



REVISTA DE FILOSOFÍA

...VICTOR S. RIVERA: Cuando el enemigo no ha nacido: aborto, biopolítica y hermenéutica ... GABRIEL ANDRADE: Does Continuity of The Body Determine Personal Identity? ... OSVALDO A. HERNÁNDEZ M.: La Teología de la Liberación como reivindicación de la dignidad inherente a la vida ante el Evangelio de la Prosperidad ... JUAN C. BERROCAL D., JORGE J. VILLASMIL E. Y SANDRA I. VILLA V.: Polarización social en Colombia y Venezuela: ideologías excluyentes e identidades políticas contrarias ... LEANDRO O. EL ETER: Visión contractualista de Jean Jacques Rousseau: crisis filosófica de la representación política en el derecho argentino ... MARÍA LIUZZO: Sentido humano de la convivencialidad: la ética del bien común ... CHRISTIAN P. NARANJO N.: Post modernismo cultural: un atentado contra la lógica ...

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

Nº 92
2019 - 2
Mayo - Agosto

N° 92, 2019-2 (Mayo - Agosto)

Revista de Filosofía

REVISTA DE FILOSOFÍA

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela



REVISTA DE FILOSOFÍA

...VICTOR S. RIVERA: Cuando el enemigo no ha nacido: aborto, biopolítica y hermenéutica ... GABRIEL ANDRADE: Does Continuity of The Body Determine personal Identity? ... OSVALDO A. HERNÁNDEZ M.: La Teología de la Liberación como reivindicación de la dignidad inherente a la vida ante el Evangelio de la Prosperidad ... JUAN C. BERROCAL D., JORGE J. VILLASMIL E. Y SANDRA I. VILLA V.: Polarización social en Colombia y Venezuela: ideologías excluyentes e identidades políticas contrarias ... LEANDRO O. EL ETER: Visión contractualista de Jean Jacques Rousseau: crisis filosófica de la representación política en el derecho argentino ... MARÍA LIUZZO: Sentido humano de la convivencialidad: la ética del bien común ... CHRISTIAN P. NARANJO N.: Post modernismo cultural: un atentado contra la lógica ...

Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Maracaibo - Venezuela

N° 92
2019-2
Mayo - Agosto





REVISTA DE FILOSOFÍA

...VICTOR S. RIVERA: **Cuando el enemigo no ha nacido: aborto, biopolítica y hermenéutica** ... GABRIEL ANDRADE: **Does Continuity of The Body Determine Personal Identity?** ... OSVALDO A. HERNÁNDEZ M.: **La Teología de la Liberación como reivindicación de la dignidad inherente a la vida ante el Evangelio de la Prosperidad** ... JUAN C. BERROCAL D., JORGE J. VILLASMIL E. Y SANDRA I. VILLA V.: **Polarización social en Colombia y Venezuela: ideologías excluyentes e identidades políticas contrarias** ... LEANDRO O. EL ETER: **Visión contractualista de Jean Jacques Rousseau: crisis filosófica de la representación política en el derecho argentino** ... MARÍA LIUZZO: **Sentido humano de la convivencialidad: la ética del bien común** ... CHRISTIAN P. NARANJO N.: **Post modernismo cultural: un atentado contra la lógica** ...

Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
Universidad del Zulia
Facultad de Humanidades y Educación
Maracaibo - Venezuela



Este número ha sido auspiciado
por el Consejo de Desarrollo Científico
y Humanístico de LUZ y por el Fondo
Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación



Revista de Filosofía

Copyright © 1994 Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz"
Facultad de Humanidades y Educación - LUZ
ISSN 0798-1171
Depósito Legal pp. 197402ZU34

Esta revista fue impresa en papel alcalino.

This publication was printed on acid-free paper that meets the minimum requirements of the American National Standard for Information Sciences-Permanence for Paper for Printed Library Materials, ANSI Z39.48-1984.

Edición e impresión: Ediciones Astro Data, S.A.
Correo electrónico: edicionesastrodata@cantv.net
Teléfonos: (0261) 7511905 - 7831345
Maracaibo - Venezuela

Revista de Filosofía, N° 92, 2019-2

Contenido

I. Artículos

VÍCTOR SAMUEL RIVERA

Cuando el enemigo no ha nacido: aborto, biopolítica y hermenéutica

When The Enemy is not Born: Abortion, Biopolitics and Hermeneutics.....6

GABRIEL ANDRADE

Does Continuity of The Body Determine Personal Identity?.....26

OSVALDO ÁNGEL HERNÁNDEZ MONTERO

La Teología de la Liberación como reivindicación de la dignidad inherente a la vida ante el Evangelio de la Prosperidad

Liberation Theology as a Claim of the Inherent Dignity of Life Before The Gospel of Progress.....43

**JUAN CARLOS BERROCAL DURAN, JORGE JESÚS VILLASMIL
ESPINOZA Y SANDRA IRINA VILLA VILLA**

Polarización social en Colombia y Venezuela: ideologías excluyentes e identidades políticas contrarias

Social Polarization in Colombia and Venezuela: Exclusive Ideologies and Contrary Political Identities.....64

LEANDRO OMAR EL ETER

Visión contractualista de Jean Jacques Rousseau: crisis filosófica de la representación política en el derecho argentino

Contractual View of Jean Jacques Rousseau: Philosophical Crisis of Political Representation in Argentine law.....88

II. Ensayos

MARÍA LIUZZO

Sentido humano de la convivencialidad: la ética del bien común

Human Sense of Conviviality: The Ethics of the Common Good.....112

CHRISTIAN PAÚL NARANJO NAVAS

Post modernismo cultural: un atentado contra la lógica

Post Cultural Modernism: An Attempt Against Logic.....123

I. Artículos

Cuando el enemigo no ha nacido: aborto, biopolítica y hermenéutica

*When The Enemy is not Born:
Abortion, Biopolitics an Hermeneutics*

Víctor Samuel Rivera

*Universidad Nacional Federico Villarreal
Lima – Perú*

Resumen

El presente documento es una hermenéutica del aborto como fenómeno biopolítico. Sobre la presuposición de que se trata de un tema de debate público que en una sociedad liberal “democracia emplazada” es insoluble, se propone que el dictamen de captura de la vida del no nacido obedece a un dispositivo biopolítico relativo a los límites *a priori* de un mundo social fáctico, cuya esencia podría desplazarse para contar o no contar a agrupaciones de vivientes humanos en cada caso declaradas enemigo (límite del comprender): *el ser que no puede ser comprendido*.

Palabras clave: Aborto; enemigo político; Carl Schmitt; democracia emplazada; esencia social.

Abstract

This document is a hermeneutic of abortion as a biopolitical phenomenon. On the assumption that it is a matter of public debate that in a liberal society “democracy located” is insoluble, it is proposed that the opinion of capturing the life of the unborn is due to a biopolitical device concerning the a priori limits of a factual social world, whose essence could be displaced to count or not to count groups of human living in each case declared enemy (limit of understanding): *The being that cannot be understood*.

Keywords: Political enemy; Carl Schmitt; Framed Democracy; Social essence

1. El aborto como problema filosófico

No puedo dar inicio a este documento sin una observación, que quizá tiene algo de anecdótica y personal. Me llegó por escrito hace un par de años una invitación para hablar sobre el aborto en una sala de debates en la Universidad de San Marcos. La invitación provenía de un filósofo muy amigo mío, director de un grupo de estudios e investigación sobre ética y filosofía política; me creí forzado entonces, de manera dilemática, a elegir entre la tranquilidad social o la honestidad, es decir, entre decir públicamente algo sobre el aborto, que considero una de las más terribles experiencias de la agnosia del mundo liberal actual, y mantener una posición sobria en el mundo académico, donde ser correcto políticamente es decisivo para no pasar hambre. Mi amigo tenía la idea de que hubiera en el debate una voz académica que fuera disonante en torno del aborto, dado que no se conoce en la comunidad filosófica peruana virtualmente a nadie que no conceda que el aborto es un gran bien y un derecho inalienable de la ejecutante. “No es un tema para discutir”, fue lo que le contesté, “es asunto sobre el cual carece de sentido hablar”. Recuerdo la respuesta: “Tú has condenado el aborto por televisión”.

Estaba en el set de la universidad, con una cámara grabando. A un lado uno de mis mejores amigos en el mundo académico, aunque en calidad de maestro de ceremonias. Estaban allí de flanco un par de señoritas: Una pertenecía a una ONG antiabortista, que probaba sus tesis con un proyector de escalofriantes videos de bebés cortados en pedazos; la otra señorita hacía, pedazos más o menos, lo mismo. Frente a la mesa había varios connotados opinólogos liberales antirreligiosos. El lector podría preguntarse qué hacía un filósofo allí. La respuesta es una sola: El filósofo había sido invitado no a ser filósofo, sino a opinar, como las dos señoritas de los flancos hasta el más modesto de los de entre el público. El formato del encuentro era del tipo “gran debate público entre posiciones pro/ vida y posiciones pro/ elección”, el tipo medio

de debates sobre cuestiones morales que se hacía en la televisión norteamericana de manera preferente hacia la década de 1990. Como filósofo creo a pie juntillas lo que Alasdair MacIntyre ha escrito hace tiempo sobre ellos¹ y los considero irracionales, síntomas de algo irregular que está ocurriendo en las sociedades emplazadas², la forma tardía de las liberales capitalistas democráticas, algo que merece diagnóstico antes que caso y que por ahora debo omitir comentar.

Es en ocasión de eso que resolví desarrollar una posición filosófica en torno del abortismo. Por el carácter irracional que envuelve a las discusiones morales en relación con la suspensión de la vida humana antes del nacimiento, parto del presupuesto de que no se puede argumentar nada moralmente. En cambio, me parece interesante la cuestión estrictamente filosófica de por qué existe un sector de la población en las sociedades liberales que desea hacer políticas públicas en torno a la disposición de no nacer, algo propio de estas sociedades y que se halla vinculado con una visión extremadamente jurídica de la vida humana. En este contexto, los polemistas en relación con políticas públicas en torno a los niños no nacidos los tratan como característicamente humanos o no humanos, según el caso, con la idea de que es la ley y los derechos establecidos con ella lo que determina lo que se permite o no se permite, se debe o no se debe, etc. en relación con ellos. El tema es cómo puede un filósofo ofrecer una explicación plausible de esta situación sin a la misma vez estar involucrado en debates sociales irracionales e insolubles.

Como hermeneuta filosófico puse mis ojos en la biopolítica.

2. Biopolítica agambeniana

En el escenario donde la inteligencia social se halla dominada por consistir ella misma en un despliegue de debates irracionales donde media al final un poder signado por el Derecho el autor prefiere un discurso descriptivo; no opinológicamente descriptivo (porque entonces se autocancelaría en una opinión sobre lo que la ley debe o no debe hacer, aun cuando la ley mandará sin consultar). Para esto se va a efectuar una reflexión biopolítica, una forma de discurso filosófico que toma como fuente aquí la obra de Giorgio Agamben, aunque solo sea referencialmente. Debe precisarse aquí qué se entiende por *biopolítica* de esta manera.

1 Cf. MACINTYRE, A., *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987 [1981], cap. I.

2 Ambas expresiones se toman aquí por sinónimas; el primer sintagma fue acuñado por VATTIMO, G. y S. ZABALA, *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*, New York, Columbia University Press, 2011, cap. I.

Prosigo ahora, con el perdón de los agambenianos³.

El núcleo de la biopolítica es la capacidad de disponer de la vida. Debe pensarse esto no de la vida en general, sino de la vida humana, en tanto el ser humano se encuentra dispuesto en la posibilidad de ser muerto o de ser dejado ser vivo. En este sentido, lo *bío* de la *bío/* política *se restringe* muy bien *al ámbito de lo que, siendo humano, es además básicamente un algo vivo*, una parte, un todo, una comunidad, etc. que, siendo viviente, se halle como propia del hombre. Mucho puede ser propio del hombre, pero solo de lo que además de ser humano es también algo vivo tiene sentido que se haga biopolítica⁴. Lo *político* de la *bío/* política se halla en que, para disponer de la vida humana antes definida, se presupone algún tipo de mecanismo relativo a qué justifica y hace posible disponer o no y se relaciona con afirmar o negar, etc. en el medio de una norma; esto (es bueno aclararlo) es algo que no hace el propio viviente, sino alguien o algo que lo controla y manda en la norma; esto último da a la biopolítica una posición eminentemente jurídica, vinculada al Derecho, pues se relaciona con el pensamiento de si se debe o no se debe, de si se puede o no se puede, en el sentido de un *acontecimiento social* (y no, por ejemplo, como algo opinable científico, natural, moral, etc.).

Lo político de la biopolítica consiste en *el poder sobre ser o no ser viviente*, en la capacidad de ser dejado o ser impedido de vivir, sea para un humano, bien para una de sus partes, etc.

No se requiere de acudir a Agamben para inferir de lo anterior que nunca hay tal cosa como una posesión arbitraria del viviente; esto no puede ser pensado salvo, naturalmente, que sea antes posible lugares donde la justicia sea un concepto vacío, lugares que carecieran de Derecho o, para decirlo de otra manera, que fueran en algún sentido comprensible unas *no/* ciudades. El *ser/* capaz de permitir o impedir acontece y puede ser pensado de manera independiente del que (de los que, de lo que, de la parte que, etc.) en cada caso es dejado vivir o no es dejado vivir. Como debe haber notado ya el lector, un mecanismo que permite saber lo que se debe o no se debe, se puede o no se puede, tiene una característica ontológica; es relativo a una esencia, el orden (la orden) que contiene lo que se puede o no se puede.

Con el objetivo de dar auxilio al lector, que puede considerar esotérico esto de *ontológico*, se añade lo siguiente: Uno está en general acostumbrado a pensar las

3 Para el pensamiento de Agamben en general, cf. MILLS C., *The Philosophy of Agamben*, Montréal/ Kingston, McGill-Queen's University Press, 2008; DURANTAYE, L., *Giorgio Agamben. A Critical Introduction*, Stanford, Stanford University Press, 2009.

4 Una correa, un tubo de circulación de agua, un Senado, una canción: Son cosas propias del hombre, solo el hombre y no otro ser las tiene, pero no hay tal como una biopolítica de tales cosas.

normas como pautas, regulaciones relativas a la acción. Una norma respecto de lo que se debe o no se debe hacer (en este caso, dis/ poner de una vida humana, ser permitida esta de vivir o ser no permitida de vivir) se refiere sin embargo no solo a la ley que permite o no permite esto o aquello, etc., a tal o cual *acción* (como matar o permitir vivir), sino a lo *que es o no es* en tanto se es permitido o no se es permitido, etc. El referente de la norma biopolítica es, antes que la acción permitida o sancionada, la *naturaleza* (jurídicamente pensada) del ser abarcado por ella, que en cada caso es permitida por la ley de vivir, o de ser cesada, etc. Lo que es relativo a lo que es o no es, por ejemplo, a si la vida humana puede ser o no ser cancelada (por la norma Tal o Tal, en el tipo, edad, color, etc. especificados como característicamente no deseables), se refiere no a esto o aquello de la vida, sino a la posibilidad misma de la vida, y la vida como tal, a la vida como lo que puede o no ser frente al no ser absolutamente nada. Esto se llama la *esencia* de la vida Tal y Tal (como *la esencia pensada* del judío, del inmigrante o del feto).

Dis/ poner de una vida humana, en el sentido de haber resuelto que ingresa en el ámbito de lo que puedo o no puede ser cancelado involucra una esencia de eso que vive humanamente; una característica de esta esencia así pensada es que supone la captura de lo pensado, es decir, de tenerlo allí desde siempre listo para ser desechado o dejar continuado en su ser. Por lo mismo que se trata de una esencia de algo que puede o no puede ser cancelado, que está en las manos, por así decirlo, puede decirse que la esencia pensada Tal y Tal consiste en una potencia jurídica; Agamben llama a la capacidad de dis/ poner de la esencia así pensada jurídicamente tener soberanía⁵, aunque trataremos de no complicarnos el pensamiento sin motivo.

Capturar la vida como una *esencia*, es decir, como una cierta vida respectivamente normada, vale sin duda también para la vida animal, como para el tipo de animales que van al zoológico, son cocidos a la plancha, son llevados del cuello con una cadena, etc. todos los cuales también son seres que pueden ser dejados vivir o cancelados. Es notorio y fuera de cuestión que la vida, tomada de esta manera, se halla integrada en cada caso a un orden jurídico, esto es, es ya desde siempre dispuesta para ser matada o no matada. Justamente por este motivo es que se requiere saber si hay diferencia entre la naturaleza humana (jurídicamente pensada desde su ser vivo) y la de los que siempre son capturados en su esencia, incluso si, como he escuchado hacen los veganos, sea para dejarla vivir, lo cual implica siempre control sobre lo que se deja

5 Particularmente en AGAMBEN, G., *Homo sacer: El poder soberano y la vida desnuda*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2018 [1995]; cf. GUERRERO MARTÍNEZ, L. y A. CAVALLAZZI SÁNCHEZ, *Homo sacer: el poder soberano y la nuda vida* (1995). Giorgio Agamben, *La filosofía del siglo XX: un mapa bibliográfico*, México, Universidad Iberoamericana, pp. 285-290; más específicamente, sobre Derecho, vida y soberanía en Agamben, cf. GUAZZELLI VALERIO, R., *Biopolítica em Giorgio Agamben. Releção crítica sobre a legitimidade do Poder Soberano*, Saarbrücken, Novas Edições Adamênicas, 2016.

vivir y puede ser matado (aunque no lo sea)⁶.

Una norma adquiere el carácter de *ontológica* si tiene poder sobre un ser de tal modo que puede cesar ese ser, lo cual es lo mismo que decir que *define el ser de ese ser* como bajo su mando y es lo que le permite ser en lugar de no ser (en este caso, sobre el ser humano viviente, o bien sus partes, agrupamientos, etc.). Lo que se debe es también lo que es posible y también es, por lo mismo, la *esencia* de algo, es decir, *el ser exigido* en tanto se le permite o no se le permite, etc. y acontece: *Es, se hace evento, lo que es exigido de ser*. Aunque parezca increíble, el poder político sobre el ser viviente, esto es, el poder biopolítico, establece la esencia del ser de ese ser Tal y Tal en cada caso. La biopolítica hace referencia a la esencia socialmente pensada y acontecida como la posibilidad de ser, en este caso del viviente humano Tal y Tal. Como se ve, lo político de la biopolítica, en el planteamiento del que aquí nos estamos apropiando, es siempre relacionado con una *esencia*; no una esencia natural, sino un dispositivo ontológico socialmente acontecido en una estructura jurídica relativa a lo que debe ser o no debe ser, etc..

El término genérico que usa Agamben para la norma, en tanto es ontológica, es *dispositivo*⁷; cuando un dispositivo implica un conjunto de cosas que hacer, entonces hemos preferido denominarlo esencia, o esencia social, en tanto lo exigido hace sentido con un relieve de la experiencia humana. En la *esencia social* o simplemente *esencia* como un mundo/ cosas que hacer, lo que se permite o no se permite, lo que se debe o no se debe, etc. no es una mera norma, esta o aquella, sino un mundo donde, entre las cosas que hacer o no hacer, se halla también lo que se debe hacer o no hacer, lo que *se exige hacer* con la vida humana Tal y Tal. La vida en un mundo/ cosas que hacer liberal, por ejemplo, involucra un dispositivo de cómo administrar: Saber qué se debe o no se debe hacer relativamente a una vida humana, o a una vida mascota o gatuna, o con la vida de un gran mamífero en extinción; ese dispositivo solo hace sentido si viene con el conjunto de cosas que hacer dentro del cual se halla insertado; eso sugiere por qué el mundo liberal de cosas que hacer es muy obsesivo en el cuidado de las mascotas, aunque sea tan descuidado con la vida silvestre y la vida en general, muy a pesar de que el hablar sobre esos descuidos sea inverso en proporción a lo que realmente se hace.

6 Recuerde el lector la triste suerte de los perros recogidos para ser cuidados, lo cual viene con un plazo de existir impuesto por el gerente de la institución protectora de la vida en cada caso.

7 Cf. AGAMBEN, G., *¿Qué es un dispositivo, seguido de El amigo y de La Iglesia y el Reino*, Barcelona, Anagrama, 2015 [2006]; se comenta allí diversas obras de Foucault, aunque particularmente tenemos como referencia a *Historia de la sexualidad I* [1976]. Para el concepto de dispositivo en Agamben cf. mi reseña/comentario a la obra anterior, RIVERA, V. S., Agamben, Giorgio, *¿Qué es un dispositivo?* Seguido de *El amigo y de La Iglesia y el Reino*, Editorial Anagrama, Barcelona, 2015, 66 pp. (reseña crítica), *Anuario filosófico*, 51/2 (2018), pp. 157-160.

Saber qué hacer en un mundo de cosas que hacer es algo que se relaciona con preferir, seleccionar, cuidar y salvar, pero también con lo contrario: No preferir, no seleccionar, no cuidar y dejar perder, socialmente hablando.

Antes de seguir hagamos una proyección para/ parentética sobre qué es la biopolítica, de la cual esta nota pretende ser un ejercicio. Esperemos que sea de utilidad para el curioso y el lector amigo; el de ánimo docto puede saltarse esta parte.

3. Biopolítica administrativa

No todo discurso biopolítico es del tipo aquí denominado “agambeniano”, es decir, no todo discurso sobre algo vivo políticamente pensado es a la vez ontológico/político.

En realidad, nosotros hemos hecho tener sentido a la biopolítica de Agamben como una forma de discurso filosófico ligado a la tradición hermenéutica, vale decir, una filosofía del acontecer del mundo de los hombres donde tiene sentido hacer referencia a esencias sociales que pueden o no ser capturadas por una norma. Mucha de la biopolítica al uso es meramente administrativa y, por lo mismo, aunque es reflexión en torno a la vida, se sacrifica la reflexión en torno a la esencia de la vida humana, que es lo único que cabe aquí como biopolítica, para reemplazarla por la forma de disponer de ella⁸; entonces el sentido del discurso es siempre lograr algo útil en relación con ciertos intereses sociales in/cuestionados y que pueden, por ejemplo, haberse originado en un cálculo de ventajas comerciales para una corporación industrial. En este sentido, la biopolítica se refiere a qué hacer o no hacer con algo siempre disponible, como un mueble, o como un hígado, por ejemplo, útiles para una oficina o un enfermo.

Si bien un discurso administrativo en principio no se refiere a dispositivos ontológicos relacionados con el hombre o su carácter viviente, es posible pensar en cambio en el uso administrativo de algo viviente y humano, como hacía la biopolítica pre/ agambeniana; lo hacía estimulando o frenando cualidades genéticas, por ejemplo. Es conveniente aquí hacer una revisión de qué es la biopolítica en un sentido no filosófico, esto para que al lector le quede claro cuándo un argumento es biopolítico en el sentido de lo que se debe o no se debe, lo que es permitido o no es permitido, etc. relativamente a una esencia onto/ jurídica y no en especial frente a un compromiso sobre algo bueno que hacer moralmente o frente al modo de un mueble.

8 Un buen ejemplo es *Biopolítica*, del profesor italiano Roberto Espósito, un texto con apariencia de introducción que desarrolla la cuestión biopolítica de manera temática antes que cronológica. Cf. ESPOSITO, Roberto, *Bios. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu, 2006 [2004].

“Biopolítica” es un término centenario; a lo largo del siglo XX se ha gestado en situaciones altamente diferenciadas, pero que básicamente se relacionan con la integración de la vida humana dentro de los intereses y el ámbito de la política. Es notorio que esto es así particularmente en temas relacionados con la población, su crecimiento o decrecimiento y la economía consiguiente de ingresos y gastos que esta implica para un Estado moderno. Originalmente, fue usado en relación con la administración pública como con la economía, dentro de un horizonte más amplio relativo también al interés político por la conservación o expansión de razas o grupos humanos biológicamente pensados⁹. El término como tal fue recuperado en la década de 1970 por Michel Foucault, en el primer tomo de los tres consagrados a la *Historia de la sexualidad*¹⁰; las reflexiones de este autor francés fueron luego puestas en auge por discursos relacionados con la disposición social de la sexualidad, es decir, como lo que aquí se llama una *esencia social* o socialmente pensada.

La biopolítica de Agamben (de la que nos servimos aquí a nuestra manera) es posterior en el tiempo; puede dársele como punto de inicio el impacto de la primera obra trascendente del filósofo de Venecia: *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*, de 1995¹¹; notoriamente, Agamben ofrece una interpretación metafísica de la obra de Foucault, haciendo del tema de la vida humana y su administración un problema filosófico y no meramente económico, burocrático, etc. En la biopolítica pre/ agambeniana se considera biopolítico todo aquel discurso que trata sobre las consecuencias del ser humano como un viviente susceptible de ser administrado, al modo de una variable en un sistema de organización. Una concepción agambeniana de la biopolítica subsume las consideraciones anteriores a un modelo onto/ jurídico, donde los cálculos relativos al viviente son integrados en un esquema anterior de pautas o normas sobre lo que se debe o no se debe, etc. en un horizonte de sentido donde se entiende todo desde un dispositivo que constituye la *esencia social* X o Z.

Los niños y las niñas

Como una observación suelta: No resulta fácil de comprender cómo la biopolítica puede tratar del uso de la sexualidad, del uso biológico de los cuerpos y sus partes, la migración masiva, etc. y no se ocupe en cambio del niño no nacido, como si

9 Cf. FOUCAULT, M., *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Traducción de Horacio Pons, México, Fondo de Cultura Económica, 2007 [2004]; LEMKE, *Introducción a la biopolítica*, México, Fondo de Cultura Económica, 2017 [2007], caps. I-II. Cf. MAHIEU, J. de, *Volk – Nation – Rasse. Gundlagen der Bio-politik* Riesa – DS Verlag, 2003.

10 Puede consultarse FOUCAULT, M., *Historia de la sexualidad 1- La voluntad de saber*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2018 [1976].

