro modo, la dimensión fundante de la palabra; dicho de otro modo, la autoridad es la del pacto.

Por otra parte, en la línea de la reflexión sobre la autoridad, esta función creadora de la palabra no están tan alejada de la noción de institución en Merleau-Ponty, aunque desde una perspectiva y preocupaciones distintas, desde luego, señalada por Myriam Revault D’Allonnes:

“esa lógica –que es precisamente la de la institución– es una trama que, en otro lenguaje, se califica

⁹ Lacan, J., *El seminario: Libro 1. Los estrictos técnicos de Freud*, Buenos Aires, Paidós, 1981, p. 326.

¹⁰ *Ibid.*

de ‘ámbito de simbolismo’”.¹¹ “Lo que se cristaliza en sistema debe relacionado con su ‘estado naciente’: es decir, con esas ‘matrices simbólicas’ que, aunque no preexisten en ninguna parte, pusieron su marca en las cosas aun cuando se degradaron o disolvieron en su desarrollo ulterior”.¹²

No obstante, no ha de perderse de vista que la relectura del relato antropógeno de Hegel sirve de base a Lacan para pensar lo que él llama en esa época “la experiencia psicoanalítica”. Efectivamente, el problema que el psicoanalista está tratando de abordar es cómo pensar el valor de lo hablado por el analizante, la intervención del analista y el vínculo entre ambos, o sea, la transferencia; más aún, de lo que se trata es de la dialéctica analítica misma.

En ese sentido, Lacan preconiza que dicha dialéctica debe procurar evitar los callejones sin salida del plano imaginario: intervenir sobre el yo del paciente a partir del yo de analista supone entrar en una “lucha de puro prestigio” donde el analista no termina ejerciendo más que una forma de sugestión. Aquí el analista triunfante, a diferencia de lo indicado por Hegel, no ha obtenido reconocimiento ni autoridad alguna, sino que ha obrado una ortopedia del yo del sujeto. En este punto, resuenan las palabras de Kojève sobre el hecho de que “el hipnotizador no tiene *autoridad* sobre aquel a quien hipnotiza”.¹³ En efecto, si no tiene autoridad es porque el hipnotizado no es capaz de reaccionar; en este punto, el lugar del hipnotizador –esto algo que, curiosamente, Kojève no señala– se acerca peligrosamente a lo Divino, puesto para el hipnotizado, al igual que para el hombre a la suerte de la deidad, es imposible reaccionar.

Si, como hemos visto que afirma Lacan, el reconocimiento no tiene su génesis en el enfrentamiento, sino que se supone de entrada, entonces la autoridad está en el pacto que preside la dialéctica entre ambos sujetos. Asimismo, en el plano del análisis, Lacan planteará en esta época que el reconocimiento atañe a la palabra del sujeto que ingresa en él, o sea, que la “regla de juego”, por así decirlo, para extender la analogía con el relato antropógeno, es que la autoridad radica en la palabra fundadora que es capaz de revelar cierta verdad de la historia del sujeto.

Por ende, si es posible pensar algún problema en relación a la autoridad para Lacan en clave kojéviana, es decir, si es posible pensar los efectos de la lectura lacaniana de la dialéctica del amo y el esclavo y cómo la autoridad queda comprometida allí, propongo la siguiente: si la autoridad recae en el analista que triunfa sobre el yo, el análisis está condenado al fracaso,

¹¹ Revault D’Allonnes, M., *El poder de los comienzos. Ensayo sobre la autoridad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008, p. 225-26.

¹² *Ibid.*, p. 225.

¹³ *Ibid.*, p. 36.

puesto que se ha ignorado de dónde proviene al verdad del sujeto; la autoridad debe ser puesta en el gran Otro en tanto que de él proviene el discurso que habla al sujeto sobre su historia. En otras palabras, la autoridad no está en el analista, sino en el discurso inconsciente del sujeto. A ello, creo yo, arriba Lacan en sus seminarios de 1954 y 1955.

PELIGRO AUTORITARIO FRENTE AL FENÓMENO DE LA INSEGURIDAD

JUAN LIBANO

Nos congregamos en el marco de estas jornadas en torno al concepto de “autoridad”. Dos nociones fundamentales encierran este concepto. Una de ellas, en abstracto, revela potestad, poder, facultad, atribuciones, e incluso influjo y prestigio personal; la otra, más concreta en su encarnación humana y social, significa la persona revestida de aquellas funciones con tal valor.

Propongo, para comenzar, un análisis jurídico del concepto. Como repertorio concreto de acepciones jurídicas de *autoridad* cabe indicar éstas: el texto o las palabras que citan alguna ley, intérprete o autor para apoyo de lo dicho o alegado; la potestad, poder o facultad que uno tiene para hacer alguna cosa; la persona revestida de facultad, mando o magistratura; el carácter que reviste alguien por su empleo o representación; atribución que una persona tiene sobre la que está subordinada, como la del padre sobre sus hijos, la del tutor sobre su pupilo, y la que ejerce el superior sobre los súbditos o inferiores; y, la que más me interesa a los fines de este trabajo, los poderes constituidos del Estado¹.

Cuando el Estado está fundado exclusivamente en la autoridad, partiendo del principio de autoridad en el sentido de rigor extremo, nos encontramos frente a un estado totalitario.

Hoy vivimos confiados en que nos regimos por un sistema democrático de gobierno dando por supuesto que el autoritarismo no podría realizarse. La idea de soberanía del pueblo sustenta nuestra confianza en el sistema y apostamos por una mayor participación en las esferas públicas.

La democracia excluye el autoritarismo en el plano ideológico, la idea de una democracia autoritaria resulta así una fórmula paradójica. Sin embargo, en la práctica, encontramos indicios de que “el gobierno del pueblo” actúa bajo ciertas circunstancias, sin el pueblo, y hasta podría decirse que, en contra de los propios intereses de este, pero de alguna manera avalado por él.

¿Cómo se teje el entramado que permite denominar Estado democrático a aquel que atenta contra los pilares fundamentales de la democracia: justicia, libertad e igualdad?

Existen numerosos registros que revelan prácticas autoritarias que vienen sobrepasando los límites de lo legítimo y lo legal, de lo razonable, lo justo y

¹ *Diccionario enciclopédico de Derecho Usual*, Guillermo Cabanellas, Editorial Heliasta S.R.L., Bs. As. 1983

lo moral. La sensación de inseguridad está llevando a mutaciones en la vocación democrática de la sociedad, que comienza a evaluar o solicitar proyectos autoritarios o antidemocráticos para resolver una problemática compleja y sin resultados globales o inmediatos.

Estamos frente a una psicosis que resigna la justicia, la libertad y la igualdad en favor de la seguridad. Se asumen los asesinatos de presuntos enemigos como actos de justicia y se festejan sin ningún pudor. Se toleran detenciones arbitrarias sin orden judicial, permitimos condenas sin juicio previo, violentos desalojos sin orden judicial, allanamientos clandestinos, represiones con uso de la fuerza a protestas sociales legítimas, entre muchas otras atrocidades.

¿Bajo qué figura del pensamiento toleramos escuchas telefónicas, requisas en nuestros vehículos, vigilancia secreta de efectivos sin identificación y actos de justicia por mano propia?

La sociedad argentina contemporánea está inmersa en tiempos de confusión y preocupación en el marco de la seguridad pública relacionada con la comisión de delitos o conductas desviadas. Constantes y nutridos debates se vinculan con la seguridad y la política criminal, principalmente referidos al incremento, o no, de las escalas penales y la baja de la impunitabilidad.

En el marco de los debates se va olvidando que la seguridad pública no constituye una cláusula abierta que admita cualquier modalidad de intervención estatal. El estado de normalidad cívica, que se fundamenta y deriva exclusivamente de lo establecido en la Constitución y en las leyes vigentes, esto es, en una ley previa y escrita, parece ser dejado de lado frente al peligro inminente de la inseguridad.

Hemos olvidado que la democracia no se restringe exclusivamente a la vigencia y regulación institucional de elecciones libres basadas en el sufragio universal como medio específico para la designación de las autoridades gubernamentales. El ejercicio pleno de la ciudadanía con relación a los derechos y libertades civiles, políticas y sociales no parece ser nuestra prioridad cuando el terror de la inseguridad nos invade.

El rol de los medios masivos de comunicación, y en particular el de los audiovisuales, tiene una relación directa con la provocación de una sensación de inseguridad generalizada en la sociedad.

Ante la ausencia de una política criminal clara y determinada, los medios llenan ese lugar, manipulando la información y creando, a menudo, necesidades ficticias o exageradas. Ante dicha realidad, el Estado "actúa o reacciona" en consecuencia, pero no de una manera organizada, sino de modo reflejo y estabilizador.

El crimen, el delito y las situaciones de violencia son mercancías apetecibles para las empresas mediáticas, ya que son el producto de mayor consumo del mercado, junto con el sexo y el deporte.

Los medios deforman la realidad cuando dedican considerable espacio para publicar los delitos que se comenten con menor frecuencia, que

tienen escasa dañosidad social o pluralidad de víctimas, omitiendo mayores precisiones sobre las causas o particularidades del suceso, dejando de lado, por supuesto, los denominados “delitos de cuello blanco”, es decir, la delincuencia económica, delitos ecológicos, ilícitos cometidos por funcionarios públicos, grandes defraudaciones al Fisco, etcétera².

Hay una construcción, a través de los medios de comunicación, de una realidad amenazada por el delito y el terrorismo, enemigos –uno u otro– que no parecen ofrecer más opción que morirse de miedo, vivir paranoico pero, eso sí, estar siempre preparados para responder con una suculenta venganza.

La criminología mediática es la construcción social de la realidad acerca del fenómeno criminal que hoy domina en el mundo y condiciona la política. Pese a estar plagada de prejuicios, falsedades e inexactitudes, la criminología mediática configura las actitudes del común de las personas y sobre las que suelen montarse las decisiones políticas que se traducen en leyes penales³.

Dentro de la esfera de los derechos del debido proceso por la presunción de inocencia, se quebrantan por ejemplo el derecho a juicio y a la imparcialidad. También se vulneran derechos de personalidad, como el derecho a la dignidad, a no recibir tratos crueles y degradantes, a la no discriminación, el derecho a la privacidad y a la propia imagen.

Si hay una institución autoritaria en Latinoamérica esa es la institución de medios. Lo que se ve en los medios argentinos, salvo excepciones, es una fuerte estigmatización de los lugares de la periferia comercial y de ciertos sectores sociales provenientes de ellos. Se cuidan de resaltar a alguien por ser pobre, por ser oriundo de una “zona peligrosa”.

Esa estigmatización legitima la aplicación de políticas preventivas y las formas de control sobre esos territorios y las personas que habitan en él.

La industria de los medios noticiosos vuelve invisible la criminalidad de las elites etiquetando sólo ciertos tipos de delitos cometidos por las clases bajas.

De esta manera, venden terror, miedo, estigmatizan a la pobreza, y demuestran su falta de interés por generar discursos relativos a la seguridad democrática. De paso, queda expuesta qué sociedad prefieren. El camino que eligen, en definitiva, es el que más poder les va a reeditar.

La justicia, en este contexto, se muestra más preocupada por no contradecir la opinión pública que por investigar el fondo del caso. La opinión pública busca un culpable y la justicia se ve obligada a encontrarlo.

La inflación penal, es decir el aumento de escalas penales, sugerida por los medios y, repetida por la opinión pública, ha sido el medio o instrumento

² Para un mayor desarrollo ver Norberto R. Tavosnanska, *Seguridad y política criminal*, Editorial Ca-thedra Jurídica, Bs. As. 2006

³ Este concepto se puede ver con mayor profundidad en Eugenio Raúl Zaffaroni, *La palabra de los muertos*, Bs. As., Editar, 2011

más sencillo, y a la vez más ineficaz, desde el punto de vista operativo, que el Estado ha adoptado para combatir el tema relacionado con la inseguridad.

Los medios de comunicación suelen apoyar proyectos con una única impronta, esto es, con carácter netamente discriminatorio en relación a la aplicabilidad de los derechos fundamentales, reafirmando la estructural selectividad, en sintonía con la inequidad de distribución de la riqueza. Esto se traduce en protección de garantías y derechos para determinados sectores sociales y funcionarios o ex funcionarios públicos, y elasticidad a la hora del beneficio de los derechos y garantías frente a los ya excluidos del sistema productivo, como inmigrantes e indigentes, fundamentalmente de países limítrofes.

Se autoriza así mayor ejercicio de violencia sobre un sector social que es mayoritariamente captado por las agencias de seguridad⁴. Los divulgados acontecimientos de hechos delictivos hacen que hoy la culpabilidad se construya alrededor de un concepto metafísico *ad hoc*. La sospecha de estar frente a un delincuente, para muchos, es suficiente para “tirar a matar”.

Y esto no es casual. La manera en que operan los grandes imperios del mundo en materia de seguridad nos enseña cómo combatir a los enemigos de la sociedad “civilizada”. El terrorista es alguien a quien se puede matar sin que ello signifique cometer homicidio porque es una excepción antidemocrática.

La lógica opera de manera similar en todos los casos: La excepción debe ser eliminada. La sagrada misión es garantizar la seguridad y los derechos de los ciudadanos. Nos acostumbrados a asumir los asesinatos de presuntos enemigos como actos de justicia.

La apelación a la necesidad de la defensa de la democracia pone en evidencia más que nunca el límite de tolerancia. Aquellos que quedan más allá de dicho límite serán perseguidos por el Estado, hasta ser eliminados, en nombre de la supervivencia del régimen.

La sensación de inseguridad altera, así, la vocación democrática de la sociedad, que evalúa, solicita y demanda proyectos autoritarios o antidemocráticos para resolver una problemática compleja. La ausencia de resultados globales o inmediatos alimenta la desesperación y la sociedad se vuelve cada vez más permisiva con las prácticas autoritarias del estado.

La sensación de inseguridad, como miedo al delito, no es más que un modo de concebir y expresar otros miedos silenciados. Es precisamente sobre este tipo de miedos ocultos que se asienta el poder autoritario. No debemos olvidar que el totalitarismo responde a los miedos, apropiándose de ellos, ideologizándolos. Hace una resignificación cuasiteológica de ellos, borrando las amenazas reales, transformándolos en fuerzas del mal, como el caos, el delito, la droga, el comunismo y el terrorismo⁵.

⁴ Adrián Norberto Martín, *Detenciones policiales ilegales y arbitrarias en la jurisprudencia de la Cámara Nacional de Casación Penal*, Editores del Puerto, C.A.B.A. 2010, pág. 5

⁵ Sáez Capel, José, *Sensación de inseguridad. Un peligro autoritario para la República*, IV Encuentro Nacional de Profesores de Derecho Penal, UNR, Rosario, 2004.

El escenario actual se encuentra signado por la proliferación de discursos sobre la “inseguridad” que demandan políticas de “mano dura” y donde suenan y resuenan voces de imponer “la ley y el orden” invocando la necesidad de políticas de “tolerancia cero”.

Desde una perspectiva histórica, es menester entender que la violación sistemática que se ha hecho de los derechos humanos en nuestra América Latina, no debe hacernos olvidar que vastos sectores de la población recibieron, sino con entusiasmo, al menos con alivio, la instauración de regímenes que prometían ley y orden.

Propongo entonces delinear adecuadamente el sentido o dirección que debemos otorgarle al término “seguridad” si pretendemos que sea compatible con un régimen democrático.

Como vimos, el Estado suele circunscribir la problemática de la inseguridad exclusivamente al ámbito personal, ya sea físico o de patrimonial. De esta manera se relaciona exclusivamente con el funcionamiento o participación de determinadas agencias o instituciones, como las fuerzas de seguridad o el poder judicial. Pero podemos también enfocar el término no circunscripto directamente a lo físico, sino a la obtención efectiva del respeto a los derechos humanos para la satisfacción de las necesidades y la realización personal.

Podemos abrazar la idea de un concepto amplio de seguridad, más democrático, que implique el beneficio, por parte de todos, de todo el espectro o abanico de derechos y garantías contemplados en la Constitución Nacional y en los tratados internacionales de derechos humanos.

Así, no limitaríamos el concepto de seguridad exclusivamente al campo de la seguridad individual, y podríamos materializar un cúmulo de derechos y garantías que influyen directamente en todos los órdenes de la vida del individuo.

Bibliografía

- Adrián Norberto Martín, *Detenciones policiales ilegales y arbitrarias en la jurisprudencia de la Cámara Nacional de Casación Penal*, Editores del Puerto, C.A.B.A. 2010.
- *Diccionario enciclopédico de Derecho Usual*, Guillermo Cabanellas, Editorial Heliasta S.R.L., Bs. As. 1983
- Eugenio Raúl Zaffaroni, *La palabra de los muertos*, Bs. As., Editar, 2011
- Norberto R. Tavosnanska, *Seguridad y política criminal*, Editorial Caedra Jurídica, Bs. As. 2006
- Sáez Capel, José, *Sensación de inseguridad. Un peligro autoritario para la República*, IV Encuentro Nacional de Profesores de Derecho Penal, UNR, Rosario, 2004.

LA AUTORIDAD COMO CATEGORÍA ESTÉTICA. MUNDO DEL ARTE Y SUBVERSIÓN.

LUCIANO LUTEREAU

Es un lugar común, en la reflexión filosófica sobre el arte contemporáneo, afirmar –siguiendo una célebre fórmula de T. Adorno en su *Teoría estética* (1970)– que lo único evidente en el arte es su *pérdida de evidencia*. El problema de la “indefinición”¹ del arte convive con una multiplicidad ingente de producciones artísticas y una infatigable estetización de la vida cotidiana. El carácter prolífico del arte de nuestro tiempo demuestra que la famosa sentencia hegeliana de un “fin del arte” (en realidad, Hegel se refirió a un “carácter de pasado”) no era más que la anticipación de la apertura a un arte desacralizado, que interpela al espectador con una pregunta acuciante: “¿Cuándo hay arte?”.

De acuerdo con A. Danto, podría acordarse en que cualquier objeto puede ser una obra de arte. *Todo es posible* en el arte de nuestro tiempo. El arte después del fin del arte –que ya no confía en los mitos de la época de los grandes relatos– se caracteriza por poner a disposición del artista toda la historia del arte, sus técnicas e instituciones, para que éste pueda *apropiárselas*. Pero que un candidato a obra de arte quede legitimado en ese método de incorporación al “mundo del arte”,² no quiere decir que esto se deba solamente a la autoridad del gesto del creador. Para dar cuenta de esta situación, algunos teóricos han implementado la noción de lo “museable”,³ o bien la llamada teoría institucional (G. Dickie)⁴ ha intentado proponer criterios que delimitaran la apreciación y el acceso de determinados objetos al campo reservado de los objetos artísticos.

Lejanos parecen los tiempos en que nadie podía dudar acerca de la presencia estética de un objeto artístico. No obstante, antes de sostener el carácter ingenuo de un tiempo anterior en que habría sido evidente lo que hoy se manifiesta como entreverado –dada la condición reciente de la institución

¹ Jimenez, M. *La querelle de l'art contemporain*, Paris, Gallimard, 2005, p. 31.

² Tomo la expresión “mundo del arte” (*Artworld*) en el sentido en que fuera acuñada por Danto en 1964: “Ver algo como arte requiere algo que el ojo no puede captar –una atmósfera de teoría artística, un conocimiento del mundo del arte: un mundo del arte” (Danto, Arthur, “The Artworld”, *The Journal of Philosophy*, No. 61, 1964, p. 580). Mundo del arte designa, de este modo, un conjunto de prácticas y de significados que dan un sentido a un objeto, distinguiéndolo entonces de su contraparte ordinaria.

³ Cf. Oliveras, E. *Cuestiones de arte contemporáneo*. Buenos Aires, Emecé, 2011.

⁴ Cf. Dickie, G. *El círculo del arte*. Buenos Aires, Paidós, 1997.

arte, en su sentido occidental y moderno— cabe interrogar el alcance de la producción artística de nuestro tiempo, preguntando ya no por su estatuto ontológico —o, al menos, no directamente—, sino por su destino. Una descripción del arte contemporáneo, que atienda a su modo polémico de aparición institucional, a la participación constante del espectador, y a los fines de su acción en las prácticas sociales, es una vía privilegiada para aprehender una nueva figura de la autoridad en mundo del arte: la subversión.

En este trabajo me propongo esclarecer algunas relaciones entre manifestaciones artísticas contemporáneas y la noción de autoridad, siguiendo la obra del fenomenólogo francés M. Dufrenne (aunque también los aportes más recientes de N. Bourriaud y J. Rancière), con el propósito de demostrar que dicha noción puede ser prolífica para orientarse en las reflexiones de teoría del arte. La autoridad como categoría estética —relativa a la reflexión filosófica—, puede permitir aclarar la constitución de márgenes de indeterminación del mundo sensible, para los que el sujeto estético debe autorizarse comunitariamente, en busca de nuevas formas de vida.

Moderno, posmoderno, altermoderno

Las condiciones de la experiencia estética moderna —tal como fueron fijadas por Kant en su *Crítica del Juicio* (año)— pueden resumirse en unas pocas referencias: el desinterés en la percepción del objeto era el correlato subjetivo de su estatuto irreal o imaginario; el objeto estético no era un objeto útil (ni la cosa natural), así como tampoco la obra de arte cumplía una función social específica.

El desarrollo de las vanguardias del siglo XX, aquello que con W. Benjamin podría llamarse “arte post-aurático”; pero, mucho más urgente hoy en día, en que las Bienales se ven invadidas por objetos de lo más diversos, ¡en las que no faltan la comida o los animales!, la aparición de movimientos performativos, o bien aquello que pudo llamarse una “estética relacional”⁵, hace pensar en una superación no sólo del paradigma moderno, sino también del posmoderno.⁶ Para el caso, N. Bourriaud (2009), en su último libro sobre el tema, propuso la noción de “altermodernidad”:

“El posmodernismo sustituyó al universalismo abstracto y teórico del modernismo por otra forma de totalización: aquella simbólica y al mismo tiempo empírica de un marco urbano infinito que sería el teatro de luchas de identidades entre inmigrantes y sedentarios [...] lo altermoderno se anuncia como una modernidad traductora, en las antípodas del relato moderno del siglo XX cuyo ‘progresismo’ hablaba el idioma abstracto del occidente colonial”.⁷

⁵ Bourriaud, N. *Radicante*. Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2009.

⁶ Casullo, N. *El debate modernidad-posmodernidad*. Buenos Aires, Puntosur, 1989.

⁷ Bourriaud, N., *Radicante*, Op. Cit., pp. 38/47.

Según Bourriaud, cualquier relato universalista o abstracto ya resulta obsoleto, incluso el posmoderno (así como el paradigma multiculturalista). La “altermodernidad” se presentaría como un intento de des-totalización de la autoridad de cualquier sistema, en el que multiplicidad no significa necesariamente absolución de las diferencias. En el mundo del arte contemporáneo este hecho se traduce, por ejemplo, en “la legitimación progresiva del género documental como proyecto artístico”,⁸ cuya finalidad es conectar los signos con lo real, con un referente social inmediato, en búsqueda de una verdad.

M. Dufrenne, en el prefacio de su libro *Art et politique* (1974), sostenía que “la verdad del arte, aquello por lo cual éste es verdadero, es el poder de revelar aquello que el saber no puede dominar”.⁹ De este modo, puede atribuirse al arte contemporáneo un afán de des-totalización del saber que se opone a la dominación. Por supuesto, no se trata de que el arte “cambiar la sociedad”, si es que por esta expresión se entiende modificar el sistema económico, las estructuras sociales y las leyes; aunque sí podría admitirse cierto valor subversivo del arte contemporáneo, en la medida en que modifica las prácticas sociales, la relaciones humanas y la vida en sociedad. Obras recientes nos invitan a recuperar prácticas comunitarias, el museo ya no es un espacio clausurado en que el visitante se pasea como a través de un paisaje. La experiencia de transformación de los vínculos que proponen algunas obras invita a rediseñar el espacio social y a descubrir nuevos modo de experiencia posible.

La relación entre sistema y subversión, o bien entre universalismo y prácticas de des-totalización, que permite concebir la noción de autoridad como un modo original de transversalidad entre mundo del arte y mundo de la vida cotidiana, apunta a re-definir esta noción de un modo distinto a la decantada en los modelos de los grandes relatos (la autoridad de la familia, el padre, el amo, etc.), o bien en la desmitificación posmoderna (como figuras de la crisis, que apuntalan su necesidad desde un punto de vista negativo): la autoridad puede *radicar* –en el sentido en que también Bourriaud se refiere a una estética *radicante* o *rizomática*– en el encuentro contingente y en la conquista de nuevos territorios de subjetividad, al modo de una *autorización* de nuevas formas de vida. Antes que en la pregunta acerca de la disyuntiva –plantada por Benjamin en el epílogo de “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”– entre la estetización de la política (para la derecha) o la politización de la estética (para la izquierda), el derrotero del arte contemporáneo consiste en su “función crítica”,¹⁰ en su capacidad de sobreponerse al sentido común y en su compromiso con hacer visible. De ahí que los debates actuales acerca de estética filosófica suelen ramificarse en temas e inquietudes éticas.

⁸ Ibid., p. 32

⁹ Dufrenne, M., *Art et Politique*. Paris, Union Général d’Editions, 1974, p. 9.

¹⁰ Ibid., p. 10.

Emancipación del espectador

En su reciente artículo “Las paradojas del arte político” (2008), J. Rancière sostiene que buena parte del arte actual, a pesar de su crítica enfática a la tradición mimética, continúa emparentado con esta tradición en más de un aspecto. Que una obra se produzca hoy en día no necesariamente implica que se trata de arte *contemporáneo*.

Para esclarecer este punto, Rancière distingue tres modelos de la eficacia del arte: a) el modelo mimético del arte –o representacionista–, cuyo fundamento más acabado sería reconducible a la escena teatral de Europa en el Siglo XVIII. El *Tartufo*, de Molière, podría ser un buen ejemplo de este modelo, cuyo fin se encontraría en la elucidación moral del espectador a través de la voluntad del autor; b) el arte “politizado”, cuyo fundamento se encuentra en la unión de arte y vida (por ejemplo, en las vanguardias); lo que “opone a las dudosas lecciones de moral de la representación es, simplemente, el arte sin representación, el arte que no separa la escena de la performance artística”.¹¹ Por esta vía, el arte se especifica políticamente, actuando sobre las disposiciones de los cuerpos, recortando espacios y tiempos singulares “que definen maneras de estar juntos o separados”.¹² Este nuevo modelo, asociado al modernismo, se habría ocupado de transformar al espectador en actor, oponiendo a la pedagogía de la mediación representativa... otro tipo de pedagogía: la moral *propia* del partido. Este tipo de “rehabilitación política del arte” –para decirlo con el título de un artículo de A. Danto– condescendía entonces a las ideas de un determinado relato, oscureciendo un tercer modelo de la eficacia del arte; c) el modelo de la eficacia estética, cuyo fundamento radica en la distancia y en la neutralización de la experiencia efectiva.