11 Cf. AGAMBEN 2018 [1995], op. cit. Como introducción a esta obra se sugiere GUERRERO MARTÍNEZ, L. y A. CAVALLAZZI SÁNCHEZ, *La filosofía del siglo XX: Un mapa bibliográfico*, México, Universidad Iberoamericana, 2010, pp. 285-290.

los abortos no tuvieran datos económicos o, ya pensando desde la obra de Foucault, no tuvieran nada que hacer con el sexo. Si se admite que el sexo es un dispositivo biopolítico, relativo a lo que en la sexualidad se debe o no se debe, se permite o no se permite, etc. es razonable pensar que la sexualidad incluye lo que se sigue de ella y la acompaña, como concebir y dejar vivir o cancelar la vida de los fetos. Obviamente, este escenario es posible porque todo debate público medio considera la cuestión de los abortos a la manera de un tema moral, relativamente a lo mismo que se debe o no se debe, etc., pero como si no hubiera en esto las mismas consideraciones biopolíticas relacionadas con las formas sociales del sexo, la educación sexual, la información sexual relativa a usos recreativos o comerciales del sexo, las prestaciones sexuales y su locación, etc., que sí se considera asuntos biopolíticos.

Sobre qué es en última instancia o no un asunto biopolítico, en un autor no sospechoso, como una referencia razonable puede remitirse el lector a la *Introducción a la biopolítica* de Thomas Lemke. Lemke reprocha a Agamben no interesarse por el concepto de género, la argumentación teórica de los/las/lxs feministas/os/xs, no dedicar espacio conceptual a las comunidades LGTBI, no tomar en cuenta los derechos humanos de los animales, etc. Nosotros le reprocharíamos no haber tratado nunca del aborto. Se encuentra en el libro de Lemke buena parte de lo que aquí se comenta sobre la biopolítica; tiene el libro una particularidad que subraya algunas intuiciones: Lemke, que tiene lugar para pensar los derechos de las mascotas, no se reserva ni una sola palabra al no nacido, cosa obvia al lector imparcial dado que el niño aun no nacido es un ser viviente sobre el cual se discute y realiza políticas públicas relativas a ellos.

Si hay una ley/ norma que indica que se debe o no se debe hacer, si se permite o no se permite, etc. relativamente a algo humano vivo, ya estamos en la esfera de la biopolítica y no, por ejemplo, en la moral.

Debe distinguirse lo que se debe o no se debe *porque se considera malo moralmente* de lo que se debe o no se debe, etc. *porque una norma así lo ha dispuesto* y, con ella, un mundo de cosas que hacer y no hacer que hace lugar con ella. Sin duda ambos aspectos pueden coincidir, lo bueno y la norma, pero también diferir. Discutir lo segundo como si fuera lo primero es lo que da lugar a que una cuestión biopolítica sea considerada con argumentos puramente morales, como si se tratara de la acción diferida de un(a) particular que quiere o no quiere, es forzado(a) o no es forzado(a), etc.; se olvida así, por una especie de espejismo, el hecho de que hay acontecido un dispositivo que norma y (en este caso) se instala como el permiso para ser dejado vivir o no vivir y se pasa a una manera de discutir lo que se debe o no se debe que es extraña a la política y que, justamente por eso mismo, es ineficaz, incluso moralmente. Ya que surge lo anterior, es mejor, habiendo establecido primero que el aborto es una

cuestión biopolítica, insistir en qué lo hace algo biopolítico antes que algo moral. Como muchas cuestiones de metafísica social, la biopolítica se relaciona con el tema del número: *El número social es siempre metafísico*¹².

Inmanuel Kant, hace más de dos siglos, y antes de que la biopolítica fuese pensada, ya había expresado su admiración por las regularidades en los índices matemáticos de nacimientos y muertes; Kant observó que podía contarse con un conocimiento poblacional para hacer lo que hoy llamaríamos políticas públicas sobre la base de indicadores de más o de menos¹³. Es notorio que puede haber índices en los abortos y que estos, tanto en su control como en su incentivo, tienen consecuencias no solo éticas, relativas al bien y al mal, sino también biopolíticas. Así como hay estadísticas de nacimientos y de muertes, hay también estadísticas de abortos, de índices estrictamente numéricos para los abortos. Es altamente curioso que la biopolítica, hoy en auge bajo distinto tipo de discurso, no se haya ocupado de los bebés muertos antes de nacer, pues bajo todo respecto es un tema biopolítico, que se refiere a la administración y el control de algo humano vivo, relativo a una norma sobre si le es permitido o no permitido, ser cancelado o ser dejado vivir, esto es, existir o no existir como la definición del modo de ser de algo viviente en un mundo/ cosas que hacer X o Z, el constituido por las sociedades liberales democráticas capitalistas donde se discute en debate públicos estériles sobre los abortos, por poner el caso.

No interesa aquí si uno es especialmente feliz o no si hay una política pública para lograr o impedir socialmente un número grande de abortos. Siendo los niños en vías de nacer o de ser muertos parte de una comprensión biopolítica, resulta bastante interesante dedicarle unas reflexiones de esa naturaleza. El aborto *exige ser contado*, así como la muerte o la maternidad en tanto son acontecimientos socialmente pensados. No es la acción de matar o no matar, la de disponer o no disponer, sino un dispositivo relativo a la esencia (humana), de poder o no poder ser dejado vivir.

Cualquiera que fuese testigo de una discusión sobre el aborto está obligado a reconocer que se trata en torno de algo vivo. Es cierto que hay personas/ madre que piensan que los niños abortados son parte de sus propios cuerpos que ellas desean expulsar. El mero hecho, sin embargo, de que hubiera estadísticas de gente auto/mutilada exigiría pensar biopolíticamente el tema de cuántos brazos, o dedos,

12 Remito aquí a mi reflexión sobre el terrorismo islámico como acontecimiento del fin del nihilismo, donde introduje la idea del número social como un índice de argumentación en metafísica política: Cf. RIVERA, V. S., Charlie Hebdo. El evento del fin del nihilismo cumplido, *Estudios Filosóficos* (Valladolid), 54/ 187 (2015), pp. 531-554.

13 KANT, I., Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita. Estudio preliminar de Emilio Estiú sobre “La filosofía kantiana de la historia”, *Filosofía de la historia*, Buenos Aires, Editorial Nova, 1960, pp. 39-40.

o pedazos de hígado, por ejemplo, las personas desean arrancarse en una cierta comunidad humana, así como si eso puede ser administrado y regulado: Hacer biopolítica se relaciona con una cierta economía del cuerpo en tanto es algo vivo (pues, de otra manera, no sería política, sino una especie de jardinería corpórea). Si hubiera gente que tirara sus ojos, por razones morales, por ejemplo, bastaría con hacer una estadística para que hubiera una política de contar esos ojos, registrarlos públicamente y redistribuirlos entre personas invidentes o con dolencias oculares. Los ojos arrancados *exigen ser contados*; en este caso como algo específicamente vivo, en oposición a partes del cuerpo expulsables.

En efecto. Compárese las uñas con un corazón. También se cortan y arrancan con un experto, en el manicurista, por ejemplo; ahora tómese el corazón de una persona muerta cerebralmente: Hay un interés mayor del que corta las uñas en el corazón disponible del hombre cerebralmente muerto; se trata de un interés social y no personal que singularmente se halla en una red de cosas que hacer entre las cuales algunas son políticas y normativas, como la necesidad de los pacientes con enfermedades cardíacas, que *exigen ser contados* relativamente al corazón disponible que podría estar en el cuerpo de alguno de ellos. Hasta aquí queda claro que el niño arrancado del cuerpo que lo aloja antes de nacer es algo vivo; es parte de la biopolítica en la medida en que es un tema que puede ser administrado públicamente. Un niño antes de nacer tiene células madre, o ADN, etc.

Hechas las precisiones anteriores, y habiendo concedido que el niño por nacer es algo vivo, se plantea ahora el tema biopolítico de si tiene o no identidad humana y de si, teniendo esa identidad, requiere o no requiere interés del cuidado que gozan los seres humanos en general. Creo que no es problema conceder desde ya que el niño no nacido es algo vivo, ya que de un hígado o el corazón de un muerto cerebral lo son por el mero hecho de su no ser algo no vivo. En este sentido básico, se trata de algo no irrelevante biopolíticamente. Se parta ahora de este dogma: *Todo lo relativo al hombre debe ser retrotraído al esquema ontológico más general de la vida humana misma en tanto humana*, es decir, en contraste de la vida humana como algo animal, o como algo relativo a las ciencias de la medicina o la biología, etc. En esto se sigue el patrón argumentativo reservado para dar cuenta de la condición humana en la obra de Heidegger de 1927, *Sein und Zeit* (SZ), en la sección que se conoce como “analítica existencial”. Quizá sea un lugar común de la hermenéutica lo que sigue.

Continúo, esta vez con el perdón de los heideggerianos.

4. Un avión visita a Heidegger

En el numeral 11 de la analítica existencial (es decir, en el párrafo 11 dedicado por Heidegger a describir cómo es la experiencia humana en general), el autor alemán muestra la condición peculiar del ser humano de tener acceso a la realidad a la misma vez que la comprensión de la realidad lo reenvía a comprenderse a sí mismo; el mismo en tanto que se halla siempre se comprende a sí mismo no psicológicamente, sino la condición para que el mundo haga sentido. Esta consideración se expresa en alemán con la expresión aglutinante *Dasein*¹⁴, que une semánticamente a *Sein*, el que en cada caso es siempre, con un *Da*, un allí donde en cada caso acontece el que se halla como *Sein*. Obsérvese que se presume siempre que el allí que el *Da* indica en *Dasein* significa un determinado *mundo de cosas que hacer*, donde el *Sein* que se experimenta en el *Da* no es uno que ve, sino alguien que en cada caso juega un rol en el *Da*, que se encuentra en el *Da* y hace confirmación/ de sí mismo allí.

El *Sein* se halla siempre en cada caso en un *Da* inabarcable, complejo, cambiante y variable. Como claramente lo sugiere el numeral 32 de la analítica existencial, acontece en cada caso el *Sein* como un sentido, es decir, como una totalidad con eso mismo que es inabarcable, etc.; no acontece así como un dato, como que x o z , sino como una experiencia del conjunto, como una totalidad presupuesta una y otra vez que es el caso, con las variaciones, complejidad, etc. que dan sentido a la expresión “lo que es en cada caso”. Uno de los asuntos decisivos en esta manera de entender el ser humano es que su propia humanidad es atravesada ontológicamente, vale decir, que todo lo que tenga sentido en el *Da* como una totalidad o lo alcance en su experiencia bajo ese supuesto de totalidad no es algo más *que se suma* en un mundo de cosas donde acontece que x o z , sino algo así como aquello *que hace posible sumar* que x y z , etc. El *Da* es experimentado así como el sentido, aquello que aloja y hace posible en cada caso que x o z , etc. En este *Da*, en cuya función de sentido Hans-Georg Gadamer habla de horizonte, el *Sein* experimenta a lo demás acontecer, es decir, tener lugar como algo que se experimenta en cada caso como en el mundo/ cosas que hacer.

Algunas veces el mundo cosas que hacer es especialmente acontecido, esto es, se encuentra que hay acontecimientos que son a manera de hitos o huellas que configuran el relieve en su mayor extensión y que, por lo mismo, constituyen y fundan el sentido como un todo. A eso nosotros llamamos *evento*¹⁵.

14 Para una interpretación extraña a nuestra manera de argumentar, se remite al curioso a WAELHENS Alphonse de, *La filosofía de Martin Heidegger*, Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1952, cap. II; VATTIMO, G., *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 2006 [1971], pp. 23 y ss.

15 Heidegger dedicó al tema un curso del que han quedado las notas. Por cierto, en todo lo relativo al evento, aquí el que se expresa es más el autor de esta lectura que el filósofo de Alemania, aunque rendirle gratitud es lo mínimo que puede hacerse con él. Cf. HEIDEGGER, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Editorial Almagedo/ Editorial Biblos, 2003 [1989]. Respecto del

Una manera de caracterizar un evento o acontecimiento es decir que es fundante, es decir, que se cuenta a partir de él, aunque no numéricamente, sino al modo de un hito narrativo en el cual hace sentido lo demás como x o z, etc. Entonces el evento que es en cada caso experimentado hace del mundo la experiencia adecuada en la que x o z, etc. en cada caso acontecen. Otra manera es describirlo como aquello que se experimenta cuando un evento acontece, y no solo x o z, etc.; como un estremecimiento o una conmoción de la experiencia del todo, que expresa el todo siendo afectado. En una clase de 1934, según las notas de una alumna judía, Heidegger expresó esto último con un ejemplo: Supongamos que hay un avión frente a la vista; no es más que un avión. Pero si el que en cada caso se encuentra mirando el avión se entera de que el Führer va a abordarlo para ir de visita donde Mussolini, entonces es diferente¹⁶. En efecto, se convierte en un *acontecimiento*, en algo que hemos llamado para sufrimiento del lector amigo no docto *ontológico*. Esto es así porque la experiencia del avión no es la misma sin un saber que el Führer va a viajar en el avión.

El mismo avión se transforma en el evento de otro avión, de un avión que porta y exhibe una esencia; solo el segundo y de ninguna manera el primero es el que funda, da sentido y transforma la experiencia del *Sein* como un todo¹⁷. En el primer avión hay un avión; en el segundo llega a ser un mundo.

Como habrá notado el lector la experiencia de la totalidad implica también la transformación y el poder ser contado del mismo que en cada caso da cuenta de ella. Esto es tener un sentido, que en cada caso no puede no tenerse. Incluso si imagináramos una vida intensamente estúpida, de uno que en cada caso se halle drogado digitando su teléfono inteligente, que sería inteligente en su lugar, el mero hecho de la sucesión de que se ha interactuado con otro del mismo género una y otra y otra vez presupone que se cuenta entre lo que se debe contar. Hay un comprender de las banalidades, que Heidegger se cuidó de señalar como parte del paquete de condiciones que hacen posible la comprensión en general. La comprensión del *Dasein* acontece en su banalidad misma como un sentido, pues hasta lo que es banal y no es evento acontece y se puede contar como lo que sigue de x y de z, etc. Justamente ver al Führer tomar el avión para visitar a Mussolini es posible en un mundo donde hay desde siempre incontables aviones que ver. En todo caso, fácilmente el lector reconoce en el mundo

sentido de “evento” que se ha ido trabajando aquí por el autor, cf. RIVERA, V. S., Evento, *novum* y violencia fundante. Bagua (Perú), 2009, *Estudios Filosóficos* (Valladolid), 58/ 183 (2014), pp. 323-342, RIVERA, V. S., Evento y milagro. El 11 de septiembre: ¿Gianni Vattimo o Joseph de Maistre?, *Diánoia* (Universidad Nacional Autónoma de México), 57/ 79 (2017), pp. 40-75.

16 Cf. HEIDEGGER, M., *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre verano 1934) en el legado de Helène Weiss*. Edición bilingüe, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 38-39.

17 HEIDEGGER, *Lógica. Lecciones de M. Heidegger*, 1991, p. 45.

de las banalidades, que se expresa en un lenguaje del *se* impersonal, el mundo de cosas que hacer que en cada caso se hace en el mundo, hay un sentido ya presupuesto que se relaciona con contar/ (con) que x o z, etc. vienen al caso.

El mundo del *se* es un mundo armonioso donde se espera que cada uno según el caso sepa qué le toca y cómo le toca, etc. Es un mundo donde, deseo sea resaltado, propiamente hablando, no hay nada que pensar.

Queda sentado que la condición humana descrita por Heidegger como un *Dasein* nos sirve de fuente para tomar el tema del aborto. Nos permite hablar sobre los niños que se permite o no se permite vivir desde un ángulo filosófico. No desde un ángulo biológico, ni psicológico, ni científico, médico, moral, etc., sino biopolíticamente. Uno se hace la pregunta por el niño sobre cuyo vivir o no vivir se dispone no de manera administrativa o burocrática, sino dentro de la condición humana en general en un mundo de cosas que hacer (una especie de *Da*), solo que con esta salvedad: Que en el mundo que describimos acontecen cosas nuevas y no solo las que es posible decir que *se deja* hacer

5. El ser que puede ser comprendido

El *Dasein* que en cada caso acontece es descrito en la analítica existencial de SZ bajo las condiciones que hacen posible que en cada caso este *Dasein* se comprenda a sí mismo, que es lo mismo que decir en nuestro lenguaje *que acontece*. Heidegger denominaba a estas condiciones *existenciaros*¹⁸, significando con esta expresión ciertas condiciones necesarias para que sea posible en general un *Dasein* (o bien el acontecer en general como una experiencia). Estos existenciaros son, en este sentido, estructuras *a priori* de la comprensión del mundo en que acaecen. Puede que en un mundo uno se imagine que casi nunca hay eventos; lo que no puede suceder es que no se comprenda (como cosa que hacer) en cada caso nada. Debe referirse que uno de esos existenciaros consiste en que haya otros aparte del que es *Dasein*; otros *Dasein* que *constituyen un número*, puesto que pueden ser contados, aunque es un número no contable como un dato.

Comprender en SZ es siempre *co/* comprender; existir en un mundo de cosas que hacer es *co/* existir con otros. El mundo de cosas que hacer que en cada caso uno es implica y no puede no presuponer otros que hagan cosas que el *Dasein* en cada caso ni hace ni debe hacer ni le queda por hacer ni tendría por qué hacer jamás, aunque al

18 En el caso de “existenciaro”, deberá tener paciencia el docto de tolerar nuestra traducción del alemán, que podría tomar por desactualizada o dudosa, dado que es la que hizo originalmente José Gaos en una versión de SZ al español que hoy tiene competencia. HEIDEGGER, Martín, *El Ser y el Tiempo* [*Sein und Zeit*], México, Fondo de Cultura Económica, 1983 [1927].

mismo tiempo, cuente como su número con alguien que podría ser él mismo pero es en cada caso otro y otro y otro que tiene que hacer. Esta idea es la misma que decir que un mundo es una comunidad de los que comparten el *Da* del *Dasein*, que son a la manera de sus solidarios. Comprender como *co/* comprender implica (*se* presupone que es imposible que no sea así) que la experiencia de lo que en cada caso es por hacer, o bien que lo que en cada caso acontece viene acompañado con el hacer de otros en el mismo sentido orientador que hace del mundo una totalidad de cosas por hacer¹⁹.

Ahora se pasa a dejar sentada una herejía heideggeriana. Esta consiste en sostener que el mundo de cosas que hacer (el *Da*) no es nunca la humanidad, ni algo como el mundo del hombre completamente en general, sino *un mundo* determinado *con límites*; la idea de *ser contado* nunca es respecto de la Humanidad, de la Historia, etc., sino que lo que se cuenta en el número de lo contable como *x* o *z*, etc. es relativo a un sentido totalizador que orienta limitadamente de manera anterior, es decir, *a priori*. La Humanidad no acontece; es el mundo (social) lo que acontece y ese mundo, siendo casi posiblemente el único mundo, es siempre particular y con unos límites que, aunque indefinibles, están en cada caso allí para ser descritos o tomados en cuenta.

Una esencia socialmente pensada es *a priori* para todo aquel que en cada caso se encuentre con la experiencia del mundo como esa esencia, inclusive a sabiendas de que puede haber otras. La experiencia del mundo es abierta al otro y a las otras cosas que hacer que se tengan que hacer, pero *no a otra esencia* que se tenga que hacer. Una esencia social califica a cualquier otro que acontezca a que sea otro *co/* comprensivo o *co/* existente, incluso si el otro (el otro *Dasein*, digamos) no lo desea o no lo ha pensado así e incluso si no se siente cómodo con ello, pues su comodidad o no comodidad acontece en un mundo completo de sentido y es allí donde se instala. Que alguien diga que se halla poco cómodo en el mundo presupone el mundo de cosas que hacer mismo donde Tal o Tal se disgusta con la esencia en la que en cada caso se halla instalado.

Todo *Dasein* posible es *co/* comprensivo conmigo siempre que se halle en el ámbito de sentido en que en cada caso estoy, inclusive si no lo desea o si yo mismo soy quien no lo desea.

Ahora bien. Si todo el que es otro en cada caso es *co/* comprensivo y *co/* existente en un mundo de cosas que hacer, hay un número de *co/* comprendedores en cada caso que es finito, pues el mundo de cosas que hacer es limitado; el número, puesto que

19 Aunque respecto de esto hay innumerables fuentes que a las que el docto podría ser remitido, se sugiere particularmente SÁEZ, L., *Comprensión y convalecencia –Por una crítica existencial del nihilismo patológico–*, *El legado de Gadamer*, México, Granada, Universidad de Granada, 2004, pp. 423-438.

puede ser contado, es también un indefinido, donde hay o puede haber otro, y otro, y otro más, etc. Cualquier viviente del cual tiene sentido decir que comprende, ha comprendido, es posible que comprenda, etc. es *a priori* un elemento del mundo de cosas que hacer. El elemento no está meramente allí por hacer, sino que, como *co/ comprensivo* es también *agente*, es decir, uno al que en cada caso le toca hacer. El mero estar inmerso en la constelación del comprender como un viviente que comprende hace a todo posible otro *co/ comprendedor*, alguien desde siempre ya integrado.

Todo viviente *co/ comprensivo* es a la vez integrante de una comunidad de esencia socialmente hablando, en la que se hace lugar *a priori* como *agente* de algo que hacer, que ha hecho, hace o puede hacer x o z; en esa calidad el *co/ comprensivo* es exigido, y también exige, es decir, tiene el *appetitus* de ser y demanda ser: No desde sí mismo, en cada caso como el ser humano o la Humanidad X o Z, sino desde el mundo de cosas que hacer con la esencia Tal y Tal, que es un mundo particular y que es humano biológicamente junto con otros mundos posibles biológicamente. Puede adelantarse ahora el siguiente dogma: *La condición biopolítica fundamental de todo viviente co/ comprensivo es encontrarse en cada caso acontecido como el ser que es posible de ser contado como un agente*, que se halla entre el número de los agentes posibles del mundo cosas que hacer X o Z. Un agente *co/ comprensivo*, como un agente que puede ser contado, no realiza x o z necesariamente, sino solo cuando es el caso, pero tiene que ser posible que realice x o z, de allí que, por ejemplo, los animales no pueden ser considerados así agentes. El viviente enfermo, por ejemplo, no mientras se halla enfermo; el que descansa, cuando trabaja.

6. El niño que no puede ser comprendido

Un niño no nacido tiene la condición biopolítica de un *co/ comprensivo*, un viviente que se haya instalado en un mundo de cosas que hacer. No requiere de comprender *de facto*, psicológicamente, por ejemplo. El *co/ comprender* consiste en el viviente humano la posibilidad de ser contado como X o Z en el mundo Tal y Tal, o que sea posible ser contado en el número de los que participan del mundo/ cosas que hacer Tal y Tal. Basta con *poder ser considerado* viviente *co/ comprensivo* para participar de la exigencia del mundo donde acontece que es *co/ comprendido* como agente posible. Observe el lector que eso es imposible pensado, por ejemplo, del hígado sustraído del muerto cerebral.

Ser un no (aún)/ nacido implica ser un agente posible. No es pensable un no (aún)/ nacido no posible. Por lo mismo, el no (aún) nacido es *co/ comprendedor* posible, esto en paridad con el *Dasein* X o Z al que acompaña en cada caso como un agente posible que quizá no haga nada. Esto ocurre del mismo modo en que el propio *Dasein* en cada caso se comprende a sí mismo cuando acontece que es agente.

En efecto, hay un horizonte arcaico donde cada uno que es el caso que se comprende experimenta que acontece; acontece contando con un pasado siempre biopolítico, dado que es pasado viviente y político a la vez. Como se espera haya comprendido el lector, un co/ comprendedor es agente al margen de si actúa o no, pues el mero hecho de estar allí le asigna roles de cosas que hacer, aunque no sea lo que deba lo que haga justamente ahora; incluso no actuando, se le considera agente, por ejemplo, respecto de lo que los demás pueden o no hacer por él en expectativa de sus acciones futuras. Ser agente es un ser nacido incesante. Cada acontecimiento del viviente humano procede y surge haciendo cosas desde una *nada biopolítica*; esta nada hace lugar en un mundo donde es *a priori* exigida. La nada es exigida a la vez que la cosa hecha para ser hecha por un humano que comprende.

El lector puede preguntarse aquí dos cosas: Si el no nacido es *a priori* parte de un mundo cosas que hacer, cómo así es que acontece (viene a ser en el mundo) que es posible la norma que captura al viviente no nacido y puede exigirle no nacer, que biopolíticamente significa que es posible un dispositivo para cancelar al no nacido y declararlo no co/ comprensivo. Esa es la posición del abortista. El abortista resulta ser partidario de disponer de la esencia social de tal manera que en algunos casos x o z sea posible cancelar la vida de un co/ comprendedor y ponerlo aparte, por así decirlo. No importa si es por razones morales, científicas, etc. Esto implica que es posible pensar una esencia social que restrinja o sujete el número que se puede contar, y determina que no está permitido o sí está permitido, etc. dejar vivir o no dejar vivir. Esto, en vista de que acontece, genera un problema, fenomenológico²⁰. Pero acude a nuestro auxilio la herejía heideggeriana que antes hemos anotado.

Para comenzar, el mundo de cosas que hacer, aunque se halla presupuesto *a priori* en la experiencia humana, dijimos, es un mundo limitado; de ninguna manera consiste ni es experimentado como el llegar a ser de la Humanidad. El mero hecho de pensar que alguien es un ser humano no implica que este sea co/ comprensivo; lo que define y establece a un viviente humano es el mundo de cosas que hacer, donde se sabe qué o no hacer o esperar que se haga. En general, no es necesario que sea determinado, ya que es el número de los que en cada caso pueden ser contados como propios del mundo Tal y Tal es indefinido. Esta consideración contribuye a que el abortista tenga la capacidad *a priori* de postular *un límite de mundo*, del tipo que solo es co/ comprendedor el feto de 4 semanas, o de 8, o de 20, o el niño de 5 años, etc.

20 Un problema que no es social, político, sociológico, económico, ni siquiera ético, etc., sino que afecta la comprensión del mundo de cosas que hacer mismo como objeto de discurso. Sobre la fenomenología, cf. el lector curioso SAN MARTÍN, J., *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón. Introducción a la fenomenología*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.

Un cuerpo político puede resolver de la misma manera que es necesario disponer en términos de dejar vivir o cancelar/ a los judíos, los homosexuales, los tutsis, el clero español, etc.

La vida dentro de una *esencia social* puede ser en cada caso *capturada*; la esencia social puede, por así decirlo, cambiar de constitución y, por lo mismo, decidir la cancelación del status de viviente de un tipo de humano X o Z. No se trata de masacrar o exterminar a aquel de quien se dispone, sino solo de la posibilidad de hacerlo: El hecho de *disponer del número*, por así decirlo, es decir, no contar más. Pero en esto media también una comprensión/ agente que deja de ser extendida a los vivientes humanos así comprendidos como vidas capturadas o suprimibles. Esto resulta posible políticamente, a nuestro juicio, solo si hay desde siempre un existenciario relativo a la autolimitación de la comprensión dentro de una esencia social, que determina la postulación de límites y la legítima en calidad de dispositivo de la esencia social misma. Notoriamente esto ocurre cuando se comprende la distinción amigo/ enemigo, que el docto bien sabe que se debe, en calidad de existenciario, a las reflexiones ontológico/jurídicas de Carl Schmitt, en especial en *El concepto de lo político* (1922)²¹.

No requiere ser insistente en la fama de Carl Schmitt. Este filósofo alemán del Derecho ha sido uno de los más notables pensadores del siglo XX; Schmitt propuso que el concepto del amigo político, es decir, de aquel con quien uno se considera en cada caso en compromiso, sea definido sobre la base del reconocimiento del enemigo. El amigo constituye un todo político por una serie de razones incontables, pero limita la amistad, tiene como condición de límite, reconocer un enemigo común. Esta limitación consiste en lo que más arriba hemos definido como un *evento*, es decir, un acontecimiento que ya no es el mero contar x y z, etc. en el mundo, sino una modificación de la esencia social. Postulamos aquí que se trata de un evento porque tiene la característica más relevante en ese concepto: Cambia el relieve del mundo de cosas que hacer y lo hace diferente²². En este caso en particular, hace que se muevan los límites de la comprensión y hace que todo viviente humano biopolíticamente fuera del límite califique como *ser que no puede ser comprendido*, es decir, un enemigo.

Como ha notado Schmitt, el desplazamiento del límite del mundo de cosas que hacer, ocurre simple y sencillamente como algo que pasa y ya. Carece de características

21 SCHMITT, C., *El concepto de lo político*. Versión de 1932 con un prólogo y tres corolarios, Madrid, Alianza Editorial, 2002 [1932]. El texto, cuya versión original es del periodo de la República de Weimar, fue corregido en 1932, que es la edición que se cita.

22 En *El nomos de la Tierra*, esta idea aparece en la traducción de Héctor Orestes Aguilar como "acontecimientos históricos" (anotamos nosotros: A diferencia de los acontecimientos no históricos, es decir, las banalidades del *se*), cf. SCHMITT, C., *El nomos de la Tierra, Carl Schmitt, teólogo de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 485, 496.

otras que la mera experiencia e identificación de un colectivo de vivientes humanos/agentes como enemigos. Es un dispositivo que hace considerar, sin ninguna razón, a algunos como amigos y otros como enemigos: Los mismos que hasta ahora son amigos pueden comenzar a no serlo; los que quedan son ahora el nuevo número de los que pueden ser contados y los que son expulsados ahora se cuentan en el número de los que no pueden más ser contados. Del mismo modo, los que antes no se contaban ahora pueden ser contados. No hay nada empírico, social, religioso, ético, psicológico, etc. que explique o pueda explicar por qué el enemigo acontece y es contado. Es algo así como la experiencia de saber que se es nacido. Si ocurre algo así como la explicación de la enemistad, ocurrirá en el horizonte de la enemistad acontecida, del mismo modo que la explicación que desea dar cuenta del ser nacido solo tiene sentido siendo ya siempre nacido.

Schmitt explica la enemistad como un evento a través de un concepto ontológico práctico: Este es la noción de *agrupamiento*. En un mundo posible con un número indefinido de los que pueden ser contados, acontece que, ante el hecho de que tal o tal pasa a ser considerado enemigo, hay simultáneamente una comunidad de afectados por la experiencia de la enemistad frente a la cual el enemigo aparece *siempre* acontecido; esta comunidad pudo no haberse identificado antes políticamente, sino solo como vecindario, grupo tribal, etc. sin que eso tuviese un límite en calidad de mundo para comprenderse como un límite entre afuera y adentro. Al acontecer el enemigo, aparece también *a priori*, como una realidad desde siempre pensada, el grupo de los afectados que se aglutina. Y entonces se dan unos a otros, como es comprensible, razones de todo tipo para agruparse en torno de la exclusión de unos vivientes humanos que se considera agrupados en contra; se dará entonces razones científicas, éticas, económicas, incluso emocionales, etc., de tal manera que los enemigos se definen *por su carácter incomprensible*.

Como hemos tratado de mostrar en otro lugar y ahora repetimos: *El ser que no puede ser comprendido es violencia*²³.

El enemigo, que se hace en el agrupamiento schmittiano el límite del mundo de la co/ comprensión, se halla poblado en cada caso por vivientes humanos cuyo contenido ontológico se haya en suspenso, diferido, motivo por el cual estos son a modo de mera existencia que puede ser dispuesta. Aun con calidad de co/comprendido *posible*, el enemigo no se halla comprendido en el mundo de cosas que hacer, sino como el acontecimiento de lo que *no puede ser comprendido*.

23 Cf. RIVERA, Víctor Samuel, Evento, *novum* y violencia fundante. Bagua (Perú), 2009, *Estudios Filosóficos* (Valladolid), 58/ 183 (2014), p. 338.

Un grupo de vivientes humanos puede ser capturado y ser dispuesto bajo una norma de lo que puede no ser dejado vivir o ser cesado, de manera *a priori*, cuando hay un agrupamiento que tiene por límite la clase de grupo que ha quedado fuera. Ahora comprende el lector por qué era a la misma vez importante definir el mundo de cosas que hacer como el lugar *a priori* donde es posible que se acontezca, es decir, que este sea ontológico, con el carácter limitado del número de quienes pueden ser contados, lo cual siempre implica unos no contables. Y el carácter de ser o no contado o contable en calidad de agente tiene por límite el acontecer del no deseado, que en cada caso es dis/puesto en su vida como capturable, que es algo que no se haría (es imposible que acontezca) con un co/ comprendedor, cuyo *ser exige ser deseado*. Siempre que esto sucede, se crea un cuerpo biopolítico que se define y es definido por su capacidad para ser dispuesto a ser o no ser dejado vivir, que es lo que ocurre en el aborto.

Los abortistas se agrupan para disponer de la vida en tanto la consideran como *el ser de lo que no puede ser comprendido*, es decir, como una exterioridad del mundo de la comprensión: Lo que se halla más allá del mundo de cosas que hacer que ellos se encuentran en cada caso exigidos por hacer. Hay un asunto interesante que habrá de quedar para los debates sin fin de moralistas y científicos: *Por qué un agrupamiento decide en cada caso quién es o no permitido vivir*; se trata sin duda de una forma ontológica de misterio; como límite acontecido de la comprensión, algo que es tan arcaico como poder desde ya ser posible. Una esencia social políticamente pensada, como el ser o el no ser de toda esencia, es inexplicable. Lo biopolíticamente dis/ponible de un agrupamiento de enemigos les da su ser como un permiso, al modo de una autorización que suspende su ser ejecutado en calidad de no estar desde siempre en calidad de *comprendido*. Por qué esta le es conferida para ser el que es porque es permitido, como ha sido el caso en el pasado de la historia de las democracias emplazadas para el homosexual, el judío o el esclavo, es algo que acontece en el niño que no nace como una suerte de más allá del mundo; *misterio* pues, que exige y es exigido.

Las democracias emplazadas discuten el derecho del no nacido como de poder o no poder ser; lo piensan ya desde siempre como un enemigo biopolítico, como alguien que no puede ser comprendido. Preguntarse por qué hacen eso, es eso mismo que es un misterio y no tiene objeto discutir en un set. Ni en un artículo como este.

Does Continuity of The Body Determine Personal Identity?

Gabriel Andrade

Ajman University, United Arab Emirates

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8053-072X>

Abstract

Philosophers have long asked a fundamental metaphysical question: by what criterion can a person persist in her identity? The most common-sense criterion is the body, according to which, a person persists in her identity, if and only if the same body is preserved. Despite its intuitive appeal, this position brings forth many interesting philosophical questions. Some interesting thought experiments, such as the ship of Theseus, can shed light on the adequateness of the body criterion. Yet, other thought experiments, mostly derived from Derek Parfit's philosophy, invite further thought about the adequateness of the body as criterion for personal identity. This article examines these questions.

Keywords: Personal Identity; Body Criterion; Ship of Theseus; Derek Parfit

1. The body criterion for personal identity: a commonsensical view

Philosophers commonly make a distinction between two types of identity (Wolfram, 1989: 209). The first type, “qualitative identity”, is about the relationship between two entities that share the same qualities. Two football teammates wear uniform shirts. We may say that these shirts are qualitatively identical, although each teammate has a separate shirt.

The second type is “numerical identity”, and it is a stronger relationship. An entity is numerically identical to another when they exhaustively share properties at the same time. In the case above, both shirts are not numerically identical, because one is worn by a player, and the other is worn by another player. In order for them to be numerically identical, everything we predicate of one, must also be predicated of the other. Joseph Ratzinger and Benedict XVI are numerically identical because, indeed, everything that we predicate of one, can be predicated of the other.

Numerical identity brings forth a philosophical problem, especially when we consider personal identity. Persons undergo changes, yet, they remain numerically the same throughout their existence. A boy may grow into an adult, but numerically the boy and the adult remain the same person in terms of numerical identity (as in the case of Ratzinger and Benedict XVI). The philosophical question is: by what criterion does one person remain numerically the same entity from one moment to the other? Or, alternatively, we may ask: how does a person retain her essence despite changes?

Common sense would tell us that the corporeal criterion is the most plausible approach. When we see some friend in the street, we do so by observing some physical characteristic. If, for example, we are summoned to a High School reunion, we will probably remember our classmates based on how our memories recall their physical features. If some friend from childhood had freckles and green eyes, twenty years later we will recognize her by spotting these same features. It is, indeed, the daily maneuver of face recognition.

In judicial systems (in which the recognition of persons is most important), the body criterion is standard. Let us suppose, for example, that a thief is captured by the police and taken to jail. When the victim is asked to identify the thief (amongst other suspects), how will she be able to do it? Most likely, she will do it by observing the physical attributes. In other words, the victim will identify the body of the thief with the body of one of the suspects. She will not need to talk to one of the candidates to know about their thoughts, and thus identify the criminal. Just contemplating the body will be enough.

The body criterion for personal identity, then, postulates that a person in a given moment is the same person in a different moment, if and only if, conserves the same

body. Let us insist: this criterion permeates everyday life. Consider another example: a man commits a murder, and leaves his fingerprints in the scene of the crime. As it is known, fingerprints are unique, and so far, no two persons have the same fingerprints. Based on these fingerprints, the man is caught and taken to trial. In the trial, his lawyer claims that, indeed, the fingerprints match, but his client is not the murderer. According to the lawyer, his client is not the same person as the murderer because his soul (or his mind) was not embodied in the murderer's body at the time of the crime. Perhaps, some demon took his client's body, and committed the crime with that body.

In this case, the lawyer would be assuming that the criterion for personal identity is not the body, for in the case of his client, even if the murderer's body is the same as his client's, it is still not the same person. Would the jury accept this argument? Absolutely not. Common sense dictates that, if the murderer's fingerprints match the fingerprints of the defendant, then he should be declared guilty. Therefore, the body criterion for personal identity would prevail in the trial. In fact, every other modern institution having to do with personal identity, relies on a body criterion: ID cards, etc. If the body were not the criterion for personal identity, then there would be no need to include pictures in IDs.

2. How do bodies preserve their identity?: the ship of Theseus

Under the body criterion, then, a person in a given time remains the same in another time, if and only if, preserves the same body. But, what exactly does "preserve the same body" mean? Material objects (of which the human body is one kind) go through some transformations, some of which do not alter identity. Yet other changes do alter identity.

A chair, for example, can undergo some transformations, and yet, it would still be the same chair. The cushion can be changed, it can be polished, and so on, but it would still remain the same. In this case, changes do not alter identity. But, consider a mass of clay. If we give the clay the shape of a statue, the object will cease to be a mere mass, and it will become a statue. In this case, transformations do alter identity.

Nevertheless, there are some cases where we may not be so sure if, indeed, the object's identity persists after some transformations. Derek Parfit (1984:203) exhorted to think about a caterpillar that becomes a butterfly. This is a significant transformation. We must ask: is the caterpillar numerically identical to the butterfly? It appears so. If, indeed, the caterpillar is numerically identical to the butterfly, then how can it survive such significant changes? If, on the contrary, the caterpillar is not numerically identical to the butterfly, then in what precise moment did the caterpillar cease to exist, and the butterfly begin to exist?

Ancient philosophers wondered about this problem, and Plutarch told a story about it (Cuddy, 2011:5). Upon returning from Crete, the ship of Theseus was conserved by the Athenians. But, in order to preserve the ship. The Athenians had to replace its parts. There came a time, however, when all pieces of the ship were replaced, to the point that there were no original ones remaining. Ever since, philosophers have wondered: is it the same ship?

The parallel of the ship of Theseus with the human body is obvious. The number of atoms that make up the human body is vast. But, even with that size, metabolic function requires the body to recycle all atoms every ten years. In other words, a human body right now probably does not have the same atoms (probably, none) that it had ten years ago. Very much as with the ship of Theseus, we must ask: even if the totality of its parts has been replaced, is it still the same body? If, based on the body criterion, one person at a given moment remains the same at another moment, if and only if, conserves the same body; then we need to find out how, even with all its atoms replaced, the human body remains the same.

In order to address this issue, we must go back to the original question: is the ship of Theseus the same? If so, how can it remain the same despite the transformations? If not, when did the ship of Theseus cease to exist?

The most common intuition is that the ship remains the same, as long as some conditions are met. Generally, the appeal to the conservation of form is most common: even if the totality of the constituent original pieces have been replaced, the ship may still be the same if the new pieces are organized in such a way that the shape of the ship is preserved. Ever since Plato and Aristotle, philosophers have trusted the notion that form, above matter, is the definite criterion to determine the essence of entities. Thus, if an entity modifies its matter, it can still preserve its essence; but if the entity modifies its form, it is difficult to understand how it can preserve its essence and numerical identity.

The ship of Theseus has a particular form, given its dimension, design, the organization of its parts, and so on. If in the replacement of its parts, we conserve the same attributes that define shape, then we may affirm that it is still the same ship. If, on the contrary, the matter is preserved, but the form is altered, then we could no longer affirm that it is the same ship. For example, we could dismantle the ship of Theseus, and with the same pieces, a log cabin could be built. In that case, we would have a cabin made with the same pieces as the ship of Theseus. Would this cabin be identical to the ship of Theseus? Obviously not, and the criterion to reach this conclusion is simple: even if the original matter was preserved, form was not preserved. The cabin is made of the same pieces as the ship of Theseus, but these pieces are organized differently.

However, we should still wonder if the ship of Theseus could resist some changes in its form, and yet remain the same. Let us suppose that upon replacing the front part of the ship, the new part is slightly bigger, and perhaps its new design could be slightly different. Would it still be the same ship? It seems so: a minor alteration in size or design is not enough to claim that we no longer have the ship of Theseus. They would certainly be transformations, but they are not sufficiently big to alter the ship's identity.

But, what happens when these transformations in form accumulate? Suppose that every time a piece is replaced, the new piece is slightly larger. With these transformations, eventually, the ship of Theseus could resemble more a huge ship such as the Titanic. And of course, if the ship of Theseus ends up resembling the Titanic, then it would no longer be the ship of Theseus. Although many formal changes do not seem sufficient to alter the identity of the ship, the accumulation of these changes do seem sufficient to alter the identity. But then again, the difficulty comes up in trying to be precise as to when, exactly, the ship of Theseus ceased to exist and became something else.

A minor transformation does not alter the identity of the ship, but ten million transformations in form (even if very light transformations) could very well alter it. Yet, if one light transformation does not alter the identity, then two light transformations will not do so, either. Neither will three, four... and we could go on to ten million transformations. Yet, it is absurd to think that ten million transformations in the form of an entity do not alter its numerical identity.

With this, we face a paradox, long ago reflected upon by Eubulides (Williamson 1996). Two of Eubulides' paradoxes are relevant when considering the alteration or the preservation of the numerical identity of the ship of Theseus. The first of this paradox is the so-called *sorites* paradox (from the Greek word meaning "heap"). A grain of sand does not make a heap, and it seems that one additional grain makes no difference between a heap and a non-heap. Thus, if another grain is added, it would still not be a heap. But, we could keep adding grains, until we reach one hundred million grains. Yet, we know that one hundred million grains do make a heap, so by adding grains to the initial one, there will be a time when we will indeed be in the presence of a heap.

Eubulides also considered a bald man: a man with the head full of hairs is obviously not bald. If we take away one single hair, he is still not bald. If we take away two hairs, he would still not be bald. But, if we keep going on, there will be a time when that man will indeed be bald. The paradox is about knowing at what precise moment the man begins to be bald. If, for example, we say that a man becomes bald when we remove 6592 hairs, then we must wonder why not 6591 or 6593, if indeed, one single hair does not make a difference between being bald and not being bald.

Derek Parfit (1984:232) realized the importance of this problem: “We know that the concept of a heap is vague, with vague borderlines. And when the Sorites Argument is applied to heaps, we are happy to solve the problem with a *stipulation*: an arbitrary decision about how to use the word ‘heap’”. The paradox is about the vagueness of terms. What does the word “bald” (or “heap”) exactly mean? Is “bald” a reality, or just a mere convention of language that attempts to approximate reality, but it can never do so satisfactorily? Some philosophers (Williamson 1996) believe that, indeed, “bald” is only a vague word without a precise reference; if we really want to use precise language, we would avoid words such as “bald”, and we would prefer to describe persons specifying how many hairs they have. Needless to say, this would make effective language use very difficult, for all languages have vague concepts. In the case of the ship of Theseus, for example, the word “same” seems to be vague, for the same reasons that “bald” is vague; yet we seem to be forced to use this word when making a reference to identity.

Some philosophers also recommend the use of diffuse logic (Pinkal, 2013: 160) as a solution to the *sorites* paradox. Traditional logic relies on the principle of the excluded middle (i.e., a proposition is either true or false). But, in diffuse logic, this principle is ignored, and the truth value assigned to a proposition could be intermediate. When describing John, we could say that he is slightly bald, moderately bald, very bald, completely bald, and so on.

Yet, this does not seem to take us very far, for we would still have to set the precise limit between being “moderately bald” and being “very bald”. If we establish an intermediate category between these two terms, then we would have to establish yet another category between the two new terms, and so on *ad infinitum*.

Other philosophers do believe that there is an objective difference between being bald and being non-bald, but we just do not know the precise limit (Williamson, 2000). Perhaps this is the most persuasive alternative, but it seems to eliminate the prospects for a precise language.

Be that as it may, the sorites paradox has no easy solution. Perhaps we may just have to learn how to live with it. If so, then for the case of the ship of Theseus, we would not know precisely at what point the accumulation of changes in form alters the numerical identity of the ship.

We could attempt to solve this problem by proposing that the ship of Theseus would remain the same, if and only if, its transformations were only accidental, but not essential. Aristotle’s metaphysics addresses this issue; in his view, essence is the set of attributes that define the entity, whereas accidents are the set of attributes whose transformations do not alter the numerical identity of the entity.

But this alternative does not take us very far, for it seems to be just circular. Even if we admit that numerical identity is preserved with accidental but not essential changes, we would still have to clarify where does the accidental change end, and where does the essential change begin. This distinction would precisely allow us to establish how the identity of the ship of Theseus is preserved.

For now, then, we may assume that the preciseness about when the accumulation of changes in form alter the identity of the ship of Theseus, remains a mystery. Even if we accept that some changes do not alter the identity of the ship of Theseus, it does seem necessary that these changes be gradual. If, for example, in a period of ten minutes, all pieces are replaced, it does not seem legitimate to accept that it is still the same ship. Persistence of identity requires gradualism.

But then again, how gradual? Would the ship of Theseus retain its numerical identity if a piece were replaced every five years? What about one piece every year? One per week? One per minute? Once again, we face the sorites paradox. But, given the difficulty in addressing this paradox, for now, we can ignore this problem, and assume that gradualism is a necessary condition for the preservation of numerical identity.

Taking this into consideration, we may admit that, even with material changes, the ship of Theseus conserves its identity, as long as the changes are gradual. Indeed, up to the 17th Century, this was how the majority of philosophers attempted to solve the problem. However, in the 17th Century, Thomas Hobbes added a twist to the discussion (Tittle, 2016: 78), and made the problem more complex. Let us suppose that, as the pieces of the ship are being replaced, some sea captain stores the old pieces. And, once all original pieces of the ship have been replaced, the captain decides to assemble the old pieces, in exactly the same form as the original ship of Theseus. In this scenario, there would be two ships: one with the new pieces that gradually modified the old ones without altering its form, and another one with the original pieces organized in the form of the ship. Which of the two is the ship of Theseus?

Until now, we had admitted that the ship with the replaced parts could still be the ship of Theseus. But now, we have a ship with the same matter and the same form as the original ship. They cannot both be the ship of Theseus, as identity is ruled by transitivity: if A is identical to B, and B is identical to C, then A must be identical to C. Under this principle, if the ship with the replaced pieces is identical to the ship of Theseus, and the ship with the original pieces is also identical to the ship of Theseus, then the ship with the replaced pieces is identical to the ship with the original pieces. But, this is absurd. Both ships are clearly numerically different.

If both ships cannot be the ship of Theseus at the same time, then which one is? The ship with the original pieces has the same form and the same matter, and in that sense, it would seem to be a better candidate; whereas the other ship has the same form, but not the same matter. Yet, we could consider another condition that seems more relevant: spatiotemporal continuity.

In order for the ship of Theseus to preserve its numerical identity, its transformations must be gradual, it must preserve its form, and we may now add a third condition: it must preserve its existence throughout time and space. In other words, there must be no interruptions in its existence. Under this criterion, the ship with the original pieces would still not be the ship of Theseus, because even if preserves the original form and matter, it did not maintain spatiotemporal continuity.

Peter Van Inwagen (1995: 138) presents a persuasive example. Suppose a child builds a tower with blocks, and his father accidentally destroys it. The boy loudly cries because his original tower was destroyed, and the father, in desperation, reconstructs it, in the same form and with the same block as the child did. Would the child be playing now with the same tower he built? It does not seem to be the case. Even though it has the same form and the same matter, that particular tower ceased to exist, and then the father built a new one. Inasmuch as it ceased to exist, spatiotemporal continuity was lost, and as a result, numerical identity has not been preserved.

Appealing to spatiotemporal continuity, however, presents an additional problem. It does not seem absolutely clear that spatiotemporal continuity is more relevant than the preservation of form and matter. Our intuitions about it are not altogether clear, and we may have doubts about which of the ships is actually the ship of Theseus. Indeed, we may question the relevance of spatiotemporal continuity when it comes to identity.

Consider, for example, a bicycle that is exhibited in a store window. A person buys the bicycle, and then, in order to take it home, she must dismantle the parts and put them in a box. Once home, the person takes the parts from the box, reassembles the bicycle, and now rides it. Is this bicycle the same as the one that the person bought in the store? If we appeal to spatiotemporal continuity, then no, the bicycle the person is riding is not the identical to the one she bought at the store. For, the bicycle ceased to exist the moments its parts were dismantled. When its parts were reassembled, it would no longer be the same bicycle, because there was a period of interruption in its existence.

Some philosophers may be willing to accept this conclusion, but it is very counterintuitive, and indeed, most people reject it. According to this intuition, spatiotemporal continuity is not a requisite for spatiotemporal continuity. Yet, if we

go back to the example of the tower and the blocks, intuition seems to indicate that, in that case, spatiotemporal continuity is indeed relevant. What makes one case different from the other? It is hard to tell, and indeed, in philosophical discussions, this seems to remain a mystery.

There may yet be another way to approach the puzzle of the ship of Theseus. It seems strange that a ship that preserves the same matter and form would not be identical to the original ship of Theseus. But, perhaps it could be identical, as long as there are no other candidates. Under this condition, if the ship's parts are stored and reassembled in the original form, it would be identical to the original ship of Theseus, provided there is no other ship that preserves the original form and maintains spatiotemporal continuity.

This proposed solution, known as the "closest continuer theory", was formulated by Robert Nozick (1981). Some philosophers embrace it, yet it too seems counterintuitive. In this view, identity would not depend on the intrinsic properties of the entity. It depends on the inexistence of another entity. Suppose we decide the ship with spatiotemporal continuity but without the original parts, is actually the same as the ship of Theseus. And then suppose, that ship is suddenly consumed by fire. Would that allow us to say, then, that inasmuch as now there is no other contender, the other ship (the one with the original parts but without spatiotemporal continuity) is now identical to the ship of Theseus, although it previously was not? It does not seem plausible. The numerical identity of an entity seems to depend on the intrinsic properties of that entity, and not on the existence or inexistence of another entity.

With so many difficulties deciding how the ship of Theseus remains the same, some other philosophers have even proposed a radical solution: entities do not survive changes. So far, our discussion has been about how to distinguish essence and accidents. But, we could hold the view that there is no difference between essence and accidents, but instead, the essence covers the whole of an entity's attributes. This position is frequently called "mereological essentialism" (Chisholm, 2002).