No obstante, este tercer modelo no debe ser considerado en función de una distancia desinteresada –como en la estética kantiana–, dado que su forma de presentación estética no ignora el impacto sobre las prácticas sociales:

“Debido a que el museo [...] se ha constituido alrededor de la estatua desafectada, más tarde podrá acoger cualquier otra forma de objeto desafectado del mundo profano. Es por eso que también podrá prestarse, en nuestros días, a acoger modos de circulación de información y formas de discurso político que intentan oponerse a los modos dominantes de la información y de la discusión sobre los asuntos comunes”.¹³

¹¹ Rancière, J., “Las paradojas del arte político”, en *El espectador emancipado*. Buenos Aires, Manantial, 2010, p. 57.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, p. 61.

Para Rancière, si la experiencia estética tiene un contacto con la política es porque permite hacer actuar una suerte de “disenso”¹⁴ opuesto a la adaptación mimética y las producciones artísticas con fines de adoctrinamiento. Este *disenso* se sostiene, de forma semejante a lo propuesto por Bourriaud y Dufrenne, por la constitución de “un lugar vacío, inútil e improductivo [que] define un corte en la distribución normal de las formas de la existencia sensible”.¹⁵ De este modo, el espectador puede emanciparse en una reconfiguración estética de la experiencia del mundo cotidiano.

Este mismo interés instituyente del arte es promovido por M. Dufrenne en su libro *Subversion, perversion* (1977). Frente a las ideologías revolucionarias –que proponen anular el sistema de un solo golpe–, el propósito de Dufrenne radica en buscar otra vía de vincular arte y política, a través de una desarticulación que atienda a un modo de acción fragmentario y localizado.

Para Dufrenne, todo sistema es “en primer lugar, vivido en la experiencia de los oprimidos”.¹⁶ Más allá de las concepciones estructuralistas o posfoucaultianas, el anclaje fenomenológico de su posición permite recuperar la perspectiva del sujeto que orienta su vida en prácticas sociales que, eventualmente, tienen una modulación coercitiva. Esto no debe llevar a creer que se trata de considerar a todo sistema como opresor; desde este punto de vista no estaría más que refrendando la perspectiva ideológica que se buscaba superar. En todo caso, el interés de la estética dufrenniana apunta a rescatar capas originarias de sentido, que fundamentan la habitualidad:

“Vuelvo siempre, que se me perdone, al mismo punto. Al incentivar la función crítica, al desalojar todo aquello que, en nuestras sociedades, maquina y camufla lo real, puede olvidarse que lo real se experimenta en la relación invencible y fundadora que tenemos con él: que se vive en la percepción”.¹⁷

La percepción es el terreno de la experiencia originaria con el mundo, en que las cosas se aprehenden en carne y hueso, y al que la experiencia estética reenvía de forma privilegiada. “Es en la percepción salvaje [...] que el sistema nos aparecerá vulnerable”.¹⁸ Por lo tanto, la verdadera subversión consiste en “habitar poéticamente el mundo”,¹⁹ propósito al cual pareciera estar destinado el arte contemporáneo con sus obras. A su vez, la creciente estetización de la vida cotidiana –correlato extemporáneo asociado a la indefinición del arte– también podría encaminar acciones de liberación y de superación de sumisiones y opresiones. Después de todo, ¿no nos interpela aún aquel poema de A. Pizarnik, que dice que la verdadera revolución está en mirar una rosa hasta pulverizarse los ojos?

¹⁴ Ibid., p. 62.

¹⁵ Ibid., p. 65.

¹⁶ Dufrenne, M. *Op. Cit.*, p. 7.

¹⁷ Ibid., p. 27.

¹⁸ Ibid., p. 29.

¹⁹ Ibid., p. 30.

LA AUTORIDAD PEDAGÓGICA: ENTRE EL DOMINIO Y LA IGUALDAD

CAROLINA MAMILOVICH

En la actualidad los discursos en torno a la autoridad pedagógica oscilan, en gran medida, entre la denuncia de su debilidad y agotamiento y el reclamo por fortalecer su presencia, y entre la crítica a su ejercicio que atenta contra la igualdad y la autonomía. En el primer sentido, se trata de una invocación nostálgica y normativa del pasado, propia del registro ahistórico que pretende encontrar la naturaleza de la autoridad pedagógica perdida para disolver el borramiento de los lugares diferenciados y restaurar la autoridad-dominio bajo su formato habitual asociado a un orden jerárquico inamovible. Por el contrario, el segundo registro expresa un cuestionamiento al concepto de autoridad en sí mismo que encierra una asimetría fundante propia de una lógica desigualitaria entre superiores e inferiores, sabios e ignorantes.

En el presente trabajo no nos planteamos pronunciarnos acerca de cómo debe ejercerse la autoridad sino que nos interesa indagar acerca de sus posibles modalidades tanto respecto de sus prácticas como de sus procesos de legitimación al interior de los discursos sobre la educación actual.

Introducción

Nuestro interés en el presente trabajo no es llevar a cabo una revisión de los avatares del concepto de autoridad a lo largo de la historia, ni rastrear sus posibles derivaciones a la luz de sus orígenes etimológicos. Tampoco pretendemos abordar desde una concepción instrumentalista la aplicación de técnicas que limitan el trabajo docente a la ejecución de indicaciones prescriptas por especialistas. Antes bien, nuestro foco de atención serán los procesos de legitimación de la autoridad pedagógica al interior de los discursos sobre la educación actual. Para ello nos centraremos en la relación entre autoridad y reconocimiento.

En efecto, toda autoridad se da en el marco de una relación social e histórica y dado que no se trata de un fenómeno natural, requiere del reconocimiento, es decir, exige que alguien le otorgue su legitimidad.¹ ¿Cómo se legitima la autoridad pedagógica hoy? ¿Qué nuevos sentidos se pueden otorgar al ejercicio de la autoridad en las instituciones educativas? ¿Qué lugar

¹ De acuerdo con Kojève por definición una autoridad debe ser reconocida como tal para ejercerse. En este sentido, reconocer significa otorgar legitimidad. Para este filósofo, la autoridad es cambio, movimiento, acción real o posible en el marco de una relación social e histórica, entre dos sujetos por lo menos: uno que provoca el cambio y otro que lo realiza. Razón por la cual sostiene que el hecho de hacer intervenir la fuerza o la violencia para influir sobre otros evidencia que allí no hay autoridad. Véase: Kojève, A. (2005), *La noción de autoridad*, Buenos Aires, Nueva Visión.

ocupan los fantasmas del autoritarismo y de la desarticulación de lo estatal en los intentos del Estado por recrear nuevas modalidades de autoridad?

Es preciso reconocer que el problema de la autoridad pedagógica ha cobrado una centralidad inusitada. Tanto en las reflexiones teóricas como en los discursos que circulan al interior de la práctica educativa encontramos una preocupación en torno de la crisis de la autoridad docente. “El profesor perdió su autoridad”, se afirma con tono de lamento resignado. Pero, ¿qué autoridad? ¿Qué concepción de autoridad se sostiene y cuáles son los efectos políticos que se producen al interior de los discursos sobre el estado de la educación? ¿No se origina gran parte del malestar actual en torno a la autoridad pedagógica en el hecho de que nuestros discursos se valen de recursos simbólicos inadecuados?

A fin de sugerir algunas respuestas a estos interrogantes nos interesa abordar en este trabajo dos posibles registros sobre la autoridad: la autoridad-dominio y la autoridad-igualdad.

En busca de la autoridad perdida

En el primer caso encontramos una equivalencia entre autoridad y dominación. Desde esta perspectiva, se focaliza en la indisciplina de los alumnos y se atribuye a este síntoma una serie de causas que abarcan la falta de autoridad docente, la permisividad de los maestros jóvenes, el *laissez faire* de las nuevas corrientes pedagógicas, la desatención de las familias, las políticas de inclusión social, la influencia de los medios masivos de comunicación, entre otros. Ante el diagnóstico de la indisciplina se propone la restitución de la autoridad-dominio. Estos discursos que reclaman rehabilitar el formato de la autoridad asociada a la dominación, a la asimetría de un orden jerárquico inamovible, ligado al control y a una tecnología disciplinaria, exigen como remedio: “más disciplina”. Así, la presión re-disciplinante se propone como la única manera de producir las añoradas condiciones de aprendizaje.

¿Cómo se legitima esta autoridad? A través de la vuelta a un orden perdido. Este recurso, con vocación mítica y normativa, de apelar a un pasado idealizado, homogéneo y ahistórico a fin de restablecer cierta naturaleza o esencialidad de la autoridad pedagógica perdida se evidencia no sólo empíricamente imposible sino también analíticamente inconsistente. En primer lugar, no tiene en cuenta los continuos fracasos de intensificación disciplinaria al interior de las escuelas, y, en segundo lugar, no advierte que el deterioro de cierta manera de reconocer y legitimar la autoridad pedagógica obedece a condiciones históricas y reglas específicas de una práctica educativa. La medida que otorgaba el estado anterior de cosas, hoy no funciona.

El mundo moderno de la disciplina se articulaba de modo integral en un conjunto de instituciones: la familia, la fábrica, la cárcel, la escuela, el Estado. En este sentido, son esclarecedores los análisis de Corea y Lewkowicz a partir del concepto de *desfondamiento de lo institucional* en virtud del agotamiento de lo estatal como el mega-articulador simbólico. Los autores presentan una analogía muy lograda que compara al Estado con un tablero y a

las instituciones como sus piezas, por lo tanto, en épocas de agotamiento y destitución del suelo estatal que otorga sentido y unidad, además de las reglas de juego, las instituciones son como islas que flotan sin un rumbo claro en el océano del mercado. Razón por la cual, la ineficacia vinculante de las instituciones se traduce en el deterioro de la autoridad pedagógica tradicional.²

Si bien es preciso reconocer que nos encontramos atravesando un proceso gradual de reconfiguración y reconstrucción del suelo estatal, no podemos dejar de advertir la necesidad de pensar nuevas formas de subjetividad y modos de habitar las instituciones públicas. Precisamente la posición restitutiva no piensa el ejercicio de la autoridad como actividad situada y localizada en unas condiciones específicas. Así, nos encontramos con los que aconsejan una vuelta a la autoridad-dominio porque piensan que sólo si se vuelve a introducir la relación orden-obediencia se pueden solucionar los problemas.

El punto medular del argumento es siempre el mismo: garantizar mediante la obediencia las condiciones de aprendizaje. La autoridad-dominio del profesor se evidencia cuando en el aula “no vuela ni una mosca”. Ahora bien, ¿estas condiciones son garantía de aprendizaje? Además, ¿qué se aprende?

La autoridad que desautoriza

El análisis y los recursos conceptuales elaborados por Foucault principalmente en *Vigilar y castigar* desarticulan los discursos y prácticas de dominación y nos advierten acerca de las funciones de disciplinamiento y normalización propias de las instituciones educativas. Frente a la pregunta ¿qué se aprende? Su respuesta es: *a enderezar la conducta*. El poder disciplinar cumple así una función normalizadora, dado que en la escuela no sólo se transmiten conocimientos sino que se forman personas, se produce cierto tipo de subjetividades. Las tecnologías disciplinarias son individualizantes e individualizadoras y están centradas en los cuerpos de los individuos para hacerlos dóciles. De esta manera, la disciplina reúne el ejercicio del poder y la construcción del saber en la organización del tiempo y del espacio, de manera que se faciliten formas constantes de vigilancia y evaluación. En suma, la disciplina es un tipo de poder, un modo de ejercer el poder.³

Foucault es un autor muy fecundo para desmontar los pilares sobre los que se construyó la pedagogía moderna, principalmente para evidenciar que

² «De esta manera, el agotamiento del Estado-nación como principio general de articulación simbólica trastoca radicalmente el estatuto de las instituciones de encierro. [...] Este agotamiento implica el desvanecimiento del suelo donde se apoyaban las instituciones disciplinarias. El tablero que regulaba los movimientos de las piezas institucionales se desintegra. Sin tablero que unifique el juego, las instituciones se transforman en fragmentos sin centro. [...] En definitiva, se destituyen unas condiciones con capacidad de organizar significación sin que se constituya nada equivalente con virtud simbolicizadora. [...] Dicho de otro modo, los habitantes de la escuela nacional sufren porque la normativa limita las acciones; los habitantes de las escuelas contemporáneas sufren porque no hay normativa compartida.» (Corea, Lewkowicz, 2005:30-1)

³ Véase Foucault (1989), en especial, el cap. “Los medios del buen encauzamiento”.

no hay espacios que puedan preservarse de las relaciones de saber-poder y, que todos participamos, de una u otra manera, de un complejo juego de prácticas discursivas y no discursivas que generan las condiciones para que seamos aquello que estamos siendo.

Asimismo podríamos responder a la pregunta sobre *qué se aprende* a través de los análisis de las teorías canónicas de la reproducción. Desde esta perspectiva se advierte cómo las relaciones educativas son expresión de relaciones sociales dadas más allá de las aulas y que la escuela contribuye a transmitir un *habitus* para mantener la cohesión social y para reproducir las desigualdades sociales a través de la naturalización de las diferencias culturales y de clase. En este sentido, no hay nada menos natural que una ‘autoridad natural’.

Si bien profundizar en el reproductivismo excede el marco del presente trabajo podemos mencionar sucintamente algunos ejemplos: Bourdieu y Passeron llevan a cabo un examen sociológico de los distintos mecanismos de imposición cultural que se encuentran en la escuela y la recreación de las relaciones de fuerza económico-sociales que ello permite. Althusser le dedica algunos párrafos a explicar el funcionamiento de la escuela como aparato ideológico con que el Estado garantiza la continuación de las condiciones sociales dominantes. Baudelot y Establet analizan los grandes procedimientos de segmentación social que produce la institución escolar para legitimar las desigualdades de clase. Finalmente, cabe mencionar a Bowles y Gintis quienes defienden la tesis de la correspondencia entre el sistema educativo y el sistema económico, dado que el mundo del trabajo y la escuela tienen la misma lógica de producción de gente, dominada por la competencia, la meritocracia y la jerarquización. Razón por la cual el sistema educativo también reproduce la división del trabajo y la desigualdad.⁴

En definitiva, estos autores ponen en evidencia la incidencia de la economía y de la cultura hegemónica en el desarrollo de las prácticas educativas. Y esto atenta contra la ilusión pedagógica que tiende a hacer creer que los problemas de la enseñanza están fuera de toda cuestión política y se reducen a problemas meramente técnicos o metodológicos. En este sentido, el discurso de la disciplina es el discurso que piensa la autoridad como un imperativo natural y no advierte que perdió su fuerza vinculante. Incluso la inadecuación de esta perspectiva reside en pensar la autoridad en términos de sustancia y no en términos de relación. Así, la autoridad se confunde con la fuerza o con la violencia. Y esas confusiones se deben a una mirada unívoca acerca de la autoridad vinculada exclusivamente a la dominación. Aquí podríamos evocar a Max Weber para quien la dominación puede comprenderse como “*la posibilidad de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas*” o bien “*la probabilidad de encontrar obediencia [...]*”

⁴ Ver Althusser, L. (1984), *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión; Baudelot, C. y Establet, R. (1990), *La escuela capitalista*, México, Siglo XXI; Bourdieu, P. y Passeron, J. C. (1995), *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, México, Fontamara; Bowles, S. y Gintis, H. (1986), *La instrucción escolar en la América capitalista*, México, Siglo XXI.

que sea pronta, simple y automática” (Weber, 1992: 43) En otras palabras, la dominación designa:

...un estado de cosas por el cual una voluntad manifiesta (‘mandato’) del ‘dominador’ o de los ‘dominadores’ influye sobre los actos de otros (del ‘dominado’ o de los ‘dominados’), de tal suerte que, en un grado socialmente relevante, estos actos tienen lugar como si los dominados hubieran adoptado por sí mismos y como máxima de su obrar el contenido del mandato (obediencia) (Weber, 1992: 699)

En este sentido, la obediencia es una interiorización de la orden. Por ello la actitud del que obedece se basa en una orden que se transforma en norma de su conducta. No obstante, es preciso reconocer que nada dice de la valoración que el individuo tiene de la orden. Así, la obediencia puede basarse en oportunismo, en intereses materiales o bien como algo inevitable por una situación de debilidad o desprotección. Si bien la dominación es la posibilidad de que un mandato determinado sea obedecido entre personas dadas, implica un mínimo de voluntad o interés para obedecer, es decir, que el que obedece siempre obtiene algo a cambio. Por lo tanto, para la dominación hace falta la legitimidad, dado que la ausencia absoluta de una relación voluntaria sólo se presenta en la esclavitud.

¿Cuáles son las creencias compartidas en las cuales se arraiga la legitimidad de la dominación? Una estructura jerárquica desigual que habilita el desplazamiento desde la autoridad hacia la dominación: el de la autoridad basada en el saber y el de la dominación fundada en la desigualdad. Así, el docente autoritario basa su práctica en el eje dominación-omnipotencia y ejerce su autoridad esperando solo obediencia y sumisión. Para ello suele recurrir a la intimidación, a la humillación y al castigo ejemplificador. Razón por la cual su ejercicio de la docencia se orienta principalmente a enseñar a obedecer. Así la autoridad-dominio se ejerce a través de desautorizar al otro.

El pedagogo español Jorge Larrosa nos habla de aquellos que se sienten grandes cuando empequeñecen a otros específicamente en el juego pedagógico donde se producen y reproducen las dicotomías entre lo grande y lo pequeño, lo superior y lo inferior, lo alto y lo bajo, etc. En estos pares de opuestos el lugar de la verdad es indiscutible y no es intercambiable. Lo paradójico reside en proponer la búsqueda desinteresada de la verdad pero desde la consideración de poseerla previamente, dejando pistas para transitar el camino correcto, para arribar a la comprensión adecuada, institucionalizada. En palabras del autor refiriéndose al empequeñecimiento de ciertas prácticas educativas:

[...] lo difícil que es una grandeza que no achique, que no disminuya, que no empequeñezca, que no rebaje.

Algo que, obviamente, pasa por cosas más profundas y más sutiles que el método didáctico, y que no tiene nada que ver con esas dicotomías tan caras a los pedagogos de “clase magistral” versus “diálogo de experiencias”, “enseñanza basada en el aprendizaje” versus “enseñanza basada en la transmisión”, “actividad” versus “pasividad”, “directividad” versus “no directividad”, etc. (Larrosa, 2003:284)

En efecto, cuestionar la autoridad-dominio no significa desdibujar la figura del docente, ni suspender la mediación del educador. Tampoco significa avalar la permisividad y el *laissez faire*. En este sentido, es relevante advertir la operación discursiva que intenta, por un lado, equiparar la crítica al autoritarismo con la anulación del sentido de la autoridad docente, y, por otro, el encubrimiento de las diferentes implicancias políticas de las corrientes de la pedagogía crítica y de la Escuela Nueva al reducir las a la reivindicación del espontaneísmo, la autonomía del educando y el naturalismo pedagógico. Sin duda, hay un abismo entre los principios filosófico-políticos que orientan el modelo pedagógico de Carl R. Rogers con el de Paulo Freire. Al respecto el pedagogo brasileño afirmaba “que la naturaleza del proceso educativo siempre es directiva”.⁵

Por consiguiente, cuestionar la autoridad como dominio nos permite desnaturalizar sentidos sedimentados y estereotipados para pensar en modalidades alternativas. Es porque conocemos los dispositivos de normalización y disciplinamiento y las leyes de reproducción, que tenemos alguna oportunidad de minimizar estas acciones en la institución escolar. Se trata de evitar en estas prácticas los efectos de dominación de una autoridad arbitraria e inútil y además que la autoridad del profesor no se enfrente con la libertad del alumno. Para ello consideramos más fértil, contra la nostalgia paralizante, pensar la autoridad pedagógica como una relación contingente y socialmente necesaria a la vez.

La autoridad-igualdad

Por lo dicho nos interesa pensar la autoridad en otro registro, dado las posibilidades que habilita, que es el registro que hemos llamado *autoridad-igualdad*. Esta mirada sobre la autoridad nos resulta fecunda ya que parece abrirnos un espacio en donde se la pueda concebir de manera más democrática y plural.

Para ello nos serviremos de algunos principios plasmados en *El maestro Ignorante* de Jacques Rancière, sobre todo aquellos que enfatizan lo que

⁵ «Realmente yo nunca dije que el educador fuera igual al educando. Al contrario, siempre dije que la afirmación de esa igualdad es demagógica y falsa. El educador es diferente al educando. [...] Esa es mi posición y por eso me sorprende cuando dicen que yo defiendo una posición no directiva, como si yo pudiese negar el hecho incontrovertible de que la naturaleza del proceso educativo siempre es directiva, tanto si es hecho por la burguesía o por la clase trabajadora.» (Freire, Gadotti, Guimaraes, Hernández, 1987: 133)

nosotros entendemos como una crítica a la autoridad pedagógica. El autor critica a la autoridad pedagógica basada en la autoridad del maestro explicador que obstruye cualquier posibilidad real de aprendizaje, y más importante aun impide la emancipación intelectual. Ésta crítica tiene como consecuencia política la visualización de la necesidad de la actualización del *principio de igualdad*.

Dejaremos de lado, sin embargo, otras consecuencias de su obra relativas a la imposibilidad de institucionalización de dicha propuesta emancipadora, a la clausura como sistema de la propuesta, justamente porque creemos en la importancia de la apropiación de los espacios institucionales y, además, porque consideramos que éstos espacios podrían entrar en la lógica de la emancipación bajo determinadas condiciones⁶.

Lo que Rancière critica es la autoridad del maestro fundada en el saber. Como sostiene María Beatriz Greco: “*Se trata de deconstruir toda posición de maestría sostenida en los fundamentos del saber y el poder*” (Greco, 2007: 68). La propuesta rancieriana parte de un *hecho*, una aventura intelectual, que experimentó el maestro francés de literatura Joseph Jacotot en 1818, cuando exiliado de su país, se encontró impartiendo clases en Holanda a alumnos que no sabían francés. Al ver que no estaba dado ni siquiera el mínimo vínculo de la lengua compartida, Jacotot decidió entregarles a sus alumnos un libro recién editado en versión bilingüe, el *Telémaco* de Fénelon, y dio *la orden* a sus alumnos que aprendan el texto en francés. La sorpresa fue que éstos jóvenes aprendieron muy bien el francés, y aprendieron sin haber mediado entre ellos y el libro ninguna explicación del maestro. No se había transmitido ningún saber. Este *hecho* conmovió al maestro, de tal modo que movió los cimientos de su propia tradición pedagógica, y lo llevó a postular el principio de la igualdad de las inteligencias.

Todas las inteligencias son iguales, nos dice Rancière (siguiendo a Jacotot), la *explicación*, la premisa de los pedagogos que tiene como finalidad “hacer comprender” es la que produce todo el mal. Porque *hacer comprender*, esta consigna de la razón pedagógica, lo único que logra es romper con el movimiento de la razón, destruye la confianza del sí mismo, porque divide la inteligencia en dos; una inteligencia superior y otra inteligencia inferior. La *explicación* que hace *comprender* es un progreso hacia el atontamiento dado que tiene como fundamento la jerarquía de las inteligencias. Para Rancière la igualdad no se da ni se reivindica sino que se practica, se *verifica*. Y aquí verificar no tiene un estatuto epistemológico sino político, que se traduce en *actuar* según el imperativo. No es un fin a alcanzar sino un punto de partida, una ficción que debemos mantener en cualquier circunstancia.

⁶ Rancière de ningún modo aceptaría esto último dado que en su libro nos quiere mostrar cómo la razón pedagógica y la razón social se vinculan y perpetúan la desigualdad a la que supuestamente aspiran eliminar. No nos adentraremos en estas cuestiones, porque su crítica excedería en mucho la finalidad de nuestro trabajo, sólo retomaremos aquellos aspectos que juzgamos fértiles e interesantes para nuestra indagación, a fin de recuperar las ideas fermentales para recrear los sentidos de la autoridad docente.

De este modo la autoridad del maestro no estará basada en el saber que posee, sino en el reconocimiento de la igualdad del otro. Y en el reconocimiento por parte del discípulo de su capacidad intelectual que comparte con todo ser humano. La propuesta rancieriana nos dice que la inteligencia puede hacer posesión de su propio poder. Vemos aquí un doble movimiento de reconocimiento –condición de legitimación de la autoridad–. Un primer movimiento por parte del maestro que al actualizar el principio de igualdad reconoce el verdadero poder del espíritu humano que lo interpela y le pide exigir al ignorante usar su inteligencia, es decir, le revela una inteligencia igual a la del resto de los hombres. El movimiento de vuelta es el de la legitimación del maestro por parte del ignorante que doblega su voluntad porque reconoce –por el acto del maestro– la potencia de su inteligencia, y por lo mismo, se deja guiar.

Para Rancière el acto de aprender pone en juego la inteligencia y la voluntad. Así el maestro emancipador es aquél que doblega la voluntad y no la inteligencia del alumno. Es una relación de voluntad a voluntad y no de una inteligencia hacia otra inteligencia. El maestro se ocupará de poner en el camino al ignorante, en mantener al que *busca* en su rumbo. Se puede aprender cuando se quiere, sin necesidad de maestro explicador, o por la tensión del propio deseo o por la necesidad.

Podemos decir que esta relación de “dominación” (que se da en la relación de voluntad a voluntad) es tal por parte del maestro, pero tiene como consecuencia una relación completamente libre de la inteligencia del alumno con aquello que quiere aprender. Este dispositivo de “dominación” nos permite ver, desarmar, las categorías mezcladas del acto pedagógico y mostrarnos cuándo estamos en presencia del verdadero atontamiento explicativo, que es el que le enseña al niño que no puede aprender si no hay una explicación. El embrutecimiento se da cuando una inteligencia está subordinada a otra inteligencia. Lo que atonta no es en realidad el método sino que se parte de la desigualdad, de la jerarquía de las inteligencias, de suponer que la igualdad es algo a lo que hay que aspirar.

En cambio, la emancipación consiste en el acto de la inteligencia que sólo obedece a sí misma, puesto que emanciparse es pensar lo que se es, es pensar en el lugar que se ocupa en el orden social. El obstáculo hacia emancipación será una voluntad débil, perezosa, que deja entrever en definitiva su consentimiento hacia la desigualdad.