In this view, any change alters the numerical identity, because an entity's identity is made up of the totality of its parts. Thus, at the very moment that one of the parts of the ship of Theseus was replaced, it ceased to exist, and a new ship began its existence. This, of course, would not happen only with the ship of Theseus, but with any other object that suffers any change.

This is very counterintuitive. We routinely assume that entities do survive despite changes. But, as previously mentioned, some philosophers do subscribe this view. Roderick Chisholm, for example, was aware that in our everyday lives, mereological essentialism is extremely hard to accept. But Chisholm believed a distinction should

be made between the plain meaning of identity, and the philosophical one. In common parlance, we may all assume that when one of the parts of the ship of Theseus is removed, it still remains the original ship of Theseus. But, if we are to perform a formal philosophical analysis, Chisholm believed we should embrace mereological essentialism.

Be that as it may, the jury is still out about how a material object preserves its identity, if at all. The body criterion for personal identity is very problematic, because the human body functions very much as the ship of Theseus. We assume that the body preserves its numerical identity despite changes, but we are unable to offer a specific criterion about how this is possible. Perhaps this problematic aspect of the body criterion should be reason enough to reject it. Yet, even if we optimally solve the problem of the ship of Theseus, and somehow manage to affirm that the human body remains numerically the same despite some changes, there are still some thought experiments that raise doubts about the appropriateness of the body as criterion for personal identity.

3. Brain transplants

As with the ship of Theseus, the human body totally replaces its constituent parts. It maintains spatiotemporal continuity, but these transformations do seem to alter its form, inasmuch as the form of a ten year old boy's body is different from that of an adult; nevertheless, we may assume that these changes are not sufficiently drastic so as to alter the identity of the body. And, inasmuch as the identity of the body is not altered by those changes, then we may assume that the person remains the same, as long as we assume the body criterion for personal identity.

But, even if we reject mereological essentialism, and accept that the body, just as any other material object, is capable of retaining its identity despite changes, there are still other problems to take into account. Consider, for example, organ transplantation. We have already assumed that, even if the ship of Theseus replaces its parts, it may still retain its identity. The same thing happens with the replacement of atoms in the human body. What about the replacement, not just of atoms, but of organs? It seems like the replacement of organs is more significant than the mere replacement of atoms as part of metabolism; yet, organ transplants do not seem to alter the identity. A person that loses a limb does not cease in its existence. If Peter has defective kidneys, and receives a transplant from his brother, he will still be Peter, even with his brother's kidney. The same can be said of many other types of transplants: lung, heart, skin, liver, etc.

But, what about brain transplants? This is surely the realm of science fiction, but up to relatively recent times, kidney transplants were also fictional. We should not rule out that, in the not-too-distant future, brain transplants will be available. By considering brain transplants, we may put to test our intuitions about the reliability of the body as a criterion for personal identity.

Sydney Shoemaker (2003: 43) was the first philosopher to think about the implications of brain transplants. Suppose Mr. Brown and Mr. Robinson both have a brain tumor, and they undergo surgery to remove the tumors. Both brains must be extracted from the respective skulls. Unfortunately, the surgeon has a lapse, and puts Brown's brain in Robinson's skull, and Robinson's brain in Brown's skull. As a result, one of the two persons dies, but the person with Robinson's body and Brown's head survives. For convenience's sake, let us call this person Brownson. The question is, who is Brownson? Which of the two persons (Brown and Robinson) is Brownson numerically identical to?

If we follow the body criterion of identity, then Brownson is identical to Robinson, as almost every original organ belonging to Robinson is present in that body. Granted, the brain is Brown's, but that is only one organ, compared to the many others that originally belonged to Robinson. When considering the ship of Theseus, we assumed that as long as spatiotemporal continuity is preserved, the identity of the material object is not altered. In that case, Robinson's body underwent a minor substitution, but it is still the same body, and therefore, Brownson is Robinson.

Yet, upon recovering from the surgery, if we ask Brownson who he is, what will he reply? He will surely answer that he is Brown. If we ask him about details of his life, he will talk about Brown's infancy. We now know that consciousness is hosted in the brain. And even if Brownson may have almost all organs of Robinson's body, he still has Brown's consciousness. Brownson has the same stomach as Robinson, and for that reason, Brownson's digestion is the same as Robinson's. But, Brownson has Brown's brain, and therefore, his mind is the same as Brown's.

Is the stomach as relevant as the brain when it comes to the preservation of personal identity? Is digestion as crucial as consciousness, when it comes to criteria for personal identity? Intuition steps in and indicates that it is not. It seems that, even if Brownson has almost all organs of Robinson's body, Brownson is still Brown. For, inasmuch as he has Brown's brain, Brownson has Brown's mind. Digestion is not as relevant as consciousness when determining a criterion for personal identity.

Faced with the challenge of this thought experiment, the defender of the body criterion for personal identity may be willing to modify her views. Now, the criterion for personal identity is not the body itself, but rather, just the brain. One person will preserve her numerical personal identity, if and only if, she conserves the same brain.

But, further thought experiments may even put this criterion in doubt. Bernard Williams (1976: 79) proposed thinking about the following situation: due to some science-fiction technology, the whole of Brown's brain is emulated in an artificial brain. Brown dies, but his brain's information has been stored in the artificial brain. Then, Robinson undergoes a surgery, and accidentally, all his memories go away. The surgeon tries to come up with a solution: he takes Brown's memories stored in the artificial brain, and implants them in Robinson's brain. Again, let us call this person Brownson. Who would Brownson be?

If we allow the slight modification previously mentioned and accept the brain as the sole criterion for personal identity, we would conclude that inasmuch as Brownson retains Robinson's brain, then Brownson is Robinson. But then again, upon asking Brownson who he is, he will surely reply he is Brown, and will elicit memories of Brown. This seems to prove that, indeed, the brain cannot be optimally considered the criterion of personal identity. For, in this case, the person has the brain of Robinson, but he would behave and think as Brown.

4. Enter Derek Parfit

Parfit (1995: 179) has pointed out that he first became interested in discussions of personal identity, as a result of David Wiggins's *Identity and Spatiotemporal Continuity* (1967). In that book, cases of split brain patients are discussed. As it is well known, the brain is made up of two hemispheres. It is popularly believed that each hemisphere is in charge of particular cognitive functions. This is true to a certain extent. For example, the left hemisphere controls processes having to do with linear reasoning, language, and mathematical abilities. The right hemisphere is in charge of face recognition, language tone, and creativity. Indeed, it has been proven that, whenever one of the hemispheres is either injured or removed, some of the skills that derive from that particular hemisphere, are altered.

But it is also true that in the common understanding of people, this division has been exaggerated. Surprisingly, the loss or injury of a hemisphere can be alleviated or even totally replaced by the other hemisphere. Indeed, some patients have had part of one hemisphere removed, and yet, they seem to retain most of their conscious mind.

This sets up an intriguing possibility for the future: brain fission. Again, very much as in Shoemaker's examples, this may all be science fiction, but we should not assume it is in the distant future. If, today, some patients are capable of living and preserving their consciousness with only a portion of their brain, then maybe in the future they will be able to survive with only one hemisphere. If this becomes a reality,

then brains could theoretically be divided in two, and yet, keep functioning.

Parfit had been paying attention to metaphysical problems of fission in some of his works. He was intrigued by amoebas. As part of asexual reproduction, amoebas go through fission, and one single amoeba becomes two that are qualitatively identical. Of course, they could not be numerically identical, but Parfit wondered which of the two new amoebas is numerically identical to the original one.

The same question could be asked about brains. Again, suppose Brownson is a person, and for some strange reason, his brain is split in two, and each half is put in two different bodies. As a result, we would have two new persons (let us just call them A and B). Which one of them is identical to Brownson? Both of them would report Brownson's memories, cognitive abilities, and so on.

Any choice (either A or B) would be arbitrary. There is nothing intrinsic to either the right hemisphere or the left hemisphere, to privilege one person over the other, when deciding who the continuer of Brownson is. We could decide that Brownson is A and B at the same time. But, we come back to the same difficulty we encountered when considering the ship of Theseus. The transitivity principle of identity does not allow us to assume that Brownson is both A and B. Let us recall that, according to the transitivity principle, if A is identical to C, and B is identical to C, then A is identical to B. In this case, A would be identical to Brownson; B would be identical to Brownson, therefore, A and B are identical. But this clearly cannot be the case. After the brain fission, A and B are separate persons. Even if they may share the same mental contents, they are not numerically identical, for not everything that can be predicated about A, can be predicated about B. At least in terms of spatial localizing, they hold different properties.

We could also argue that, after the brain fission, neither A nor B is identical to Brownson. After the fission, they become new persons, and somehow, Brownson ceases to exist. This would solve the problem of arbitrariness when deciding who is identical to Brownson. But then, a new problem arises. If we decide that, after the fission, neither A nor B is Brownson, then we would be denying that, were Brownson to lose one of his hemispheres, he would cease to exist. As previously mentioned, brain fission today is still theoretical, but it is nevertheless true that some patients lose part of one of their hemisphere, and yet, remain the same person. If we claim that if Brownson loses one of his brain hemispheres, he would retain Brownson's mind, but he would no longer be Brownson. This, again, is very counterintuitive.

We could come around this problem by arguing that if Brownson loses half of his brain, he remains the same person. But, if upon dividing his brain, each half is placed in two different bodies, then none of the resulting persons (A and B) are

identical to Brownson. In this manner, the identity of the brain is preserved if only one of the halves survives. If both halves survive, then none of them would be identical to the original brain. In other words, one half brain would be identical to the original, as long as there is no rival half brain that may claim continuity to the original brain.

Again, Robert Nozick's "closest continuer theory" (Nozick, 1978) may offer a solution to this problem. Let's recall that according to this theory, a person may conserve identity despite changes, as long as it is the closest continuer; i.e., there must be no other contenders to be considered as continuer of identity.

In this view, going back to the early example of brain fission, Brownson would be neither A nor B. But, if in the brain fission, the left hemisphere somehow was lost and A would not have come to exist, then B would indeed be Brownson. This identity relationship would be preserved if and only if, there is no other rival candidate legitimately claiming to be Brownson.

We should raise the same criticism that we came up, when discussing this theory in the case of the ship of Theseus. The implication of the closest continuer theory is that the criterion of identity does not lay on the intrinsic properties of the object, but rather, on the extrinsic ones. This is very counter intuitive, as the continuity of a person's existence should not depend on whether another person exists. Under Nozick's theory, if Brownson's brain is split in two, then all A has to do in order to survive as Brownson, is to kill B. It is very strange that an act of killing can somehow determine that some entity retains its numerical identity. Again, whether or not an entity continues to exist, depends on the intrinsic properties of that entity, and not on whether or not an additional entity exists.

Parfit (1984: 273) originally wondered how brain fissions would alter personal identity, because he wanted to first question any criterion of personal identity based on the body. Shoemaker had already raised doubts about the suitability of the body as a criterion. It was then thought that perhaps the brain could serve as a criterion. But, Parfit's introduction of the cases of amoebas (and as an extension, brain fissions) shattered any hope that the brain should also be considered a warrant of personal identity. All the major difficulties in answering who would be the continuer of a brain split in two, raised the prospect that, perhaps, neither the body nor the brain can be optimal criteria for personal identity.

Indeed, ever since Locke, many philosophers doubted that the body could be used as a criterion for personal identity. Locke famously argued that if the minds of a clobber and a prince were swapped, their personal identities would no longer be determined by their bodies. The person that would wake up one day with the body of the prince, but the mind of the cobbler, would still be the cobbler. The mind, and not

the body, is the real criterion of personal identity.

It would seem that Parfit's challenge of the body criterion was actually a reaffirmation of Locke's original views. For, if the body is not the best criterion for personal identity, then what is? It seems we would only be left with the mind. But perhaps the most famous of all Parfit's thought experiments and arguments is a rebuttal of the criterion for personal identity based on the mind (Parfit, 1984: 199).

Suppose, as in the *Star Trek* universe, that someone is teletransported to another galaxy. In this procedure, the person enters a booth, her entire body would be reproduced in another galaxy, and the original body would be painlessly destroyed. According to the body criterion, the person coming out in the other galaxy would not be identical to the one who went into the booth, because spatiotemporal continuity was lost. But, according to the mind criterion, it would indeed be the same person, as the mental contents are identical.

Yet, Parfit adds a twist to this scenario: suppose instead of reproducing one, the teletransporter reproduces two bodies in the faraway galaxy. Who is identical to the person that existed before going inside the booth? Parfit's thought experiment is yet another variant of the brain fission scenario. This time, it is not one brain that is split and becomes two, but rather, one mind that is reproduced, and now becomes two.

As with the body criterion, Parfit put his finger on the difficulties of the mind as a criterion for personal identity. Ultimately, he believed that the very notion of personal identity is at best incoherent, precisely because of all the troubles we through in trying to define it and pinpoint a criterion for it. To a certain extent, Parfit arrived at a conclusion not altogether dissimilar from the "mereological essentialism" previously discussed when considering the ship of Theseus. Parfit was insistent that personal identity does not persist throughout time, and in fact, there is no such thing as a self, just a bundle of impressions and thoughts.

This is how Parfit concluded that "identity doesn't matter". A person should not be concerned with her existence in the future, because alas, that person in the future will not be identical to the person now. For survival, identity does not matter. Only psychological continuity does.

As mentioned at the beginning of this article, the body criterion of personal identity is perhaps the most commonsensical one, and that is why most modern nations use picture ID cards. Part of Parfit's greatness as a philosopher was to challenge common sense with his ingenious arguments and thought experiments. And, precisely, for the case of pictures, he would have argued that, when I take a look at a picture of my national ID card taken a couple of years ago, the person represented in the picture is not truly me. I may have psychological continuity with that person, but I am not identical to him.

If that person in the past is not identical to my current self in the present, then by the same token, my current self will not be identical to the person that will have my same national ID number in the future. That being the case, then I should be more concerned about the welfare of the greatest number of people in the present, than about the welfare of the person with my same national ID number in the future. For this very reason, Parfit (1984: 127) believed egoism is an irrational ethical doctrine, and he developed this view at length throughout his work.

References

- Barnes, Jonathan. 1979. *The Presocratic Philosophers: Thales to Zeno*. London: Routledge.
- Chisholm, Roderick. 2002. *Person and Object*. Routledge.
- Cuddy, Luke, 2011. *Halo and Philosophy*. New York: Open Court.
- Graham, George. 1998. *Philosophy of Mind: An Introduction*. Wiley Blackwell.
- Hume, David. 1985. *A Treatise of Human Nature*. Penguin Books.
- Martin, Raymond and Barresi, John. 2006 *The Rise and Fall of Soul and Self*. Columbia University Press.
- Martinich, Aloysius. 2005. *Hobbes*. New York: Routledge.
- Noonan, Harold. 2003. *Personal Identity*. New York: Routledge.
- Nozick, Robert. 1981. *Philosophical Explanations*. Harvard University Press.
- Parfit, Derek. 1984. *Reasons and Persons*. Oxford University Press.
- Parfit, Derek. 1995. "An Interview with Derek Parfit". *Cogito*; 9, 2.
- Pinkal, Manfred. 2013. *Logic and Lexicon: The Semantics of the Indefinite*. New York: Springer.
- Shoemaker, Sydney. 2003 *Identity, Cause, and Mind: Philosophical Essays*. Oxford University Press.
- Swartz, Norman. 1981 *Beyond Experience: Metaphysical Theories and Philosophical Constraints*. University of Toronto Press.
- Swinburne, Richard. 2004. *The Existence of God*. Oxford University Press.

- Tittle, Peg. 2016. *What If...: Collected Thought Experiments in Philosophy*. New York: Routledge.
- Van Inwagen, Peter. 1995. *Material Beings*. Cornell University Press.
- Wiggin, David. 1967. *Identity and Spatiotemporal Continuity*. New York: Blackwell
- Wilkes, Kathleen V. 1988. *Real People: Personal Identity without Thought Experiments*. Clarendon Press.
- Williams, Bernard. 1976. *Problems of the Self: Philosophical Papers. 1956-1972*. Cambridge University Press.
- Williamson, Timothy. 1996. *Vagueness*. Routledge.
- Williamson, Timothy. 2000. *Knowledge and its Limits*. Oxford University Press.
- Wolfram, Sybil. 1989. *Philosophical Logic: An Introduction*. New York: Psychology Press.

La Teología de la Liberación como reivindicación de la dignidad inherente a la vida ante el *Evangelio de la Prosperidad*

Liberation Theology as a Claim of The Inherent Dignity of Life Before The Gospel of Progress

Oswaldo Ángel Hernández Montero

Universidad del Zulia.

osvaldoangelmontero@gmail.com

Resumen

El Evangelio de la Prosperidad se presenta en la Modernidad con la promesa de lograr la máxima producción de bienes y servicios, a favor de la felicidad. Exige procedimientos económicos que conllevan a la homogeneización cultural, promueve la enajenación individual y social; cancela la filosofía como haber que interroga las condiciones de vida. A esto se opone *La Teología de la Liberación* al presentar la dignidad inherente a la vida como entidad irreductible, que le es posible establecer modos de vida cónsonos con la condición humana, favoreciendo la solidaridad y la compasión en los proyectos emancipadores y desenajenantes. Se trata de una investigación bibliográfica estructurada desde el enfoque racionalista-deductivo.

Palabras clave: Teología de la Liberación; Dignidad inherente a la vida; Evangelio de la Prosperidad.

Abstract

The Gospel of Progress is presented in Modernity with the promise of achieving maximum production of goods and services, in favor of happiness. It requires economic procedures that lead to cultural homogenization, promotes individual and social alienation; cancels philosophy as having to interrogate living conditions. This is opposed by *The Theology of Liberation* by presenting the inherent dignity of life as an irreducible entity, which is possible to establish livelihoods in keeping with the human condition, favoring solidarity and compassion in emancipation and disregardment projects. It is a structured bibliographic investigation from the rationalist-deductive approach.

Keywords: Liberation Theology, Dignity inherent in life, Gospel of Prosperity.

Introducción

La Modernidad presenta el mito del progreso como el propósito del hacer humano; es por eso que tiene que identificar propietarios donde el hombre habita. Regula el mercado como el lugar predilecto de donde se construye el hacer social. La política, la economía y la cultura tienen base operativa en el mercado. Escribe Hinkelammert:

El universalismo del individuo y, por tanto, del mercado es centro del universo, centro de la historia y centro de Dios. Es conquistador y conquista la tierra y el universo, la historia y el cielo. Por eso su envoltura es el mito del progreso.¹

Con el mito del progreso el Dios humilde que leemos en los evangelios, un Dios que es amor y comprensión ante los dolores del hombre, se convierte en el titán del progreso. Prometeo es el Dios que asegura el cuerno de la abundancia. Dios concebido así en el rey todopoderoso que es capaz de sacar el bien de la suma de los egoísmos en confluencia en el mercado. Prometeo es el Dios que posee la Mano Invisible. Prometeo es la deidad que bautiza al FMI como garante del correcto hacer del ser humano. Apunta Hinkelammert:

Prometeo resulta el gran mito de la modernidad. Este mito es desde el siglo XVII/XVIII el mito de la sociedad burguesa. Su grandeza, su prepotencia y sus crisis aparecen. En los Golem, los Frankenstein y después en el hundimiento del Titanic aparecen hasta sus fracasos. En el Fausto, una obra prometéica también, resulta el mismo fracaso. La filosofía de Nietzsche es testigo igualmente de

1 HINKELAMMERT, Franz. (2007). *Hacia una Crítica de la Razón Mítica, el laberinto de la Modernidad*. Arlequín. San José de Costa Rica., p. 25.

este fracaso. Y desde el siglo XX Prometeo es cada vez más una figura banal, mientras el grandioso mito del progreso ha sido burocratizado y mediocrizado en las tasas de crecimiento impulsadas por el FMI.²

Prometeo es el principio mítico que otorga el criterio de verdad a la teoría económica neoclásica. Otro Dios no puede cimentar las bases del mercado global. Se requiere una deidad que garantice la conversión del egoísmo en prosperidad material, que haga de esa prosperidad el basamento de la felicidad.

La teoría económica neoclásica es profundamente eudemonista pues insiste que la felicidad es el resultado lógico, por tanto inevitable, del dejar actuar la mano invisible del mercado. La máxima producción de producto generaría tal grado de satisfacción que la felicidad individual y social resultara inevitable. Parte del principio mítico que Dios funciona como garante de esa felicidad. La providencia ha colocado al mercado como el medio propicio para convertir todo trabajo y esfuerzo en bienestar, prosperidad y felicidad. En palabras de Hayek podemos evidenciar este optimismo:

Mostrar, que en este sentido las acciones espontaneas de los individuos bajo condiciones, que podemos describir, llevan a una distribución de los medios, que se puede interpretar de una manera tal, como si hubiera sido hecha según un plan único, a pesar de que nadie la ha planificado, me parece ser realmente la respuesta para el problema, que a veces se ha denominado metafóricamente 'razón colectiva'.³

Detrás de lo que denomina Hayek “razón colectiva” funciona un principio mítico, que Hinkelammert denomina como el “Prometeo contemporáneo”. Esto evidencia una actitud altamente dogmática que no acepta ningún cuestionamiento. Descubrimos cómo en las bases de la teoría económica neoclásica trabaja un principio mítico que sacraliza al mercado como el modo adecuado de coordinar el hacer social. Aquí resulta esclarecedor leer a Hinkelammert:

En los términos de Hayek la referencia al “plan único” es la referencia a un plan, que solamente un ser omnisciente puede hacer. De eso sigue, que según Hayek el mercado asegura resultados “como si” estuviera conducido por un ser omnisciente.

El resultado, al cual Hayek llega, es lo que hay que esperar. Es la exigencia del sometimiento al sistema y la colaboración con él sin tomar en cuenta ninguna de las consecuencias que eso puede tener. Son las reglas (las leyes del mercado) que organizan y que llevan la responsabilidad. Todo lo demás sería hibris y

2 Ibid., p. 21.

3 HAYEK, Friedrich. (1952). *Individualismus und wirtschaftliche Ordnung*. (Individualismo y orden económico) Zürich., pp. 75,76.

rebeldía. Es el resultado al cual Agustino también había llegado y que comenté: divinización por participación y no por rebeldía o crítica.⁴

La *Teología de la Liberación* más allá de plantearse las preguntas religiosas ontológicas sobre la existencia de Dios, de ángeles y santos, asume la dimensión religiosa del hombre y analiza las consecuencias individuales y sociales de esta. Así, se sirve de procedimientos de razonamiento para identificar las limitantes y posibilidades sociales del creer. Advierte la relación que se establece entre el poder y el creer; las derivaciones que se emanan de esta relación. Sabe que en lo que se cree corre el peligro de convertirse en fetiche y el fetiche es tal porque subyuga la libertad humana.

Hay una distinción fundamental entre la religiosidad entendida como acto de amor y libertad, y la existencia y dinámicas del fetiche. La divinidad libera, sirve como instrumento para el reconocimiento del amor como posibilidad cierta entre hermanos; mientras el fetiche desune, clasifica y segrega seres humanos. Más allá, dicta las consecuencias surgidas del no cumplimiento de la norma. La religión involucra y potencia actos de amor; de la idolatría engendra odio.

1. El Evangelio de la Prosperidad como sustento de las idolatrías

Cuando observamos que el mercado transforma en idolatría las operaciones mercantiles al dividir, separar y clasificar seres humanos, descubrimos en él fetichización. Observamos cómo el fetiche de la mercancía envuelve todo el ser y hacer social imposibilitando prácticas de amor. Descubrimos que este fenómeno se justifica explicando que en el mercado funcionan realidades que transfigura el mal en bien. Es racional que nos opongamos a tal fetiche y exijamos la transformación del mal en bien, pero cuestionando las raíces operativas del mercado. Revelamos que el ocultamiento del mercado como lugar de idolatría es simiente de enajenación social. Así, al escindir al mercado de las prácticas religiosas, en la racionalización del mercado descubrimos principios de fetichización. Explicamos: no podemos obviar el análisis religioso en un mercado que se ha convertido en idolatría.

La adoración al mercado convierte al productor de mercancías en ser subsumido al sistema que lo esclaviza. Cuando se afirma que el mercado funciona a manera del Leviatán bíblico se observa la manera en la cual la sacralización del hacer comercial convierte en esclavo a quienes deben ser seres de libertad.

4 HINKELAMMERT, Franz. (2007). *Hacia una Crítica de la Razón Mítica, el laberinto de la Modernidad*. Arlequín. San José de Costa Rica., p. 26.

Es fácil expresar eso en las metáforas míticas del mito de Prometeo. Al apropiarse del fuego desata el proceso de desarrollo de las fuerzas productivas, Empujando hacia la constitución de un sistema de coordinación de la división social del trabajo, que se transforma en un poder, que lo transforma a él en este ser torturado y despojado. Al no poder dar cuenta de estas transformaciones, constituye el sistema como poder divino – su Zeus... Al someterse el productor a este Zeus, el águila que lo tortura, es mandado por el dios como castigo por el “robo” del fuego.⁵

Ocurre en el seno de la sociedad una doble posición de Prometeo. Se desdobra el Dios del fetiche en dos. Uno, es el Prometeo que domina y explota la realidad, el que roba el fuego de los dioses para emplearlo en producir mercancías; los dueños de los modos de producción, quienes establecen las políticas económicas mundiales son el Prometeo dominador. Más, el asalariado que cada día se ve obligado a vender vida para obtener lo indispensable para continuar viviendo; quien es desplazado del aparato productivo y se convierte en desaparecido o silenciado es Prometeo atado a la roca que ve cómo el águila cada día consume su carne.

Esto, escinde la sociedad en sujeto dominador enfrentado a sujeto dominado. Se justifica el asesinato del otro a favor de máximos niveles de producción, desconociendo que el asesinato es siempre suicidio. Esto, formaliza una ética de la destrucción que se convierte en contra-ética. Ante la sacralización del mercado el sujeto pierde sus capacidades productivas y liberadoras. Por lo tanto, atestiguamos una sociedad dividida, desfragmentada; en favor de los derechos de propietario, se separa cada ser humano. Es más, dentro de la psiquis de cada hombre se experimenta un separarse de sí. Hombres separados de sí son mansos, al estar incapacitados para reflexionar su realidad; el ser manso se asume con resignación como Prometeo atado.