El maestro emancipador debe estar ya emancipado, su tarea ya no es la instancia disciplinante sino la decisión de la emancipación: *“El mandato emancipador no conoce tratados. Ordena completamente a un sujeto que supone capaz de ordenarse él mismo”* (Rancière, 2003:55)

Ahora bien, hay algo interesante en la propuesta del filósofo y es que el sujeto de la educación deberá comprometerse con su propia educación a partir de decisiones subjetivas. Sin embargo, no se renuncia a educar y la figura del maestro sigue viva. Pero nos alejamos de su propuesta dado que al mismo tiempo que se enfatiza en la necesidad de educar se opera una diso-

ciación del vínculo entre el maestro y los saberes, por lo que no hay transmisión de conocimiento, ni construcción conjunta del mismo. Parecería que no importa qué aprendemos luego de la emancipación, porque lo que aprendamos se vuelve mera contingencia. En nuestro caso, creemos importante poder enlazar la emancipación con el derecho de los individuos a tener a su disposición la producción de la cultura, esto, lejos de desconocer la dignidad del otro, “... es reconocerle un derecho. *El derecho a recibir el conocimiento acumulado, como caja de herramienta para plasmar el pensamiento propio, para hacer la propia experiencia, pero sin quedar excluido*”. (Bertolini, 2006: 62)

Consideraciones finales

Es preciso reconocer que luego de desarticular los discursos y prácticas de dominación, necesitamos un segundo momento, y no por ello menos importante, de rearticulación. Éste tiene por objeto la construcción de nuevos recursos simbólicos que permitan reconocer la diversidad de modos que puede adoptar el ejercicio de la autoridad en vez de reducirlos a un modelo fijo y uniforme. De este modo, al redefinir las coordenadas de la significación de la autoridad pedagógica cambian los modos de hacer, sentir y pensar del rol docente. Y cuando se varía un elemento del vínculo, lo que sucede habitualmente es que está cambiando toda la estructura vincular.

Consideramos que es vital ocupar los espacios institucionales y comprometerse con ellos. El espacio escolar debe ser ocupado y recuperado dado que justamente allí puede operarse la desarticulación. Ahora bien, el desafío pedagógico, político y filosófico consiste justamente en encontrar los mecanismos discursivos que permitan lograr esa rearticulación política para construir una hegemonía diferente.

En este sentido, la propuesta *autoridad-igualdad* espanta los fantasmas del autoritarismo y al mismo tiempo nos permite generar nuevos sentidos al ejercicio de la autoridad en las instituciones educativas, que entendidas como *espacio público*, que abraza la diversidad, debe habilitar al otro en su capacidad de pensarse, de narrarse, de expresarse, para decir lo que piensa o siente, para escribir su experiencia, para leer la de otros. Esta tarea parece ser esencialmente filosófica en la medida en que éste análisis nos puede permitir, a partir de visibilizar la contingencia y la historicidad cultural de la identidad, la transformación y re-construcción de las subjetividades (Bertolini, 2006:64). Este cambio subjetivo nos permitirá modificar las relaciones de poder y, por qué no, liberarnos de la dominación y de la figura de víctima demandante anclada en una nostalgia paralizante.

En última instancia, la contingencia y la incertidumbre constituyen el terreno de la invención y no de la debilidad y nos interpelan a asumir un lugar de responsabilidad y decisión de hacer frente a la posición móvil de la autoridad pedagógica.

Bibliografía

-Bertolini, M. (2006), “Sospechas a propósito de *El maestro ignorante* de Rancière”, en *Conversación. Revista Interdisciplinaria de Reflexión y Experiencia Educativa*, nº 15.

- Corea, C. y Lewkowicz, I. (2005), *Pedagogía del aburrido Escuelas destituidas, familias perplejas*, Buenos Aires, Paidós.
- Foucault, M. (1989), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Freire, P., Gadotti, M., Guimaraes, S. y Hernández, I. (1987), *Pedagogía Diálogo y conflicto*, Buenos Aires, Ediciones Cinco.
- Greco, M. B. (2007), *La autoridad (pedagógica) en cuestión: una crítica al concepto de autoridad en tiempos de transformación*, Rosario, Homo Sapiens.
- Larrosa, J. (2003), *Entre las lenguas. Lenguaje y educación después de Babel*, Barcelona, Laertes.
- Rancière, J. (2003), *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, Barcelona, Laertes
- Weber, M. (1992); *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

AUTORIDAD Y POLÍTICA EN TIEMPOS DEL POPULISMO PROGRESISTA

MARESCA

La declinación de la autoridad en el horizonte de la muerte de Dios

La declinación de la autoridad en las sociedades de tradición occidental es hoy un secreto a voces. Suficiente mencionar a psicólogos y educadores: ellos conocen bien el tema, con el que deben convivir cotidianamente. El desdibujamiento de la función del padre desconcierta e interroga a los psicoanalistas, mientras maestros y profesores encuentran grandes dificultades para ejercer dignamente su rol.

La práctica política no constituye una excepción. El hombre político, objeto alguna vez de respeto y elevada consideración, se ve hoy convertido en oferente ansioso de una mercancía de dudosa calidad, en medio del desdén generalizado de una población poco dispuesta a conferir algún atisbo de autoridad a quienes desempeñan tan triste papel. Los partidos -instrumentos estratégicos en la construcción de la autoridad política- han desaparecido de escena. Ocupa su lugar un dispositivo complejo formado por publicistas, expertos en marketing, periodistas, encuestadores y expertos en opinión pública, dispuestos a brindar sus servicios al mejor postor. Las instituciones políticas de la Nación no gozan de prestigio alguno y son incapaces de conferir autoridad a sus miembros.

En términos muy generales, el fenómeno de la declinación de la autoridad es efecto de lo que Federico Nietzsche supo condensar precursora y certeramente en la fórmula de la muerte de Dios, sobre la que se ha especulado tanto y entendido tan poco. Concebida durante mucho tiempo como una declaración de ateísmo militante -¿quién se molestaría hoy en combatir contra Dios?-, no se atinó a ver en ella lo que estremeció a su autor, sumiéndolo por momentos en la desesperación más honda: la devaluación de los valores supremos que dieron vida y sostuvieron a la civilización occidental durante 1500 años. Se trata de lo que el pensamiento medieval -inspirándose en la antigüedad clásica- llamó los trascendentales, a saber, Unidad, Verdad, Bien, Belleza. “Dios ha muerto” -acontecimiento de larga duración- significa que esos valores ya no valen.

¿Cómo debemos comprender la devaluación de un valor? Conviene ser aquí especialmente cuidadosos. Pues la metáfora ontológica -en verdad, física- que de manera inmediata se nos impone es en el fondo completamente inadecuada. La devaluación de un valor no estriba en su destrucción, en su simple desaparición. Por lo regular, el valor devaluado continúa existiendo, permanece en el horizonte de comprensión y hasta en una suerte de inflación lingüística es frecuentemente invocado, pero ha perdido lo que le es

más propio: valer. No ser, sino valer. Ya no vale, esto es, se revela incapaz de galvanizar las energías vitales para orientarlas según sus dictados. Pierde su poder de ordenar, en el doble sentido de establecer una disposición de las cosas entre sí y de mandar.

Habitualmente, los valores se objetivan en instituciones de las que emana la autoridad. Un proceso de devaluación de los valores supremos -y, en consecuencia, de los que les dependen- arrastra consigo a las instituciones, les quita legitimidad. Así queda erosionado cualquier principio de autoridad. Autoritarismo y anarquía son dos actitudes complementarias que florecen en el desierto del nihilismo, nombre del horizonte vital que se abre tras la muerte de Dios.

El interregno totalitario

El siglo XX vio surgir los sistemas políticos totalitarios como intentos psicóticos de restituir un mundo que se hundía. La ideología -de cuyo concepto se hace actualmente un uso abusivo, al identificarlo con el de cultura-, la ideología, digo, pretendió sustituir con ventaja la constelación de valores religiosos, morales, metafísicos, científicos y estéticos que había perdido vigencia. En ocasiones, utilicé el concepto psicoanalítico -freudiano- de re-negación para explicar el fenómeno del totalitarismo que marcó a fuego el siglo pasado. Lejos de restituir a Dios -o, al menos, retardar su muerte- el totalitarismo, infectado hasta los tuétanos por el virus del nihilismo, dio lugar de la mano de la ideología a las aberraciones más monstruosas. Cuando se mencionan los catorce millones de muertos que arrojó la Primera Guerra Mundial, los setenta de la Segunda, los seis del Holocausto o los cadáveres que sembraron las purgas y los campos de concentración soviéticos -para ni mencionar los horrores de la guerra civil china o la más cercana e incalificable aventura camboyana-, suelen omitirse los millones de heridos e incapacitados, quienes sufrieron traumas psíquicos irreversibles, las incontables familias destrozadas, los padecimientos sin límite de la inmensa mayoría. Demás está decirlo, las víctimas deben ser contadas una por una.

Los sistemas políticos totalitarios reemplazaron la autoridad por el autoritarismo, caricatura siniestra de la autoridad, así como la ideología lo es de las ideas u orientaciones políticas. El autoritarismo es a la ideología lo que la autoridad es a los valores religiosos, morales, metafísicos, científicos, estéticos. No es casual, en este sentido, que los estudios sobre el autoritarismo - E. Fromm, T. Adorno, H. Arendt- hayan comenzado al calor de las experiencias totalitarias.

Autoritarismo y anarquía en el populismo progresista

Felizmente, con el nuevo siglo, las experiencias totalitarias extremas parecen haber tocado a su fin en la civilización occidental, aun cuando no falten rebrotes esporádicos ni tentaciones irresistibles en un buen número de mentes enfermizas. De cualquier manera, torpe sería adjudicar unilateralmente el naufragio de los sistemas totalitarios a un triunfo definitivo e in-

contestable del capitalismo, del liberalismo o, incluso, de la democracia. Las cosas son más complejas. Además, el final del totalitarismo no es el final del nihilismo. Éste continúa su marcha impertérrita; al no despuntar nuevos valores o, siquiera, un reciclaje apropiado de los antiguos, las instituciones profundizan su decadencia y la autoridad se esfuma.

No nos extraña pues asistir a la emergencia de nuevas formas de autoritarismo, sin duda más inocuas, pero autoritarismo al fin. Decíamos más arriba que autoritarismo y anarquía son dos actitudes complementarias que florecen en el desierto del nihilismo. Los sistemas totalitarios reprimieron brutalmente las tendencias anárquicas. Una vez desaparecidos, éstas desplegaron toda su potencia maniatada. La política oscila hoy entre los arrestos autoritarios del poder y la creciente anarquía de los gobernados. Es más, en su figura de populismo progresista, promueve autoritariamente la anarquía del conjunto.

Resulta difícil caracterizar lo que denomino “populismo progresista”, actualmente en boga en varios países de nuestro subcontinente, en particular en el nuestro. Se trata de un fenómeno difuso, emparentado con la ideología, pero distante de la lógica férrea y los contornos precisos que distinguen a ésta. Por el contrario, se muestra plagado de contradicciones e inconsistencias y sus bordes son borrosos, irregulares e imprecisos. La promoción de la homosexualidad, del travestismo, de la transexualidad y del aborto y hasta cierta simpatía por los delincuentes, apenas velada, coexiste en el populismo progresista con el rígido higienismo heredado de la vieja tradición socialista: lucha contra el consumo de tabaco, de alcohol, contra el sexo inseguro, la prostitución. Sin embargo, al mismo tiempo, se percibe cierta benevolencia hacia el consumo de drogas tales como la marihuana y la cocaína.

Uno de los ingredientes notorios del populismo progresista suele ser el marxismo residual, es decir, un paquete de convicciones al que no se está dispuesto a renunciar pese al fracaso inapelable de los experimentos realizados en nombre del “socialismo científico”. De todos modos, sería quizá apresurado limitar el populismo progresista a lo que hoy se llama centro-izquierda; por lo menos en cuanto concierne a las políticas culturales -tan importantes en la hora- la centro-derecha se muestra tan populista y progresista como la centro-izquierda.

Lo cierto es que el autoritarismo populista-progresista, en su variante de izquierda, a las claras predominante, ha elaborado su peculiar versión de los derechos humanos, que parece ser por estos días la cúspide de su catecismo social. El hecho integra un proceso más general, consecuencia de la debacle del marxismo: si ayer sus partidarios contraponían a las instituciones y al discurso del liberalismo democrático otras instituciones y otra terminología, hoy exigen de las instituciones y del discurso liberal-democrático -único campo de juego, a la sazón- el cumplimiento, al menos parcial, de sus antiguas pretensiones. Así, por ejemplo, la democracia -concepto esencialmente político- tendría que garantizar el bienestar económico de todos los habitantes, requisito económico ausente en el concepto original, que sólo advierte

acerca del peligro que entraña para esa forma de gobierno -pues eso es la democracia- una excesiva desigualdad económica entre los conciudadanos (y no entre los habitantes con abstracción de su nacionalidad, dicho sea de paso). Así, en Aristóteles y en Rousseau. En medio del aquellarre nihilista el vocabulario político se convierte de esta manera en un galimatías.

Pues bien, los derechos humanos en su versión populista-progresista radican en promover autoritariamente los deseos arbitrarios de cada quien, siempre y cuando se trate de comunidades de goce minoritarias cuyos reclamos sean puntuales, específicos y apolíticos. De todas maneras, el efecto general es la potenciación de la infinitud del deseo, en la que ya Platón cifraba la responsabilidad del desborde del placer y, por ende, la desarmonía del individuo y de la comunidad (Cf. *Filebo*). Promoción del deseo más multiplicidad heteróclita de las satisfacciones -siempre ocasión de nuevos deseos- dan por resultado anarquía ingobernable, lo cual realimenta y refuerza retroactivamente al autoritarismo. Una comunidad anarquizada y desquiciada, fragmentada en comunidades de goce, sólo autoritariamente puede ser a duras penas gobernada. Para colmo de males, esta dinámica se despliega en un contexto en el que la ciencia -huérfana a su vez de autoridad e incluso de dignidad-, asociada con la tecnología, se pone al servicio de los caprichos delirantes de las masas. Al mismo tiempo, el populismo progresista combate implacablemente lo que resta de las instituciones tradicionales: familia, partidos políticos, asociaciones gremiales, Iglesia, fuerzas armadas, etcétera.

La corrupción

Devaluación de los valores, descrédito de las instituciones, autoritarismo y anarquía en lugar de autoridad; la corrupción es corolario obligado. Para decirlo todo de una vez: el nihilismo desencadenado torna inevitable la corrupción, que lo acompaña como la sombra al cuerpo.

Me explico. Si los valores fundantes de una civilización sufren un proceso de devaluación pero, sin ser reemplazados, sin que nuevos valores asomen en el horizonte vital, persisten no obstante como única referencia axiológica, las conductas se apartarán sensiblemente de ellos, retrotrayéndose a menudo a un egoísmo elemental. Sólo en el marco de la vigencia incondicional de algunos valores supremos es posible la sublimación de las pasiones y las conductas humanas.

Todas las épocas de crisis de los valores supremos orientadores de una cultura, de una civilización, son épocas de corrupción, porque ésta, concebida en su esencia, es el desajuste entre los valores y las conductas, inevitable en los períodos de grandes devaluaciones. En una fórmula: valores perimidos + conductas desasidas = corrupción. El cinismo es la postura existencial que se desprende naturalmente de tal desajuste y permite cursar la tensión que implica: mientras se invocan en exceso como motivos de la acción valores que han llegado a ser poco más que palabras huecas, se obra impulsado por fines inconfesables.

Miope es entonces atribuir la corrupción a la maldad intrínseca o a la perversión moral de algunos individuos, sean pocos o muchos. Tanto como apelar a las buenas intenciones y a la rectitud de la conciencia moral a través de discursos edificantes, según acostumbra hacerse. Máxime cuando el dinero, en su condición de equivalente general, reluce como único cobijo ante una existencia que no encuentra ya en los valores ponientes, que apenas emiten una tenue y fría luz crepuscular, sus condiciones de conservación y prosperidad. Así asistimos al espectáculo bochornoso de dirigentes políticos que desgarran sus vestiduras clamando Justicia para los más desprotegidos mientras se enriquecen sin límite al amparo de los cargos públicos, mediante el manejo deshonesto de los fondos, las coimas, los negocios compartidos y una larga lista de ilícitos que sería ocioso consignar aquí.

Como es obvio, nada de lo dicho tiende a justificar la corrupción que nos corroe y anula de antemano cualquier conato de edificar una autoridad política, sino únicamente a prestar oídos a la célebre sentencia de Baruch Spinoza: No burlarse, no lamentarse, no maldecir, sino –simplemente- comprender. El júbilo que se sigue de ello es infinitamente superior y, en el fondo, incomparable, de otra naturaleza, que la alegría que proviene de un azar afortunado. La corrupción es un efecto estructural de las sociedades nihilistas.

La esencia de la política

Ante este panorama, la política debería replantearse radicalmente a fin de rehabilitar su esencia olvidada.¹ El nihilismo, en su ambigüedad, es propicio para tal replanteo pues al disolver los fundamentos que tradicionalmente sometieron a la actividad política, la deja libre para enfrentarse con su peculiaridad más genuina. Ya no más la política sierva de la religión, de la moral, de la metafísica; mucho menos, de la ideología.

¿Qué es la política? Su parentesco con el poder y su ejercicio saltan a la vista. En consecuencia, la primera tarea consiste en encarar con el menor bagaje posible de prejuicios el fenómeno del poder, cosa a la que todavía nos resistimos tenazmente. El poder es tan inherente a la existencia humana como la sexualidad. Pero en lo que concierne al poder, nos encontramos aún a grandes rasgos en una situación análoga a la que se hallaba la sexualidad antes de Freud, mal que le pese a Maquiavelo y a tantos otros sabios eminentes que intentaron investigar sin preconcepciones su naturaleza. Así como la sexualidad se encubrió antaño con la máscara de la procreación, el poder lo hizo bajo el manto del servicio a la comunidad, el bien del prójimo y otros argumentos innumerables, aún corrientes. Mientras imperaban los viejos valores todo ello puede haber sido creído honestamente, no lo niego, pero con el advenimiento del nihilismo las máscaras se descomponen.

¹ Para que nadie -nunca falta alguno- me acuse de “esencialista”, “romántico”, “ahistórico” o, lo que es peor todavía, “reaccionario”, aclaro que utilizo aquí “esencia” en el sentido verbal que emplea Martín Heidegger, al devolver al vocablo “wesen” su condición de verbo, es decir, “esencia” como “esenciar”. Como se verá, ser “esencialista” o, por el contrario, “procesista” -lamento el término-, no son las únicas posibilidades disponibles. Tal vez sea hora de despedirse del pensamiento binario.

La política, el hombre político, no pueden rehusar aquella certera definición de Maquiavelo cuando afirmó que la política consiste en el arte de obtener el poder y conservarlo. La política es, al menos en un aspecto, el ejercicio del poder, cuya autosuficiencia y consiguiente dignidad es razón suficiente para no adosarle justificaciones externas.

Como se verá, no apunto meramente a conservar viejos valores, como podría parecer en algunos tramos de mi discurso. Del nihilismo se sale hacia adelante, nunca hacia atrás.

Pero la política no se agota en el ejercicio del poder. La política -otra creación genial de los griegos- nació cuando los hombres estimaron que practicar la esgrima verbal era mejor que tomar al adversario por el pescuezo. Es decir, cuando la lucha a muerte cedió su lugar a las estrategias discursivas: la retórica, la dialéctica, incluso la erística; lo que implica desde ya el reconocimiento del otro, la admisión de la diferencia, su legitimidad. Si bien es cierto entonces que el conflicto es el subsuelo tenebroso de la política, no lo es menos que ésta se constituye como tal en la decisión de resolverlo y de hacerlo civilizadamente. Sobre el sustrato del conflicto, la política se erige como búsqueda de acuerdos y de consensos, siempre frágiles y transitorios, por supuesto; conciliación transitoria de intereses. La negociación es pues la esencia de la política. La política esencia como negociación; caso contrario, desaparece. Incluso en el caso extremo de derrota absoluta del adversario circunstancial, ello forma parte del juego de las diferencias y exige mantener la vigencia del otro a fin de continuar la partida. En la magnífica síntesis de Plutarco: la política comienza allí donde termina la venganza. En efecto, la venganza -por definición prepolítica, privada- no se detiene hasta lograr la aniquilación del enemigo y, supuesto que éste subsista, prosigue indefinidamente. La venganza no tiene fin. La política en cambio busca preservar al adversario mientras -como es natural- procura aventajarlo. ¿Quién captó mejor la esencia de la política en este sentido que Esquilo, cuando en *Las Euménides* -tercera pieza de la *Orestía*- las Furias, que reclamaban la muerte de Orestes, se someten a Apolo y Atenea y se convierten en lo sucesivo en deidades protectoras de Atenas? Seguro que nadie con tan bella magnificencia.

Por eso es tan erróneo y contraproducente cifrar la esencia de la política en el conflicto, como dictaminan algunos intelectuales neomarxistas que ya no se atreven a predicar abiertamente la lucha de clases. Con el agregado de que la actividad política consistiría entonces básicamente en promover el conflicto; de lo contrario, no hay política. Carl Schmitt dixit. Y no es de extrañar. Como explicó magistralmente Hanna Arendt en su momento -y después de ella muchos otros, entre ellos Ernst Nolte-, la estructura del totalitarismo es una y la misma, poco importa si de "izquierda" o de "derecha". Lejos de semejante concepción, la política pone en escena el conflicto con la única finalidad de resolverlo civilizadamente, procurando la mayor satisfacción posible de los distintos actores. Sólo dentro de este juego cabe construir una auténtica autoridad política, como la que ejerció Pericles durante los mejores

años de la democracia ateniense. La política no radica en el conflicto sino en el intento de su resolución pacífica.

¿Pretensiones modestas?

En las postrimerías del siglo XIX Federico Nietzsche pronosticó que el nihilismo europeo, heredero de la muerte de Dios, sería nuestro inquietante huésped durante doscientos años. Poco más de cien años después, nos encontraríamos pues a mitad del recorrido, esto es, en el centro del desierto. Hemos llegado demasiado tarde para los dioses y demasiado temprano para el ser, proclama Heidegger, reiterando la visión nietzscheana con su propia terminología.

Lo que más admiraba Nietzsche tanto en los primeros filósofos griegos como en otros hombres insignes de la antigüedad, no eran precisamente sus doctrinas o dichos sino la coherencia entre sus palabras y sus obras, entre sus convicciones y su forma de llevar la vida. En una palabra, su integridad. Así, leyenda o no, a la hora señalada Empédocles se sumergió en el vientre del Etna, Sócrates bebió serenamente su cicuta.

Mientras atravesamos el desierto quizá no nos sea lícito exigir a nuestros cultores de la política nada más -ni nada menos- que esa coherencia entre las palabras y los actos, es decir, integridad, ejemplaridad. Acaso sea el único medio de que disponemos hoy para reconstruir una auténtica autoridad, con toda la potencia benéfica que ello encierra. Resuena en mis oídos la importancia que Aristóteles concede en su ética al frónimos, al hombre prudente, al sabio. Moral sin prescripciones, ajena a malvados imperativos categóricos, si falta esa ejemplaridad el ejercicio de la virtud se vuelve imposible: “la virtud [es] un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente” (EN, 1106b 35 – 1107a 2).

AUTORIDAD PRAGMÁTICO-ESTRATÉGICA Y AUTORIDAD ÉTICO-COMUNICATIVA.

DORANDO J. MICHELINI

Introducción

La autoridad, como tantos otros fenómenos del pensamiento y la vida social, ha sido un elemento constante en la configuración de los distintos ámbitos (social, jurídico, científico, educativo, político, religioso, etcétera) de la convivencia humana a través de la historia. De hecho, ha ocupado un lugar importante tanto en el ámbito científico y filosófico, como en el terreno familiar y social, y ha jugado y juega un papel destacado en la política, la cultura y la religión. La autoridad -al igual que tantas otras manifestaciones del pensamiento y la vida humana- ha sido también uno de los fenómenos sociales que ha desatado múltiples discusiones y críticas. Veamos brevemente, por poner sólo tres ejemplos, algunas críticas efectuadas en los ámbitos de la ciencia, la religión y la educación.

La ciencia basa su autoridad fundamentalmente en el método. El método científico aporta conocimientos de forma racional, crítica y sistemática; sus resultados son comprobables y revisables. Desde la ilustración, la ciencia moderna ha ido ganando terreno en lo que se refiere a la obtención de certeza en el conocimiento y ha sido siempre un instrumento lógico para criticar todo tipo de dogma y también cualquier otra forma de autoridad que no esté respaldada por la racionalidad y los conocimientos científicos. Ahora bien, no sólo en la actualidad se critica a la ciencia cuando extiende su competencia conceptual y metodológica a ámbitos reacios a ser aprehendidos de forma empírico-analítica e intenta constituirse en parámetro único y exclusivo de comprensión de lo real: ya Aristóteles había defendido la autoridad cognoscitiva de la metáfora frente a la capacidad epistémica del concepto, y, en la actualidad, se percibe que la ilustración clásica difícilmente puede ser defendida aún sin tener en cuenta las correcciones de las ciencias históricas y del giro lingüístico-pragmático. Esto significa, en síntesis, que no hay una única y exclusiva forma racional de convencer y de validar el conocimiento en todos los ámbitos de la realidad.

Si se comprende y acepta que hay diversos modos de convencer, es necesario reconocer también que, por ejemplo, la ciencia convence y valida el conocimiento de un modo distinto que la retórica o la religión. Un creyente se convence de un *modo diferente* que un físico o un matemático. Hay quienes sostienen, incluso, que en diversos ámbitos de la vida, una metáfora puede suministrar más claridad y más convicción que una argumentación lógica; en tal sentido, “la metáfora posee un especial potencial productor de

sentido” y, “en consecuencia, está lejos de reducirse a mero decorado en la economía del discurso y del logos” (Neumann Soto, 2011).

Claro está que no todos los pensadores están de acuerdo con esta forma de ver las cosas. Por ejemplo, Mario Bunge destaca no sólo en qué reside la importancia de la ciencia, sino que, a la vez, desacredita también cualquier otra forma de saber que pretenda competir con el conocimiento científico. Sostiene que “honestidad intelectual, independencia de juicio, coraje intelectual, amor por la libertad y sentido de la justicia” [...] son “cinco virtudes que acompañan la búsqueda de la verdad tanto en la ciencia como en las humanidades, aunque más pronunciadamente en la primera, donde las exigencias de rigor lógico y/o de comprobación empírica son máximas” (Bunge, 1988: 35). En tal sentido, la ciencia desarrolla también, según Bunge, una autoridad ética superior, incluso, que la de la religión: “La misión de la ciencia no es acatar sino innovar, no es ocultar sino descubrir. De aquí que la moral de la ciencia sea *autónoma* (por oposición a los códigos morales autoritarios) e *iluminista*, por oposición a la moral de la guerra (militar o comercial), de la religión y del humor, todos los cuales son oscurantistas en el sentido de que mandan no aclarar ciertos puntos. La explicación, que mata el secreto militar y comercial, mata también el misterio religioso y el chiste, pero es en cambio la sal de la ciencia, que adopta el mandamiento *explicarás, aclararás y difundirás hasta donde puedas*” (Bunge, 1988: 36). Aparentemente, si seguimos la argumentación de Bunge, habría que suprimir la noción de misterio, porque al no poder ser explicada con el método empírico-analítico, carecería de relevancia para la vida humana. Esta es, por cierto, una visión claramente *cientificista* de la realidad y del mundo humano, que no todos deben compartir necesariamente. (Michellini, 2011)

En el ámbito religioso -particularmente en el ámbito de la religión cristiana-, la autoridad de la Iglesia proviene de la Biblia, la Revelación y la Tradición. El Magisterio posee, según la Doctrina de la Iglesia católica, el monopolio de la interpretación, y es competencia de “quienes están investidos del *munus docendi*”, es decir, del ministerio de enseñar en el campo de la fe y de la moral con la autoridad recibida de Cristo. La doctrina social no es sólo fruto del pensamiento y de la obra de personas calificadas, sino que es el pensamiento de la Iglesia, en cuanto obra del Magisterio, que enseña con la autoridad que Cristo ha conferido a los Apóstoles y a sus sucesores: el Papa y los Obispos en comunión con él” (Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2005: Nro. 79). Pero más allá de estas afirmaciones doctrinales, la noción de autoridad en la Iglesia ha sido -y sigue siendo- objeto de fuertes críticas, tanto en lo que respecta a los dogmas como en lo que se refiere a la organización jerárquica de la estructura eclesial. En tal sentido, Hans Küng fue uno de los teólogos más críticos del *autoritarismo* del pontificado de Juan Pablo II: sostiene que este Papa ha sido “incapaz para el diálogo” y que “ha propiciado la pérdida de autoridad de su pontificado por culpa de su autoritarismo” (Küng, 2003). Las críticas a una iglesia de estructura piramidal, poco democrática y muy autoritaria en lo que respecta al estilo de liderazgo

institucional interno, han sido expresadas públicamente en un documento reciente, redactado y firmado por más de 140 teólogos alemanes.¹ En este contexto eclesial, muchos teólogos ven en la autoridad, más que un servicio a la comunidad, un instrumento para el ejercicio del poder y la imposición de ideas y conductas.

Otra forma de crítica a la autoridad se da en la educación. Desde la modernidad, la educación se transmite mediante la inserción escolar. Desde entonces, la pedagogía tuvo entre sus objetivos fundamentales configurar una sociedad homogénea y formar ciudadanos que puedan participar en los asuntos públicos con igualdad de oportunidades. En este contexto, la autoridad fue comprendida a menudo como mero ejercicio asimétrico del poder y la disciplina como método de vigilancia y de control. Las críticas más relevantes a esta comprensión del poder provienen de Michel Foucault, quien -al analizar las relaciones de poder y las distintas formas de recompensa y de castigo, de control y vigilancia, etcétera- llega a la conclusión de que la escuela es una institución de *secuestro*, al igual que los hospitales y las cárceles. (Foucault, 1988, 1989)

En síntesis: los argumentos fundamentales en los que se sustenta la autoridad de la ciencia remiten a su método. En la religión cristiana católica, la autoridad que detentan el Papa y los Obispos tiene su fundamento en la tradición y la persona del fundador de una religión. En la educación, la autoridad se fundamenta en la asimetría que establecen los educadores sobre los educandos en base a su experiencia, sus conocimientos, etcétera. La autoridad implica cierto poder: remite específicamente a la superioridad o preeminencia de los que saben, o creen saber más, sobre los que no saben, sobre los que saben menos o se piensa que saben menos. En tal sentido, los científicos piensan que saben más que los hombres comunes; quienes detentan la *venia docendi* en la Iglesia piensan saber más que los cristianos comunes; los educadores creen tener derechos especiales sobre los educandos, porque piensan que ellos son los que poseen más experiencia, y más y mejores conocimientos. En todo esto hay algo de verdad y, sin embargo, la autoridad en todos estos campos sigue siendo cuestionada. ¿Qué hacer?

En la actualidad, y después de haber transitado por décadas de autoritarismo, el concepto de *autoridad* está devaluado en muchas sociedades occidentales, aunque de un modo muy particular en la sociedad argentina: Fenómenos como la lesión sistemática de las leyes en general, la anarquía en el tránsito, la resolución de problemas en forma directa y el desprestigio de los políticos y la justicia son apenas algunos indicios que ilustran esta situación de crisis de la autoridad. En muchos casos, la crítica a la *autoridad establecida* va unida a un reclamo de participación en las estructuras de

¹ En el *memorandum* publicado por un grupo de profesores alemanes de teología, el 4 de febrero de 2011, se reclama, entre otras cosas, la creación de nuevas estructuras de participación, puesto que “lo que concierne a todas y todos, debe ser decidido por todos y todas”; también se exige “la creación de un sistema eclesiástico de justicia administrativa” y “buscar soluciones mediante un intercambio libre y justo de argumentos que logren sacar a la iglesia de la preocupación por sí misma que la paraliza” (*Memorandum*, 2011).

gobierno de las instituciones. Esta situación de cuestionamiento a la autoridad se da en distintas instituciones sociales y políticas, pero también, y de una forma muy acentuada, en los establecimientos educativos.

A modo de ejemplo: la ocupación sistemática de lugares públicos por parte de quienes -con razón o sin ella- reclaman por intereses particulares y mayor participación, o la violencia en las escuelas y la toma de instituciones educativas -como la ocupación del Colegio Nacional de Buenos Aires- son síntomas innegables de un malestar en la sociedad y la cultura respecto de la autoridad instituida.² Estos hechos inciden en el debilitamiento no sólo de las estructuras disciplinarias, sino también en la conciencia del respeto a la autoridad y los intereses generales de la comunidad. Según datos oficiales, en el año 2008 se registró, dentro de los establecimientos educativos, un promedio de 156 agresiones físicas entre alumnos pertenecientes a las escuelas bonaerenses y porteñas. (Editorial del diario *La Nación*, del 14 de julio de 2008, URL: <http://www.lanacion.com.ar/1029943-sin-autoridad-no-hay-educacion>) Estos ejemplos ilustran, al menos en parte, diversos aspectos problemáticos de la autoridad y su función en la sociedad en general, y en el ámbito educativo en particular.

En lo que sigue, quisiera delimitar dos formas fundamentales de concebir la autoridad -la autoridad pragmático-estratégica y la autoridad ético-comunicativa-, con la finalidad de explicitar su significado en el ámbito educativo y mostrar que, si bien ambas son necesarias en un proceso de educación integral, sólo esta última es plenamente legítima, y sólo en relación con ella puede ser también legitimada la primera.

1. Autoridad pragmático-estratégica

Uno de los problemas que explica la crisis actual en lo que se refiere al orden comunitario e institucional educativo es que la autoridad es comprendida a menudo como *imposición*. El término *imposición* remite a conceptos tales como disciplinamiento, arbitrariedad, paternalismo, jerarquía, fuerza, violencia, etcétera, los cuales no deben ser interpretados como fenómenos irracionales, sino como tópicos de una racionalidad pragmático-estratégica.

1.1 Disciplina y escuela

La noción de disciplina no tiene una única acepción: en distintas instituciones de la sociedad, la disciplina se asocia con la exigencia, el orden y la obediencia. En un sentido peyorativo se la vincula con distintos fenómenos relacionados con la imposición, la censura, la sanción y la punición. En el

² Sobre la problemática de exigencia de mayor *participación* en el ámbito educativo pueden consultarse las notas del *Diario Puntal* (Diario Puntal, "Jóvenes riocuartenses destacan la importancia de la participación", nota del día 29 de mayo de 2011, <http://www.puntal.com.ar/v2/article.php?id=71058>, acceso: 10-06-2011), y del *Diario La Nación*, del 1 de octubre de 2010, en el cual se expresa, refiriéndose a 4 escuelas de la ciudad de Córdoba: "Los estudiantes secundarios de unos 15 establecimientos se unieron en una protesta por problemas edilicios y en demanda de participación en la discusión del proyecto de nueva ley de educación provincial en la que cuestionan la enseñanza religiosa." (<http://www.lanacion.com.ar/1309983-cuatro-escuelas-estan-tomadas-por-sus-alumnos-en-cordoba>)

ámbito educativo, la disciplina -entendida como *imposición*- ha sido un elemento clave del método pedagógico: no sólo se debían imitar los ejemplos, sino que también había sanciones ejemplificadoras.

Otro significado posible del concepto de disciplina es el de *autodominio*, el cual remite a conceptos tales como constancia, esfuerzo y puesta de límites en la persecución eficaz de determinados objetivos, tanto teóricos como prácticos. Mientras que en el ámbito teórico el autodominio es una condición para la obtención de conocimientos, en la esfera práctica es indispensable para la conducción de la propia vida. Esta acepción del término *disciplina* ha sido uno de los pilares de distintas concepciones educativas.

La escuela es un espacio público en el cual se ejercen también distintas formas de coacción: en algunos casos funciona, incluso, como un lugar de adoctrinamiento y disciplinamiento. La escuela, como tantas otras instituciones, se encuentra atravesada por distintas relaciones de poder, las cuales conllevan a la generación o proliferación de actitudes de vigilancia, control y disciplinamiento. (Sánchez, 2005) Foucault incluyó a la escuela -junto con las fábricas, los hospitales y las cárceles- en lo que él denomina “instituciones de secuestro” (Foucault, 1988), y le atribuyó un tipo de poder basado en la disciplina. El poder disciplinario no sólo se sustenta en órdenes autoritarias, sino que está facultado además para enjuiciar, castigar, recompensar y expulsar a sus miembros de la comunidad escolar.

1.2 El argumento de autoridad y la asimetría de poder

En los discursos públicos, y particularmente en el discurso educativo, se suelen utilizar diversas formas para imponer la voluntad propia, para ganarse la benevolencia del público y también para imponer las ideas o los intereses propios. El *argumento de autoridad* busca persuadir a los interlocutores y se sustenta en diversas estrategias orientadas a ganar la atención y el favor del público. Un ejemplo de ello es cuando un interlocutor pretende otorgar validez a sus enunciados y expresiones mediante la imagen que da de sí mismo, haciendo referencia a la edad, al sexo, la fortuna, etcétera.

Si bien es verdad que en la vida cotidiana necesitamos confiar en otros para obtener información sobre algún suceso o acontecimiento, no es menos cierto que, más allá del anoticiamiento, *la validación del conocimiento* no es un asunto que dependa de las características del informante o meramente de la autoridad política, intelectual o moral de quien informa. En tal sentido, la verdad de un asunto remite a comprobaciones empíricas, lógicas y reflexivas, no a argumentos que se apoyan en alguna clase de autoridad personal. Es necesario aclarar asimismo, que cuando se habla de la autoridad de los profesionales o los expertos en relación con los resultados del conocimiento científico, lo relevante no es la remisión a la personalidad de los especialistas, sino las características que remiten a la comprobación intersubjetiva, la imparcialidad, la crítica, etcétera.

Los argumentos de autoridad -tal como los hallamos, por ejemplo, en las relaciones escolares entre educadores y educandos o en las relaciones

familiares entre padres e hijos- se basan en una relación asimétrica de poder, en costumbres cimentadas por la tradición, en estructuras jerárquicas de mando, etcétera; implican relaciones de tipo monológico y unilateral, mediante las cuales uno manda y otro obedece (más o menos ciegamente), sin exigir razones. Desde el punto de vista racional, la autoridad meramente impuesta, no es una relación *legítima* e, incluso, puede conducir al uso de la fuerza y a la configuración de un orden y una estabilidad basados en la violencia física, psicológica, política y cultural. Es por ello que las diferentes fuentes en que se basaban los argumentos de autoridad (la tradición, los derechos hereditarios, etcétera) han sido debilitadas por la crítica racional y están siendo sustituidas finalmente por diversas formas racionales de legitimación de la autoridad y del poder.

1.3 Autoridad pragmático-estratégica

La autoridad pragmático-estratégica remite a relaciones de asimetría, en las cuales los educandos son obligados a obedecer más o menos ciegamente las normas establecidas. Estas normas, en muchos casos, no se sustentan en razones claras y convincentes, ni pueden ser expuestas a discusión y crítica por parte de los afectados. Quienes no cumplen con lo ordenado, son amenazados con sanciones, las cuales, más que contribuir a la formación de los educandos, suelen tener como finalidad restituir el orden, hacer cumplir las reglamentaciones e intimidar a los educandos para que no se repitan las mismas desobediencias o desórdenes.

El presupuesto de este tipo de *autoridad autoritaria* es la falta de legitimidad: las decisiones se toman sin el consentimiento o la consulta a los afectados. A la falta del reconocimiento de la autoridad por parte de los subordinados se suma el hecho de que el objetivo de quienes detentan el poder no es otro que el de hacer cumplir los mandatos, incluso mediante la fuerza. La obediencia ciega se articula así con el sometimiento incondicional.

La autoridad asimétrica del educador sobre el educando, y las posibles intervenciones pedagógicas basadas en la autoridad pragmático-estratégica, sólo pueden ser justificadas y considerarse razonables en la medida que ellas apuntan a lograr la autonomía de los educandos y, a la vez, el reconocimiento de la legitimidad de lo ordenado. Esto puede lograrse sólo si es posible articular la *autoridad pragmático-estratégica* en *autoridad ético-comunicativa*. En la medida que esto no suceda, la autoridad de los docentes puede convertirse en una relación distorsionada de autoritarismo, o bien degenerar en la anomia y en un estado de *laissez faire*. Tanto el autoritarismo como la actitud de *laissez faire* son incompatibles con un proceso educativo basado en la autonomía ético-comunicativa, la cual implica una responsabilidad y solidaridad fundamentales entre educadores y educandos.

En síntesis: la autoridad pragmático-estratégica está articulada con la asimetría de poder, y la problemática de su legitimidad tiene un rostro de Jano: por un lado, es ilegítima cuando conduce al sometimiento del educando, a la resolución autoritaria de conflictos y, en última instancia, a la violencia; por

otro lado, la noción pragmático-estratégica de autoridad es legítima cuando se la emplea en forma temporaria y se la articula con la autoridad ético-comunicativa.

2. La autoridad ético-comunicativa

En lo que sigue, presento algunas consideraciones sobre el concepto de autoridad desde los presupuestos ético-discursivos con el fin de esclarecer la noción de *autoridad ético-comunicativa*. Mediante la explicitación de este concepto pretendo articular aspectos que refieren tanto a la racionalidad pragmático-estratégica, como a la racionalidad ético-comunicativa, en sentido moral.

El concepto de *autoridad ético-comunicativa* remite al discurso práctico. En el marco de la ética discursiva, el discurso práctico constituye un procedimiento racional, participativo e igualitario para la resolución justa y pacífica de las pretensiones de validez. Habermas destaca cuatro pretensiones de validez (comprensibilidad, verdad, veracidad y corrección). La noción de autoridad se articula fundamentalmente con las pretensiones de corrección y de verdad. Toda autoridad eleva pretensiones de validez, las cuales pueden ser aceptadas o cuestionadas por los afectados. Una pretensión de validez cuestionada puede ser resuelta mediante la implementación de un discurso práctico, en el que sólo cuentan la coerción no coercitiva de las mejores razones y los mejores argumentos.

Los discursos prácticos posibilitan la resolución justa y pacífica de las pretensiones de validez, puesto que en ellos la interacción tiene en vista un consenso que se logra mediante una deliberación en igualdad de condiciones, exenta de violencia, y en una participación amplia de todos los afectados, sin exclusiones. Por discurso se entiende un procedimiento inclusivo que repele toda forma de violencia, de engaño, de amenaza, de compromiso estratégico, etcétera. Las deliberaciones orientadas a resolver pretensiones de validez sólo se atienen a la fuerza de la razón, no a estrategias egoístas, a intereses particulares o negociaciones entre partes. La verdad de los enunciados y la corrección de las normas sólo pueden ser dilucidadas y obtenidas legítimamente sobre la base de fundamentos intersubjetivamente controlables y criticables, que atañen a intereses generalizables y excluyen por principio los acuerdos como mero resultado de negociaciones o compromisos que responden a relaciones de intereses y de poder.

Ahora bien, en el discurso “está implícita la exigencia de justificar [mediante argumentos] no solamente todas las ‘afirmaciones’ de la ciencia, sino más allá de eso, todas las exigencias humanas, también las exigencias de los hombres frente a otros hombres que están implícitas en las acciones e instituciones” (Apel, 1972: 424-425). En tal sentido, la única *autoridad legítima*, desde el punto de vista moral, es la autoridad ético-comunicativa, puesto que ella surge de un procedimiento que goza del reconocimiento de todos los afectados y al cual todos los afectados pueden recurrir en caso de que alguna pretensión de validez sea cuestionada.

Si bien es verdad que la legitimidad de la autoridad no debe ser confundida con la justicia de una norma, no es menos cierto que la autoridad que se sustenta en normas injustas será cuestionada -tarde o temprano- por los propios afectados. Una autoridad es legítima cuando descansa en el poder comunicativo y no en mandatos externos (la naturaleza, la tradición, etcétera); una norma es justa, cuando puede ser asentida por todos los afectados y cuando, al ser aplicada, estos pueden asumir sus consecuencias previsibles de su seguimiento generalizado.

En definitiva, el discurso argumentativo aparece como el único instrumento razonable y consistente para articular un concepto de autoridad ético-comunicativa legítima, puesto que las normas a obedecer se establecen mediante el asentimiento y la adhesión libre de los afectados. En algunos casos, como en la educación de niños y adolescentes, los resultados de los discursos prácticos pueden ser reforzados mediante elementos de autoridad pragmático-estratégica (como órdenes, técnicas de persuasión y sanciones unilaterales de quienes detentan la autoridad); sin embargo, el sentido general del uso de medios pragmático-estratégicos tendría que estar orientado a que los mismos sean paulatinamente sustituidos por la autonomía y la autoridad ético-comunicativa de los afectados.

3. Autoridad pragmático-estratégica y autoridad ético-comunicativa en educación

Para concluir, quisiera puntualizar y poner a discusión los siguientes aspectos relacionados con las nociones de autoridad pragmático-estratégica y ético-comunicativa:

1. Las diversas formas de ordenamiento basadas en la autoridad pragmático-estratégica pretenden resolver los problemas de convivencia mediante sanciones y medidas disciplinarias jerárquicas e inconsultas, y desde una instancia inapelable, la cual debe ser obedecida sin posibilidad de crítica y cuestionamiento. En un proceso educativo, esta forma de actuar puede implicar, por ejemplo, que quienes conducen un establecimiento educativo impongan de forma autoritaria e inconsulta los intereses de la institución por sobre los intereses de los educandos, o hagan prevalecer el afán de lucro por sobre la calidad de la formación. Es por ello que, desde el punto de vista de una educación integral, la aplicación unilateral de la autoridad pragmático-estratégica es impertinente como recurso pedagógico.

2. La autoridad con fundamento en la racionalidad ético-comunicativa es aquella forma de autoridad que surge y se consolida mediante discursos prácticos, en los cuales los afectados hacen uso de su libertad comunicativa. La autoridad legítima tiene su fuente en el poder comunicativo de quienes participan en el proceso educativo, particularmente de educadores y educandos. Las normas que emanan de esta fuente autoritativa tienen que poder sostenerse ante el examen crítico de los afectados, y no sólo de los

profesionales y los especialistas. En democracia, toda autoridad legítima tendría que exponerse a la consideración crítica y la consulta participativa (Cullen, 1996) de quienes deberán cumplir con los resultados de los discursos prácticos y obedecer las normas acordadas, a la vez que hacerse cargo del cumplimiento de lo ordenado, de las sanciones que correspondan en caso de incumplimiento, etcétera.

3. La *autoridad ético-comunicativa* se corresponde con elementos clave de una *moralidad crítica*, y se contrapone a la autoridad pragmático-estratégica de la imposición de normas orientadas a la utilidad y la salvaguarda pragmática de intereses sectoriales, o al mero mantenimiento, como fin en sí mismo, del orden disciplinario. La autoridad ético-comunicativa excluye, por un lado, la posibilidad de ser aplicada en forma monológica y solipsista. Su formato intersubjetivo permite averiguar de manera eficaz los intereses de los afectados, instituir normas consensuadas y criticar el autoritarismo y toda forma de ejercicio ilegítimo del poder. Por otro lado, la autoridad ético-comunicativa exige el examen público de las decisiones y las normas que afectan a otros y, en algunos casos, a la sociedad en su conjunto, y no puede renunciar a que los afectados participen en forma libre y sin exclusiones, y a que sus reclamos sean escuchados y considerados.

4. Las normas que surgen como resultado de un discurso práctico constituyen instancias a las que deben atenerse no sólo los afectados directos -educandos y educadores-, sino también los padres de los alumnos y las autoridades de las instituciones educativas. Todos están obligados a cumplir lo que se ha decidido en común acuerdo. En tal sentido, la autoridad ético-comunicativa puede ser considerada autoridad legítima, puesto que es aquella que cumple y hace cumplir las normas vigentes en la medida en que estas son el resultado de un discurso práctico.

5. Las normas, leyes y constituciones que organizan táctica y estratégicamente la convivencia en una institución o en la sociedad, mantienen su legitimidad y deben ser obedecidas mientras no haya *buenas razones*³ para su derogación: ésta depende de los resultados que se alcancen en los discursos prácticos, puesto que su legitimidad descansa en la argumentación discursiva y no en argumentos de autoridad o en distintas formas fácticas de imposición de la autoridad.

6. La autoridad ético-comunicativa tiene en cuenta tanto la fuente de su fundamentación (el consenso entre los afectados) como los resultados posibles de su aplicación. Todo ejercicio de autoridad legítima está articulado no sólo con normas *justificadas* sino también con la *interpretación adecuada* del

³ “Buenas razones” son aquellas razones que, en los discursos fácticos, resisten la prueba contrafáctica de la idealidad, es decir, aquellas que pueden mantenerse después de ser examinadas a contraluz de la situación ideal de habla o de la comunidad ideal de comunicación.

contexto de acción y los posibles resultados de la aplicación de la norma en una situación concreta. La autoridad ético-comunicativa refiere así tanto a la *fundamentación correcta* de las normas que deben ser obedecidas, como a una *acción responsable* respecto de la evaluación de las consecuencias previsibles de una decisión.

7. La autoridad ético-comunicativa no es una autoridad absoluta sino revisable. Las facultades autoritativas, en tanto que pretensiones de corrección o de verdad, pueden ser cuestionadas y criticadas, revisadas y modificadas. Se reconoce la falibilidad de todas las decisiones institucionales -incluso las de aquellas que han sido tomadas por consenso o por mayoría- y, en consecuencia, los discursos prácticos están limitados pragmáticamente en vista de la *revisabilidad* de lo actuado en toda institucionalización de normas y en la *reconstitución* de la autoridad correspondiente. La revisabilidad de las normas autoritativas pone de manifiesto que pueden surgir mejores razones para la fundamentación de las mismas, o que pueden aparecer cuestiones nuevas e inesperadas en relación con interpretaciones más adecuadas de los contextos de acción histórica y situacional.

En síntesis: la autoridad ético-comunicativa legítima es obtenida por un procedimiento discursivo que atiende tanto a la fundamentación racional de las normas que han de ser obedecidas como a las circunstancias contextuales y situacionales de acción en que dichas normas deben cumplirse. La fundamentación se lleva adelante mediante un proceso de entendimiento hermenéutico y crítico orientado al consenso, sin exclusiones ni violencia. La validez contextual y situacional de las normas exigidas puede ser corroborada y/o cuestionada mediante la implementación de discursos prácticos. Las normas establecidas están abiertas a la crítica y la revisión de los afectados.

La autoridad ético-comunicativa, orientada a una convivencia ordenada y pacífica, se sustenta en la validez intersubjetiva que proviene de la opinión pública razonante; sin embargo, ella suele estar en tensión con los elementos pragmáticos y fácticos de la racionalidad estratégica. La autoridad pragmático-estratégica entre educando y educador puede ser justificada como relación provisoria en la medida que ella esté orientada a su propia superación: no a la supresión de toda autoridad, sino a la articulación de la autoridad pragmático-estratégica con la autoridad ético-comunicativa.

Bibliografía

- Bunge, M. (1988), *Ética y Ciencia*, Buenos Aires: Siglo XX
- Cullen, C. (1996), *Autonomía moral, participación democrática y cuidado del otro*, Buenos Aires: Novedades Educativas
- Editorial del diario *La Nación*, del 14 de julio de 2008, URL: <http://www.lanacion.com.ar/1029943-sin-autoridad-no-hay-educacion>

- Foucault, M. (1988), *La verdad y sus formas jurídicas*, Barcelona: Gedisa
- Foucault, M. (1989), *Vigilar y castigar*, México: Siglo XXI
- Küng, H. (2003), “Un pontificado con contradicciones fatales”, en diario *El País*, 15 de octubre, disponible en: http://www.elpais.com/articulo/opinion/pontificado/contradicciones/fatales/elpepusoc/20031015elpepiopi_7/Tes (acceso: 20-05-2011)
- *Memorandum* (2011), “Kirche 2011: Ein notwendiger Aufbruch”, publicado por un grupo de teólogos alemanes el 4 de febrero en el diario *Süddeutsche Zeitung*, disponible en: <http://www.sueddeutsche.de/politik/memorandum-der-theologen-kirche-ein-notwendiger-aufbruch-1.1055197> (acceso: 10 de junio)
- Michelini, D. J. et al. (2011), *Ética del discurso. Desafíos de la interculturalidad y la religión en un mundo global*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA
- Neumann Soto, H. (2011), “Salta a los ojos: De la actualidad y la potencialidad de la metáfora. Algunas reflexiones a partir de Aristóteles”, en: D. J. Michelini et al. (2011)
- Pontificio Consejo Justicia y Paz (2005), *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires: Conferencia Episcopal Argentina
- Sánchez, M. (2005), “La mirada de docentes y alumnos sobre la violencia en la escuela”, en L. Bozzalla (Comp.), *Violencia y escuela. Propuestas para comprender y actuar*, Buenos Aires: Aique

AUTORIDAD Y GÉNERO

LILIANA MIZRAHI

“Si se pierde la autoridad se pierde el fundamento del mundo”.

Hannah Arendt

“La libertad verdadera acepta la autoridad, de la misma forma que, la autoridad verdadera reconoce la libertad.

La libertad que no reconoce autoridad, es autoritarismo.

La democracia necesita autoridad. El autoritarismo niega, desmiente la autoridad.

En una sociedad totalitaria la verdadera autoridad, se destruye. Cuanto más autoritario es un régimen menos descansa en la autoridad”.

Giovanni Sartori

El concepto de autoridad surgió en Roma como opuesto al concepto de poder.

Hoy planteamos el tema autoridad y género para tratar de profundizar su significado como tema de género y lo ponemos en situación en la Argentina actual. Una mujer puede tener autoridad y poder. A veces, tiene autoridad sin poder. A veces, poder sin autoridad. Y muchas veces ni poder ni autoridad, y entonces tenemos una mujer desautorizada y desempoderada, que es lo que el sistema de poder patriarcal necesita.

El ***poder es concreto***, tangible, real, realiza cosas. Hace y deshace. Hace hacer y deshacer.