Cuando el sujeto no se somete a estas violaciones se expresa la realidad contenida en él. La dignidad inherente en la vida más allá de ser un *a priori* es un principio, el principio ontológico del hombre. Evidenciamos que bajo la sumisión a las sacralizaciones quedan reducidos ciertos haberes constitutivos del hombre, estos principios son los derechos humanos. Así, descubrimos los derechos humanos como entidades constitutivas en el haber del hombre como realidad anterior a todo proceso de desfragmentación. Anota Hinkelammert:

Desde el punto de vista del sistema de dominación, todas las violaciones son presentadas como necesidad fatal de la existencia del sistema y por lo tanto del orden. Es el sujeto quien las enfrenta en cuanto no acepta esta fatalidad – aparente o real – como última instancia. Frente a las violaciones específicas entonces desarrolla exigencias y estas exigencias son expresadas como

5 Ibid., p. 27.

derechos humanos, que inclusive se legalizan. Legalizadas estas exigencias, las violaciones de la dignidad humana son ilegales. Pero la ilegalidad no es su esencia. Ya antes de las legalizaciones de los derechos humanos, se eran violaciones. La legalidad no las transforma en violaciones – no son violaciones a consecuencia de una ley violada – sino se descubren como violaciones con anterioridad a cualquier ley que las prohíba. La ley ilegaliza algo que es ilegítimo ya antes de la ley. A posteriori se descubren las violaciones de los derechos humanos, pero lo que se descubre, es una aprioridad de una esencia humana violada. Se descubren en el curso de la vida cotidiana. Lo que es a priori, se descubre a posteriori. Una vez descubiertos, son a prioris. Por eso no se trata ni de una ley natural ni de una lista a priori de valores específicos. Los derechos humanos resultantes tienen una historia, en la cual van apareciendo.⁶

Evidenciamos así, que el ser humano es el ser constitutivo que está de manera anterior a toda ley. Es más, las leyes se validan en el momento que son cónsonas con la constitución original humana. Las leyes se hacen entidades de deshumanización cuando contravienen el principio de dignidad de la vida. Se evidencia que es el principio de dignidad la tabla de tabulación que nos permite distinguir cuándo una ley sirve al propósito de reivindicar la condición de vida y cuando no.

Caso contrario, cualquier ley estuviera justificada sólo por el hecho de ser promulgada. Más allá, descubrimos que la mera existencia de la ley lejos está de otorgarle a esta el principio de legitimidad. La ley adquiere magnanimidad en el momento que se pone al servicio de la realidad humana. Cuando hoy se habla de proyectos de emancipación humana, involucra esto el hecho de que la ley debe ponerse al servicio de las condiciones de vida. Aceptamos que existen leyes que contravienen la realidad, y a estas es preciso rebelarse. Nos informa Hinkelammert que:

También los dioses puramente imaginados deben ser sometidos al discernimiento y la ética del sujeto que hace este discernimiento. No implica un juicio de existencia, es decir, no implica ninguna afirmación de tipo metafísico tradicional. Por eso es también un criterio de discernimiento sobre el ateísmo. Un ateísmo, que no condena los dioses idolátricos, es él mismo idolátrico y se transforma en otra tipo de metafísica.⁷

La dignidad contenida en la vida se opone a toda sacralización. Resiste a la existencia de ídolos. No sólo juzga la ley, evalúa también las posturas que abogan por la libertad humana. Pues, se descubre no pocas veces en ese defender elementos que promueven la idolatría.

6 *Ibíd.*, p. 31.

7 *Ibíd.*, p. 33.

En la crítica que se hace al ateísmo la *Teología de la Liberación*, descubrimos el sinsentido de rebelarse contra el Dios histórico para colocar al hombre por debajo de otros dogmas. Sabemos que el hacer económico es la gran idolatría contemporánea. Pero, también hay idolatría cuando colocamos hombres en el lugar de adoración, cualquier otro objeto o idea.

Se trata de una oposición franca a cualquier idolatría. Cuando en el socialismo real se prohibieron y se execraron rituales religiosos, pero se les rindió culto a los líderes, no se venció la idolatría, sólo se sustituyó los fetiches. Cuando en los proyectos de emancipación descubrimos la sumisión del hombre a ciertos principios apriorísticos, es preciso denunciar idolatría también.

Así, el propósito constitutivo de la *Teología de la Liberación* es hacer libre al hombre de toda idolatría, posibilitándolo para sumar voluntades para llevar a cabo acciones de libertad. Cuando se separa al hombre de las idolatrías, descubrimos los derechos humanos como entidades constitutivas a la existencia. Repetimos, no se tratan de *a priori* deterministas, se trata de realidades constitutivas de la existencia.

2. La Teología de la Liberación como insurgencia a favor de la vida digna

Cuando se aboga por el encuentro y el diálogo entre las culturas como mecanismo de oposición al proyecto de globalización; se parte del principio que en el ser existen ciertos derechos y haberes que están siendo vulnerados por el proyecto global cultural. Nos enteramos que este proyecto viola esos derechos y que al establecer las culturas diálogos de construcción común las idolatrías se cancelan.

Es así como el *a priori* de la dignidad contenida en la vida se convierte en un *a posteriori*, cuando sirve para evaluar la pertinencia de un hacer y proceder social. Luego de la instauración de la ley, *a posteriori* descubrimos la pertinencia de esta en la medida que sirve para la expresión y desenvolvimiento de la condición de dignidad y libertad.

Es por esto que no todo está permitido. El Dios cristiano, quien ha sido entendido como la entidad de la cual deriva la materialidad de la existencia; a la vez, la razón de ser de todo acto moral, se cancela cuando en nombre de esa divinidad se normalizan prácticas que contravienen la condición de dignidad del hombre. Pero, esa anulación no implica la nulidad del hacer de la providencia en los proyectos de liberación del hombre.

Se afirma que si Dios no existe todo está permitido. Pero, esa afirmación implica el hecho que si movemos al Dios que es basamento de la cristiandad, de las prácticas que contravienen la dignidad humana en nombre de ese Dios, estaríamos perdidos, confundidos, en un mudo donde las guerras asesinarían toda capacidad humana. A este principio debemos oponernos, porque si hay Dios este se encuentra vivo en los derechos que implican y se derivan de la condición de dignidad de la vida. No todo está permitido y es la condición de dignidad la que indica los límites de los procedimientos.

No es verdad que si cuestionamos la idolatría de un Dios que permite el asesinato en su nombre, todo asesinato está validado. Pues, la imposibilidad de justiciar el asesinato se encuentra en la dignidad contenida en la vida. Emmanuel Lévinas indica que la mirada del otro me dice que no lo mate. Pero, en esa mirada, donde no pocos sólo ven a un hombre; también muchos descubren a Dios. Afirma Lévinas:

El término de este movimiento -la otra parte o lo otro es llamado *otro* en un sentido eminente. Ningún viaje, ningún cambio de clima y de ambiente podrían satisfacer el deseo que aspira hacia él. Lo Otro metafísicamente deseado no es «otro» como el pan que como, o como el país en que habito, como el paisaje que contemplo, como a veces, yo mismo a mí mismo, este «yo», este «otro». De estas realidades, puedo «nutrirme» y, en gran medida, satisfacerme, como si me hubiesen simplemente faltado. Por ello mismo, su *alteridad* se reabsorbe en mi identidad de pensante o de poseedor. El deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*.⁸

Para Lévinas el otro es siempre un ser que me completa, que me realiza. Para ser necesito permanentemente de la presencia libre del otro. Esto contraviene toda sacralización, todas las idolatrías. Resulta pertinente la noción que afirma que Dios habita en la mirada del otro; que ese otro se hace Dios en la medida que se establecen relaciones de solidaridad, tolerancia, respeto y diálogo; dignificando la condición de vida. Continúa Lévinas:

La sensibilidad se describe pues, no como un momento de la representación, sino como el hecho del gozo. Su intención, si está permitido recurrir a este término, no va en el sentido de la representación. No basta decir que la sensación no tiene claridad y distinción, como *si* se situara en el plano de la representación. La sensibilidad no es un conocimiento teórico inferior, aunque sea ligado íntimamente a estados afectivos: en su *gnosis* la sensibilidad es gozo, se satisface con el dato, se contenta. El «conocimiento» sensible no debe sobrepasar la regresión al infinito, vértigo de la inteligencia; no lo intenta.

8 LÉVINAS, Emmanuel. (2002). *Totalidad e Infinito*, ensayo sobre la exterioridad. Ediciones Sígueme. Salamanca. España., p. 57.

Se encuentra inmediatamente en término, acaba, termina sin referirse al infinito. La finición sin referencia al infinito, finición sin limitación, es la relación con el fin como meta. El dato sensible del cual se nutre la sensibilidad viene siempre a llenar una necesidad, responde a una tendencia. No es que al comienzo esté el hambre; la simultaneidad del hambre y de la alimentación constituye la condición paradisiaca inicial del gozo, de suerte que la teoría platónica de los placeres negativos sólo se atiene al diseño formal del gozo y desconoce la originalidad de una estructura que no se trasluce en lo formal, pero que trama concretamente el vivir de... Una existencia que posee esta modalidad, es cuerpo -a la vez separado de su fin (es decir necesidad)- pero va ya hacia este fin sin tener que conocer medios necesarios para la obtención de este fin, una acción desencadenada por el fin, llevada a cabo sin conocimiento de medios, es decir, sin instrumentos. La finalidad pura, irreductible a un resultado, sólo se produce por la acción corporal que ignora el mecanismo de su fisiología. Pero el cuerpo no es solamente lo que se baña en el elemento, sino también lo que *permanece*, es decir, que habita y posee. En la sensibilidad misma, e independientemente de todo pensamiento, se anuncia una inseguridad que vuelve a cuestionar esta antigüedad casi eterna del elemento que lo inquietará como lo *otro* y de lo que se apropiará al recogerse en una morada.⁹

Lévinas intenta una reconstrucción del hacer humano desde una reconfiguración de la sensibilidad. Aboga por convertir la sensibilidad en una precisa manera de razonar que se oponga a los efectos de la razón instrumental. En la existencia del otro se descubren las razones por las cuales la existencia se encuentra justificada y cómo interpretar los actos emanados de la existencia.

La razón sensible, amparada en el auxilio del ser del otro, se esgrime como el basamento de una razón, la sensible, que coloca los límites al hacer; que nos hace saber que no todo está permitido. Pues, no son lícitos los hechos que vulneran la condición de persona de la otredad. Opuesto esto a toda idolatría y a la razón instrumental que busca el empleo del ser del otro en función de alcanzar máximos niveles de producción.

Es en el ser del otro donde descubro las razones de mi existencia. Esto, se aleja de cualquier sacralización; pues, vence los mecanismos de la idolatría. El ser del otro se abre como posibilidad de construcción conjunta, una existencia ineludible donde descubro las razones necesarias para mi existencia. Así, la mirada, la presencia de la otredad de convierte en basamento de una axiología que se separa de las idolatrías para fundamentar y expresar la libertad.

La razón sensible se abre así, como mecanismo destructor de las idolatrías. Más allá de la mano invisible que opera en el mercado se encuentra muy próxima a mí la existencia de ese otro que reclama procedimientos de dignificación de la vida. El

9 *Ibíd.*, p. 155.

disenso contra la razón instrumental se presenta cuando descubro la dignidad y los derechos que la mirada del otro me gritan. Indica Lévinas:

En el origen, tenemos un ser colmado, un ciudadano del paraíso. El «Vacio» sentido supone que la necesidad de la que se toma conciencia está ya en el seno de un gozo, aunque sólo sea el de respirar el aire. Anticipa la alegría de la satisfacción que es *mejor* que la ataraxia. El dolor, lejos de cuestionar la vida sensible, se coloca en sus horizontes y se refiere al gozo de vivir. A partir de aquí, la vida es amada. Ciertamente, el yo puede rebelarse contra los datos de su situación, pues no se pierde en su casa al vivir en ella y permanece distinto de aquello de lo que vive. Pero esta diferencia entre el yo y aquello que lo alimenta no autoriza la negación del alimento como tal. Si en esta diferencia puede darse una oposición, esto se mantiene en los límites de la situación misma que rechaza y de la cual se alimenta. Toda oposición a la vida se refugia en la vida y se refiere a sus valores. Este es el *amor a la vida*, armonía preestablecida con esto que solamente va a llegarnos.¹⁰

El gozo a la vida se encuentra condicionado al reconocimiento del otro como la casa que habito. Aboga esto por una reconstrucción de la psiquis social e individual donde la desfragmentación derivada del hacer de las idolatrías sea sustituida por el amor. El amor a sí mismo, cimentado en el amor a la otredad, reconstruye lo escindido, recompone y nos hace amar el hecho de vivir junto a otros.

3. El reconocimiento como final de las idolatrías

Reconfigurar la relación del hombre consigo mismo y con la otredad desde el compromiso, desde la razón sensible, humaniza de nuevo la existencia humana. Todo acto de asesinato, de suicidio, responde al hecho de encontrarse desfragmentado de sí, de estar patologizado por las idolatrías. El reconocimiento amoroso del otro, me reconstruye como ser humano, entregándome a la vida en proyectos de convivencia, posibilitando un estar desenajenante.

Socaba esto, las bases de la Modernidad que separa al sujeto cognoscente del objeto conocido; que escinde a los sujetos, haciendo de estos objetos enfrentados, objetos en oposición. Lo que se propone es establecer relaciones de convivencia donde los seres humanos se reconozcan como seres que sienten. Mucho más allá de la dialéctica establecida entre sujeto y objeto, se aboga por el rescate de los sujetos, y hacer de estos seres humanizados, en la medida que expresen los haberes que contienen. Martín Buber nos informa que:

10 *Ibid.*, p. 163.

La vida de los seres humanos no se reduce sólo al círculo de los verbos transitivos. No existe solamente en virtud de actividades que tienen por objeto alguna cosa. Percibo algo. Tengo la experiencia de algo. Imagino algo. Quiero algo. Siento algo. La vida del ser humano no consiste solamente de todas estas cosas y de otras semejantes a ellas.¹¹

Nos hace saber Buber que reducir el hecho humano a sólo relaciones de producción significa enajenar las otras dimensiones humanas, imposibilitando sus expresiones. Más que seres para la producción de bienes y servicios el hombre es otras posibilidades. Estos sucesos también son expresiones de lo humano no relacionados con bienes. La expresión poética, el arte, la religiosidad, el amor; rebasan la condición de mercancías, sirven y expresan la totalidad humana. La expresión humana no es reducible a la condición de mercancía, a operar como producto de intercambio.

Limitar el hacer del hombre a la producción e intercambio de mercancías, representa mutilar todas las posibilidades humanas, separa el hombre de sí mismo; reducir a la condición de objeto aquello que no es objetivable. Cuando colocamos al hombre como ser que produce, sabemos que no sólo produce objetos, también produce arte, religión, ética; mecanismos que potencian la vida. Abogar por el rescate de todas las dimensiones humanas se constituye en sí en pasos hacia la libertad. Explica Buber:

Cabe suponer que las caracterizaciones e ideas y, también, las representaciones de las personas y de las cosas se han destacado de representaciones de fenómenos y de situaciones específicamente relacionadas. Las impresiones y las emociones elementales que despertaron el espíritu del "hombre natural" provienen de fenómenos —experiencia de un ser que lo confronta— y de situaciones —vida con un ser que lo confronta— de carácter relacional. No piensa en la luna que ve todas las noches, hasta la noche en que, en el sueño o en la vigilia, ella viene hacia él, se le aproxima, lo embruja con el placer o el dolor de su contacto. Lo que conserva no es la imagen de un disco luminoso ambulante, ni la de un ser demoníaco que estaría atado a él de alguna manera, sino, ante todo, la imagen dinámica, emotiva de la acción de la luna, que atraviesa su cuerpo. De esto emerge gradualmente la imagen de la luna que realiza su acción. Entonces solamente el recuerdo de lo que ha experimentado inconscientemente noche tras noche comenzará a iluminarse y le permitirá representarse y objetivar al actor y al productor de esta acción. Así se hace posible la transformación de lo desconocido en un objeto, un *Él* o *Ella*, a partir de un *Tú* que originalmente no pudo ser experimentado, sino simplemente sufrido.¹²

Buber ejemplifica cómo la condición de ser de imaginación del hombre posibilita la producción. Es en el espacio de los deseos, de los anhelos, de la experiencia, de la

11 BUBER, Martín. (1982). *Yo y Tú*. Ediciones Nueva Visión, S.A. Buenos Aires. Argentina., p. 7.

12 *Ibíd.*, p. 14.

sensibilidad que el hombre se hace ser creador. Cortar, mutilar, las posibilidades de impresión e imaginación del hombre, representa cancelar la capacidad productiva. Por esto, los proyectos hegemónicos que pretenden convertir al hombre en reproductor de mercancías esclavizado a cadenas de montaje industrial, están limitando no sólo la capacidad de soñar, no solamente la razón sensitiva; están imposibilitando la creación misma.

Para que el hombre sea ser de creación de bienes y servicios, de cultura y libertad, deben quitarse las estructuras que limitan su ser. Es sólo cuando el espacio de la vida se dignifica que se abren las exclusas que contienen el poder creativo. La cultura devendrá así en respuesta a la dimensión creativa y no se verá mutilada por intentos de limitar sus capacidades.

Con esto se evidencia la principal falencia del proyecto de globalización. Ésta intenta reducir al hombre al mero apretar de tuercas en la cadena de montaje, con la finalidad de producir mercancías, convirtiendo al hombre en mercancía. Por esto, en la era de la globalización no solo se limita el ser y hacer humano, se encadena su capacidad productora de cultura. Explicamos así, la manera por la cual la globalización pretende homogeneizar las culturas. No sólo porque una exclusiva forma de ser humano tiene como finalidad hacer del hombre un ser meramente consumidor. También, porque al limitar al hombre a las dinámicas de la cadena de montaje se corta sus posibilidades.

Entendemos que el propósito educativo de la globalización que insiste que el hombre se transfigure en mercancía busca imposibilitarlo para crear cultura. De esta manera, lo inutiliza para presentar oposición al proyecto económico global. Se necesita cancelar la capacidad humana de producir cultura, con la finalidad que la homogenización del ser sea posible. Sin esta condición, no es posible universalizar los comportamientos y preferencias. Un ser que crea cultura se rebela al intento de alienarlo. Escribe Buber:

Muchos hombres quisieran prohibir el empleo del vocablo Dios, porque se ha abusado de él demasiado. En verdad, es la más gravosamente cargada de todas las palabras que el hombre emplea, pero por esta misma razón es la más imperecedera y la más indispensable de todas. ¿Qué importan todas las divagaciones respecto de la esencia de Dios y de las obras de Dios (pues sobre este punto no hay y no puede haber jamás sino divagaciones), en comparación con la verdad única de que todos los hombres que han invocado a Dios realmente han pensado en Él? Pues quien pronuncia la palabra Dios cuando está todo lleno del *Tú*, cualquiera que sea la ilusión que lo sostiene, se dirige al verdadero *Tú* de su vida, al que ningún otro *Tú* limita y con el cual está en una relación que envuelve todas las otras. Y también invoca a Dios todo aquel que tiene horror de

este nombre y se cree sin Dios, cuando, con el impulso de todo su ser, se dirige al *Tú* de su vida, al *Tú* a quien ningún otro limita.¹³

Concebimos a Buber desde el ansia que indica que la reconstrucción de lo sagrado en el ser humano pasa necesariamente por la desacralización de los ídolos –mercado, ideologías, dinero- para que sea posible la expresión de la verdadera experiencia de vivir la dimensión religiosa. “Este conflicto por la idolatría no es un conflicto religioso tampoco. Es el conflicto implicado en cualquier proceso de liberación, que implica, eso sí, la crítica de los dioses del sometimiento.”¹⁴ La desacralización de los ídolos pasa por la necesidad del encuentro con el otro. Es en la condición de otredad, asumiendo ese otro ser como ser sensitivo, con el cual comparto los haberes humanos, que es posible encontrar a un Dios que dignifique la condición de vida.

Un ser que hace cultura está capacitado para expresar el haber de libertad que contiene. El problema que se presenta con las imposiciones culturales, económicas y políticas de la globalización es la sumisión del hombre a sacralizaciones que lo consumen. Toda propuesta de liberación promueve prácticas de reconocimientos humanos con la finalidad de reivindicar las condiciones de vida, oponiendo estas a toda totalización y homogeneización. Advierte Hinkelammert:

En última instancia los dioses falsos son aquellos, que permiten el suicidio o empujan hacia él. Son hoy los dioses en nombre de los cuales se empuja la estrategia de globalización, cuya esencia es asesina y suicida. Son los dioses del fundamentalismo de hoy igualmente, trátase de los fundamentalismos cristianos o de los otros. En el plano religioso explícito reproducen – y expresamente el fundamentalismo apocalíptico - en su plano respectivo el gran suicidio colectivo que está en curso con la aplicación de la estrategia de globalización en el mundo entero.¹⁵

Separar a Dios de la vida humana significa dividir al hombre, si habita Dios este vive, coexiste y habita en el hombre. “Si hay Dios, él es la vida, y la especie humana es su supremo representante.”¹⁶ Por esto, Dios es parte del ser y hacer humano; se humaniza en la medida que los hombres lo hacen. El reconocimiento de la humanidad es la potenciación de Dios en el plano terrestre. Un reconocimiento de donde debe partir las normas que operan en el hacer social, para que estas no sirvan a los procesos de escisión del hombre consigo mismo.

13 Ibid., p. 37.

14 HINKELAMMERT, Franz. (2007). *Hacia una Crítica de la Razón Mítica, el laberinto de la Modernidad*. Arlequín. San José de Costa Rica., p. 38.

15 Ibid., p. 36.

16 LUNACHARSKI, Anatotij. (1973). *Religión y Socialismo*. Editorial Guaraldi. Firezen., p. 87.

El Evangelio de la Prosperidad anunciado por la era de la globalización hace de Dios un ser extraño y enfrentado al hombre. Es pues, dador de progreso material en la medida que el hombre se doblega ante los prerequisites que exige. Siempre estas condiciones están emanadas de la boca de quien controla el poder y busca justificar el hacer de éste. Hinkelammert nos señala:

Hayek parte de la ética de la ley, que en Hayek es ética de la ley del valor y del mercado. En su perfección, la ley del valor – como lo expresa la economía neoclásica con su modelo de competencia perfecta – implica el conocimiento perfecto de parte de todos los participantes en el mercado. Por eso, un Dios de esta ley en el contexto del pensamiento de Hayek puede ser un Dios de la verdad, entendiendo por verdad el conocimiento de informaciones y el hecho de que nadie dispone de todas las informaciones excepto Dios. Dios hasta sabe el tipo de cambio de mañana y, por tanto, es bueno estar en alianza con él. Por lo menos es bueno para los negocios. Por lo tanto, aquí inician los evangelios de la prosperidad.¹⁷

El Evangelio de la Prosperidad se presenta en la Modernidad como el clímax del momento de razón del hombre. Se esgrime como la cancelación definitiva del oscurantismo derivada de los mitos a lo largo de la historia. Comprobamos que la razón moderna funciona como entidad que acaba todos los mitos anteriores, asumiéndose como el único conocimiento cierto que ha derivado como consecuencia del hacer histórico.

Este discurso, evidentemente positivista, insiste en dividir la historia en fases, denuncia las atrocidades, las violaciones hacia los derechos humanos acontecidas en el pasado. Concibe a la historia como un ser vivo que cambia, que junto a las especies biológicas evoluciona con el correr del tiempo. Representando el momento actual el resultado lógico del progreso históricos.

Este pensamiento posee varias carencias. En primer lugar la historia no es un ser vivo. Segundo, este ser vivo no modifica su acción con la finalidad de subsanar las tragedias ocurridas. La historia es el relato que los hombres realizamos de nuestro proceder a lo largo del tiempo. Por lo cual, la historia es una abstracción, un relato, y como tal, modificable según las intenciones de quien cuenta.

Si se evidencian cambios sociales en el discurrir del tiempo, estos responden a las dinámicas, contradicciones, enfrentamientos entre los componentes de la sociedad. No debemos ignorar aquí las tensiones entre opresores y oprimidos como constante en el cambio histórico. Mas, la historia está muy lejos de ser una entidad viva que

17 HINKELAMMERT, Franz. (2007). *Hacia una Crítica de la Razón Mítica, el laberinto de la Modernidad*. Arlequín. San José de Costa Rica., p. 37.

se modifica en procesos evolutivos garantizando que siempre el momento presente significa superación de las limitaciones de los momentos pasados.

Observamos en la historia momentos donde los derechos humanos tienden a su reconocimiento y aplicación al servicio de la construcción de la humanidad. También, apreciamos retrocesos de los mismos. Momentos donde los proyectos hegemónicos parecen vencer. Mas que ser una entidad que progresa, la historia aparenta ser un círculo, donde es preciso volver a luchar las batallas por la reivindicación de los derechos humanos.

La historia al ser concebida como ser vivo que evoluciona en superación de toda limitación anterior; representa un peligro en sí misma; porque, justificaría la defensa del momento actual como el máximo logro del hacer humano, promoviendo la noción del final de la historia. Sin embargo, a la historia no se cancela, no termina; ocurre esto porque las contradicciones están siempre presentes en el relato que se hace del correr humano a lo largo de la historia.

Pensar que el momento presente representa el final de la historia, el momento de razón máxima, es querer perpetuar las injusticias acontecidas en la actualidad; haciendo las mismas invulnerables al cuestionamiento. Cualquier preguntar sería considerado un intento por llevar al hombre a situaciones injustas pasadas, queriendo ignorar las múltiples atrocidades acontecidas en el presente.