El poder implica la capacidad de tomar decisiones, llevar adelante acciones, tomar iniciativas y decisiones sin consulta. Implica fuerza y capacidad de riesgo. Información, influencias. Dinero. Relaciones.

Una voluntad se opone a la otra que resiste, la somete por la fuerza y la subordina.

La autoridad es una realidad socio-cultural en crisis mundial, y junto con el tema género, son una ecuación social y culturalmente en crisis.

La ***autoridad es intangible***, es una construcción cultural unida a la ***autoría***, a la legitimidad, la dignidad, la calidad y la excelencia de una institución o persona. La autoridad es una presencia invisible que se impone. Se asume como investidura, asume los símbolos, los gestos, la conducta de la autoridad verdadera.

En la autoridad y en el poder prevalecen sentimientos que contribuyen a esos temas.

La atribución de autoridad tiene inevitablemente un contenido subjetivo. Involucra emocionalmente no sólo a los que mandan, sino también a los que obedecen. La obediencia implica la aceptación de la autoridad. Su reconocimiento garantiza su mantenimiento y continuidad.

Muchas veces **autoría y autoridad** están dissociadas, se reconoce la autoría pero no la autoridad, porque autoridad se homologa a poder.

El **miedo** es “la emoción necesaria”, (casi imprescindible), como instrumento del poder. El poder no tiene en cuenta al otro, no le interesa. No necesita contar con el súbdito. Lo presiona, lo coacciona y el sentimiento más adecuado para la realidad del poder, es **el miedo**, la inseguridad, la incertidumbre. Se incrementa la vivencia de vulnerabilidad.

La autoridad despierta respeto.

Respeto viene del latín **respicere** que quiere decir “**mirar**”. Tener autoridad implica mirar al otro, observarlo con atención, con distancia y aceptar el mérito, la evaluación admirativa, la calidad y la dignidad.

Desde ahí, desde la excelencia se puede definir la autoridad

Situémonos. Pensemos también el tema autoridad y género puesto “**en situación**”, esto es: Buenos Aires, Argentina, 2011, Presidenta Cristina Kirchner. Primera presidenta argentina elegida por el voto popular. Autoridad y Género aparecen unidos en un nombre de mujer. Veremos qué podemos hacer los argentinos con esta realidad.

Pensé en contarles una historia real, un caso clínico para desarrollar algunas ideas sobre el tema. Se trata de una paciente mujer, a la que atendí a partir del 1983 y el relato lo titulé:

Una mujer desautorizada.

Marisa de 43 años, escribana, divorciada, jefa de hogar, vive con 2 hijos varones adolescentes, 14 y 18 años. Única responsable económica. No recibe cuota alimentaria alguna. Año 1983. Comienzo de la democracia, fervor patriótico. Esperanzas.

Marisa trabaja en su casa y sostiene el hogar y los hijos. Es despojada de su autoridad como madre. Desautorizada por consenso familiar, a través de la descalificación, por mujer y por divorciada. Sus propios padres, su ex marido, sus hermanos mayores la desconocen como autoridad materna frente a sus hijos y los varones de la familia pretenden ocupar el lugar del poder patriarcal.

Marisa, mientras tanto, ganaba los juicios por la cuota alimentaria pero no la cuota.

Las alianzas estaban confundidas y alteradas como mecanismo de manipulación y poder: los adultos de la familia de origen de Marisa, hacían alianza con los hijos en contra de la madre. Banalizaban la alianza, pero le otorgaban autoridad a los adolescentes. Hacían alianza con el ex-marido al que ayudaban y compensaban de muchas maneras, como si fuera víctima de Marisa. Al revés.

Lo que está en juego es el afán de control y dominio y la manipulación de la mujer a través del dinero. Se buscaba humillarla y debilitarla. Convertir la transgresión del divorcio en obstáculos e impedimentos que se multiplicaban, para re-ubicarla en una posición de dependencia.

El in-cumplimiento con la cuota alimentaria legal la agraviaba narcisísticamente, era una conducta perversa de poder, de castigo y de impunidad. Esto no era algo nuevo, ni de su familia, ni de su ex-marido. Fue importante darse cuenta de cómo lastimaba su maternidad y sus vínculos con sus hijos.

Podemos ver la fuerza del poder patriarcal (en varones y mujeres) que castiga a la mujer, la hace trabajar mucho más, para sostener los gastos y los gustos de los hijos. Esto la cansa hasta agotarla. La impotencia, la frustración de Marisa se acumulan ante el poder manipulador también de su propio padre.

Se trata de **un manipuleo psicopático** de los varones y mujeres, aunque en ello se jugara el bienestar de los hijos y la madre. Formas cambiantes que va tomando el **matricidio** original. Estamos hablando de autoridad y género.

Una de las tareas domésticas que Marisa reclamaba a sus hijos de 14 y 18 años era subir (fácilmente) al techo de la casa, barrer las hojas de los árboles, juntarlas en una bolsa para que no se tapen los desagües y se inunde la casa, realidad que ya todos conocían porque la habían padecido.

Este no es un caso único y singular, Marisa es **la metáfora de un género**. Son muchas las mujeres divorciadas que no reciben la cuota alimentaria obligatoria. Son muchas las mujeres desautorizadas por el patriarcado. Son muchas las mujeres que se creen culpables y destructivas por divorciarse. Son muchas las mujeres enfrentadas agresivamente por sus propios hijos adolescentes. Son muchas también las mujeres machistas creyentes de los mandatos patriarcales.

En el caso Marisa se puede aplicar la consigna: **“Lo personal es político”**.

Esto es: lo que me pasa a mí le pasa a muchas otras mujeres, por eso es necesario salir de la aislamiento, transgredir el mandato de silencio y levantar la voz, desobedecer el mandato de obediencia y juntarse a trabajar con pares en el tema: **conciencia de nuestro género**.

Marisa acumula impotencia y frustración, sumado a su inestabilidad emocional tenía exabruptos agresivos e inesperados propios de su sobreadaptación. Explotaba. Era hipersensible y eso la fragilizaba.

En las escenas familiares, se ve **el autoritarismo patriarcal**, el desconocimiento de su autoridad como madre responsable, la inducción de la respuesta resistencial y opositora de los hijos a cumplir las órdenes de su madre.

Los hijos adolescentes varones estaban autorizados por otros varones y mujeres adultos, para desautorizar a su madre.

Pesaban sobre Marisa una sumatoria de mentalidades patriarcales descalificadoras, que atravesaba las diferentes generaciones de la familia e incluía a las mujeres machistas. Responder a la autoridad y necesidades de la madre era feminizarse, perder virilidad, convertirse en maricones.

La familia de Marisa creía comprender y justificaba el enojo del ex marido y su manipulación a través de la cuota. Su familia no creía (por ignorancia), en el deber legal, ni el daño que se ejercía sobre el vínculo madre-hijos, no veían, ni la injusticia, ni la falta de cumplimiento con una obligación.
-¡Fuiste vos la que quiso separarse, ahora jaguantátela!-

No se reconocía la violencia como violencia. No se reconoce el ataque a la autoestima de la madre. Se la había naturalizado. Marisa sentía y reconocía la violencia, la denunciaba y era descalificada.
¡qué dramática que sos, no es para tanto!

Una **ceguera emocional compartida**, un pacto de negación familiar, lazos conspirativos, impedían ver cómo el entorno familiar del padre, abuelos, tíos, tías, primos, inducía la violencia de los hijos en contra de la madre. ¿pensamos en el **matricidio original** otra vez?

En el matricidio original, Orestes y Elektra, hijos de Agamenón y Clitemnestra, matan a Clitemnestra su madre, porque ésta había matado a Agamenón por haber sacrificado como ofrenda a su hija Ifigenia. Agamenón sacrifica a Ifigenia cumpliendo una promesa a una diosa, para que sus barcos puedan llegar a Troya y ganar la guerra. La madre asesinada por sus hijos es Clitemnestra.

Inducir la violencia en las mujeres a través del manipuleo y el abuso moral. Someterlas a vigilancia, control, desconfianza, no-reconocimiento, desmentirlas.

La capacidad que tiene el poder de convertirlas en “**locas**” y así, expropiándolas de su cordura y de su autoridad desconocerlas y desautorizarlas, es algo frecuente y conocido por los argentinos. Recordemos a las “**Locas de la Plaza**”, Madres de la Plaza de mayo, mujeres que fueron y son reserva de la dignidad argentina.

Marisa tenía autoridad en su trabajo de escribana en tanto excelencia profesional, fuerza de trabajo, responsabilidad. Era proveedora de bienes y servicios para su familia, sin embargo no tenía autoridad ni poder, para que sus hijos obedecieran sus órdenes, sus límites, sus pedidos de ayuda. Sin autoridad para gobernar, pero con capacidad de trabajo suficiente para proveer. Veamos a la mujer desautorizada en su gobierno, perseguida y condenada con el fin de debilitarla y hacerla fracasar.

La alianza patriarcal entre varones es una alianza tradicionalmente muy fuerte y en ese caso la mujer quedaba confinada a trabajar para mantener los gastos, los gustos y necesidades de sus hijos.

De autoridad, la mujer se convierte en súbdito de las necesidades de los otros.

El “***consejo de familia***” o *coro griego familiar* consideraba que Marisa debía dedicarse exclusivamente a sus hijos y a trabajar. Ser madre en forma excluyente, ya tenía 1 divorcio, eso la desautorizaba y la convertía en “***una mujer perdedora***”.

Una sesión: llega Marisa puntual, llorando y tapándose la cara con muestras de gran dolor. Se sienta en el diván doblada abrazando su estómago y me cuenta que ***había echado a sus hijos de su casa a escobazos***, había perdido el control, la paciencia y se sentía culpable y avergonzada. Marisa se inundó y desbordó.

Trabajamos sobre ***la conciencia de inducción de la violencia*** por parte de todo el sistema familiar, pudo asumir la ***titularidad de su conducta violenta*** hacia sus hijos y su ***autocrítica***. Vió cómo su accionar ***contribuía y obedecía al sistema***. El sistema familiar patriarcal esperaba, necesitaba, deseaba esas conductas de descontrol y agresión de Marisa con sus hijos, para ratificar su incompetencia y de ese modo convertirla nuevamente en una “***hija menor de edad***”, quedando así homologada con sus hijos adolescentes, que se le convierten en hermanos que obedecen a su propios padres. La convierten en una adolescente más.

-No podés ni con vos misma, le decían-.

Fue ella la que inducida a la violencia ejerce la fuerza física, impone impotente su fuerza o poder ayudada de una escoba para echar a sus hijos de la casa. Furiosa por la falta de reciprocidad y de re-conocimiento.

Algo muy frecuente en nuestro género, es lo que se actúa en el vínculo con las mujeres: la “***inducción de la violencia***”. Es importante, comprender la totalidad de la conducta agresiva hacia los hijos como la resultante, de una violencia jugada sutilmente por todo el entorno familiar y actuada por Marisa como protagonista, emergente, una mujer manipulada.

“Cuando se usa la fuerza es que la autoridad ha fallado” Hannah Arendt.

El poder patriarcal no entiende la autoridad y el poder en una mujer sola. Es una **anomalía** (una realidad irregular y extraña) además una amenaza, en tanto discrepancia con un sistema de creencias dogmáticas y verdades consagradas, pero falsas e hipócritas.

La misoginia de los adolescentes heredada y aprendida de algún padre-abuelo-tío-patriarca, **inducen la falta de respeto hacia lo femenino** y refuerzan la oposición a la autoridad materna. Así se transmite el machismo y la misoginia. Y se establece la desigualdad entre los sexos.

El machismo no es sólo cosa de varones:

las mujeres de la familia también eran machistas, misóginas y obedientes al poder patriarcal. Las mujeres machistas, creyentes de las mentiras y mandatos patriarcales echaban más leña al fuego.

Marisa se convierte en *“una loca suelta”* y sentada en el banquillo de los acusados es condenada y castigada con la quita de autoridad e incluso, se duda, en serio, de su madurez psíquica.

Aquel que se somete a la autoridad, a diferencia del que se somete al poder coercitivo, no está sujeto a una voluntad ajena.

Un goce perverso, secreto y silencioso

Existe un secreto *“goce”* perverso, en promover sufrimiento, obediencia, culpa y malestar en la mujer. No se va a llevar sus osadas transgresiones gratis. No va a estar ahí, donde quiere estar y le corresponde, sin tener que enfrentar un ataque constante camuflado de buenas intenciones.

La fuerza de la autoridad, la legitimidad, el sentido común, el reconocimiento, el respeto hacia esa mujer que trabaja para *“que no falte nada”*, parecían no ser necesarios ni existir. El esfuerzo, el compromiso, la responsabilidad son invisibilizados.

La invisibilidad es frecuente en la vida y el trabajo de las mujeres. En ese ninguneo hay un fuerte ataque a la identidad y a la autoestima de las mujeres.

En ese ninguneo lo que le dicen es:

-vos no existís piba, no sos, sos una mina y no podés estar ahí donde estás, esto es de hombres ”.

Trabajamos mucho en terapia. Pudimos comprender, que en realidad, el punto de alejamiento y ruptura, debía ser con su propia familia patriarcal y machista y no con sus hijos que la necesitaban, y poder sustraerlos de ese magma misógino.

La credibilidad de esa mujer, para los varones de la familia, se evaluaba cuantitativamente, ganaba dinero suficiente como para no tener que pedirles a ellos ni un peso. Eso los tranquilizaba y era la única virtud de Marisa.

*Esta **frustración** casi constante a la que se sometía a esa mujer, es uno de los **mecanismos socio-psicológicos de dominación** que actúan destructivamente sobre los vínculos y los transforman. La frustración convertida en resentimiento y odio, se suma, se aguanta, se acumula, es un material explosivo que cae sobre los vínculos, en este caso, el vínculo con los hijos. La relación con los hijos se convierte en un campo minado, peligrosamente explosivo y amenazante. Esta frustración es una forma de violencia y tiene que tener un límite.*

Después de mucho trabajo en terapia, Marisa decidió alejarse de su propia familia de origen, se separó de sus propios padres y hermanos, rescató a sus hijos y comenzó una nueva etapa, que duró 10 años, en los que no volvió a ver a su familia. Su vida cambió cualitativamente también, cuando renunció a la cuota alimentaria y decidió arreglárselas sola. Marisa recuperó la relación con sus hijos y comenzó a poner las cosas en su lugar, en su vida, a su gusto. Comenzó otro período más libre en el que su maternidad estaba bajo su entera responsabilidad y a salvo, fue un verdadero idilio con sus hijos.

También podemos pensar autoridad como la capacidad de tomar decisiones que produzcan efectos en la vida de otros a pesar de su oposición y resistencia.

La autoridad se ha vinculado con la cuestión de la **libertad y la soberanía**, que son conceptos y experiencias que las mujeres frecuentan cada vez más en sus vidas,

El poder se sustenta en la violencia. La **manipulación** es poder y violencia también y se ejerce **ocultando las intenciones** y el afán de influir en las respuestas de las personas. En la manipulación, el que tiene el poder no comunica sus intenciones, manipula, manosea, lava cerebros y los plastifica con ambigüedades y mistificaciones confusas, inculca mandatos, creencias, mentiras patriarcales, valores falsos. En el autoritarismo apenas hay lugar para la libertad.

La crisis de la democracia,

es una crisis de autoridad, en tanto la autoridad implica que la obediencia a los ordenamientos establecidos, no sea impuesta sino que tenga sustento legítimo en el consenso social. Se puede afirmar que la autoridad lejos de repugnar a la democracia, es la fórmula de poder por excelencia.

Todo esto compone **una doble realidad**, que nos confunde a todos y que vulnera a la mujer porque la invisibiliza en su autoridad responsable y verdadera.

En un aspecto de la realidad Marisa demuestra tener la fuerza y la capacidad de llevar adelante su familia como jefa de familia, asumiendo la responsabilidad de los hijos. Y en otra cara de la realidad, los varones necesitan desconocerla, desmentirla, neutralizarla, porque esa mujer es una afrenta para ellos. Tiene que pagar. Otra vez la anomalía.

Las mujeres buscamos la eliminación de las asimetrías y desigualdades, propias de nuestro género, con el varón. Las asimetrías y desigualdades generan violencia entre varones y mujeres. *Diferenciar sexo y género es importante tanto para la lucha femenina, como para crear un re-planteo muy serio del poder, desde la perspectiva de su transformación democrática.*

La autoridad patriarcal, a veces, parece no esperar grandes cosas de las mujeres, pero en cuanto la mujer muestra su autoridad en el accionar profesional de una gestión, de una investigación, de un discurso, de su capacidad para ganar dinero, aparece un poder omnipotente que la enfrenta y quiere hundir a esa mujer sin miedo. Es una mujer anómala, irregular, rara.

Un mandato de fracaso

El tema autoridad y género está mediado por el “***mandato de fracaso***”. Mandato de fracaso que reciben ambos, la mujer y el varón. Me voy a referir a la mujer. Existe en muchas personas, varones y mujeres, un deseo oscuro, un deseo silenciado, no nombrado, un deseo muy envidioso, no consciente, que se hace manifiesto a través de las conductas agresivas represivas, punitivas que caen sobre la autoridad de una mujer. El deseo que fracase.

El mandato de fracaso quiere que a esa mujer le vaya mal, que fracase, que sea derrotada, que no pueda, que necesite la ayuda del varón, que necesite depender, que no pueda sola, que le salgan mal las cosas que intenta. Hay que detenerla, debilitarla, neutralizarla, expropiarla, confundirla, mistificarla. Abandonarla. Hacerla caer. Dejarla caer. Que agonice por transgresora.

Volvamos a Marisa. El ataque agresivo a la madre sola que pide ayuda, por un lado es una respuesta paradójica, porque si pide ayuda y está sola, hay que ayudarla, sin embargo en esa doble realidad en la que vivimos, es coherente no ayudarla, no facilitarle las cosas, para verla fracasar. Para eso se induce la violencia, para que esa mujer parezca loca, sin sentido común, violenta, sin control. Así actúa el secreto deseo de “***hacer fracasar***” a esa mujer atrevida y desacatada. Y en muchos casos, la mujer obedece y hace lo que se espera de ella: tiene furia, se convierte en violenta, descontrolada, parece loca, se autoagrede.

La multiplicación de críticas y condenas que una mujer libre y soberana recibe se parece a una ancestral y violenta lapidación. Las palabras son proyectiles arrojados contra esa mujer, lapidación coherente desde la mentalidad

patriarcal, que es la que pretende tener **todo el poder** y sostiene una realidad que se resuelve de acuerdo a la ley del padre.

El género atañe a varones y mujeres, digamos al conjunto de la sociedad. Construye el relato de una trama, designa lugares y posiciones, aparecen l*s protagonistas y l*s comparsas. El poder patriarcal organiza el rebaño.

Se definen identidades y capacidades que resumen **la base socio-cultural de las asimetrías en las relaciones entre los sexos**, sobre las que se asienta la subordinación jerárquica de la mujer al hombre. **Estos patrones culturales resultan siendo discriminatorios y antagónicos entre los seres humanos.**

La opresión del patriarcado afecta no sólo al oprimido sino también al opresor. Lo limita, lo castra y lo disminuye como ser humano.

El género es una construcción socio-cultural que determina estereotipos.

La forma social, el estereotipo que impone el género, puede ser una atadura de la que es difícil salir, una envoltura que no nos deja ver la realidad. En ambos ejemplos no hay libertad.

Las consecuencias de los estereotipos culturales es que resultan deshumanizantes.

La forma social esperada, el estereotipo, en tanto preserva el *statu quo*, representa lo tradicional y así seguimos bajo el mandato patriarcal y le damos continuidad.

Y las mujeres como el Ave fénix, renacen, (se cansan es cierto), se multiplican a sí mismas. Ellas se dan a luz cada vez que necesitan renacer.

AUTORIDAD Y PODER POLÍTICO

ALEJANDRO M. ROSSI

El propósito de esta comunicación es analizar el modo en que se ha mostrado el concepto de poder político en distintas épocas y a partir de distintos exponentes. Puede verse que en sus características y dimensiones, este poder se vincula con otros como el ideológico y el económico, lo cual va a ser puesto de manifiesto por la importancia de ciertas instituciones como la iglesia o algunos grupos productivos o financieros que en determinadas épocas confrontaran o se complementarían con los detentadores del poder político.

En primer término, considero que es necesario clarificar el concepto de poder, para después estar en condiciones de adjetivarlo como político. En relación con este concepto podemos citar a Weber que sostiene que "... poder significa la posibilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad..."(Weber, 1.992, pág. 43). Asimismo Norberto Bobbio lo define como "...una relación entre dos sujetos, de los cuales uno le impone al otro su voluntad y le determina a su pesar el comportamiento..." (Bobbio, 1.993, pág. 1.216).

Asimismo, es relevante incorporar en el análisis la noción de política, la cual se conecta actualmente con el conjunto de actividades que tienen como referencia al Estado. En tal sentido, Max Weber postula que "...por política habremos de entender únicamente la dirección o la influencia sobre la trayectoria de una entidad política, esto es en nuestros tiempos, el Estado..."(Weber, 1.992, pág. 43). Ese autor considera que es una entidad política imposible de ser definida por el contenido de su actividad, sino que se caracteriza por un medio que le es propio, la violencia física, la cual no es el medio mas normal ni el único que utiliza el Estado para el logro de sus fines, pero si el específico. El autor alemán señala que el Estado "...es una comunidad humana dentro de los límites de un territorio establecido(...) que reclama para si con el triunfo asegurado el monopolio de la legitima violencia física..." (Weber, 1.992, pág. 43).

Una definición similar es la adoptada por Bobbio para referirse al poder político, el cual se caracteriza porque el medio del cual se sirve el sujeto activo de la relación para condicionar el comportamiento del sujeto pasivo es la posesión de los instrumentos a través de los cuales se ejerce la fuerza física. El uso de ésta es una condición necesaria pero no suficiente para la existencia de poder político, ya que lo que caracteriza a éste es la exclusividad del uso de la fuerza respecto de todos los demás grupos de la sociedad. La coacción física es monopolizada por un grupo y todas las personas que realicen actos de violencia deben ser autorizadas por los detentadores y beneficiarios de ese monopolio.

En la concepción de Platón y Aristóteles, dos autores centrales del pensamiento clásico griego, la esfera de la política, entendida como esfera de todo lo que afecta a la vida de la polis, incluye todo tipo de relaciones sociales, de tal modo que lo político coincide con lo social. De acuerdo a esta posición no hay diferencias entre el Estado y la sociedad, siendo el hombre libre y el ciudadano lo mismo y por tanto considerándose de índole política toda actividad de la comunidad y los ciudadanos. En esta visión el ciudadano solo puede realizarse a través de la acción política el “zoom politicon” era justamente el hombre social, el que no vivía aislado y participaba de los debates sobre la ciudad.

El Estado platónico planifica la totalidad de la vida del ciudadano con mira a sus fines propios, influyendo sobre la educación de estos hombres, regulando incluso las uniones entre los sexos de acuerdo a criterios genéticos. Aristóteles, por su parte, inicia su análisis a partir del instinto social del hombre, de su necesidad de vivir en sociedad, por lo que se constituye la polis, unidad comunitaria perfecta y autosuficiente, la cual se orienta hacia el bien supremo, debiendo fomentar la posibilidad de la vida contemplativa, habiendo sido seguidor de Platón, creía como el en la vinculación entre la política y la moral, estando muy unidas la ética y la política.

Durante la Edad Media, la teología fue el pensamiento dominante, condicionando la concepción acerca del poder político de los más importantes pensadores. Como antecedente a esta etapa pueden citarse el pensamiento del papa Gelasio I y el de San Agustín. El primero sostiene la teoría de las dos espadas, la terrenal o material y la espiritual, con lo que se le quitan potestades al poder político. Tal separación saca de la jurisdicción del Estado la esfera íntima, espiritual del hombre. Al Estado se le reconoce su atribución política, pero se le desconoce jurisdicción sobre las almas. La patristica o doctrina de los Padres de la Iglesia afecta la concepción política de la época, haciendo hincapié sobre la potestad para mantener la recta voluntad de hacer, con una clara separación entre cuerpo y alma, con primacía de ésta y mirando a la política como fuente de pecado, de la cual el cristiano debía en principio rehuir.

San Agustín, por su parte tuvo influencias del pensamiento griego y romano. Plantea que el Estado surge de la necesidad de la naturaleza humana, la cual proviene al igual que aquel de Dios. El Estado debe ser justo y su misión divina queda inserta en la actividad de la Iglesia a la que debe acatamiento y auxilio. Frente a la naturaleza humana corrompida por el pecado, la función del poder político es el remedio de esta situación desviada, correspondiéndole imponer la religión verdadera. La realización del reino de dios en la tierra es misión del gobierno secular.

Como características del medioevo en relación al poder político podemos citar básicamente la ruptura de la unidad política y la lucha entre el Papa y el emperador, que llega a un nivel máximo de tensión en el siglo XI con la Querrela de las investiduras, por la que se prohibía que la autoridad civil invistiera obispos. Durante la Edad Media el ideal religioso fue la razón última de las cosas.

Santo Tomás de Aquino durante el siglo XIII recupera categorías aristotélicas, considerando al hombre como un ser natural, además de un cristiano. Para él el Estado surge de la necesidad del hombre. Plantea que el fin del poder político es el bien público temporal. Todas las formas justas o rectas de gobierno (en las que el poder se ejerce para el bien común) son buenas, pero la mejor es la monarquía, ya que allí es donde mejor puede conservarse la unidad de donde resulta la paz y además porque la mejor forma es aquella que proviene de la Naturaleza y en el Universo solo hay un Dios creador y gobernador de la totalidad. Rompe con el agustinismo político, que implicaba una directa subordinación del Estado a la Iglesia y del rey al papa, resignando la Iglesia un poder temporal, pero conservando un poder indirecto, de vigilancia sobre los actos del príncipe, ya que mediante la excomunión puede desligar a los vasallos del deber de obediencia.

Maquiavelo, en el Renacimiento, plantea una clara distinción entre moral y política, entendiendo que ésta tiene fines específicos, distintos de los morales, por lo cual debe regirse por otro tipo de reglas, no contrarias pero si diferentes, adecuadas para el éxito en vista de la conducta real de los hombres. No es un apologista de la inmoralidad, sino que separa la política de la moral tradicional, que sirvió como legitimación de un sistema de dominación, que era la moral cristiana. La política es una actividad que los hombres hacen en su lucha por alcanzar y mantener el poder. Postula que existen dos tipos de hombres, los que gobiernan o tratan de hacerlo y el pueblo, al cual el denomina vulgo. Este último si debe regirse por la moral tradicional y poseer las cualidades que por ella son ensalzadas, generosidad, clemencia, honestidad, etc. En cambio, los gobernantes deben analizar cuando es conveniente que sean dejadas de lado, considerando si ellas sirven o no para la obtención y el mantenimiento del poder. Establecía que el Estado es una institución humana, cuyo fin es el bien público terrenal, no debiendo afectar ninguna otra consideración sus propósitos. El poder político debe lograr la expansión territorial y el sometimiento de los demás actores, con el fin de alcanzar la unidad italiana. Todos los demás objetivos deben estar subordinados a la acumulación de poder.