La Teología de la Liberación asume que cancelar el cuestionamiento de las razones que sustentan la vida en comunidad significa construir enajenación. Se denuncia que el olvido por las situaciones concretas del ser no responde a cierta ingenuidad reflexiva; se hace con toda intención. Al impedir el cuestionamiento se busca obnubilar la consciencia ante absolutos incuestionables. Esa omisión evidencia desprecio por el ser. En consecuencia, se insiste en reflexionar sobre las razones que sustentan la convivencia humana. La opción preferencial por los pobres rescata el ser en cuanto situación concreta, en la medida que el ser acontece. Cuando Ignacio Ellacuría escribe:

En la praxis histórica es el hombre entero quien toma sobre sus hombros el hacerse cargo de la realidad, una realidad deveniente, que hasta la aparición del primer animal inteligente se movía exclusivamente a golpe de fuerzas físicas y estímulos biológicos. La praxis histórica es una praxis real sobre la realidad, y éste debe ser el criterio último que libere de toda posible mistificación: [...] de una espiritualización que no tiene en cuenta la materialidad de la realidad y... de una materialización que tampoco tiene en cuenta su dimensión trascendental. La consideración unitaria de todos los dinamismos que intervienen en la historia muestra a las claras la complejidad de la praxis histórica y los supuestos requeridos para que sea plenamente praxis histórica. En definitiva, la realidad histórica, dinámica y concretamente considerada, tiene un carácter de praxis

que, junto a otros criterios, lleva a la verdad de la realidad y también a la verdad de la interpretación de la realidad[...] La realidad histórica es, además, la realidad abierta e innovadora por antonomasia. Si hay una apertura viva a la trascendencia es la de la historia... Se dirá que esta apertura es propia de la persona. Y así es. Pero ninguna persona puede, desde sí misma, dar cuenta de toda la apertura de la realidad.¹⁸

Está provocando una reconstrucción del ser desde las situaciones reales de existencia. El ser existe dentro de situaciones particulares, no hay separación entre lo que el ser es y la forma en la cual se da. El ser del pobre como ser que convive, solicita y ofrece condiciones de vida dignas; penetra la contingencia de lo real. Este irrumpir ubica a la filosofía como reflexión de lo que está aconteciendo.

El padre Ellacuría lanza la realidad contra la sacralización del ser, contra las idolatrías que desvinculan el ser en cuanto situación contingente, real, sufriente. El ser padece, sufre las carencias del pobre, las imposibilidades y límites humanos. Por tal, *La Teología de la Liberación* es pensamiento del hombre que padece, en función de solventar esas urgencias. Por lo cual, es pensamiento útil.

El promover la lucha por la existencia en situación de realidad evoca una axiología que se constituye en principio ontológico. La axiología evalúa las situaciones de existencia, condenando los abusos y asesinatos; por tal, provoca un despertar hacia la vida, insistiendo en la presencia de la vida sobre la muerte. La verdad libera, y la verdad es el padecer de quien es víctima de injusticias:

Verdad y libertad están estrechamente enlazadas, aunque en el fondo sea más la verdad la que genere principalmente la libertad y no tanto la libertad la que genere principalmente la verdad, aunque la interrelación no puede romperse en modo alguno y cada uno de los extremos es necesario para el otro.¹⁹

De esta manera, el padecimiento del hombre se presenta como fuente de saber. El conocer es así un conocimiento contingente a las situaciones de vida. Cuando se sabe que quien tiene hambre padece hoy, se deben tomar las acciones para contener esa fatalidad. Esa premura se convierte en principio ontológico. Una verdad que insiste por cuestionar las sacralizaciones que provocan los padecimientos.

Cuando *El Evangelio de la Prosperidad* se da como el momento de razón máxima de la historia y la superación de toda limitante anterior; representa más que

18 ELLACURÍA, Ignacio. (2020). *Filosofía de la Realidad Histórica*. <https://es.scribd.com/document/349436518/Ignacio-Ellacuria-Filosofia-de-La-Realidad-Historica-pdf> Consultado en enero de 2020., p. 135.

19 ELLACURÍA, Ignacio. (1982). *Universidad, Derechos Humanos y Mayorías Populares*. Estudios Centroamericanos (ECA). No. 406., p. 794.

una ilusión, un peligro, pues basados en la supremacía de la razón presente se intenta perpetuar todas las violaciones a los derechos humanos que significan la globalización hoy.

El momento de razón suficiente de la Modernidad, asumida como final de la historia y situación máxima inteligibilidad representa el mayor de los peligros del momento hegemónico. Este principio de suficiencia, como cancelación de todo mito y desdichas ocurridas a través de los relatos históricos, representa más que un contrasentido, el gran mito contemporáneo; el basamento de *El Evangelio de la Prosperidad*. No hay posibilidad de tal prosperidad en el espacio dogmático y fanático de la autosuficiencia. Un relato mucho más humilde, que acepte las equivocaciones, los errores, las contradicciones presentes entre los que construyen la historia se hace necesario; para que los relatos de liberación comiencen a funcionar dentro del seno de la sociedad.

Se hace necesario aceptar los mitos e irrealidades de la globalización. Conocer que el principio de razón suficiente representa un peligroso mito. Entendemos que el principio de razón suficiente como autosuficiencia de verdad es peligroso mito; pues, al cancelar todos los otros relatos que funcionan dentro del seno de la realidad social, se convierte en verdad autorreferente, autónoma, incuestionable. Nos dice Hinkelammert:

La modernidad intenta definirse en contra del mito. El mito parece el pasado atávico de la humanidad, la razón moderna como la razón que sustituye los mitos. El mito parece ser lo primitivo, la razón ilumina y deja atrás el mito. La modernidad parece desmitización y desmagización. Las ciencias empíricas y las tecnologías resultantes de su aplicación parecen efectuar a través del desarrollo de los mercados esta superación de los mitos y de las magias. Hay la apariencia de una nueva transparencia de la realidad más allá de los mitos y la magia.²⁰

El problema social real no involucra la pregunta sobre si funcionan mitos o no en el seno social, sobre la pertinencia o realidad de los mitos. El interrogante oportuno precisa que se debe juzgar permanentemente los mitos que funcionan como bases operativas del hacer social. Eso se hace desde la evaluación de las consecuencias sociales generadas en la aplicación del mito.

20 HINKELAMMERT, Franz. (2007). *Hacia una Crítica de la Razón Mítica, el laberinto de la Modernidad*. Arlequín. San José de Costa Rica., p. 41.

4. Consideraciones finales

El *Evangelio de la Prosperidad* ha generado un sinnúmero de miserias constatables en la realidad. Por lo cual, se infiere la inutilidad del mito moderno para solventar las diversas urgencias sociales. Por tanto, otros relatos son necesarios, aquellos que descubran que la violencia contra los derechos humanos ocurre cada día, cada momento.

Se afirma que la Modernidad inaugura y rescata los derechos humanos. Se justifica la Modernidad al hacer énfasis en la mención de los derechos humanos en las constituciones de las democracias liberales. Sin embargo, omiten que los derechos humanos no son reivindicados por la mención que de ellos se hace en la ley. Los derechos humanos son principios imbricados en la existencia del hombre.

A una mujer que se le niegue el derecho al divorcio colocando trabas legales para que este ocurra, perpetuando la permanencia en una relación donde se siente desdichada, eso es violar sus derechos como mujer y ser humano. Que las calles estén rotas y los vertederos de agua no se reparen, eso es violación del derecho humano. Que los servicios públicos como aseo, agua y electricidad no funcionen, eso es violación a los derechos humanos. Que en el mercado la inflación devore el sueldo de los trabajadores, eso es violación de los derechos humanos. Entendemos los derechos humanos como realidades que se cuelan en los intersticios sociales, que conviven en cada realidad vivida; que se gana o se pierde espacio de ellos en cada acto social.

Cuando los modos de producción de mercancías se encuentran administrados por pocas manos, negando el acceso a ellos por la mayoría o sólo permitiendo aproximarse a los modos de producción como mano de obra remunerada, eso es violación de los derechos humanos. Cuando las políticas económicas y sociales son determinadas sin considerar las razones de las comunidades, ahí hay violación de los derechos humanos.

Mas, el *Evangelio de la Prosperidad* exige sacrificios, pide vida para seguir funcionando. Como el gran Morlock contemporáneo, el evangelio del progreso exige sangre. El desplazado, el silenciado, el desaparecido, el negado, esa es la vida que solicita el mito para seguir operando. *El Evangelio de la Prosperidad* se alimenta de la sangre de los inocentes. Apunta Hinkelammert:

Goya: “El sueño de la razón produce monstruos”. Traduciendo a un castellano unívoco: “La razón, al soñar, produce monstruos”. Lo que produce la ciencia empírica al soñar, es este mito del progreso, en cuyo desarrollo se magiza el mundo. Desde hace tiempo se está transformando en un monstruo. Este mito es

inseparable de las ciencias empíricas, aunque sea criticable y, eventualmente, controlable.²¹

Hinkelammert asume una posición crítica sobre el hacer de la ciencia contemporánea, pues sirve de instrumento para un saber que es incapaz de cuestionarse a sí mismo, execrando la ética y la estética de su haber. Cuando esto ocurre, lo que hoy denominamos ciencia empírica se pone al servicio de los proyectos totalitario. Pues, se necesita una ciencia que piense sobre sus fines, reflexione sobre las consecuencias sociales derivadas de su hacer.

Las ciencias se presentan a modos de instituciones de saber; pero administran un saber que socaban las bases de la vida sobre el planeta, favoreciendo *El Evangelio de la Prosperidad*. Así, la institución se presenta como una máquina productora de muerte. De igual manera ocurre con las instituciones financieras y comerciales en la globalización.

El hombre es un ser de necesidades, por lo cual, en función de solventar estas necesidades, tiende a crear instituciones con la finalidad de canalizar los procedimientos que lo llevarían a la satisfacción de ellas. La familia como institución representa el espacio idóneo para la reproducción de la vida en el marco del amor, la solidaridad y el respeto. El mercado emerge como institución donde ocurre el intercambio de las mercancías. Pero, el mercado que se precia debe orientar el hacer en función de la reproducción de la vida. Por eso, resulta preciso intervenir en él para cuidar los intereses de todos cuando los particulares intercambian bienes y servicios. Anota Hinkelammert:

Como no es posible renunciar al mercado como un instrumento de regulación, se impone entonces la necesidad de regularlo. Eso nos lleva a la necesidad de la regulación sistemática del mercado. Se trata entonces de la intervención sistemática – planificada – en el mercado. De hecho se trata de la regulación del instrumento mercado de regulación. Esta regulación es condición para poder transformar el proyecto regulativo en meta de la política. Se trata de otro instrumento de regulación, aunque sea necesariamente de segundo orden. Es intervención ex post, no ex ante.²²

En los proyectos hegemónicos el funcionar de las instituciones ocurre de tal manera que se colocan al servicio de la destrucción de la vida, limitando los derechos humanos. La crítica que se hace desde la filosofía y *Teología de la Liberación* hacia el relato de la globalización, entendiendo a esta como el clímax del proyecto de la

21 *Ibid.*, p. 42.

22 *Ibid.*, p. 170.

Modernidad, indica el hecho que las instituciones en nombre de la multiplicación de la vida, enajenan los derechos humanos y sacrifican la vida. Nos advierte Hinkelammert:

La institucionalización impone reglas de comportamiento, que en la modernidad son leyes. Pero como, dada la contingencia del mundo, estas reglas no se cumplen espontáneamente, la institución presupone el ejercicio de poder. Este poder tiene que imponerse, lo que hace, en última instancia, por la amenaza de muerte. Instituciones, reglas de comportamiento y ejercicio de poder hacen una sola unidad. Por tanto, la institución resulta ser administración de la muerte en función del orden. Esta función no cambia, aunque cambie históricamente el orden institucional que se impone. Siempre es última instancia de la imposición del orden y no se puede no imponer un orden: institución es administración de la muerte. No se escoge que lo sea. Lo es, aunque no lo queramos. Sobre esta base se levanta el mito del poder. Es el mito sacrificial. El mito del poder lo podemos resumir: hay que dar muerte para que haya vida. El criterio de este dar muerte es el orden. Todos los mitos de poder se pueden resumir en estos términos, aunque cada uno de estos mitos es específicamente diferente de los otros. Pero todos componen el gran circuito sacrificial: dar muerte asegura la vida. Estamos condenados a vivir este circuito sacrificial.²³

Las muertes provocadas por el hacer institucional en la globalización, se presenta como un dejar morir; sacrificios humanos que necesita el sistema para lograr el paraíso en la tierra. Al colocar a los derechos humanos como mecanismo de contención frente a la muerte, se busca desarticular las instituciones que provocan muerte en nombre de la vida. Por eso, en la actualidad es de suma importancia insistir en la puesta en práctica de estos derechos como la tabla que ha de medir lo oportuno o no de los procedimientos.

El mito presente de una sociedad calculadora de la eficacia calcula la eficacia del sacrificio humano, aunque de manera completamente arbitraria sin ningún argumento de fondo.

Sociedades anteriores sacrificaron a los dioses con igual arbitrariedad, pero con un mito del poder específicamente diferente. Podemos ver secuencias. Al dios Baal se sacrificaba el hijo primogénito, para asegurarse que el dios diera fertilidad. Agamemnon sacrificó su hija primogenia para que la diosa le asegurara la conquista de Troya y con eso la vida dominante de los griegos. El Gran Inquisidor sacrificaba a los herejes para salvar la vida eterna de su gente. Hoy hacemos el cálculo de vidas futuras aseguradas por la muerte actual. En ningún caso el sacrificio tiene una racionalidad. Es irracional, pero es presentado como algo necesario para la vida. El gran mito sigue y los mitos

23 *Ibíd.*, p. 46.

específicos lo traducen a las situaciones históricas específicas. Siempre subyace el criterio vida-muerte.²⁴

El *Evangelio de la Prosperidad* defiende los derechos, necesita su nombre para promover sus acciones. Los actos de destrucción que comete los hace en nombre del derecho humano. Esto representa la aparición de un estado de derecho sin derechos. La globalización, al totalizar al mercado sacrifica los derechos humanos. Aparece ahora la rebelión como estrategia de sobrevivencia.

24 Ibid., p. 48.

Polarización social en Colombia y Venezuela: ideologías excluyentes e identidades políticas contrarias¹

Social Polarization in Colombia and Venezuela: Exclusive Ideologies and Contrary Political Identities

Juan Carlos Berrocal Duran

Universidad Libre, seccional Barranquilla-Colombia
ORCID: <https://Orcid.org/0000-00015695-4020>

Jorge Jesús Villasmil Espinoza

Universidad del Zulia-Venezuela
ORCID: <https://Orcid.org/0000-0003-0791-3331>

Sandra Irina Villa Villa

Universidad Libre, seccional Barranquilla-Colombia
ORCID: <https://Orcid.org/0000-0002-6500-7946>

Resumen

El objetivo del artículo consiste en describir la polarización social que se fortalece en Colombia a partir de la firma de los acuerdos de paz en 2016 y; en el caso venezolano, que se profundiza entre chavistas-maduristas y opositores, con ocasión de la proclamación del diputado Juan Guidó como presidente interino. Metodológicamente se trata de una investigación documental en la que se manejó las entrevistas en profundidad como técnica para recabar información. Se concluye que los procesos de polarización erosionan el tejido social y debilitan el modo de vida democrático al convertir los espacios deliberativos en escenarios de creciente conflictividad.

Palabras clave: polarización social; crisis política en Venezuela; postconflicto en Colombia; ideologías excluyentes; identidades políticas contrarias.

1 El interés por estudiar los fenómenos sociopolíticos y económicos que afectan a Colombia y a Venezuela en la actualidad, surge en este caso como corolario de la realización del foro: *Migración venezolana en el marco del postconflicto colombiano* desarrollado en abril de 2019, en Barranquilla por el auspicio de la *Corporación Universitaria Rafael Núñez*.

Abstract

The objective of the article is to describe the social polarization that is strengthening in Colombia after the signing of the peace agreements in 2016 and; in the Venezuelan case, which is deepened between chavistas-maduristas and opponents, on the occasion of the proclamation of the deputy Juan Guidó as interim president. Methodologically it is a documentary investigation in which in-depth interviews were handled as a technique to collect information. It is concluded that polarization processes erode the social fabric and weaken the democratic way of life by turning deliberative spaces into scenarios of increasing conflict.

Keywords: social polarization; political crisis in Venezuela; post-conflict in Colombia; exclusive ideologies; contrary political identities.

Introducción

Por razones históricas² particulares susceptibles a la investigación científica y/o a la reflexión filosófica, Colombia y Venezuela han experimentado a su modo complejos procesos de polarización social, apalancados al mismo tiempo por la impronta de ideologías excluyentes, que se producen y reproducen en el núcleo de identidades políticas contrarias. En este sentido, la polarización social –como acontecimiento multidimensional– no solo es resultado de los repartos asimétricos de bienes de valores³, sino también de la vinculación política a ideologías excluyentes, radicales o

- 2 Para una visión panorámica del proceso histórico colombiano se consultó, entre otros: GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Fernán, *Poder y Violencia en Colombia*, ODECOFI, Bogotá, 2014. Para el caso venezolano fue crucial la obra de: TORRES, ANA TERESA, *La herencia de la tribu Del mito de la revolución a la revolución bolivariana*, Editorial Alfa, Caracas, 2011. Esta obra no es un trabajo historiográfico en sentido estricto, se trata más bien de un ensayo escrito en clave literaria que, sin embargo, resulta genial y aporta claves para entender el discurso chavista como fuerza polarizante. Especialmente sugestivo nos resultó el capítulo primero de la obra, intitulado: *El fundamentalismo heroico*.
- 3 En este punto nos apegamos a los planteamientos de LOSADA, Rodrigo; CASAS, Andrés, *Enfoques para el análisis político Historia, epistemología y perspectiva de la ciencia política*, Universidad Javeriana, Bogotá, 2008, para quienes el reparto desigual de bienes de valores es una de los motores fundamentales de la conflictividad social: “La política surge de la escasez, los conflictos y el deseo de habitar dentro de un entorno social predecible. Cuando unos individuos quieren vivir en común con otros, o se ven obligados a ello, inevitablemente van a surgir preferencias diversas sobre cómo conseguir o emplear los recursos necesarios para la vida en comunidad. Pero esos recursos –agua, tierra para cultivar o construir un hogar, peces y toda clase de animales de los cuales puede vivir el ser humano, materiales energéticos (leña, carbón, petróleo y otros) y mil productos más– nunca son suficientes para atender las preferencias de todos y cada uno de los miembros de la

conservadoras, que sirven de modelo interpretativos de la realidad, mediante los cuales las personas y grupos asignan sentido y significaciones a los fenómenos constitutivos de sus mundos de vida⁴.

El objetivo del artículo consiste en describir la polarización social que se fortalece en Colombia a partir de la firma de los acuerdos de paz en 2016 (Acuerdos de la Habana suscritos por las Fuerzas Armadas de Colombia- Ejército Popular (Marxistas leninistas) en adelante solo (FARC-EP) y el gobierno de Juan Manuel Santos); y en el caso venezolano, que se profundiza entre chavistas-maduristas y opositores, con ocasión de la proclamación del diputado Juan Guido como presidente interino en enero de 2019. Si bien, en ambos casos se parten de acontecimientos particulares/trascendentales sucedidos en la segunda década del siglo XXI, no hay duda que en los dos países el fenómeno polarización es de vieja data, por lo que identificar su origen, desarrollo y modalidades de expresión sobrepasa las posibilidades y los propósitos de esta investigación, que simplemente puede dar cuenta, en la teoría y en la realidad, sobre el sentido actual de las ideológicas excluyentes y las identidades políticas contrarias en este contexto, a la luz de relatos parciales de las personas entrevistadas.

El texto que se presenta se divide en cuatro secciones particulares pero lógicamente interrelacionadas o interconectadas: en el primer aparte, se muestra de forma sucinta los aspectos teóricos que hicieron posible el desarrollo de la investigación; en el segundo, se explica la estructura metodológica y la técnica de investigación que permitió el debido procesamiento de la información recabada, bien sea como relatos testimoniales o como fuentes secundarias vinculadas: directa o indirectamente al tema que nos ocupa. En el tercer apartado, se muestran las representaciones polarizadas de la realidad política que suscitó en Colombia el acuerdo de paz; para seguidamente en el cuarto, figurar de forma comprensible las visiones antagónicas de la realidad que se tejen entre chavistas-maduristas y opositores en Venezuela; por último, se muestran las conclusiones de la investigación, sin ninguna pretensión de arribar a la construcción de teorías generales o la revelación de “verdades objetivas”.

Sociedad” p. 21. Conviene aclarar que los bienes de valores son, simplemente todas aquellas cosas importes o necesarias para la vida en comunidad, sean recursos materiales o simbólicos.

4 Al decir de CANSINO, Cesar, *La muerte de la ciencia política*, La Nación / Sudamericana, Buenos Aires, 2008, p. 71. La esta noción es subsidiaria de la obra de Habermas, quien la empleo en su momento como una crítica a la teoría sistémica de Luhman quien obliteraba al sujeto para colocar en su lugar estructuras y sistemas abstractos. “De ahí que Habermas añade a los sistemas sociales, los “mundos de vida”, que serán los ámbitos de reconocimiento y socialización de los seres humanos, el lugar donde se forman las tradiciones, los valores, en una palabra, la cultura. Y también el único espacio donde puede surgir una comunicación libre del dominio de los sistemas y que permite arribar a éticas discursivas no instrumentales.”

1. Aspectos teóricos de la investigación

Esencialmente la investigación se desenvuelve con base a tres categorías de análisis ampliamente desarrolladas por la teoría sociopolítica contemporánea, como los son: a) polarización social; b) ideologías excluyentes y; c) identidades políticas contrarias. Aunque cada una de estas categorías adquiere un significado particular, para los propósitos de este trabajo se conjugan o confrontan, según el caso, en función de estructurar al aparato crítico que sirvió de modelo interpretativo del fenómeno polarización.

Del mismo modo, importa aclarar que si bien es cierto estas nociones fueron diseñadas por economistas o científicos sociales en general, las mismas pueden ser objeto también de reflexión filosófica sin mayor dificultad, mucho más cuando se está ganado –como investigador o investigadora crítica– a construir puentes epistémicos que fortalezcan el diálogo interdisciplinario, para rebasar las tradicionales barreras del saber y sus consecuentes “feudos” gnoseológicos propias de la división social del trabajo y del conocimiento que impuso cierta modernidad capitalista.

Para Cárdenas⁵ la teoría de la polarización se ha abordado hasta ahora de forma difusa en los dominios de las ciencias sociales y humanas y, comúnmente, se le asume como un epifenómeno de la desigualdad social lo que más que esclarecer el concepto ha contribuido con su ambigüedad y constante confusión, no obstante, no se descarta que la desigualdad social y económica es una condición necesaria –pero no suficiente– para apalancar los procesos polarizantes que desembocan tendencialmente en una espiral de conflictividad con desenlaces inciertos para las sociedades que, en su movimiento histórico, experimentan este fenómeno. En relación con las múltiples implicaciones que puede tener el concepto de polarización social, interesa en este trabajo entenderla de forma integral y abarcante.

Grosso modo, la polarización social, en adelante solo (PS) adquiere entonces dos dimensiones concretas, por una parte, una subjetiva que subsume a su vez lo psicosocial e ideológico y, por la otra, la dimensión objetiva o política. En el primar caso enunciado Lozada⁶ agrega que, la PS puede ser representada como:

1. Un estrechamiento del campo perceptivo: el esquema dicotómico “nosotros-ellos” se impone a todos los ámbitos de la existencia y, por consiguiente, se sobrepone a cualquier otro esquema perceptivo, condicionando el significado de todos los hechos, acciones y objetos.

5 CÁRDENAS, Ernesto, “Polarización y conflicto social”, *Revista de Economía Institucional*, Vol. 13, No 24, 2001.

6 LOZADA, Mireya, “Polarización social en Venezuela: una aproximación psicopolítica”, *PSICOLOGÍA - Segunda época*, Vol. 30, No 1, 2011, p. 20.

2. La asignación de una fuerte carga emocional a todos los objetos, siguiendo el esquema dicotómico y simplificado: las cosas se aceptan o se rechazan totalmente, sin matices.
3. El involucramiento personal en todo lo que ocurre: cualquier suceso captado en los términos polarizados parece afectar a la propia persona...

Desde esta perspectiva, el sujeto polarizado desarrolla su particular visión de la realidad mediante un estricto esquema dicotómico que marca un “nosotros vs ellos”. En esta lógica cognitiva de funcionamiento, se podría terminar pensando que todas aquellas personas que se identifican con otro sistema de creencias o concepciones del mundo, no solo se encuentran en *esencia y existencia* equivocadas, sino que, además, son adversarios hostiles que se deben rechazar o confrontar, de ahí que se observa comúnmente a los sujetos polarizados participar en discusiones subidas de tomo, cargadas de violencia discursiva y, en algunos casos, hasta física, en cualquier escenario de convivencia como: mercados, centro comerciales o sitios de trabajo, entre otros. Es precisamente por estas situaciones que las sociedades polarizadas son mucho más proclives a vivenciar dramáticos procesos de ruptura de su tejido, como las guerras civiles⁷.

En este orden de ideas, se define la PS como un evento radical y hasta dogmático mediante el cual una persona y/o un grupo termina anclada –de manera afectiva y cognitiva– a la impronta de un líder, partido o sistema de creencias que, no admite críticas ni revisiones toda vez que se supone participe de una “verdad evidente”. Por lo tanto, el sujeto polarizado está dispuesto, en todo momento, a confrontar con los que cree partidarios o simpatizantes de otro sistema de creencias, cercanas o lejanas, que se considera antagónico en sus fundamentos doctrinales y, en algunos casos, como un atentado al estilo de vida propio y a los valores que lo hacen posible. De modo que, la PS está íntimamente relacionada al desarrollo de ideologías excluyentes y las identidades políticas contrarias en un círculo en el que es difícil determinar que categoría adviene primero o, más precisamente, en que orden se dan las cosas, si la polarización en el resultado de ideologías excluyentes o es al revés.

En cuanto a la dimensión objetiva o política de la PS, se trata del desenlace del proceso iniciado en la dimensión psicológica y subjetiva de la persona polarizada. No

7 CÁRDENAS, Ernesto, “*Social polarization and conflict: a network approach*”, Cuadernos de Economía, Vol. 32, No 61, número especial, 2013, 789. En este punto se presentan dos ejemplos de conflictos armados productos de sociedades polarizadas: “*Similar examples of reductionism, with social conflict as an outcome, can be found all over the world. In Rwanda, perception of individuals only in terms of ethnicity as either Hutu or Tutsi kept the country in continuous civil war and produced atrocities such as the 1995 genocide, which caused almost one million casualties in just a few days. According to Sen, Bangladesh obtained its independence from Pakistan in 1971 after a bloody civil war due to the reduction of individuals’ affiliations to just one, that of language*”.

obstante, no se descarta que ciertos eventos de polarización hallan iniciado en el sistema político para, seguidamente, instalarse en el reinado de los imaginarios colectivos y las conciencias individuales, de hecho, este parece ser el caso de Colombia y Venezuela en el momento actual. De cualquier modo, la dimensión política de la PS se expresa en la organización, desarrollo o avance de las fuerzas polarizadas que intentan cooptar o mantener espacios de poder vinculantes, como condición de posibilidad para imponer su concepción del mundo al resto de la sociedad y, simultáneamente, suprimir a las fuerzas consideradas contrarias en términos políticos e ideológicos.

De las reflexiones anteriores se infiere que el fenómeno de PS está vinculado inexorablemente a una *voluntad colectiva de poder* que se puede expresar en su momento de variadas formas, tales como en liderazgos carismáticos o mesiánicos que dotan de contenido político a los discursos polarizantes o, que asumen la polarización, como una estrategia hegemónica para el control social, formal e informal, motivo por el cual producen y reproducen discursos polarizantes como se aprecia fácilmente en la impronta de Hugo Chávez⁸ o Álvaro Uribe Vélez⁹. Por lo tanto, el líder polarizante, con independencia del contenido específico de su agenda de poder y sus referentes ideológicos, debilita las estructuras poliárquicas de una sociedad determinada porque propende a personalizar de forma radical los procesos políticos y a erosionar valores propios de la democracia moderna como: el libre pensamiento, el pluralismo y la tolerancia a la diferencia.

En cuanto a la categoría de ideologías, se trata de un factor de refuerzo a la PS. A juicio de Van Dijk¹⁰ por regla general las ideologías son sistemas de creencias consistentes en:

- 8 Para HURTADO GROOSCORS, Héctor, “Una mirada al discurso populista de Hugo Chávez: Tensiones entre la Ruptura y la tradición”, *Aposta. Revista de Ciencias Sociales* No. 66, julio-septiembre, 2015, p. 38, la condición de polarizante del discurso chavista viene dada por su capacidad para estructurar identidades políticas mediante la inclusión radical y simbólica de sus seguidores en las narrativas del poder, al tiempo que segrega a los opositores y los catalogo de traidores a la patria entre otros calificativos: “Este discurso se caracteriza por establecer fronteras porosas redefinidas continuamente, en una práctica de inclusión y exclusión permanente, a aquellos que pertenecen al demo legítimo y a los que quedan fuera del mismo.”
- 9 Nuestra caracterización del discurso de Álvaro Uribe surge de la lectura minuciosa del trabajo de SIERRA, Luz María, “Álvaro Uribe: un presidente de teflón la estrategia que lo hizo inmune a la crisis”, en: *De Uribe, Santos y otras especies políticas*, Universidad de los Andes, Bogotá, 2015. En esta misma obra sobre comunicación política editada y compilada por Omar Rincón y Catalina Uribe, también se recomienda consultar: GONZÁLEZ, María Fernanda, *Del Uribismo al Santismo: la transformación del discurso político de Juan Manuel Santos*.
- 10 VAN DIJK, Teun A., “Ideología y análisis del discurso”, *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Vol. 10, No 29, 2005, p. 10.

“(…) representaciones sociales que definen la identidad social de un grupo, es decir, sus creencias compartidas acerca de sus condiciones fundamentales y sus modos de existencia y reproducción. Los diferentes *tipos* de ideologías son definidos por el tipo de grupos que ‘tienen’ una ideología, tales como los movimientos sociales, los partidos políticos, las profesiones, o las iglesias, entre otros”

En esta definición las ideologías son sinónimos de representaciones sociales, esto es, siguiendo Vasilachis de Gialdino¹¹, quien está en sintonía con los planteos de Van Dijk:

Construcciones simbólicas individuales y/o colectivas a las que los sujetos apelan o las que crean para interpretar el mundo, para reflexionar sobre su propia situación y la de los demás y para determinar el alcance y posibilidades de su acción histórica.

En lo concreto, son las representaciones sociales subyacentes en los sistemas de creencias las que proporcionan a los sujetos individuales y colectivos, los paquetes cognitivos consistentes en: discursos, valores, cosmovisión, sentimientos, rituales y prácticas, entre otros elementos, que valen de herramientas para *ser y hacer* en el mundo de una determinada manera en oposición a otras y que, en último término, se adaptan a las características del tiempo y espacio cultural en el cual se está inmerso, lo que Arendt¹² define por su parte como el *espíritu de la época*.

En esta línea argumentativa, las *ideologías excluyentes* son sistemas de creencias, poco o nada flexibles, que delimitan su núcleo ontológico en confrontación con otros sistemas de creencia, al tiempo que dicotómicamente se muestran como el opuesto conceptual de aquello que se rechaza, abundan los ejemplo: liberalismo/socialismo, burguesía/proletariado, chavistas/opositores y uribistas/subversivos. De modo que lo que define a la ideología excluyente es paradójicamente lo que no es, en sentido contrario, por ejemplo: se es demócrata porque se adversa a toda forma de autocracia y así por el estilo. Obviamente que en esta lógica si incurre en la falacia del falso dilema, porque entre un polo y otro existen un conjunto de opciones y alternativas que el polarizado se niega a reconocer metódicamente. Por lo demás, independientemente de cuál sea la naturaleza de una ideología: política, economía, religiosa o profesional, todas pueden ser empleadas como arma política¹³.

11 VASILACHIS DE GIALDINO, Irene, *La construcción de las representaciones sociales Discurso político y prensa escrita*, Gedisa editorial, Barcelona, 1998, p. 301.

12 ARENDT, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Edición española de Guillermo Solana, Taurus, Bogotá, 2004.

13 *Ibidem*, p. 222. De hecho, en este particular la filósofa alemana postula que: “Cada ideología completa ha sido creada, continuada y mejorada como arma política y no como doctrina teórica.”

Por último, las identidades políticas contrapuestas fungen, en nuestra percepción, como el espacio simbólico y ontológico por antonomasia en el que se articulan las ideologías excluyentes y los discursos y prácticas que materializan con una fuerza inusitada al fenómeno polarizante. Para Bautista Lucca¹⁴ la noción de identidades políticas es muy amplia porque refiere a un proceso sumamente complejo y multidimensional en el que sin embargo emerge un elemento fundamental que es: “La figura del otro como parte esencial en la definición del nosotros, ya que es justamente en el momento del encuentro con alguien diferente a nuestra persona que la pregunta por nuestra singularidad acaece¹⁵”. En este posicionamiento a este fenómeno intersubjetivo, todo acto de construcción de una identidad es un acto político *por sí mismo*, porque dirime el sentido existencial del yo con relación a la otredad, en un marco en el que se tejen, sin lugar a dudas, relaciones asimétricas de poder que benefician inexorablemente –al yo– en detrimento de los otros.

Aclarado lo anterior, para los efectos particulares de esta investigación por identidades políticas se busca significar al proceso mediante el cual una persona define sus gustos, preferencias y posiciones políticas, al tiempo que delimita también lo que adversa y rechaza en términos de lo que *es o debe ser el ejercicio del poder* para el logro del bien común –con independencia de lo que se entienda por bien común–. Por estas circunstancias, la categoría de identidades políticas incluye a las nociones más particulares de socialización política¹⁶ y de identificación partidista que no viene al caso debatir ahora.

En efecto, para Cané¹⁷ la constitución de las identidades políticas se presenta como un acto político fundante y, en algunos casos, contrahegemónico, porque sitúa al sujeto social y a su grupo de referencia, no solo en relaciones de tensión o antagonismo con otros grupos, sino como actor que participa, pasiva o activamente, en la lucha por la ocupación de espacios de poder materiales y simbólicos, en un contexto de vinculación de aspiraciones e intereses contrapuestos, junto a la temporalidad que impone desafíos y retos a gestionar por las identidades mismas que se defienden, en un proceso de constante resignificación y redefinición dinámica de las identidades en disputa.

14 BAUTISTA LUCCA, Juan, “*Identidades políticas y retratos cinematográficos en América Latina*”, *Ciencia Política*, Vol. 10, No. 20, 2005.

15 *Ibidem*, p. 209.

16 Para conocer los procesos socialización política en Colombia se recomienda consultar: Morales Castro, Yolanda, *Familia y socialización política en Colombia*, Fondo editorial de la UNERBM, Cabimas, 2018. Especialmente orientador para esta investigación fue la lectura del capítulo III: *Representaciones sociales de la familia acerca de la participación política*.

17 CANÉ, Mariana, “*Lo político en Ernesto Laclau. Sobredeterminación y pluralidad en la constitución de las identidades políticas*”, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, No. 48, 2017.

Metodología

De algún modo, este trabajo se inscribe en el paradigma histórico-hermenéutico bajo las coordenadas de un enfoque inductivo-cualitativo, en el marco general de un tipo de investigación esencialmente descriptiva. En lo concreto, el proceso indagativo transcurrió más próximo al género *ensayo crítico* que a los parámetros ortodoxos del discurso científico en su acepción neopositivista. Para procesar los textos consultados y citados se empleó el método documental –por ser este el que mejor se adapta a la naturaleza del tema–, que, como indica Arias¹⁸:

(...) es un proceso basado en la búsqueda, recuperación, análisis, crítica e interpretación de datos secundarios, es decir, obtenidos y registrados por otros investigadores en fuentes documentales: *impresas, audiovisuales o electrónicas*. Como en toda investigación, el propósito de este diseño es el aporte de nuevos conocimientos.

Asimismo, se realizaron una serie de entrevistas en profundidad¹⁹ a una muestra no aleatoria, conformada por cuatro personas seleccionadas intencionalmente con un perfil profesional compartido y con opiniones claramente polarizadas en sus respectivos contextos. En todos los casos, se trató de profesores universitarios en el ámbito del derecho o de las ciencias sociales, dos hombre y dos mujeres. Dos entrevistas se hicieron en Colombia con el esfuerzo de conocer las percepciones contrapuestas sobre los llamados acuerdos de paz rubricados en 2016. En esta circunstancia, uno de los entrevistados fue una persona abiertamente identificada con los contenidos del referido acuerdo y, por tanto, con la solución negociada del conflicto colombiano como punto inicial para la construcción de un contrato social diferente.

La segunda persona entrevistada, en contraste, es simpatizante del expresidente Álvaro Uribe y de su partido *Centro democrático*. En consecuencia, se opuso fervientemente en su momento al contenido del acuerdo por considerarlo como una treta para forzar la inclusión de la FARC-EP “grupos terrorista y delincuencia”, en el sistema político colombiano, otorgándole una legitimidad inmerecida. El guion de preguntas abiertas que posibilitó el diálogo es el que sigue:

18 ARIAS, Fidas G., *El proyecto de investigación Introducción a la metodología científica*, Editorial Episteme, Caracas, 2002, p. 27.

19 ROBLES, Bernardo, “*La entrevista en profundidad: una técnica útil dentro del campo antropológico*”, Cuicuilco, vol. 18, No. 52, 2011, p. 40. A juicio del autor esta modalidad de entrevista se desarrolla en reiterados encuentros dialógicos entre iguales: “(...) la intencionalidad principal de este tipo de técnica, es adentrarse en la vida del otro, penetrar y detallar en lo trascendente, descifrar y comprender los gustos, los miedos, las satisfacciones, las angustias, zozobras y alegrías, significativas y relevantes del entrevistado; consiste en construir paso a paso y minuciosamente la experiencia del otro.”

Objetivo de la investigación: Describir la polarización social que se fortalece en Colombia a partir de la firma de los acuerdos de paz en 2016 y; en el caso venezolano, que se profundiza entre chavistas-maduristas y opositores, con ocasión de la proclamación del diputado Juan Guidó como presidente interino.		
a) polarización social.	b) ideologías excluyentes.	c) identidades políticas contrarias.
¿Ud. se sintió identificada con el contenido de los acuerdos de Paz?!	¿Cree Ud., qué el expresidente Juan Manuel Santos hizo un aporte a Colombia en su intento por lograr la paz?	¿Con que personajes políticos del acontecer nacional se siente identificado y por qué razones?
¿Es posible construir relaciones de respeto y amistad entre los excombatientes guerrilleros y los ciudadanos comunes?	¿Cuál considera Ud., es el principal motivo que ha generado el conflicto colombiano en el siglo XX y lo que va del XXI?	¿desde su punto de vista cual es el partido político que mejor representa el deseo de paz y progreso de los colombianos?

Cuadro No 1. Guion de preguntas abiertas para entrevistados colombianos con base al objetivo de la investigación. Elaboración propia (2020).

Las otras dos entrevistas se hicieron en Venezuela, en función de abordar la crisis política acentuada por la proclamación del presidente de la Asamblea Nacional, el diputado Juan Gerardo Guidó Márquez, como presidente provisional del poder ejecutivo; acción justificada, según él, por el franco carácter autocrático y usurpador de Nicolas Maduro Moros. En esta ocasión, se entrevistaron a dos personas, un hombre y una mujer, ambos profesores universitarios y con opiniones polarizadas sobre los acontecimientos de enero de 2019 protagonizados Guidó y, de contera, sobre las causas generales que llevaron a Venezuela a estar inmersa en una crisis humanitaria compleja. El guion de preguntas abiertas que posibilitó el diálogo es el que sigue:

Objetivo de la investigación: Describir la polarización social que se fortalece en Colombia a partir de la firma de los acuerdos de paz en 2016 y; en el caso venezolano, que se profundiza entre chavistas-maduristas y opositores, con ocasión de la proclamación del diputado Juan Guaidó como presidente interino.		
a) polarización social.	b) ideologías excluyentes.	c) identidades políticas contrarias.
¿Cuál es la razón que separa a los chavistas y opositores en su concepción de la realidad política?	¿Cree Ud., qué el diputado Juan Guaidó actuó de conformidad con los procedimientos democráticos al proclamarse presidente interino de Venezuela?	¿Con que personajes políticos del acontecer nacional se siente identificado y por qué razones?
¿Es posible construir relaciones de respeto y amistad entre chavistas y opositores?	¿Cuál considera Ud., es el actor o factor responsable de la crisis humanitaria compleja que padece Venezuela en la actualidad?	¿desde su punto de vista cual es el partido político que mejor representa el deseo de paz y progreso de los venezolanos?

Cuadro No 2. Guion de preguntas abiertas para entrevistados venezolanos con base al objetivo de la investigación. Elaboración propia (2020).

Todos los entrevistados en Colombia y Venezuela solicitaron el anonimato como condición de posibilidad para poder expresar abiertamente sus opiniones y juicios sin miedo a ser posteriormente sometidos al escarnio público, situación muy común en contextos de PS. A pesar de que se trata de una muestra pequeña es representativa del fenómeno de PS en ambos países, en este orden de ideas, Moreno y colaboradores²⁰ admiten, que en la historia de vida o el relato testimonial de una persona que se obtienen a través de técnicas como las *entrevistas en profundidad* se aprecia el sentido general del sistema sociocultural del que el sujeto de estudio forma parte, de ahí que: “Nuestro sistema social está en cada uno de nuestros actos, en cada uno de nuestros sueños, de nuestros delirios, obras, comportamientos. Y la historia de este sistema esta toda entera en la historia de nuestra vida individual.”

20 MORENO, Alejandro; CAMPOS, Alexander; RODRÍGUEZ, William; PÉREZ, Mirla, *Y salimos a matar gente Investigación sobre el delincuente venezolano violento de origen popular*, Volumen I, CIP, Caracas, 2009, pp. 19-20.

2. Los acuerdos de Paz y sus representaciones polarizadas en Colombia

Este apartado y el que sigue, se desarrolla en dos etapas: en un primer momento, se describen los hechos más relevantes que dan cuenta del acuerdo de paz para, en el segundo momento, citar y comentar –como citas textuales o de paráfrasis– algunos fragmentos de las entrevistas realizadas a dos voces, seleccionados por la consistencia o inconsistencia de los argumentos planteados o, por lo polémico que pueden llegar a resultar. Se trata de piezas retóricas que proporcionan evidencia empírica muy provechosa cuando se intenta describir el discurso polarizado en escenarios de creciente conflictividad, como es sin duda la situación de Colombia y Venezuela.

Colombia es un país que padece los estragos de una guerra fratricida que viene agudizándose, desde al menos los últimos sesenta años, en la que participan distintos grupos al margen de la ley con ideologías excluyentes, que controlan espacios territoriales y poblaciones enteras mediante la violencia, como estrategia de poder para el logro de sus objetivos e intereses polarizantes. Los orígenes de este conflicto son múltiples y admiten fácilmente lecturas contradictorias de lo sucedido, no obstante, hay cierto consenso en la opinión pública nacional en reconocer que Colombia ha sido históricamente un país profundamente inequitativo y desigual que condena a las mayorías populares a una vida de precariedad y falta de oportunidades para el desarrollo de un proyecto de vida sobre un umbral aceptable de dignidad y bienestar, mientras que grupos oligárquicos entrelazados en alianzas familiares, corporativas o partidistas, han monopolizado para sí los beneficios del proceso de modernización segmentada²¹ que se experimenten desde la ruptura con los nexos coloniales hasta el presente.

Las consecuencias fatales de este conflicto son arto conocidas, según Pascali²² un balance general de las víctimas que va desde 1958, hasta 2018 evidencia que:

21 Nos referimos a la educación de calidad, al crecimiento económico, al desarrollo tecnológico, la urbanización y, en síntesis, al acceso a servicios públicos de calidad, entre otros aspectos. Según: STIGLITZ, Joseph E., *el precio de la desigualdad El 1% de la población tiene lo que el 99% necesita*, traducción de Alejandro Pradera, Taurus, Bogotá, 2015, es común que en muchas sociedades solo el 1 % de la población disfrute de las mejores viviendas, de la mejor educación y goce de servicios médicos de calidad en un clima de libertad y calidad de vida. No obstante, esta situación histórica que beneficia a una elite en detrimento de las mayorías, genera un conjunto de problemas graves como: altos índices de criminalidad, deficiencias sanitarias, ruptura de la cohesión social y menor esperanza de vida. Para profundizar en estas ideas se recomienda leer especialmente el capítulo 7: *¿Justicia para todos? Como la desigualdad está erosionando el imperio de la ley*.

22 PASCALI, Marina, *¿Cuántas víctimas ha causado el conflicto armado en Colombia?*, Statista, 2019, s/p., disponible en: <https://es.statista.com/grafico/19344/numero-de-victimas-del-conflicto-armado-en-colombia/>. En este sitio web se proporciona acceso además a un conjunto de infografías relacionadas al conflicto armado en Colombia.

En una pelea constante por el control del territorio y el narcotráfico, el conflicto armado entre grupos insurgentes y las fuerzas del Estado colombiano ha acechado al país desde mediados del siglo XX. Entre 1958 y 2018, esta guerra de guerrillas ha causado la muerte de 261.619 personas, de acuerdo con el Centro Nacional de Memoria Histórica de Colombia... la mayoría de las víctimas fatales que se registraron durante este conflicto eran civiles (alrededor de 215.000), mientras que otras 47.000 fueron identificadas como combatientes. Según estos datos, los principales responsables de la violencia han sido los grupos paramilitares, a los que se les acusa de asesinar a 94.579 personas en estado de indefensión, seguidos por los grupos guerrilleros, que habrían cobrado la vida de 36.682 personas y, en tercer lugar, otros grupos armados no identificados, supuestos responsables de 27.707 muertes.

Esta dramática información estadística es interpretada de distintas formas en función de las identidades políticas contrarias y de las ideologías excluyentes de las personas o grupos en disputa, con muy poca margen para posiciones neutrales. A pesar de las lecturas contrapuestas de la realidad, se observan en los imaginarios colectivos colombianos dos grandes formas de representar²³ este conflicto armado:

- a. El conflicto es el resultado de una situación de injusticia estructural que ha obligado históricamente a un conjunto de grupos de extrema izquierda a emprender la lucha armada como condición de posibilidad para no ser exterminados por las fuerzas de seguridad del estado y grupos paramilitares afines. En esta lectura, no hay ninguna posibilidad para impulsar por la vía institucional-pacífica transformaciones sustanciales del sistema político y económico, conducentes a minimizar las asimetrías sociales y a edificar un modelo de sociedad con mayor justicia y equidad para todos y todas, con énfasis especial en los grupos más vulnerables, marginados y excluidos del país.
- b. En franco contraste con la tesis anterior, el conflicto armado en Colombia ha sido apuntalado por la impronta injustificada de un conjunto de grupos al margen de la ley, entre los que destacan: el narcotráfico, los paramilitares y las guerrillas de extrema izquierda, quienes controlan de facto territorios enteros mediante prácticas terroristas que vulneran la dignidad humana. Por estas razones reprochables desde todo punto de vista, todos estos grupos carecen de las condiciones mínimas de legitimidad que les permitan normalizar su

23 Para CARDONA ZULETA, Luz Margarita, *La culebra sigue viva: miedo y política. El ascenso de Álvaro Uribe al poder presidencial en Colombia (2002-2010)*, Universidad Nacional, Medellín, 2016, esta representación dicotómica y excluyente del conflicto colombiano adquiere su climax con el discurso uribista a su arribo al poder en 2002. Como factor polarizante ha sido replicada por sus seguidores.

actuación por lo canales políticos normales y, por tanto, deben ser derrotados y reducidos, por las fuerzas de seguridad pública, al calor del estado de guerra que ellos mismos producen y reproducen en su interacción dialéctica.

Estas dos formas de representar el conflicto no solo se excluyen categóricamente entre sí, sin ninguna posibilidad para el encuentro deliberativo, sino que además constituyen universos discursivos que polarizan al país en su conjunto de modo que, las personas partidarias o adversarias del proceso de paz iniciado por el gobierno del expresidente Juan Manuel Santos, se adhieren consciente o inconscientemente a unos de estas dos tesis dicotómicas que funcionan como hiper-relatos para interpretar las causas y consecuencias de este conflicto, en el pasado y en el presente, tal como se verá a continuación en las entrevistas realizadas.

Ante la pregunta No 1, el profesor A²⁴ expresa que: se siente muy identificado con el contenido del acuerdo de paz, porque, a su modo de ver, más de 50 años de guerra civil han demostrado que, la situación no se puede resolver por la vía de las armas y de la violencia desmedida entre colombianos que piensan legitimante diferente. “Ante esta realidad el consenso y el acuerdo, respetando las distintas posturas en un clima de reconocimiento y cordialidad, fue la última alternativa que quedaba”.

De seguida, ante la misma pregunta, la profesora B²⁵ no dudo en manifestar su franco rechazo y desacuerdo a lo pactado por tres motivos específicos: en primer lugar, considera que el acuerdo se hizo a espaldas de la sociedad civil organizada y, especialmente, de las personas y comunidades más afectadas por el conflicto; segundo, el acuerdo le otorga a las FACR-EP unas curules innmerecidas en el congreso de la Republica: “Puestos que nunca conseguirían por la vía del sufragio”, por último, opina que la *justicia transicional*, tal como fue planteada en este proceso, fue realmente indulgente con “terribles personajes incursos en crímenes de lesa humanidad.”

Al responder la segunda pregunta concerniente a los aportes o contribuciones que hizo el expresidente Santos para el logro de una paz estable y duradera en Colombia, el profesor A²⁶ expuso que: sin duda el trabajo realizado por el expresidente Santos, desde que era ministro en la administración de Uribe Vélez, fue fundamental para construir las condiciones políticas necesarias que logran la tan anhelada paz, de hecho, afirma que por este mismo trabajo obtiene el premio nobel de la paz. No obstante, reflexionó que la paz no solo es un tema que se consigue en un acuerdo, “el

24 A, P. (12 de noviembre de 2019). Entrevista primera: polarización social en Colombia. (J. Berrocal, Entrevistador).

25 B, P. (14 de enero de 2020). Entrevista segunda: polarización social en Colombia. (S. Villa, Entrevistador).

26 Ibidem.

acuerdo es solamente el punto de partida”, “se requiere de la articulación sincera de las personas de bien, junto a los principales actores de poder para derrotar la salida belicista y construir un contrato social diferente y, para esto, falta mucho camino aún por recorrer...”

Ante la misma pregunta la profesora B²⁷ opinó que Juan Manuel Santos no es precisamente un actor político transparente y digno de confianza pública, porque desde que estaba en el gobierno de Uribe: “Que fue el que creo las condiciones necesarias para la paz al arrinconar como nunca a los subversivos mediante su acertada política de seguridad democrática”, tenía una agenda oculta para: “Legitimar a los terroristas y de cierta forma entregarles una parte del país.” Del mismo modo, argumento que ese “esquema de paz entreguista” no ha prosperado más porque el nuevo gobierno del presidente Iván Duque Márquez lo ha impedido hasta el momento.