Posteriormente, en el siglo XVII se planteara otro punto importante de ruptura respecto al pensamiento clásico, en relación con la génesis y las características del poder político. Esta ruptura, tiene que ver con la negación de la politicidad innata del hombre, y el postulado de la libre asociación de los individuos. Los iusnaturalistas plantean que el hombre no es naturalmente social, sino que en el pensamiento de estos autores siempre existe una instancia original, en la cual los individuos vivieron en un estado presocial de relativo aislamiento. Para estos pensadores es justamente la existencia de conflictos entre los hombres y la incapacidad que tienen para resolverlos, lo que lleva a estos individuos a abandonar su situación de aislamiento, formar una sociedad y ceder ciertos derechos que naturalmente tienen, a un soberano para que este evite la proliferación de disputas, que si no pudieran ser limitadas y resueltas, terminarían en una guerra civil sin fin.

Puede verse que según la cantidad y tipo de derechos que los individuos ceden, encontramos los límites y las características del poder político. A su vez esta cesión depende de la visión que cada uno de los autores tenga del Estado de Naturaleza y de la condición humana en general, condicionando así el pacto que los contratantes hacen para llegar a la sociedad civil. Es importante observar que en la visión contractualista, el poder político ya no tiene origen divino, sino que quienes gobiernan lo hacen en virtud de la voluntad de individuos libres y formalmente iguales. El Estado surge de una creación humana, la cual se produce por la conveniencia y no por la naturaleza social de los hombres.

La teoría marxista, por su parte, no postula el surgimiento del poder político como una solución frente a problemas existentes en el Estado de Naturaleza como es el caso de los contractualistas, sino que es visto como un necesario instrumento de la clase dominante, para garantizar la relación de subordinación de los grupos subalternos, siendo el aparato coercitivo el que asegura que la explotación del proletariado llevada a cabo por la burguesía, no sea puesta en jaque.

Existe una vertiente más estructuralista, o incluso economicista, del marxismo representada por algunas obras del propio Marx como el prólogo a *La Contribución a la Crítica de la economía política* y el *Manifiesto comunista*, en la que se hace un claro énfasis acerca de que la estructura de la sociedad está dada por el mundo de lo económico, básicamente por el modo de producción que esta sociedad tenga, condicionándose de este modo la superestructura en la cual se encuentra el poder político junto a la religión, el derecho, la filosofía, etc. Los diversos regímenes políticos son vistos como reflejos de cambios producidos en el sistema económico, especialmente de aquellos que son resultado del desarrollo de las fuerzas productivas. Es por esto, que se plantea que si el Estado existe primordialmente para garantizar la dominación por parte de los capitalistas, con los cambios en el modo de producción y la consiguiente desaparición de las clases sociales, luego de la expropiación de los medios de producción a la burguesía mediante su socialización, el Estado dejaría de existir.

Por otra parte, puede hacerse una lectura menos economicista de esta teoría, la cual puede verse en otras obras de Marx como *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* y algunas cartas escritas por Federico Engels, entre las que pueden citarse las dirigidas a J. Bloch y a H. Starkenburg. En estas obras se le otorga a la política un mayor margen de autonomía, aunque sin negar el condicionamiento último que significan las condiciones económicas. Plantea que el desarrollo político, al igual que el jurídico, el filosófico, el religioso, etc., descansa en el desarrollo económico, pero todos estos repercuten entre sí y también sobre su base económica. Se niega que la situación económica sea la única causa, el único componente activo del cambio, sino que hay un juego de acciones y reacciones, que se cimentan sobre la necesidad material, pero que no se agotan en ella.

Justamente un ejemplo de esta versión menos estructuralista de la teoría marxista es la posición sostenida por el fundador del Partido Comunista Italiano, Antonio Gramsci. Este autor también observa la existencia una estructura (signada por lo económico) y una superestructura, en la cual encontramos al poder político. Sin embargo, le concede a la superestructura un campo mucho más autónomo que en la versión estructuralista. Considera que pueden darse importantes cambios en ella que no son reflejo de modificaciones producidas en el modo de producción sino que pueden deberse a un error de cálculo o a conflictos dentro de la clase dominante. Postula que el mundo de lo económico es importante ya que marca fuertes líneas de tendencia acerca de lo que puede ocurrir en el plano político, pero lo que ocurre en este no estaría mecánicamente determinado por aquel.

Además, Gramsci divide a la superestructura en sociedad civil y sociedad política, constituyendo así los dos momentos en los que la clase dominante ejerce su hegemonía, el del consenso y el de la coerción. De este modo se reserva al poder político la función de aplicar la violencia física sobre aquellos que no acepten los valores impuestos por el grupo dominante en la sociedad.

En los años noventa se observa que el poder político ha retrocedido en su esfera de influencia, no solo como consecuencia de la caída de los regímenes totalitarios en Europa del Este, sino también por la “revolución” liberal que se ha producido en la década del ochenta. Ésta reconoce una serie de fuentes económicas entre las que se puede citar la Sociedad de Monte Peregrino y ciertos pensadores que reivindicán la propiedad privada y la libertad de mercado como elementos necesarios para recuperar el desarrollo productivo y el equilibrio financiero y monetario. Pero también usufructúa la influencia de intelectuales como Robert Nozick, el cual postula la existencia de un Estado mínimo no como resultado de la conveniencia de asignarle al mercado el papel de principal asignador de recursos, sino como el tipo de poder político mas amplio que puede ser moralmente aceptado, mas allá del cual se estarían violando derechos de las personas, especialmente la libertad para realizar su propia elección de vida.

En esa concepción, el Estado es una institución que tiene la posibilidad de imponer los derechos, prohibir la aplicación privada de la justicia y examinar esos procedimientos privados, debiendo moralmente la asociación de protección dominante dentro del territorio compensar las desventajas que impone a aquellos a quienes prohíbe actividades de autoayuda dirigidas contra sus clientes. Una vez que mostró la moralidad de la existencia de un Estado mínimo, considera que este es el mas extenso que se puede justificar, ya que si no, se violarían derechos de los individuos. Critica la noción de distribución planteando que lo moralmente aceptable es la política retributiva, considerando que lo que asigna justicia a la propiedad de los bienes son los principios de justicia en la adquisición y en la transferencia habiendo una tercera instancia que es la rectificación de las injusticias cometidas en los dos primeros momentos.

Postula que el Estado mínimo es el marco para la utopía por tratar a los individuos como seres inviolables, que no pueden ser considerados como herramientas o instrumentos útiles para otro tipo de fines. Las personas tienen derechos individuales que no pueden conculcarse bajo ningún concepto. Por otra parte la utopía de Nozick es un marco para las utopías de los individuos, en las cuales no hay una sola clase de comunidad que exista ni un solo tipo de vida posible, consistiendo en un lugar donde las personas están en libertad de unirse voluntariamente para perseguir y tratar de realizar su propia concepción de vida buena en la comunidad ideal, pero donde ninguno pueda imponer su concepción utópica sobre los demás. De esta forma se le asigna al poder político meramente una función de guardián de los derechos del individuo, garantizando que ningún hombre viole los derechos de otro y permitiéndole realizar su utopía, o sea su propia elección de vida.

Concluyendo, espero haber podido ejemplificar las mutaciones que la noción de poder político ha tenido a lo largo del tiempo, desde la antigua concepción platónica hasta posiciones recientes como la planteada por Robert Nozick en su obra *Anarquía, Estado y Utopía*. Considero que era conveniente privilegiar el análisis de los cambios en el concepto antes mencionado, a enfatizar el estudio del pensamiento de algún autor en especial. Particularmente me parece interesante ver la forma en que históricamente ha sido conceptualizado el poder político, ya que actualmente parece estar sufriendo un proceso de mutación y limitación debido a ciertos fenómenos como la globalización, el fortalecimiento de organismos internacionales o de conglomerados transnacionales, todo lo cual debilita el concepto de Estado-Nación y por consiguiente puede introducir cambios en las características del poder político.

La economía y la cultura, simbolizada por el conjunto de medios de comunicación que llegan a diferentes países, parecen estar teniendo algunos puntos de fricción con la política y por tanto más que nunca parece apropiada la conexión del concepto de poder político con la definición que hace hincapié en el medio que le es propio que es la violencia física utilizada legítima y monopólicamente. La idea que el poder político no tiene un fin que lo caracterice parece ser dominante, existiendo según Bobbio dos objetivos mínimos, mantener el orden interno y garantizar la integridad territorial frente a posibles agresiones externas, como precondition necesaria para que el logro de cualquier fin perseguido por los detentadores del poder político sea posible.

Bibliografía

- Aristóteles (1985): *La Política*, Barcelona, Hyspamerica
- Bobbio, Norberto (1993): *Diccionario de Política*, Méjico, Siglo XXI Editores,
- Dotti, Jorge (1994): "Pensamiento Político Moderno", en *Del Renacimiento a la Ilustración*, Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía

- vol.6, Madrid,
- Engels, Federico, Carta a J. Bloch, en Marx Carlos y Engels Federico, Obras escogidas.
 - Engels, Federico, Carta a H. Starkenburg, en Marx Carlos y Engels Federico, Obras escogidas.
 - Gramsci, Antonio (1985): La Política y el Estado Moderno, Barcelona, Planeta Agostini,.
 - Hobbes, Thomas (1980): Leviatán, Méjico, Fondo de Cultura Económica.
 - Hegel, Georg (1975) Principios de la Filosofía del Derecho, Buenos Aires, Sudamericana.
 - Locke, John (1959): Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil, Buenos Aires, Ágora.
 - Manent, Pierre (1990): Historia del Pensamiento Liberal, Buenos Aires, Emecé Editores.
 - Maquiavelo, Nicolás (1987): Discursos sobre las décadas de Tito Livio, Madrid, Alianza.
 - Maquiavelo, Nicolás (1989): El Príncipe, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
 - Marx, Carlos (1975): El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte, Buenos Aires, Ed. Polémica.
 - Marx, Carlos (1985), El manifiesto comunista, Madrid, Sarpe,.
 - Marx, Carlos (1985): Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política, Madrid, Sarpe.
 - Neumann, Franz (1968): El Estado Democrático y el Estado Autoritario, Buenos Aires, ED. Paidós,
 - Nozick, Robert, 1991Anarquía, Estado y Utopía, Buenos Aires, Fondo de Cultua Económica.
 - Platón (1975): Las Leyes, México, Porrúa.
 - Platón (1972): República, Buenos Aires, Eudeba.
 - Rousseau, Jean Jacques (1987) : El Contrato Social, Méjico, Ed. Porrúa.
 - Sabine, George (1970): Historia de la teoría política, Méjico, Fondo de Cultura Económica.
 - San Agustín (1970): La ciudad de Dios, Buenos Aires, Poblet, 1942.
 - Santo Tomás de Aquino, Suma Teológica, Madrid, Espasa Calpe.
 - Weber, Max (1992): Economía y Sociedad, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

OBSERVACIÓN EN TORNO AL CONCEPTO DE AUTORIDAD EN PAUL RICOEUR

GUSTAVO SALERNO

Propósito de la exposición

Mi intención principal es de la ofrecer una breve consideración acerca del concepto de autoridad tal como puede encontrarse en algunos trabajos de Paul Ricoeur. El término en cuestión aparece en la obra de este pensador directamente asociado a un fenómeno social, político y cultural con el cual, en su criterio, coexiste: el de la ideología. El aporte que busco ofrecer se instala, precisamente, en esta compleja relación. Propongo una reflexión crítica que aspira tanto a rescatar la productividad del nexo mencionado como a señalar algunas dificultades que, según mi opinión, éste acarrea.

Para cumplir este objetivo procederé del siguiente modo: en primer lugar, referiré el marco interpretativo del concepto de autoridad en Ricoeur. Como se verá, el eje de su comprensión radica en la apropiación que realiza de algunos aportes de Max Weber. En mi escrito, la reconstrucción que realizo alude al sociólogo alemán sólo y en cuanto es indispensable para clarificar el posicionamiento de Ricoeur. Seguidamente, circunscribiré y formularé en forma de tesis el pensamiento de éste en torno a la autoridad. Hacia el final, propongo una observación crítica respecto de la significación que dicha problemática adquiere en los términos planteados, para lo cual me resultará inevitable traer a colación aquello que deba entenderse respecto del fenómeno que Ricoeur imputa como conexo (la ideología).

Acerca del marco interpretativo de la autoridad

El *locus* de inspiración ricoeuriana para tratar la cuestión de la autoridad es una de las obras fundamentales de Max Weber: los capítulos primero y tercero de *Wirtschaft und Gesellschaft*. Ricoeur busca explícitamente aportar aquello que la metodología e intereses weberianos han entrevisto aunque no explorado. Incluso admite que su lectura no está exenta de cierto forzamiento para encontrar lo que falta, lo que constituye un lugar vacío dentro de los textos del sociólogo alemán.¹

Ricoeur procede de la siguiente forma. En principio, propone una disquisición de índole conceptual mediante la cual advierte que el término utilizado por Weber, *Herrschaft*, tiene una doble significación. En efecto, “los dos sentidos principales de este concepto se han traducido por autoridad

¹ Debo insistir en que me limitaré a fundamentar la sugerencia de que la recepción ricoeuriana de Weber no está exenta de algunos malentendidos que, en mi opinión, relativizan ciertas conclusiones que el pensador francés sostiene como propias. Es menester, pues, adjudicar al propio Ricoeur el sentido y alcance del término autoridad, y reflexionar luego en torno a este uso.

y dominación y desde nuestro punto de vista precisamente lo que está en juego es la relación entre autoridad y dominación” (Ricoeur 1989: 212). Esta doble significación abre un campo problemático en cuyo seno operan otros conceptos. Seguidamente, para Ricoeur es del todo decisivo que los estudios weberianos acerca de la *Herrschaft* se presenten dentro de un modelo de motivación, pues en este contexto es posible extender los fenómenos englobados en la *Herrschaft* hacia las llamadas “ideas rectoras” de un grupo social determinado.

La referencia a la ambigüedad del término *Herrschaft* está justificada. Talcott Parsons, en su traducción inglesa de *Wirtschaft und Gesellschaft* bajo el título *The theory of Social and Economic Organization* vierte dicho concepto como “coordinación imperativa”. Si bien puede discutirse la fidelidad y adecuación de esta traslación a la problemática tratada por Weber, es suficiente considerarla como indicio del carácter compuesto de la expresión original. En efecto, en alemán *Herrschaft* se refiere no sólo al problema “consecuente” de la dominación o el dominio, sino también al ámbito de el o los agentes que, como “antecedentes”, se encuentran en condiciones de ejercer un gobierno o mando. Piénsese que el verbo *herrschen* alude precisamente a la acción de imperar o controlar un estado de cosas determinado, y que *Herrschaft* (despotismo) indica el modo en cierta forma degenerado o extremo de esa acción. Por lo tanto, al hablar de autoridad siguiendo a Weber –como lo hace Ricoeur– traducimos una práctica que no es simple, sino que se encuentra asociada intrínsecamente con, al menos, una problemática aneja que conduce a su vez hacia otras que son fundamentales en la sociología, la política y la filosofía.²

Como ya indiqué, Ricoeur estima fundamental el *modelo* a través del cual la relación entre autoridad y dominación es investigada por Weber. A través de una perspectiva motivacional es posible superar la concepción marxista ortodoxa que concibe una relación causal-mecanicista entre “infraestructura” y “superestructura”, y comprender de otra forma qué implica la afirmación de que “las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época” (Marx y Engels 2004: 43). Así, pues, parecería que la apelación a Weber viene propiciada y orientada por una preocupación respecto de otro marco teórico.

El modelo motivacional Ricoeur lo entiende como una urdimbre conceptual conformada por las ideas de acción (*Handlung*), significación, comprensión

² En sintonía con esto, uno de los intérpretes clásicos de las obras weberianas, Reinhard Bendix, sostiene: “Weber no usó *autoridad* como término técnico aislado, pero parece haberlo tenido en vista como sinónimo de *dominación*. Como había establecido la distinción entre la dominación que se ejerce en virtud de intereses de mercado, y la dominación que se ejerce en virtud de autoridad, y como usaba el término solo en el último sentido, probablemente no se sintió libre para emplear subsiguientemente el término *autoridad*. Pero... también especificó que identificaba la autoridad como poder de mando y deber de obediencia” (Bendix 1970: 279 n. 16; subrayados en el original). Por su parte, Gianfranco Poggi, al enfatizar sobre todo la dimensión sociológica del término weberiano, lo vincula a aquellas situaciones “en las cuales la relación de poder es relativamente durable y estructura visiblemente la diferencia entre los grupos en el interior de una determinada sociedad” (Poggi 2005: 101).

(*Verstehen*) y *orientación respecto de los otros*. La clave del modelo reside justamente en este último término, ya que así se determina que la acción significativa no es mera conducta, sino sentido a la vez subjetivo e intersubjetivo. Esta idea deriva de una de las “premisas” antropológicas fundamentales de Weber, a saber, que “los seres humanos están por una parte necesitados y por la otra habilitados a colocarse a sí mismos y a obrar en la realidad que los circunda (comprendida la presencia y la actividad de sus semejantes) sobre la base de una atribución de significado a esa realidad” (Poggi 2005: 30).³ Ahora bien, para la entrada en escena de la *Herrschaft* aun resta considerar, según Ricoeur, al menos las tres circunstancias siguientes que conforman su marco interpretativo.

En principio, el desarrollo del modelo motivacional se realiza apelando a construcciones metodológicas llamadas *tipos ideales* mediante las cuales puede clasificarse las orientaciones de las acciones de los individuos. Resulta entonces que éstas, típicamente, pueden ser teleológicamente racionales, valorativamente racionales, afectivo-emocionales y tradicionales. Lo que quiero destacar de esta tipología fundamental weberiana es que para Ricoeur ella “anticipa sus análisis de la legitimidad, porque sus ejemplos precisamente comprenden la *tensión* que hay entre *pretensiones* de legitimidad y *creencias* en la legitimidad” (Ricoeur 1989: 216; subrayado mío).

La segunda circunstancia concierne al concepto de orden (*Ordnung*). Es necesario percatarse de que toda orden, en el sentido de un mandato, presupone un orden, es decir, la organización de los individuos como partes en relación dentro de una totalidad. Este orden no se impone sin más, sino que busca legitimarse; presupone la legitimación, así como ésta presupone motivos. Esto significa que la legitimidad sólo puede atribuirse a un orden en la medida en que se tienen en cuenta las creencias y las representaciones que sustentan aquellos que están sometidos a tal orden.⁴ De allí que Weber “no deja ninguna duda de que la legitimidad del orden es la clave del problema central de la autoridad [*Herrschaft*]” (*ibíd.*: 218).

Tenemos entonces que la legitimidad es el asunto principal de la autoridad, y que su fuerza entra en tensión con el grado de creencia que es capaz de satisfacer. Finalmente, Ricoeur considera que existen algunos “conceptos intermedios” en la construcción weberiana del problema de la *Herrschaft*. Estos son cuatro y aquí sólo caracterizaré brevemente los dos últimos: el vínculo asociativo (*Gesellschaft*) distinguido de la conexión integrativa (*Gemeinschaft*); el carácter “cerrado” de pertenencia y afiliación a cada grupo; dentro de éstos, la distinción gobernante-gobernados; y la noción de imposición de –y sometimiento al– orden. Cuando dentro de un grupo se introduce una jerarquización o polarización cuya cima la ocupa quien ejerce el

³ Para emprender una lectura que no rechaza *a priori* la índole filosófico-antropológica de la obra de Weber, sino que, al contrario, la tiene en alta estima (no sólo biográfica, sino epistemológicamente), véase Löwith 2007: 29-179; Vernik 1996: *passim*; y Pinto 1996: esp. 44-69 y 75.

⁴ De acuerdo a Ricoeur es indispensable considerar que lo que llamamos “creencia” traduce la expresión utilizada por Weber, a saber, *Vorstellung*, por lo cual sería lícito afirmar que “el orden existe más como representación intelectual que como una creencia emocional” (1989: 227).

gobierno o mando estamos ante una estructura política singular que Weber llama organización (*Verband*), en la cual un jefe o un cuerpo administrativo tiene el poder de determinar las reglamentaciones que tendrán vigencia. En rigor, esta determinación debe entenderse como la capacidad de imponer un orden. Esto significa que existe “un género especial de acción...: obedecer, seguir las reglas... No somos nosotros quienes debemos establecer la regla, pero estamos orientados hacia el sistema que la impone” (Ricoeur 1989: 221). Con otras palabras, vemos surgir plenamente la idea de un sistema de autoridad formalizado.

La tesis de Ricoeur en relación a la autoridad

Resumiré el posicionamiento ricoeuriano que me interesa discutir presentándolo de la siguiente forma: en esta interpretación se enfatiza el hecho de que la *Herrschaft* está construida en base a una presuposición (o, quizá más exactamente, una probabilidad): la de que la dominación o el mandato sea obedecido por los demás. Es del todo decisivo, según Ricoeur, que la obediencia sea el resultado de la creencia por parte de quienes no gobiernan en el orden. Dentro de éste, su corolario lo indica la pretensión al monopolio del uso legítimo de la fuerza física.⁵ De modo que, en definitiva, la problemática de la *Herrschaft* debe ubicarse en la particular relación que existe *entre* la *pretensión de legitimar* la posición de quien tiene el poder de coacción y la *creencia* que esté en condiciones de encontrar, generar y mantener.

La tesis de Ricoeur se concreta así: “en la pretensión de un sistema dado de autoridad hay siempre más de lo que puede satisfacer el curso normal de la motivación... por tanto hay siempre un suplemento de creencia suministrado por un sistema ideológico” (Ricoeur 1989: 229). La clave de la autoridad reside, pues, en el *haber-siempre-más*, en el *suplemento*. En efecto, “sostengo que la *ideología* se da en la *brecha* abierta entre la pretensión a la legitimidad de un sistema de autoridad y la respuesta que damos en punto a la creencia... La ideología funciona para agregar cierta *plusvalía* a nuestra creencia a fin de que nuestra creencia pueda satisfacer los requerimientos de la autoridad... La función de la ideología en esta fase consiste en *llenar la brecha de credibilidad* que existe en todos los sistemas de autoridad” (*ibid.*: 213; subrayados míos).

Del modo expuesto, en Ricoeur la amplia problemática que comporta la autoridad (*v. g.*, legitimación, dominación, creencias, Estado, coacción, etcétera) queda permeada por el fenómeno de la ideología. Sólo dentro de este marco es posible rescatar un sentido en torno al cual reflexionar. En efecto, su inspiración en Weber –más allá de las dificultades que quepa consignar– depende del estudio acerca del lugar y función de la ideología. Explícitamente

⁵ En la ya clásica conferencia pronunciada en la Universidad de Munich en 1918 bajo el título “La política como vocación” el sociólogo berlinés dice: “El medio decisivo de la política es la violencia” (Weber 1985: 68). Y más adelante agrega: “El medio específico de la violencia legítima como tal, en manos de asociaciones humanas, es lo que determina la peculiaridad de todos los problemas éticos de la política” (*ibid.*: 72. Cf. 10-11).

Ricoeur admite que recurre a Weber con el propósito de afrontar las dificultades emergentes de la teoría marxista sobre la ideología, ya que en él se puede encontrar un mejor planteo conceptual de este asunto (el modelo motivacional). Afirma que presenta este modelo “a fin de tratar un problema marxista”, y que en la lectura de *Wirtschaft und Gesellschaft* “estamos buscando algo que no figura en el texto y que debe leerse entre líneas”, al término de lo cual admite: “forcé a Weber y lo obligué a decir lo que él no deseaba decir: que es en virtud de algún proceso ideológico como tenemos nuestras motivaciones en relación con el poder” (*ibíd.*: 226, 229 y 240).

Autoridad, ideología y brecha

Es por esto que Ricoeur entiende que el concepto *Mehrwert* de Marx debe pensarse en nuestro tiempo no tanto en relación al trabajo como respecto del poder. En lo que resta de mi escrito quisiera proponer algunos interrogantes que, en parte, aludirán a esta cuestión. Dejo sin tratar, pues, otros aspectos de relevancia en la apropiación que Ricoeur hace de Weber. Precisamente, uno de ellos correspondería al problema relativo al lugar que en la obra del sociólogo alemán tiene el problema del poder, asunto que para Ricoeur estaría presentado hacia el final, es decir, luego de los “conceptos intermedios” weberianos, y que para otros intérpretes opera desde el principio (Poggi 2005: 47-49, 100-102; Bendix 1970: 277-278). En cualquier caso, debería quedar claro que las referencias de Ricoeur a Weber –y las que yo mismo introduciré en adelante al hablar del fenómeno de la autoridad-, conciernen a una forma particular del poder social: el político, basado en las prácticas de un grupo que ocupa una posición privilegiada a través de recursos especiales, a saber, los coactivos.⁶

Ya he dicho que el propio Ricoeur explicita que fuerza y hace decir a Weber lo que él no ha expresado. Nada puede objetarse a esto. No obstante, por lo menos una de sus claves de interpretación –que decide en buena medida las conclusiones a las que arriba- es errada. Diré brevemente lo que considero equivocado: no es acertado afirmar que “Weber desdeña incorporar en su análisis la dimensión política, la cual tiende a quedar absorbida en una cuestión administrativa⁷ (...) No considera lo que es tan importante en *La ideología alemana*, es decir, el hecho de que nuestras relaciones estén petrificadas, congeladas, y ya no se nos manifiestan como lo que son; hay una reificación de las relaciones humanas... Weber siempre creyó que estaba

⁶ Sin embargo, sería oportuno considerar que en Weber existen otras dos formas del poder social con sus correspondientes recursos: “medios de producción en el caso del poder económico, medios de interpretación (o de significación) en el caso de la tercera forma de poder”, el cual puede llamarse *ideológico* (Poggi 2005: 50).

⁷ Dice Weber acerca del orden social capitalista: “Más que en cualquier otra parte y de manera más absoluta... en las empresas públicas y en las corporaciones manda el funcionario, no el trabajador, a quien evidentemente le resulta más difícil aquí obtener algo con una huelga que frente a empresarios privados. La dictadura del funcionariado, no la del obrero, es la que –por lo menos de momento- se encuentra en pleno avance” (2003: 241). ¿No es ésta acaso una de las cuestiones más crudas de la realidad política?

tratando con estructuras transparentes... Esta pudiera ser una razón por la que Weber debió recurrir a los tipos ideales, puesto que la transparencia no existe” (Ricoeur 1989: 235 y 239).⁸ Creo que en este punto sería imprescindible volver a los textos de Weber.⁹

Ahora bien, si se admite que el problema de la autoridad debe ubicarse en el mismo terreno que en el de la ideología, y en tanto ésta –según dice Ricoeur– cumple la función de llenar la brecha de credibilidad, cabe preguntarse aun si, y cómo, esto es posible. Habría que interrogar: ¿depende toda autoridad política del fenómeno de la ideología?; y además: ¿logra ésta cubrir la distancia entre las pretensiones de legitimidad y creencia?

De acuerdo a Ricoeur, los estudios de Weber pueden instalarse a mitad de camino de una trayectoria que conduce desde el concepto “clásico” de la ideología representado por la deformación (o la inversión, la *camera obscura* de Marx) hasta un sentido ya siempre presupuesto, “cuasitrascendental” de la ideología. Es de acuerdo a este sentido originario de la ideología que se juzga a Weber; pero, particularmente, aquí interesa el hecho de que es el parámetro con el cual se aborda la problemática de la autoridad. Para Ricoeur todo grupo “adquiere una consistencia y una permanencia, gracias a la imagen estable y perdurable que se da de sí. Esta imagen estable y perdurable expresa el nivel más profundo de la ideología” (2006b: 355). Aspira así a evidenciar aquello que los sociólogos pasan por alto, a saber, el modo en que *opera* la ideología: no se trata tanto de ofrecer respecto de ella “diagnósticos”, pues así se deja sin esclarecer qué es lo que hace posible el devenir imagen o idea de las necesidades reales, sino, antes bien, de dar cuenta de la *función* que ella cumple. ¿Cuál sería ésta?

Concretamente, el estadio referido mienta una función *neutral* y cuasitrascendental de la ideología: aquello que tiene que presuponerse para

⁸ Este yerro es significativo. Ricoeur no da cuenta del hecho de que ya en el propio Weber es posible encontrar una base fecunda para comprender –de modo distinto al marxismo– que la alienación alcanza a todas las esferas de la vida, sin estar precondicionada por la “infraestructura”. En efecto: “la alienación que tras el capitalismo distingue a las sociedad industriales no es sólo el producto de ese capitalismo; en realidad forma parte de un amplio proceso de racionalización, en el que las causas culturales interactúan con las económicas para producir ese *ascetismo intramundano* que distingue a occidente en la modernidad” (Pinto 1996: 62; subrayado en el original. Cf. *ibid.*: 105-110). No obstante, cuando se piensa en Marx y Weber “no se trata de ver en ellos a los polos opuestos de una dicotomía ideológica, sino a los dos pensadores más importantes de las ciencias sociales, cuyo interés científico se concentra –desde distintas perspectivas– en *un mismo problema*, el de la *alienación humana* que caracteriza a la modernidad y como consecuencia de ello, en la búsqueda de concretar la emancipación humana” (*ibid.*: 69; subrayado mío).

⁹ Por una parte, sería del todo necesario reflexionar acerca de la inquietud central de la política weberiana, a saber, la formación de una “elite” que lidera a la sociedad alemana que, en su desempeño, limitara la arquitectónica burocrática (Weber 1985). Por otra parte, la supuesta “transparencia” buscada por Weber indica otra problemática de la lectura ricoeuriana. No parece considerar que los tipos ideales tienen una finalidad epistemológica, es decir, que sirven para investigar la realidad, pero que también ésta tanto convalida como corrige al concepto. Weber afirma acerca de los tipos ideales: “se los obtiene mediante un realce unilateral de uno o de varios puntos de vista y la reunión de una multitud de fenómenos singulares, difusos y discretos... [Este cuadro conceptual] es inhallable empíricamente en la realidad; es una utopía que plantea a la labor historiográfica la tarea de comprobar, en cada caso singular, en qué medida la realidad se acerca o se aleja de ese cuadro ideal” (Weber 1973: 79. Véase también Vernik 1996: 42-44).

caracterizar a ésta como disimulo, deformación, o incluso como legitimación (en el caso de la autoridad), racionalización, etcétera, es en rigor una tesis ontológico-antropológica: la realidad social y el hombre en su vida práctica se encuentran mediados simbólicamente.¹⁰ Asimismo, la función primaria de la ideología puede entenderse como *discurso retórico sobre el origen*. Esto quiere decir, en principio, que llamamos ideología al “conjunto de símbolos, *creencias y representaciones* que, a título de ideas admitidas, garantizan la identidad de un grupo (nación, pueblo, partido, etc.). En este sentido, la ideología es el discurso mismo de la constitución imaginaria de la sociedad” (Ricoeur 1997: 81; subrayado mío).¹¹ La neutralidad de la ideología, entonces, coincide con un relato singular. Para que este texto sea efectivo, es decir, para que funcione verdaderamente como aquella instancia que garantiza la identidad y la autorepresentación de un grupo social determinado (esto es: para que la ideología se entienda como *integración*), es preciso apelar a tropos y recursos lingüísticos específicos: metáforas, analogías, ambigüedades, retruécanos, paradojas, hipérboles, etcétera.

Observación final

Pues bien, retomo la primera inquietud antes planteada para sugerir que, con Ricoeur, es posible sostener que toda autoridad depende del fenómeno de la ideología. Ahora bien, ¿en qué sentido? Si llamamos ideología a las creencias y representaciones admitidas de cualquier grupo (la función cuasitrascendental antes mencionada), entonces parecería claro que la brecha de credibilidad entre pretensiones de legitimidad y las creencias y representaciones puede interpretarse como una fisura o quiebre del relato que propicia la integración social. El problema, así, se instala en el ámbito de los fenómenos políticos que prefiguran, configuran y refiguran las identidades colectivas y, a través de éstas, individuales. La indicación que podría aportarse a esta situación, siguiendo a Ricoeur, es que lo que está en juego entre la autoridad y quienes obedecen pertenece especialmente al plano discursivo y simbólico. La brecha, en principio, señalaría el espacio retórico en el cual se libra la batalla por la constitución política de nuestras subjetividades.

Respecto de la segunda pregunta que planteo antes (a saber: si la ideología llena la brecha de credibilidad), creo que nos remite al lugar más problemático de las conclusiones que obtiene Ricoeur de su lectura de los textos weberianos. Esta dificultad sería, en mi criterio, la siguiente: no hay textura ideológica que pueda lograr la cobertura total de las distancias que

¹⁰ Ricoeur hace suya la perspectiva de Lévi-Strauss al sostener que “el simbolismo no es un efecto de la sociedad, sino la sociedad un efecto del simbolismo” (2006c: 212).

¹¹ Vale decir, una vez más, se hace necesario dar cuenta de aquello que los sociólogos clásicos no consideraron: cómo se expresa la ideología, cómo —en cierta forma— traduce necesidades e intereses en un discurso antes de su posible disimulo o contaminación. En este sentido, a diferencia de lo que puede pensarse de acuerdo a Habermas, no se debe entender como deformación de la comunicación básica, sino como el mundo especular abierto por un “acto fundador” (v. Ricoeur 1989: 51-53 y 278-279). Una imagen de sí, una identidad, emerge desde entonces y queda expuesta a la historia de sus avatares.

median los lugares de la autoridad y los de quienes obedecen. Quizá correspondería hablar de una *pretensión* ideológica (o de la ideología) que es imposible satisfacer: su exigencia, el cierre de la brecha, no puede cumplirse, pues no existe relato que agote con sus significantes y tropos la expresión de las creencias y representaciones. Por mi parte, creo que la ideología no sólo no *puede* llenar la brecha de credibilidad, sino que además no *debe* hacerlo, pues se trata del territorio del *conflicto*, es decir, tal como lo entiendo, del espacio de la política, del ámbito del poder, de la autoridad, de su legitimación y de las creencias asociadas o reclamadas.¹² Como “suplemento”, la ideología es una operación que inevitablemente queda frustrada. En la brecha, en la fisura del orden social estructurado en términos de la autoridad y las creencias, tiene lugar la productividad del conflicto político y, con éste, la pregunta por el tipo de ética que hay que diseñar para habitar –y no clausurar– esas tensiones.

Bibliografía

- Bendix, R. (1970), *Max Weber*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Löwith, K. (2007), *Max Weber y Karl Marx*, Barcelona, Gedisa.
- Marx, K. y Engels, F. (2004), *La ideología alemana*, Buenos Aires, Nuestra América.
- Pinto, J. (1996), *Max Weber actual. Liberalismo ético y democracia*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Poggi, G. (2005), *Encuentro con Max Weber*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Ricoeur, P. (1997), “Retórica, poética y hermenéutica”, en: Aranzueque, G. (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Cuaderno Gris 2, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, pp. 79-90.
- Ricoeur, P. (1989), *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa.
- Ricoeur, P. (2006a), “Ciencia e ideología”, en: Id., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Buenos Aires, FCE, pp. 279-305.
- Ricoeur, P. (2006b), “La ideología y la utopía: dos expresiones del imaginario social”, en: Id., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, ed. cit., pp. 349-360.
- Ricoeur, P. (2006c), “La imaginación en el discurso y en la acción”, en: Id., *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, ed. cit., pp. 197-218.
- Rinesi, E. (2011), “Nuevas izquierdas, nuevas derechas, nuevos desafíos”, en: G. Pérez, O. Aelo y G. Salerno, *Todo aquel fulgor. La política argentina después del neoliberalismo*, Buenos Aires, Nueva Trilce, pp. 21-26.

¹² Sería deseable poner en relación los modos “políticos” y “antipolíticos” de abordar la cuestión de la “república” en los discursos periodísticos, militantes y gubernamentales de los últimos años en nuestro país, junto con la problemática de la autoridad. Creo que el corolario de ese vínculo explicitaría al conflicto como “el núcleo duro e irreductible de la política” (Rinesi 2001: 25).

- Vernik, E. (1996), *El otro Weber. Filosofías de la vida*, Buenos Aires, Colihue.
- Weber, M. (1973), *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Weber, M. (1985), “La política como vocación”, en: Id., *Ensayos de sociología contemporánea I*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- Weber, M. (2003), “El socialismo” [1918], en: Id., *Obras selectas*, Buenos Aires, Distal, pp. 219-253.

BOLSONES DE AUTORITARISMO EN LA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA. EL CASO EMPRESARIAL

PAULINA SPINOSO

En este trabajo intento articular dos fuentes: lecturas hechas y experiencias vividas. Se podría decir: la de algunos *autores* que han escrito sobre estas cuestiones y la de relatos, al modo de viñetas, tomados de trabajos de alumnos de Ética Profesional, que uso a modo de ejemplo para ilustrar los conceptos.

Menciono aquí mi última lectura sobre el tema: Gérard Mendel: “Una historia de la autoridad. Permanencias y variaciones” que Nueva Visión publicó este año, 2011, y que está en línea con un antiguo texto suyo: “La descolonización del niño”.

Me interesa para este tema, en particular, el capítulo “El *neomanagement* contemporáneo o la autoridad actual al desnudo”.

Entramados con las viñetas iré comentando los conceptos de Mendel que pueden verse ilustrados ahí.

“Soluciones, no problemas”

Esta expresión que hemos escuchado en tantas películas y quizá nunca en la realidad subtiende muchas actitudes, ellas sí perceptibles. Y admite expresiones más aggiornadas, por ejemplo: “propuestas, no quejas”.

El que enuncia es una figura de autoridad que demanda algo –soluciones, propuestas- y rechaza algo –problemas, quejas-.

El que enuncia se supone un derecho a ese pedir y ese rechazar.

El que oye entonces está obligado, tiene el deber de obedecer, no hablando de los problemas, guardándose las quejas y aportando las soluciones, y sobre todo **siendo** propositivo, proactivo.

Lo que no se enuncia en la frase es lo que queda supuesto: ese derecho y ese deber.

Bueno, justamente, en esa no necesidad de hablar de ello, se basa la Autoridad.

Si el que escucha pudiera “decir” algo sobre esto no dicho, ya se estaría rebelando, es decir, desobedeciendo, sustrayéndose a la Autoridad. Y si el que ordena, tuviera que hacer mención a su Autoridad sería porque ya no la tiene.

Pero vale la pena un párrafo sobre la diferencia entre las dos fórmulas, ya que, aunque van en el mismo sentido, no dicen lo mismo.

Soluciones, no problemas se refiere a la cosa, a lo que hay que hacer, se le reclama al que oye su pericia, su saber hacer.

Y el que oye pone manos a la obra.

En *Propuestas, no quejas*, se ha producido un deslizamiento hacia el saber ser –proactivo–, no es sólo un trabajo eficiente que se demanda, es la entrega en cuerpo y alma.

Ahora sí cito a Mendel: “El *neomanagement* se vuelve a lo que se llama cada vez más el *saberser*, por oposición al saber, y al saber hacer. Se le exige al individuo que “se entregue” siempre más y que ofrezca voluntariamente ciertos recursos de su personalidad reservadas hasta entonces al ámbito de la vida privada. Es menester que ella se vuelva para él nada menos que el “objeto de su deseo”, y que él ponga a su servicio su yo profundo y su “creatividad””.

Un momento más me detengo en la segunda parte de la proposición “no quejas”. En ella la unilateralidad, la no reciprocidad, presente en toda la frase, se refuerza especialmente.

Sólo uno tiene derecho a demandar. En la propuesta puede haber un algo de demanda. Alguien podría decir: tengo esta interesante propuesta, pero para llevarla a cabo necesito de usted estos recursos (no puedo cavar con las manos, provéame por favor un pico y una pala). Es sensato, no? Sin embargo el que obedece debe medir muy bien qué recursos pide para sus propuestas, porque si se excede –a ojos del otro– su demanda podría leerse como queja. Y eso es lo que se prohíbe.

O quizá, es un aprendizaje de la astucia, llevarle la propuesta al que manda pero sin mencionar el pedido de los insumos (El no está para eso, no hay que molestarlo con eso). Las demandas hay que llevarlas a otro funcionario, de menor rango, el cual estará debidamente instruido en el imperativo de ahorrar en picos y palas.

Si no aprendió estas astucias, el que propone y pide se hará merecedor además del mote de **quejoso**, cuando debería ser **proactivo**.

El vínculo se ha psicologizado, las relaciones de trabajo se han convertido en relaciones interpersonales, lo que se evalúa no es el rendimiento sino la personalidad.

Lo que no deja de ser un problema siempre abierto para la Psicología Laboral y los “Psicotécnicos”.

“Debemos marchar hacia que no sea la X (la institución del caso) la que se prestigia con sus profesionales, sino que los profesionales se prestigien por pertenecer a X”.

Esta frase se dijo en una reunión de autoridades de nivel medio de X. Y no la dijo el dueño de X, ni su máxima autoridad, sino uno de estos cuadros medios y para desolidarizarse de un cuadro también medio, prestigioso profesional, que por sus ocupaciones no había podido asistir a esa reunión.

Con esta pequeña relato pretendo ejemplificar lo siguiente en relación con el *neomanagement*:

* La salida de convertir al empleado en cliente interno, en este caso está logrado.

* Es un caso exitoso en cuanto a resolver el siguiente problema. Ahora cito a Mendel: “el problema de fondo que deben resolver las direcciones de empresa puede formularse en una contradicción: lograr que el asalariado se identifique con su empresa y pueda así darle “lo mejor de sí”, pero sin que sean cuestionadas las relaciones de poder jerárquico. Es realmente un problema de fondo, y la teoría del actopoder permite comprender mejor la dificultad de esta situación para la patronal. A partir del momento, en efecto, en que el individuo realiza un acto, tiende espontáneamente a desear apropiarse del poder sobre dicho acto...” en el *neomanagement* el actopoder está dividido: el acto es del empleado, el poder es de la empresa”.

En caso que acabo de comentar, X lo ha logrado: esta persona se entrega y entrega su actopoder para el prestigio de X, para después recibirlo de ella.

* Esto de que se trate de “ella” no es casual. Se puede pensar con Mendel en que se trata de una “infantilización forzada”, de una fantasía de “fusión” con la Imago de una “madre arcaica”.

* Otra cosa a señalar es la pérdida del sentido de la relación contractual. No es que no exista pero es visible al comienzo, cuando se “entra” digamos así y cuando se “sale”, muchas veces mediante el despido. Ahí la relación contractual pasa a primer plano. Pero en el “mientras tanto” esto queda como en suspenso, olvidado. Vuelvo a acudir a la cita de Mendel: “La antigua relación contractual dentro de la empresa –convenciones colectivas, contrapoder sindical, negociaciones paritarias, protecciones sociales- era vivida por el asalariado en un doble nivel. En el plano objetivo y social, esa relación contractual lo inscribía en una “sociedad de derecho”, en que los deberes y derechos se negociaban colectivamente y no podían modificarse de manera arbitraria. En el plano subjetivo, la misma relación era vivida inconscientemente en resonancia con el poder patriarcal de la sociedad: el contrato fijo ponía límites precisos e introducía una mediación con lo ilimitado y lo arbitrario, es decir con el arcaísmo psicoafectivo. El asalariado podía sentirse relativamente seguro”.

* Algo más aún: la pérdida de las relaciones de solidaridad entre “compañeros” –palabra que hay que evitar- y el predominio de la competencia individualista: esta persona no dudó en dejar mal parado al colega ausente para congraciarse con X.

Ser evaluado, autoevaluarse, evaluar.

Yo me evalúo, tú te evalúas, nosotros nos evaluamos, ellos nos evalúan.

Ese aspecto de lo “ilimitado” que mencioné antes, se expresa en distintos aspectos: la pérdida de los horarios, de los espacios. El trabajador está continuamente conectado con la empresa; con el correo electrónico, con el teléfono celular y para usar términos de Mendel, con esa “autoridad

difusa”, con el “ritmo desenfrenado”, con la “necesidad de trabajar dentro de la urgencia”.

Pero también con la “frecuencia de las evaluaciones, una especie de control que es la continuación de la escuela en la empresa”.

El colmo de la interiorización de esa mirada vigilante, de esa presión constante, es la “autoautoridad”, seguida de la “autoevaluación”.

Y hay una forma espontánea de evaluación que muchas veces hacen los propios –compañeros?- con mayor o menor conciencia o convicción. Una especie de evaluación colectiva, se podría decir de todos evaluando a todos, aunque hay algunos sustraídos a la evaluación y algunos que son especialistas en evaluar, aquellos cuyas evaluaciones llegan más arriba.

Esos son los que, como decía Minguito, tanto pueden *levantarte un “manolito” como ponerte una lápida*.

Pueden decir que Fulana “trabaja bien, pero es muy quejosa”, otra “trabaja mucho pero no comprende las nuevas tramas”, Mengano “no habla bien”, Zutano “resuelve los problemas pero no es simpático”, alguna es “reaccionaria”, en el sentido de que “reacciona”, a Tal “se la ve cansada, poco motivada”, o “preguntó por un horario” -reticencia imperdonable-.

Una lápida de eficacia segura es la que dice: “no se adapta a lo nuevo”.

Modos informales algunos y más o menos formales otros.

Hay un método institucionalizado, bien formalizado, de esto a lo que me refiero, que es el llamado “Feedback 360”, donde un compañero puede decir - más aún, escribirlo- de otro: “debería ser más proactivo”, “a veces, por tratar de dar mejor servicio se excede”.

Un intento de introducir alguna legalidad: la Etica en la empresa

Hay varias maneras de introducir le Etica en la Empresa:

Una es la que ha dado en llamarse RSE: Responsabilidad Social Empresarial, de la que una versión muy estimable es la que presentó, en ocasión de su nombramiento como Dr. Honoris Causa de la UCES, el Dr. Bernardo Kliksberg.

Pero la que me interesa aquí es la introducción de Códigos o Reglas de Conducta, Manuales de buenos hábitos del personal, en las empresas.

El libro de Corine Aubert “El coste de la excelencia”, analiza algunos de las empresas transnacionales más importantes. Sería una investigación interesante, -más sistemática que estos trabajos de alumnos-, a llevar a cabo aquí en nuestro país.

Hay muchos y diversos.

Algunos mencionan también los deberes de la empresa para con los empleados, es decir, hay cierta reciprocidad y los deberes no quedan de un solo lado.

Como el de Pérez Companc, interesante no sólo por eso sino también por cierto cuidado en el lenguaje: no nombra “empleados” sino “nuestra gente”. Dice que sólo emprenderán actividades con quienes compartan sus valores, los cuales manifiestan luego: “la fe en Dios y una visión cristiana de

la existencia y el fin del hombre”. Habla de “conjugar el éxito económico con la responsabilidad social”, de “preservar los recursos naturales y mejorar el medio ambiente”, nombra al “ciudadano”.

Pero la mayoría es unilateral: se refieren sólo a los deberes del empleado para con la compañía.

Se le hace firmar Declaraciones Juradas, formularios, compromisos.

Voy a mencionar sólo uno a modo de ejemplo: la *Declaración de política concerniente a conflictos de interés y ética de los negocios y Cuestionario referente al acatamiento de la Ley, de Walt Disney y Co.*

La fórmula, repetida, es: “Los empleados no deberán... poseer intereses financieros en cualquier organización de negocios que haga o trate de hacer negocios con la Compañía...no deberán aceptar regalos, pagos, honorarios, servicios, privilegios especiales, viajes de placer, uso de instalaciones recreativas o casas de vacaciones, préstamos u otros favores de toda persona u organización que haga o busque hacer negocios o sea competidora de la Compañía...no deberán...adquirir propiedades en las que saben está interesada la compañía...no deberán...”.

Es decir los empleados no deben hacer ninguna de estas cosas que sí puede hacer la Compañía.

Un dato para sumar a lo antes mencionado: la división del actopoder y la fusión de la persona a la empresa.

El código obliga a quien haya recibido un regalo, a partir de cierto valor, a donar su equivalente en dinero a *nombre de la compañía*. El empleado debe ceder su poder sobre un acto tan personalísimo como la donación.

Otro material interesante que encontré es un compromiso que el Correo Argentino hace firmar a sus empleados. Ahí se menciona el deber de respetar la Constitución Nacional en cuanto al derecho ciudadano a la inviolabilidad de la correspondencia. Qué tiene de diferente: introduce una legalidad superior y exterior, una autoridad al modo paterno, que obliga al empleado y a la “casa-madre”, por decir así, y no porque sí, sino para proteger el derecho de los ciudadanos, que son otra cosa que los consumidores.

Una última reflexión sobre la elección de este tema, sobre su importancia.

Me apoyo en dos autoridades.

Otra vez Mendel: “Recordemos asimismo que la empresa económica siempre ha representado, en los Tiempos Modernos, la locomotora que tiraba de la sociedad para adelante. Podemos temer entonces que lo que hoy se está tramando en ella, bajo la batuta del *neomanagement*, prefigure la condición psicológica impuesta mañana al conjunto de los individuos.”

Agrego que podemos observarlo en un campo que nos implica, el de la Educación.

Y así, Mendel reclama en cambio “la extensión de la práctica democrática (que no se produce). Y señala “la impresión general de impotencia política ante las prácticas económicas”.

La segunda es local: Tomás Abraham en “La empresa de vivir”.

En este texto del año 2000, Abraham se refería a ese momento en el que la racionalidad económica se presentaba como un destino y en ese sentido como “trágica”.

Lo cito: “El destino es inexorable, y la racionalidad económica se presenta a la percepción social con la misma inexorabilidad”.

Y la define así: “es una racionalidad porque se trata de reglas de comprensión, de una inteligibilidad que se pretende coherente, de una grilla lexical que se abate sobre el mundo, de una producción de un saber autorizado y sostenido por un orden discursivo que lo legitima a través de instituciones de variado tipo, de una práctica social que se interpreta a sí misma en nombre de una verdad que invoca un orden...Es una interpretación elaborada de la percepción social, de la circulación de símbolos culturales, de nuestras vivencias, de nuestro lugar en el mundo. La racionalidad económica ha alcanzado una hegemonía sin par”.

Profundizar y sistematizar, y por qué no comparar estas pequeñas investigaciones con las llevadas a cabo en otros lugares, puede ser una interesante tarea para quienes se dedican al campo de la Ética empresarial.

Mendel y Aubert son franceses y hacen estas comparaciones. Aubert por ejemplo habla del “caso francés”.

Habría que ver si hay algo que pueda constituirse en “el caso argentino”.

UNA ANÉCDOTA DE FILÓSOFOS ALREDEDOR DEL PODER, LA AUTORIDAD Y LA INTERDISCIPLINA

JOSÉ LUIS FLIGUER

Mi exposición no puede iniciar sino agradeciendo la invitación que me hizo Luciano Lutereau para participar en este evento, del cual es uno de los meritorios responsables. La consigna que me dio por la vía estándar del email fue que mi exposición se localizara en el espacio del cronograma reservado para una autoridad de la Universidad, y que debería abordar el tópico de las jornadas. Resulta visible la peculiaridad de mi situación que como docente formado en el campo de la filosofía y la educación, habituado a la crítica y al debate, soy convocado a discutir sobre la autoridad, y de modo simultáneo, a personificarla.

Como profesional inserto en las prácticas del sistema educativo, frecuentemente me vi obligado a reflexionar sobre el problema de la autoridad y en ese sentido mi primera referencia ha sido siempre la de Gérard Mendel. Los educadores y psicólogos involucrados en la problemática de la educación tienen, seguramente, alguna familiaridad con la trayectoria de este investigador francés quien fue uno de los pioneros constructores del análisis institucional, elaborando un campo disciplinar bautizado como sociopsicoanálisis. Pensar el fenómeno de la Autoridad ha sido, indudablemente, una de sus principales preocupaciones y su obra procuró establecer coordenadas para reflexionar sobre ella al interior de las instituciones educativas y por fuera de las mismas.

Desde el inicio de su teorización, Mendel advirtió que el problema de la Autoridad resulta crucial a la hora de comprender las crisis en la transmisión generacional que empezaron a percibirse con intensidad en la segunda mitad del siglo XX, y que de algún modo signan la tarea de los docentes contemporáneos en todos los niveles educativos. Mendel señaló que el punto nodal de esa crisis se expandía en el espacio abierto entre el agotamiento del modelo de la Autoridad tradicional y un principio de eficacia pragmática que no parecía entonces, ni tampoco hoy, poseer la capacidad de soportar las exigencias de legitimación que dan consistencia a las actividades que se desarrollan en el marco de las instituciones, como por ejemplo, la que ha convocado aquí la participación de todos nosotros.

Por otra parte, el tema de la Autoridad se me impone en el acto mismo de esta intervención en la que me veo precisado de construir un marco de

referencia para lo que pretendo decirles aquí. En la construcción de ese marco, la Autoridad se hace presente necesariamente de una manera diferente, pero complementaria a la que mencioné; a través de los usos y costumbres del campo de las humanidades, mediante la práctica de referenciar a autores establecidos para construir un marco teórico-interpretativo para lo enunciado. Precisamente, el origen latino del término autor (*ouctor*) es un derivado de *autorictas*. Michel Foucault, un filósofo que ha signado en gran medida nuestro modo de abordar muchos problemas sociales contemporáneos, ha sabido destacar que, pese al gesto moderno con el que Descartes pretendió cuestionar la tradición en favor de una enunciación original en primera persona, el campo de las llamadas ciencias humanas, en tanto campo de saber, aún debe responder adecuadamente a una pregunta: ¿Qué importa quién habla? Ya en *Las palabras y las cosas*, libro que lo hizo célebre en el campo intelectual francés en el mismo período en que inicia su trabajo Gerard Mendel, Foucault había sostenido la tesis de que los campos de enunciación del saber de la economía, la biología y la lingüística, emergieron de forma solidaria y discontinua con relación a las formas de saber vigentes en el siglo XVIII. Posteriormente, en su opúsculo, *Qué es un autor*, defendió la tesis de que un autor constituye un dispositivo de control de enunciados, el cual funciona como un ordenador epistemológico, estableciendo en cada momento la correlación entre lo visible y lo enunciable al interior de cada campo de saber. La autoridad del autor es, al mismo tiempo instauradora de un campo de discursividad y reactualizadora de significados: la función autor autoriza, justamente, una vía interpretativa para lo que se habla, permitiendo asignar un lugar institucional al sujeto que enuncia y limitar las interpretaciones posibles del enunciado, disciplinando y ordenando cada campo de saber. Complementando al autor, el comentario textual será un dispositivo que evitará el azar de las interpretaciones, reenviando permanentemente la hermenéutica del texto al autor, como modo de legitimación del sentido.

A partir de allí, en su obra posterior, consolida la idea, hoy bastante difundida, de que “el orden del discurso” de los saberes disciplinarios es el resultado de procesos históricos que han permitido consolidar instituciones en las cuales el saber se anuda indefectiblemente a relaciones de poder. Si todo saber disciplinario es capaz de remitir a un ámbito de objetos cognoscibles, un conjunto de métodos, un corpus de proposiciones consideradas verdaderas, un juego de reglas, de técnicas y de instrumentos, y a diferencia del comentario, puede formular siempre nuevos enunciados, se debe a que los saberes remiten a un ámbito de instituciones en el que existen prácticas de conocimiento que están enlazadas necesariamente a relaciones de dominación. Mendel, por su parte, no dejó de percibir el peso del autor en la pedagogía, en la que vislumbró el impacto de la autoridad como condición de posibilidad organizadora y frecuentemente limitante de la relación entre el sujeto epistémico y el objeto de conocimiento. El predominio de una razón instrumental, signada por la abstracción y la especialización disciplinar es,

para él, el resultado de las modalidades en que la autoridad ha ordenado la vida institucional en el mundo moderno.

Debo confesar que la aproximación entre estos dos autores ocurre, en mi experiencia intelectual personal, signada por esa historia universitaria que traía a colación, escindida disciplinariamente entre la filosofía y la gestión de instituciones educativas. En verdad, en el marco de mi limitado conocimiento de la producción de ambos autores, podría afirmar que no existe un diálogo conceptual entre ellos. Precisamente esa falta de aproximación entre sus obras no ha dejado de inquietarme de algún modo y es mi reflexión sobre esa inquietud lo que quiero compartir con ustedes.

Si, emulando de alguna manera la intención aunque no el talento de Plutarco, me propongo trazar un cuadro de vidas paralelas entre ambos autores, es posible que ustedes puedan compartir conmigo, la curiosidad por ese desencuentro intelectual.

Para comenzar, diré que la dirección de la obra de ambos fue atravesada por la experiencia del Mayo Francés del 68. Para establecer el significado de ese hecho me parece oportuno recordar que Ralph Darendorf había señalado, siguiendo a Max Weber, que la relación entre autoridad y poder debía pensarse en función del atributo de legitimidad que existe necesariamente en la primera pero está ausente en el segundo. La crisis abierta en la intelectualidad francesa en aquella época con relación a la noción de autoridad legítima marcó la obra de estos pensadores.

Para quienes se hallan familiarizados con la obra de Michel Foucault, quizás no sea indispensable recordarles el giro programático de su proyecto filosófico que tiene lugar, precisamente, en los trabajos a los que me he referido. Los textos epistemológicos que incluyen, además del ya mencionado, a la *Historia de la Clínica y la Arqueología del Saber* entre los más importantes, restringían el trabajo del Foucault archivista a una historia interesada en reconstruir las condiciones de posibilidad de las diferentes formaciones de saber a partir del análisis de documentos entendidos como monumentos de un estilo de pensamiento. La aparición de sus célebres estudios sobre el poder, están precedidos por el impacto que tuvo en su historia universitaria la utilización que de sus obras del primer período hicieron los practicantes del campo psiquiátrico bajo la agitación promovida por el Mayo Francés. Robert Castel, (1986) relata el modo en que esta convocatoria recibida por Foucault para participar en los debates instalados sobre la medicalización de la locura, reenfocaron su obra desde la arqueología del saber hacia una genealogía del poder.

El año 1971, encuentra a Foucault en un trabajo activo junto con Pierre Vidal Nanquet y Jean Mari Domenach, en el Grupo de Información de Prisiones, relevando los testimonios de los prisioneros sobre la institución

carcelaria para hacer manifiesta la lógica del sistema penitenciario. Esta investigación inicia a Foucault en un camino de indagación de la lógica más general que sustenta la autoridad en las instituciones occidentales. A partir de esta experiencia con la prisión, Foucault construirá una teoría del poder disciplinario que, apoyado en una tecnología de visibilidad permanente (el panoptismo), permite insertar el comportamiento de los individuos en un espacio celular de registro al interior del cual las diferentes modalidades de saber pueden acumular un conocimiento clasificatorio y optimizador de la fijación en un orden institucional de los individuos y sus acciones, a través de estrategias específicas.

A lo largo de sus libros posteriores, la genealogía del poder describirá una microfísica en la cual la autoridad institucional se apoya en un andamiaje de estrategias de saber-poder. Su diagnóstico será que las instituciones occidentales de la modernidad se han constituido mediante la expansión de un poder que disciplina las capacidades del individuo, insertándolo luego en un proceso de gestión de la vida misma conceptualizado como bio-poder. El ejercicio de ese poder constituye la matriz de los saberes contemporáneos que denominamos ciencias humanas, construyendo un manto de sospecha y oscuridad sobre la “voluntad de saber” que ha caracterizado la ciencia occidental a partir del Siglo XVII.

Por su parte Gerard Mendel, quien se desempeñaba durante 1968 en el Hospital Psiquiátrico del Sena, como Psiquiatra y Psicoanalista, inicia también su propio modo de interrogar la lógica de las instituciones que le son contemporáneas. El Mendel de la *Revolución contra el padre*, verá en la dinámica de las instituciones socio-culturales la generación de procesos colectivos, impregnados por aquello que Freud había identificado como un “malestar de la cultura”, el cual requeriría, para ser interpretado correctamente, una perspectiva que exceda el andamiaje psicoanalítico. Una dinámica regresiva en la transmisión sociocultural debería ser evaluada a la luz de la constatación de un desfase entre la psicogénesis estudiada por el aparato conceptual freudiano y la sociogénesis que debe localizarse en las instituciones, en particular las instituciones educativas. Esta tensión entre el significado psicoanalítico y político institucional del proceso de constitución subjetiva es lo que presta encuadre a la creación del sociopsicoanálisis.

La experiencia del Mayo Francés, para Mendel, muestra que el poder social comienza a ser percibido a través de modalidades impuestas por el estilo de las instituciones cuyo poder de dominio se ha maximizado por el potencial tecnológico a su servicio. Pero esta modalidad de poder tiene impacto en la subjetividad, produciendo en el inconsciente individual una dinámica de las instancias psíquicas que ha derivado en una confusión entre la lógica instrumental de la racionalidad del poder y la racionalidad en general, posibilitando una rebelión contra la segunda, que culmina realimentando la lógica de la primera. En *La descolonización del niño*, Mendel orienta decididamente

su búsqueda de comprensión del problema de esa dinámica del poder social, haciendo foco en la conceptualización de la Autoridad utilizando un marco de abordaje interdisciplinario, anclado en el sociopsicoanálisis. Para Mendel, la legitimidad de la Autoridad es, sin duda, inescindible del ejercicio de la fuerza o del poder, pero posee una particularidad que es preciso interrogar a los fines de hacer posible una salida progresiva de la crisis de Autoridad detectada en la lógica del funcionamiento institucional. El carácter misterioso, trascendente e irracional, de la Autoridad depende de un proceso psicoafectivo que demanda una lectura político-institucional del complejo de Edipo, identificado por Freud como una etapa crítica de la socialización del sujeto. La clave para comprender ese proceso consiste en interpretar la Autoridad en el marco de una tesis antropológica: la Autoridad sería un fenómeno constitutivo de lo humano que surge del desamparo arcaico del sujeto frente a las instituciones cuyos ideales y normas atraviesan las figuras parentales que determinan una dimensión psicofamiliar del sujeto. El fenómeno de la Autoridad, entonces, refleja el modo en que el psicofamiliarismo limita las posibilidades del sujeto cognitivo para acceder al significado de la experiencia de lo político institucional en términos de una racionalidad de fines colectivos. La tesis final del libro, propone la necesidad de emancipar a la niñez de los procesos regresivos, que escudados en la retórica de una rebeldía radical, ocultan una falla de la función paterna, que ha determinado el tipo de fantasmática que opera en las instituciones contemporáneas.

Un aspecto singular del programa de investigación llevado adelante por Mendel y su equipo, se relaciona con que su teorización surge de la práctica de análisis institucional. En secuencia con su esfuerzo por comprender las instituciones de educación, Mendel buscó aplicar el sociopsicoanálisis al mundo del trabajo. También convocado por las aventuras de la práctica, en 1971 Gerard Mendel funda el Grupo Desgnettes de investigación interdisciplinaria de las instituciones, con el objetivo de comprender la dinámica de la Autoridad y del poder en los procesos de trabajo. Es en aquel ámbito donde Mendel y su grupo desarrollan su mayor contribución a una teorización del poder en relación con el fenómeno de la autoridad. Al interior de los Grupos de Reflexión sobre el Trabajo (GRET), constituidos para llevar adelante un programa de investigación sobre la lógica y límites de los círculos de calidad que por entonces habían emergido con la modalidad postfordista de organización del trabajo, Mendel detecta una dinámica de la racionalidad y del poder, totalmente original.

La comprensión del problema del poder, señalará Mendel en su trabajo *La Sociedad no es una familia*, requiere la articulación de tres psicologías del inconsciente para la comprensión de un único sujeto. En primer lugar, el psicoanálisis proporciona el marco conceptual para comprender el psicofamiliarismo que explica parte de la dinámica psicoafectiva del fenómeno de la autoridad. La segunda psicología, es el constructivismo cognitivista de cuño

piagetiano, que permite comprender el desarrollo de una racionalidad que permite al sujeto apropiarse operatoriamente de los objetos del conocimiento. Sin embargo, la dimensión cognitiva asumida como pura abstracción no es suficientemente para comprender el modo en que el sujeto avanza en el conocimiento de los objetos más allá de un nivel puramente instrumental. La razón instrumental se origina, justamente, en un operar cognitivo aplicado a una acción social parcelada y abstracta de la acción social que le da sentido. El tradicional experimento de Stanley Milgram, que exhibió que el 63% de una muestra de 1000 personas era capaz de una sumisión total, aún en situaciones extremas, parece apoyar sus conclusiones. Milgram (1980) señala en las conclusiones de su experiencia que la sumisión a la Autoridad depende, en gran medida, de la invisibilidad de la acción social total generada por la división del trabajo, la cual restringe instrumentalmente la cognición del agente que se asume como un mero instrumento de la autoridad.

Para Mendel la superación del impasse impuesto por el psicofamiliarismo a la razón, depende de un tercer ámbito de fenómenos: el de la psicossocialidad. La psicossocialidad introduce una teoría del poder como reverso de la teoría de la autoridad elaborada por la investigación sociopsicoanalítica. En concepto de “movimiento de apropiación del acto poder” acuñado por Mendel para teorizar el problema del poder, pretende señalar que la superación del fenómeno de la Autoridad tradicional en las organizaciones necesita ser pensada en dos sentidos complementarios: en primer lugar, el término actopoder, pretende señalar que el acto humano encuadrado institucionalmente plantea al agente el problema del poder del sujeto sobre el acto propio y sobre sus efectos concretos en la realidad. En segundo lugar, el señalamiento del movimiento de apropiación de ese acto “... sólo puede desarrollarse al precio de un conflicto doble: respecto de la personalidad psicofamiliar (autoridad) y respecto del sistema socioorganizacional” (Mendel 1993: 178). El acto de trabajo, entonces, pone en juego una dinámica diferente a la de las estructuras jerárquicas organizacionales. Mendel objeta al Sociólogo de las organizaciones Michel Crozier una concepción del poder institucional restringida al dominio: “Lo que nos interesa a nosotros es el poder del sujeto respecto de su acto de trabajo. Lo que interesa a Crozier es el poder institucional del sujeto con respecto a otro” (Mendel, 1993: 184). En ese sentido la concepción propuesta por Mendel parece aportar una perspectiva de algún modo complementaria, pero quizás también superadora, de los estudios proporcionados por la genealogía del poder, según argumentaremos enseguida.

Lo que me gustaría retomar ahora, finalizado este ejercicio comparativo, es la cuestión de la falta de diálogo entre ambos programas de investigación. La principal referencia, sino la única, a Gerard Mendel vinculada a la obra de Foucault no figura en un texto suyo, sino en un trabajo que su eminente colega Gilles Deleuze dedicó a comentar y dar unidad al proyecto de la analítica del poder. En la primera página de su *Foucault*, Deleuze dice:

“Un nuevo archivista es nombrado en la ciudad. Pero ¿es verdaderamente nombrado? ¿No actúa según sus propias directrices? Algunos rencorosos dicen que es el nuevo representante de una tecnología, de una tecnocracia estructural. Otros, que toman su estupidez por una ocurrencia dicen que es agente de Hitler, o que cuando menos ofende a los derechos humanos (no le perdonan que haya anunciado la muerte del hombre)”

Según aclara en una nota al pie el estúpido psicoanalista de referencia, Gerard Mendel (quien, por otra parte, es el verdaderamente no nombrado en el texto) no tuvo mejor ocurrencia que comparar *Las Palabras y las Cosas* con el *Mein Kampf* de Adolfo Hitler. Ciertamente podría explicarse el desencuentro entre la genealogía del poder y el sociopsicoanálisis a través de esta anécdota de duelos intelectuales, o afrontas imperdonables, pero se me ocurre una hipótesis algo más interesante. Para completar esta anécdota de rencores, es preciso decir que Mendel, tras dedicar tres extensos capítulos en la *Revolución contra el padre*, realizando la comparación que escandaliza a Deleuze, no volvió a referirse en obras posteriores a trabajos de Foucault los cuales, si consideramos específicamente los dedicados a la genealogía del poder, justificarían una aproximación o, al menos, un debate.

¿Qué fue lo que encontró Mendel en el libro de Foucault que establecería la vía del desencuentro? El título “Las palabras sin las cosas”, es una inicial y elocuente pista para comprender una primera gran objeción al modelo arqueológico de las epistemes como vía de interpretación al conocimiento. Para Mendel el constructo epistemológico de la arqueología, representa un ataque a una teoría de la racionalidad que habilite pensar para ella una función emancipatoria. Plantear que la historia del saber es solo el resultado de un devenir azaroso de las condiciones de legitimación del discurso, plantea algunos problemas cruciales. El primero de ellos es el de la comprensión del despliegue real de la Ciencia. También, Piaget (1974) en su análisis sobre el estructuralismo, señalaba con relación al libro de Foucault que su estructuralismo sin estructuras limitaba la comprensión del funcionamiento real de las estructuras lógicas que explican el poder operatorio de los saberes en la acción real, al precio, incluso, de significativos errores y arbitrariedades desde el punto de vista de la historia de la ciencia que el libro narraba. Más significativo es que esa historia de archivo, así construida, prescindía de toda referencia al papel de los sujetos, tratándose solamente de mutaciones en los regímenes de enunciación que han depositado tras de sí una suerte de testimonio geológico. Resulta curioso que Mendel haya manifestado en su crítica que “... se trataba de un valioso libro en cuanto es reflejo del poder social definido como el conjunto por el conjunto de instituciones socio-culturales de una época determinada” (Mendel, 1971: 314), ya

que eso fue exactamente lo que reconoció en los hechos Foucault al transformar la arqueología del saber en una genealogía del poder”.¹

Un tercer aspecto que confrontó la crítica de Mendel fue la idea de que el hombre era solo una figura construida por la episteme de las ciencias humanas, la cual pronto se transformaría para dar lugar a nuevos inciertos objetos de saber. A favor del fundador del sociopsicoanálisis debe decirse que, además de que la prognosis de desaparición de las Ciencias Humanas en la apoteosis estructuralista nunca tuvo lugar, es preciso señalar que el proyecto de una Antropología General sostenido por Mendel suponía una ruptura filosófica y científica radical con esa idea, lo que contribuyó a obstaculizar todo nuevo diálogo teórico entre ambos proyectos filosóficos.

Finalmente, Mendel opta por abordar el análisis del libro como una producción cultural, y es en ese sentido que traza los paralelos con el clásico texto de Hitler, señalando que la amplia receptividad que tuvo en Francia podía ser interpretada como un síntoma reaccional y renegatorio de los dilemas que plantea la crisis contemporánea de la Autoridad generada por la tensión entre la dinámica del mercado y las instituciones democráticas: justamente allí se insertan las ideologías del irracionalismo y el antihumanismo, desplegadas en aquella obra arqueológica de Foucault.

Hay que decir, por otra parte, que es de lamentar que Mendel falleciera sin poder incorporar los valiosos aportes de la genealogía del poder foucaultiana en el proyecto de su Antropología General. Si por una parte es verdad que Foucault nunca terminó de superar las limitaciones de una concepción del poder entendida a la manera de Crozier, definiendo “el poder como un modo de acción sobre las acciones de otros, cuando se caracterizan estas acciones a través del gobierno de los hombres por otros hombres” (Foucault, 2001: 254), sin duda la sutileza de sus análisis del sistema de diferenciaciones sobre las acciones de los otros, los tipos de objetivos de esas acciones, los medios con los cuales se crean relaciones de poder, sus formas de institucionalización y sus grados de racionalización; en definitiva el modo en que el poder se reticula a través de las instituciones modernas, hubieran significado una extraordinaria contribución a su proyecto antropológico. En especial, fue sutil la comprensión de Foucault respecto del papel del castigo en la lógica y modalidades que asumió la Autoridad contemporánea, limitando el dinamismo del “movimiento de apropiación del acto poder” teorizado por el sociopsicoanálisis. Los estudios de Kurt Lewin y sobre todo los de Jean Piaget sobre el desarrollo moral en el niño, habían enseñado en los

¹ Foucault comentaba, en uno de sus numerosos reportajes realizados en el período de la genealogía del poder que, al observar su obra arqueológica se preguntaba de qué otra cosa que del poder podía estar hablando allí. Este reconocimiento a posteriori no autoriza a olvidar que durante el éxito editorial de *Las palabras y las cosas*, Foucault había manifestado frente a las críticas de Jean Paul Sartre, que su libro pertenecía a una generación de filósofos más interesados por el análisis y el sistema que por la libertad y la política.

inicios del siglo XX, que la dinámica psicosocial que acompaña el desarrollo de una racionalidad moral se ve limitada por el tipo de sanción expiatoria que realimenta de la omnipotencia psicofamiliar de la voluntad adulta frente al desamparo del *infans*. Los estudios genealógicos de la prisión y otras instituciones isomorfas del poder disciplinario desarrollados por Foucault y su grupo, hicieron patente que la lógica instrumental y el carácter expiatorio del sistema de castigo ordenador del poder disciplinario posee una indiscutible capacidad explicativa con relación a la imposibilidad de avanzar en la construcción de instituciones verdaderamente democráticas en Occidente. En ellas, la colonización del niño desde su temprana infancia por una racionalidad del cálculo instrumental sometida a una voluntad adulta, es característica del comportamiento sometido a un poder que no requiere de mayor legitimidad. El rasgo ubuesco² del poder contemporáneo muestra su rostro arcaico e irracional, que Mendel supo identificar pero cuyo mecanismo de funcionamiento ha sido descrito sutilmente, a mi juicio, por la genealogía del poder.

A pesar de ello, no es posible pasar por alto que la recurrencia a los fundamentos filosófico metafísicos de la voluntad nietzschiana y una cierta concepción sustantiva de las tecnologías del biopoder que recuerdan la *gestell* de la filosofía de la técnica heideggeriana, poseen un espíritu neoconservador que contrasta con las manifestaciones muy radicalizadas, con espíritu de barricada, que caracterizaron mucha de la producción de Foucault, Deleuze y otros investigadores del programa de la genealogía del poder.

Con ácida desconfianza, Mendel recordaba, en *La Crisis de las Generaciones*, una intervención de Foucault de ese tono, durante un Mitin que tuvo lugar en la Facultad de Vincennes en 1969.

“Señores:

No puedo llamarlos compañeros puesto que yo soy un crápula. Debo decir que todos los profesores son basura (...) La mercancía que fabricamos, es la mentira sabia es aquello por lo cual el estado nos paga, y es lo que nuestros monos sabios de estudiantes están ávidos de adquirir para convertirse en practicantes de la mentira que todos los partidos y agrupaciones burocráticos que quieren modernizar el capitalismo

² El adjetivo ubuesco hace referencia a la obra de Alfred Jarry, *Ubu roi*, que constituye una parodia de Macbeth de Shakespeare. Este, hace referencia a la maximización de los efectos del poder a partir de la descalificación de aquel que los produce. Lo grotesco es uno de los procedimientos esenciales de la soberanía arbitraria y de la burocracia administrativa. Esta idea de Foucault resulta coincidente con la caracterización de los arcaísmos inconscientes como propios de la autoridad contemporánea, identificados por Mendel.

“Somos pensadores garantizados por el estado pero he de decir que nuestra actividad benévola más meritoria ha sido desde hace cincuenta años la de intentar esconder a las jóvenes generaciones lo que fue la historia real del movimiento obrero sus manifestaciones grandiosas: Cronstadt, Turín 1920, la comuna de Espartaco y Finalmente, Barcelona 1936-37” (Mendel 204)

Lo más significativo de este ejercicio retórico señala Mendel además de la autoacusación demagógica, es que todas las revoluciones citadas desembocaron en grandiosos fracasos. Toda esa retórica radicalizada, muy a tono con la gran consigna de “la imaginación al poder” que signó aquella época, olvida un principio indispensable: la supervivencia, e incluso el progreso, sólo son posibles si las nostalgias arcaicas de omnipotencia son bloqueadas en beneficio del principio de realidad. Las figuras de la autoridad contemporánea oscilan entre el grotesco y la seducción, poniendo en juego identificaciones que nos impiden operar colectivamente en acuerdo con ese principio de realidad. Si como sostiene Mendel, la crisis actual de la Autoridad es un fenómeno de la modernidad occidental, no se trata de superarla sino de pensar una lógica institucional que permita generar una nueva dinámica de la autoridad a partir de instituciones que habiliten la formación de subjetividades capaces de funcionar en una lógica de poder más democrática.

En tal sentido, resulta oportuno decir que la anécdota que motivó mi exposición ilustra con claridad que las modalidades de ordenamiento y reproducción institucional de los saberes universitarios, son un claro exponente de las limitaciones que impone la actual lógica de la autoridad a la transmisión del saber. Incluso, como en mi caso, limitan lo que un solo sujeto puede hacer con su acervo personal ya que, seguramente, recibiré sin duda justas objeciones como también seré víctima de numerosas incomprendiones por parte de los colegas con los que comparto alguna de las facetas de mi parcelado perfil profesional.

Me gustaría creer que hay otra modalidad de ejercer la Autoridad más cercana a las propuestas mendelianas. Henry A. Giroux ha acuñado el término de Autoridad Emancipatoria para referirse a un modo de representar la autoridad por parte de un docente, entendido más como un intelectual que como un funcionario que trabaja por su salario. Si tal autoridad resulta viable deberá aportar las posibilidades para el desarrollo de una práctica democrática que habilite a los estudiantes a la creación de sí mismos antes que a la acumulación de conocimientos, adquisición de competencias y obtención de credenciales. Esa creación autónoma de sí mismos, sólo se produce a través del encuentro con los saberes de los otros. Como me enseñó la lectura atenta de Gerard Mendel, la verdadera formación solamente tiene lugar mediante el encuentro entre dos saberes.

Referencias

- Castel, R. (1986, sep-nov). Les adventures de la pratique. *Le debat*, (41), 41 - 51.
- Dahrendorf R. (1978). Autoridad y Poder. En Weber, M. (1978) *Sociología del Poder*, Buenos Aires: CEAL.
- Deleuze, G. (1987) *Foucault*, Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, M. (1978) *A verdade e as formas jurídicas*. Río de Janeiro: Pontificia Universidade de Río de Janeiro.
- Foucault, M. (2006) *Defender la sociedad*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1966) *El Nacimiento de la Clínica*, México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2004) *El Orden del Discurso*, Buenos Aires: Fabula Tusquest Editores.
- Foucault, M. (1967) *Historia de la Locura en la Época Clásica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1976). *Historia de la Sexualidad. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2005) *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999). *Los anormales. Curso en el college de France 1974-1975*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2008) *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2001) Poscriptum El sujeto y el poder. En Dreyfus, H. L. y Rabinow, P. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, M. (1969) *¿Qué es un autor?* Recuperado de: <http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15927/1/davila-autor.pdf>
- Foucault, M. (1985). *Saber y Verdad*. Madrid: Ed. La piqueta.
- Foucault, M. (2006) *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1990) *Tecnologías del yo*. Barcelona: ICE Universidad Autónoma de Barcelona.
- Foucault, M. (1998). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI Editores.

- Giroux, H. (2003) *Pedagogía y Política de la Esperanza*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Mendel G. (1990) *El Psicoanálisis revistado*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Mendel G. (1972) *La Crisis de las Generaciones*. Barcelona: Península.
- Mendel G. (1974) *La descolonización del Niño*. Barcelona: Ariel
- Mendel G. (1993) *La Sociedad no es una Familia*. Buenos Aires: Paidós.
- Mendel G. (1971) *La rebelión contra el padre*. Barcelona: Península.
- Mendel G. (1996) *Sociopsicoanálisis y Educación*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras-UBA, Ediciones Novedades Educativas.
- Mendel G (2011) *Una Historia de la Autoridad. Permanencias y Variaciones*. Buenos Aires: Paidós.
- Mendel G, Weiszfeld, M, Roman Ph. (1994) *Hacia la empresa democrática*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Milgram S. (1980) *Obediencia a la autoridad*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Piaget J. (1984) *El criterio moral en el niño*. Barcelona: Martinez Roca.
- Piaget J. (1974) *El Estructuralismo*. Buenos Aires: Ed. Orbis.

UCES

UNIVERSIDAD DE CIENCIAS
EMPRESARIALES Y SOCIALES