El contenido de la tercera interrogante formulada atiza los contrastes polarizantes que se muestran en los relatos de los entrevistados. Ante la pregunta de ¿Es posible construir relaciones de respeto y amistad entre los excombatientes guerrilleros y los ciudadanos comunes? El profesor A²⁸ indica que todo depende de la madurez política de la gente, al tiempo que reconoce que no es fácil cerrar las heridas de una guerra tan despiadada como la acaecida en Colombia. “Quizá haga falta el paso de varias generaciones para calmar los ánimos hostiles, porque ciertamente la FARC-EP hizo mucho daño al país.” Por su parte, la profesora B²⁹ en un tono altivo expresó ¡que no es posible tal cosa!, “porque ¡los guerrilleros de la FARC son unos monstruos! que destruyeron comunidades enteras... mataron, violaron y forzaron el desplazamiento de miles de civiles...” “estos episodios dramáticos, de por sí inolvidables para la memoria histórica del país, les impiden a las personas de criterio tener una relación de amistad con estos “excombatientes.”” En cuanto al tema del respeto, supone con cierto pesar que todos lo merecen por igual, por su condición de seres humanos a pesar de sus acciones deplorables...

Ante la cuarta pregunta concerniente a las causas objetivas que han producido y reproducido el conflicto colombiano, el profesor A³⁰ sostuvo enfáticamente que las injusticias estructurarles y la falta de oportunidades para las mayorías humildes están entre las causas fundamentales que polarizan la sociedad y llevan a algunos radicales a tomar las armas. Recuerda que, con la muerte de Jorge Eliecer Gaitán en 1948, la oligarquía colombiana demostró que no permitiría el acceso al poder de un

27 Ibidem.

28 Ibidem.

29 Ibidem.

30 Ibidem.

liderazgo progresista ganado a reivindicar a los humildes y marginados de siempre. Es precisamente esta realidad, junto a la traición del directorio del partido liberal a sus líderes sensibles a las necesidades sociales, lo que llevó en su momento a muchos liberales descontentos, perseguidos por los chulavitas³¹ y los pájaros, a adoptar desde finales de los cincuenta la ideología marxista y ha insurgir como grupos guerrilleros, en una historia muy conocida...

Ante la misma pregunta, la profesora B³² *refuta la tesis de la injusticia social* como causa primaria del conflicto. Argumenta que, en líneas generales, la mayoría de los países latinoamericanos han padecido o padecen condiciones de pobreza, inequidad y explotación de ciertos grupos vulnerables, pero, sin embargo, no han visto surgir grupos guerrilleros y, sin los han tenido: “No han experimentado una guerra tan prolongada y sangrienta como la colombiana”. Por estos motivos deduce que el origen del conflicto armado deriva realmente de la capacidad delincencial de “siniestros personajes y grupos para organizarse y actuar al margen de la ley”, estos grupos dedicados al lavado de dinero, narcotráfico, secuestro y extorción llegaron a ser industrias delictivas internacional *que usan la máscara del socialismo* para justificar sus acciones vandálicas.

Ante la quinta interrogantes ¿Con que personajes políticos del acontecer nacional se siente identificado y por qué razones? El profesor A³³ señaló que, a su criterio, no conviene vincularse afectivamente a un personaje carismático o un caudillo “de esos que abundan en la historia latinoamericana” porque la política tiene que ser una actividad racional susceptible al debate crítico y no un tema pasional de amor u odio a políticos. Por lo tanto, apuesta por apoyar más bien proyectos nacionales de contenido progresista y humanista que propongan al menos, respuestas coherentes a las crecientes necesidades y problemáticas de un país tan maltratado por las elites como Colombia. En este sentido, supone que el proyecto político que mejor se adapta a este criterio es el que Gustavo Petro viene desarrollando desde su gestión en la alcaldía de Bogotá...

Ante la misma pregunta la profesora B³⁴ enuncia enfáticamente que: “Si hay un liderazgo digno de valorar positivamente en las últimas dos décadas es el de Álvaro Uribe Vélez...” Recuerda que Uribe llega a la presidencia de la república

31 Pájaros y chulavitas: termino que se refiere a los grupos paramilitares o de sicarios organizados por el partido conservador, en la primera mitad del siglo XX, para recabar información de inteligencia, perseguir y neutralizar a los liberales y comunistas. Su periodo de mayor actividad y violencia se da en el gobierno conservador de Mariano Ospina Pérez.

32 Ibidem.

33 Ibidem.

34 Ibidem.

por vez primera en 2002 momento en el cual el país padece una profunda crisis de gobernanza y gobernabilidad por el impacto negativo de los grupos subversivos y terroristas que, desde la década de los ochenta, habían debilitado sistemáticamente el poder del estado y sus instituciones como garante de la paz social... “fue una época terrible de desesperanza generalizada, sentimiento de anti-política y luto nacional por los múltiples derramamientos de sangre.” A pesar de ello, Uribe logra revitalizar el poder del estado y, mediante su política de seguridad democrática, proporciona significativas derrotas a estos grupos irregulares y, por tanto, devuelve la confianza sobre Colombia y sus posibilidades de desarrollo... Explica que es en este contexto cuando los colombianos pueden viajar por tierra de un departamento a otro, sin miedo a las pescas milagrosas³⁵...

Las respuestas propinadas por los entrevistados ante la última pregunta formulada: ¿desde su punto de vista cual es el partido político que mejor representa el deseo de paz y progreso de los colombianos? Generaron cierta sorpresa en el equipo de investigación porque desarrollaron una línea argumentativa similar más a allá de su notable polarización de criterios. Según el profesor A³⁶, a pesar de la importancia para la democracia que tienen los partidos políticos, en tanto máxima expresión de la sociedad civil organizada con voluntad de poder y correa de transmisión de las necesidades y aspiraciones de sus partidarios y simpatizantes antes las instancias del estado, el sistema de partidos, en líneas generales deja mucho que desear... se trata de un sistema decimonono en el cual los liberales y conservadores siguen siendo los principales polos de poder: “en estas instituciones prevalecen intereses mezquinos a espaldas del verdadero interés nacional...”

Ante la misma pregunta la profesora B³⁷expone que, más allá de la popularidad que mantiene el Centro Democrático, ella no se confía del trabajo que realizan, por regla general, las organizaciones partidarias en Colombia porque, por un lado, se trata de organizaciones muy penetradas por la corrupción de sus cúpulas y por un profundo sentido clientelar que más que generar ciudadanía produce y reproduce dependencias y subordinaciones... por el otro, estas organizaciones han perdido su capacidad de interpretar acertadamente los desafíos que impone el momento histórico, motivo por el cual están siendo desplazado de sus roles políticos básicos por organizaciones no gubernamentales y otras instancias de la sociedad civil organizada, muchos más

35 Refiere a una estrategia terrorista practicada por las FARC-EP para secuestrar, extorsionar o asesinar de forma aleatoria a las personas que se desplazaban por las vías terrestres interdepartamentales. Para ello, se colocaban retenes improvisados en las vías. Esta situación causó el pánico de la sociedad civil y convirtió a la movilidad terrestres por toda Colombia en una acción muy peligrosa.

36 Ibidem.

37 Ibidem.

sinceras en su esfuerzo por ejercer prácticas de contraloría social ante el gobierno: local, departamental y nacional, para el goce y disfrute de los derechos fundamentales de las personas.

3. Visiones antagónicas de la realidad entre chavistas-maduritas y opositores en Venezuela

Desde su arribo al poder en las postrimerías del siglo XX, el presidente Hugo Rafael Chávez frías se identificó por estructurar un discurso político que polarizó a la sociedad venezolana en su conjunto, entre el amor y el repudio a su proyecto político e ideológico, que fue avanzando de un nacionalismo no chovinista hasta su proclamación como socialista en 2004. Para entender su posicionamiento en el poder como líder hegemónico, a juicio Uslar Pietri³⁸ se deben estudiar las causas del fracaso de los gobiernos democráticos de Acción Democrática (AD) y el del Comité de Organización Política Electoral Independiente (COPEI):

Los gobiernos salidos de los partidos de tendencia popular... que han acaparado de manera determinante la vida nacional desde la caída de la dictadura de Marcos Pérez Jimenez, 1958, se han servido de la inmensa riqueza petrolera para corromper el país por medio de un sistema de subsidios, dones, prebendas, exenciones fiscales y privilegios.

Lamentablemente esta situación de populismo y clientelismo exacerbado no solo no cambió con el gobierno de Chávez, sino que avanzó a un nivel sin precedentes en la histórica contemporánea de Venezuela dilapidando la riqueza del país³⁹, al calor de una deriva autoritaria⁴⁰ que fue desmantelando progresivamente las instituciones

38 Uslar Pietri, Arturo, *Victoria de Chávez en Venezuela: el eterno retorno del populismo*, en: *Geopolítica del caos*, Temas de debate, Madrid, 2001, pp. 301-302.

39 Villasmil Espinoza, Jorge, “*Colapso del Modelo Político y Económico de la Venezuela Del Siglo XXI*”, conferencia pronunciada en el foro: Migración venezolana en el marco del postconflicto colombiano, Corporación Universitaria Rafael Núñez, Barranquilla, 2019, p. 10. (Inédita).

40 La condición autoritaria del chavismo en el ejercicio del poder es minuciosamente discutida desde una época temprana por: KRAUZE, Enrique, *El poder y el delirio*, Editorial Alfa, Caracas, 2008. También por el ensayo de PETKOFF, Teodoro, *El chavismo como problema*, Editorial libros marcados, Caracas, 2010.

Después de la muerte de Chávez, esta condición autoritaria deviene ahora en dictatorial porque se despliega, desde el estado, una política deliberada de violación sistemática a los derechos humanos de personas y poblaciones enteras, tal como lo muestra el: *Informe de la Oficina de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos sobre Venezuela insta a adoptar de inmediato medidas para detener y remediar graves violaciones de derechos*, disponible en línea: <https://www.ohchr.org/SP/NewsEvents/Pages/>

democráticas y reduciendo las fuerzas políticas de oposición y de la sociedad civil organizada, en un complejo proceso que por las limitaciones propias del *formato artículo arbitrado* no podemos detallar aquí.

Interesa enfatizar en el hecho de que la conflictividad política se ha ido incrementando sistemáticamente en el país en las últimas dos décadas produciendo un conjunto de efectos devastadores para la vida de los venezolanos que, desde el arribo del presidente Maduro en abril de 2013, se han visto obligados a migrar masivamente, como condición de posibilidad para sortear la crisis en el ánimo de conseguir –en otras latitudes– una mejor sustancial a su condición precaria de vida. Al decir de Villasmil⁴¹:

Desde el punto de vista económico, el proyecto chavista ha tenido resultados devastadores que erosionaron la base material de la existencia colectiva. Las políticas de expropiación y nacionalización forzada de empresas privadas, controles de cambio, controles de precio, en el marco de un desmesurado gasto público han destruido prácticamente al Bolívar como unidad monetaria, lo que ha acarreado una dolarización solapada de la economía, ya que la mayoría de los bienes y servicios se comercializan en dólares y, ha generado también una inflación sin precedentes que empobreció de forma brutal a todos los estratos sociales, con especial impacto, en los grupos más vulnerables, quienes son paradójicamente las principales bases electorales del Partido Socialista Unido de Venezuela (PSUV).

Estas y otras circunstancias han configurado, desde el 2015, una crisis humanitaria compleja ampliamente reseñada en la prensa internacional de mayor difusión. Empero, en una sociedad profundamente polarizada como la venezolana, chavistas y opositores perciben su realidad desde polos opuestos, obliterando en el proceso cualquier posibilidad de consenso al respecto. Al igual que en el caso colombiano, en Venezuela se observan dos grandes tesis que dividen las representaciones sociales del país:

- a. Para las personas chavistas-maduristas el gobierno bolivariano ha reivindicado sus aspiraciones mediante un conjunto de políticas y programas sociales sin parangón en la historia de la región, al tiempo que suponen en la figura del

.....
 DisplayNews.aspx?NewsID=24788&LangID=S, en el que se documentan prácticas de criminalización de la protesta y persecución de toda forma de disidencia, existencia de cientos de presos políticos, implementación de leyes conducentes a reducir los espacios democráticos, uso de la tortura por agentes del estado, violencia sexual contra personas privadas de libertad injustamente y uso de grupos paramilitares (colectivos) para contener el descontento endémico, todo ello es un marco general de deterioro de la economía y déficit de servicios públicos de primera necesidad, entre otras cuestiones realmente graves.

41 Ibidem, p. 14. (Inédita).

fallecido expresidente Chávez un liderazgo constructivo que supo interpretar el sentimiento y las aspiraciones de las personas más humildes para dotarlas de contenido político concreto. A pesar de esto, el proceso no ha podido avanzar más en los últimos años por el accionar de los enemigos internos y externos de la revolución, que se esfuerzan por desalojar a Maduro del poder del modo que sea y de sabotear su gestión mediante la llamada guerra económica.

- b. Por su parte, para los opositores tendencialmente ubicados en los estratos medios y altos de la sociedad venezolana, el gobierno de Chávez y de Maduro, simbolizan una de las etapas más oscuras de la historia del país, caracterizada por el uso arbitrario del poder político en el marco de una dinámica sistemática de percusión a toda forma de oposición y a la empresa privada, con un saldo nefasto de empobrecimiento generalizado, recesión económica y violaciones sistemáticas a los derechos humanos. Situación está que justifica los cercos diplomáticos y las sanciones propinadas por buena parte de la comunidad internacional al gobierno de Maduro.

En este contexto de crisis y desencuentros entre venezolanos que se adhieren a ideologías excluyentes y profesan identidades políticas contrarias, la proclamación del diputado Juan Guaidó, del partido Voluntad Popular, como presidente interino del país en la emblemática fecha de 23 de enero de 2019, vino a agudizar aún más las contradicciones que se generaron entre estas dos formas dicotómicas de representar la realidad, tal como se puede apreciar en la muestra de las entrevistas a continuación.

Para responder a la primera pregunta formulada ¿Cuál es la razón que separa a los chavistas y opositores en su concepción de la realidad política?, la profesora C⁴² responde que esto se explica porque estos grupos de personas se mueven motivados por valores diferentes. Para el opositor prometido conceptos como: democracia, libertad de expresión, derechos humanos o estado de derecho, encarnan algo fundamental para la vida en sociedad. Por el contrario, muchos chavistas pervierten el sentido original de estas nociones, las ignoran por su nula formación política o, sencillamente, son valoradas negativamente mediante una interpretación interesada de ciertas versiones del discurso marxista, según las cuales estos conceptos son un invento fútil del occidente hegemónico y su ideología liberal para imponer modos de vida burgueses a otros pueblos con otras condiciones históricas diferentes...

Ante la misma pregunta el profesor D⁴³ responde que el problema radica en que la *persona opositora* esta movida por un sentido de odio ante todo lo que representa

42 C, P. (martes de enero de 2020). Entrevista tercera: polarización social en Venezuela. (J. Villasmil, Entrevistador).

43 D, P. (viernes, sábado. de febrero de 2020). Entrevista cuarta: polarización social en Venezuela. (J.

el chavismo, como fuerza política al servicio de los más pobres. Del mismo modo, argumentó que el opositor no maneja en su repertorio discursivo un concepto claro de patria o de identidad nacional, por esas razones apoyan los intentos injustificados de los Estados Unidos y sus factores acólitos para vulnerar la soberanía venezolana y dismantelar los logros del proceso revolucionario... Estas son las principales razones que separan antagónicamente estas dos concepciones de la realidad. “En el fondo se trata de un problema ontológico de conciencia de clase, los sectores pudientes de Venezuela y, su clase media, nunca apoyarían un modelo político y económico como el socialista, que interpretan se contraponen a sus intereses y posturas burguesas, aunque en realidad no sea así.”

Para responder la segunda interrogante formulada ¿Cree Ud., qué el diputado Juan Guaidó actuó de conformidad con los procedimientos democráticos al proclamarse presidente interino de Venezuela? La profesora C⁴⁴ concluye que la proclamación de Guaidó junto a su programa de tres puntos: sede de la usurpación, gobierno de transición y elecciones libres, es un acto legítimo por derecho propio, porque el sistema de administración de justicia en el país está absolutamente controlado por la dictadura y, por lo tanto, no hay posibilidad ninguna de lograr una salida efectiva a la crisis sino mediante decisiones valientes y contundentes como la que Guaidó emprendió en ese momento. No obstante, “ahora sabemos que hacer falta mucho todavía para superar la dictadura que nos oprime...”

En franco contraste, el profesor D⁴⁵ manifestó su completo rechazo a esa iniciativa de Guaidó que supone ilegítima e ilegal desde todo punto de vista. Desde su apreciación, esa iniciativa tiene la autoría intelectual de los Estado Unidos y se inscribe en el amplio catálogo de provocaciones y agresiones que la potencia nortea ha propinado sin motivo a la revolución bolivariana. A pesar de esas prácticas injerencistas y criminales, supone que el “experimento Guaidó” no conduce a ninguna parte, se trata de un seudo gobierno que no tiene en la realidad concreta ningún poder para hacer nada, ni ninguna autoridad, como si lo tiene Maduro que goza del apoyo irrestricto de las Fuerzas armadas nacionales y de los órganos del estado venezolano en su conjunto.

Ante la tercera pregunta, ¿es posible construir relaciones de respeto y amistad entre chavistas y opositores? La profesora C⁴⁶ responde rápidamente que si es posible al tiempo que afirma que ella tiene muchos amigos y familiares chavistas. La clave

Villasmil, Entrevistador).

44 Ibidem.

45 Ibidem.

46 Ibidem.

está en saber respetar al otro y aceptar sus concepciones políticas e ideológicas por mucho que se adversen. En ese es la clave para la convivencia más allá de las notables diferencias que nos separan... Por su parte, el profesor D⁴⁷ explica que él no tiene problema en tener amigos opositores, pero aduce que en muchas ocasiones ha sido interpelado o agredido de forma indebida por opositores radicales que no toleran una ideología diferente a la propia o que están llenos de odio...

La cuarta pregunta puso en evidencia la forma como la polarización se expresa en lecturas tan divergentes de una misma realidad. Al indagar sobre cuál es el actor o factor responsable de la crisis humanitaria en Venezuela, la profesora C⁴⁸ afirma que es, sin lugar a dudas, el gobierno de Chávez y Maduro. “El proyecto chavista replicó en Venezuela las mismas problemáticas y contradicciones que erosionaron en su momento a la URSS y los países inmersos en el socialismo real, entre las que destacan: planificación central de la economía, con un sistema de controles de todo tipo en detrimento de la iniciativa privada y el emprendimiento, burocratismo y crecimiento exacerbado del sector público, todo ello, en un clima autoritario que se esforzó por hacer del país una sociedad controlada de pensamiento único.

Al responder la misma pregunta, el profesor D⁴⁹ reconoce que como todo gobierno la revolución cometió grandes errores... sin embargo, no dudó en afirmar que los principales responsables de la crisis actual que condena al país *son los opositores en su conjunto*, desde las cúpulas partidistas hasta las personas comunes. En el primer caso, se trata de conspiradores alineados a la concepción imperialista de la vida social, según la cual los proyectos progresistas deben destruirse desde sus cimientos. En el segundo, el opositor común sin conciencia revolucionaria, se presta al desarrollo de prácticas como las guarimbas⁵⁰, el sabotaje de los servicios públicos, los paros y las marchas, entre otras, que en nada contribuyen a la solución de los conflictos del país y empeoran las cosas para todos.

Para responder la quinta pregunta concerniente a con qué personaje político nacional se siente identificada, la profesora C⁵¹ no vaciló en responder: “con ninguno” expresa que de algún modo todos los políticos en Venezuela han fracasado y que los personalismos le han hecho mucho daño al sistema político nacional. Parafraseando a Max Weber, destacó que la fase de la autoridad carismática debe trascender a una fase

47 Ibidem.

48 Ibidem.

49 Ibidem.

50 En el argot venezolano se refiere al bloque de calles o avenidas con basura y/o escombros en el contexto de las jornadas de protesta contra el gobierno de Maduro, como las sucedidas en 2013 o 2015.

51 Ibidem.

legal-racional en la cual se imponga de verdad el liderazgo de las instituciones y de las leyes como condición para salir del atolladero. En otro orden de ideas, el profesor D⁵² argumento que tiene plena confianza en el presidente Maduro y en la mayoría de los líderes de la revolución, porque han demostrado con sus acciones que a pesar de las duras circunstancias no se rinden y no están dispuestos a abandonar a la mayoría de las personas humildes, que se han se identifican con el planteo revolucionario...

Ante la última pregunta formulada, la profesora C⁵³ expresa que desde su punto de vista en este momento ningún partido político expresa bien el anhelo de paz y desarrollo integral que requieren los venezolanos. De hecho, supone que más temprano que tarde, los venezolanos conscientes deben deponer sus actitudes pasivas y hasta conformistas para trascender los partidos y los políticos tradicionales que de cierto modo son cómplices en la producción de la crisis. Por su parte, el profesor D⁵⁴ expresa que el partido político que mejor representa el sentir de los venezolanos, con énfasis especial en los oprimidos y marginados, es el partido comunista, porque desde su fundación en 1931 ha luchado de forma desinteresada por elevar las condiciones de vida del pueblo con base a los principios de solidaridad y cooperación de las fuerzas trabajadoras, víctimas de las estructuras capitalistas de poder en el mundo.

Conclusiones

No debe pensarse la PS como una especie de trastorno psicológico, se trata más bien de un fenómeno intersubjetivo en el que todos participamos en mayor o menor medida, ya que sin duda la mayoría de las personas son proclives a manifestar opiniones polarizadas sobre ciertos temas de interés general. El problema se presenta cuando la polarización se generaliza y termina, en su decurso, por deteriorar los espacios deliberativos, mediante los cuales las personas y grupos construyen cotidianamente los consensos que garantizan unos niveles mínimos de convivencia, sin los cuales la conflictividad rompe el equilibrio social y podría desembocar en desenlaces nefastos para el orden establecido en su conjunto.

Al intentar describir la polarización social en Colombia y Venezuela –no de forma compara sino simplemente representativa–, se muestra que todos los estratos sociales son proclives a estructurar posturas polarizadas, incluidas aquellas personas con estudios de cuarto o quinto nivel como las entrevistadas que, más allá su condición

52 Ibidem.

53 Ibidem.

54 Ibidem.

de movilización cognitiva, que las dotó –en teoría– de ciertas capacidades propias del pensamiento crítico y racional, se muestran como incapaces de mostrar alguna empatía cuando se trata de reconocer las razones del pensamiento de la alteridad en disputa. Por las razones enunciadas, todo indica que, los procesos de polarización erosionan el tejido social y debilitan el modo de vida democrático al convertir los espacios deliberativos en escenarios de creciente conflictividad y disenso.

Los estudios sobre PS reavivan sin proponérselo una antigua discusión filosófica sobre la dimensión objetiva y subjetiva de la realidad que requiere de reflexiones más sistémicas en la esfera ontológica, hermenéutica y fenomenológica. Al leer los fragmentos presentados de las entrevistas en profundidad, podría inferirse que estas personas –como portavoces fidedignos de sus comunidades ideológicas o partidarias– representan su realidad, con sus matices, mediante un solipsismo radical que configura a su situación misma como una *ficción colectiva* en la que importan más ciertos discursos y creencias que las problemáticas concretas que impone el contexto en el que están inmersos.

Finalmente, formulamos las preguntas que siguen para el debate sereno: ¿hasta qué punto la polarización social impide a personas y comunidades conocer su propia realidad de un modo más completo y holístico? ¿en las sociedades polarizadas las representaciones sociales de los conflictos políticos son determinadas por el influjo de ideologías excluyente al calor de identidades políticas contrarias? ¿Cómo se puede despolarizar a personas y grupos?

(Footnotes)

- 1 Nos referimos a lo contenido en el documento intitulado: *Acuerdo Final para la Terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera de fecha: 24/11/2016*, que puede consultarse en línea en: https://www.cancilleria.gov.co/sites/default/files/Fotos2016/12.11_1.2016nuevoacuerdofinal.pdf.

Visión contractualista de Jean Jacques Rousseau: crisis filosófica de la representación política en el derecho argentino

*Contractual View of Jean Jacques Rousseau:
Philosophical Crisis of Political Representation in
Argentine Law*

Leandro Omar El Eter

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

San Miguel de Tucumán

leandroeleter@yahoo.com.ar

Resumen

La visión contractualista de Rousseau fue heredada por el derecho argentino. Sin embargo, existe una crisis filosófica en la representación política y en el funcionamiento de los órganos de poder. El contrato social es un acuerdo de voluntades con fines asociados al bienestar general y su razón de ser radica en la convivencia social. Las causas de debilitamiento del sistema político estriban en que los valores rousseauianos no trascienden lo teórico.

Palabras clave: política; representación; acuerdo; órganos; Poder; Rousseau.

Abstract

Rousseau's contractualist vision was inherited by Argentine law. However, there is a philosophical crisis in political representation and in the functioning of the organs of power. The social contract is an agreement of wills for purposes associated with general well-being and its reason for being lies in social coexistence. The causes of the weakening of the political system lie in the fact that Rousseau's values do not go beyond the theoretical.

Keywords: politics; representation; agreement; organs; Power; Rousseau.

Introducción

La representación es un fenómeno que se encuentra en una crisis filosófica de forma constante. Es una figura jurídica y política que debe contemplar los verdaderos intereses de los ciudadanos.

El presente artículo tiene como propósito indagar acerca de la crisis filosófica de la representación política en el derecho argentino. Se ahonda en un estudio acerca de la noción de representación, de sus antecedentes históricos, de los órganos del estado, de la confusión entre poder y representación y acerca de las causas que debilitan la representación como tal.

Se pretende entender la incidencia de la representación como instituto, y las razones por las cuales se encuentra en un estado de crisis o debilitamiento. Las democracias contemporáneas y los sistemas republicanos son aspectos que contribuyen a entender los motivos del desgaste mencionado.

Paralelamente, no solo se toman nociones meramente políticas, sino también filosóficas e históricas para comprender el fenómeno descripto. El bien común como propósito del estado, la esencia de la función pública y los antecedentes de revoluciones liberales son hechos que tienen relación con la representación, y no pueden considerarse de manera aislada, sino que forman parte de un enfoque interdisciplinario.

El enfoque contractualista rousseauiano es el adecuado para comprender las interacciones sociales. La soberanía recae en el pueblo y la voluntad general propicia el bienestar general. En la práctica política, la teorización del contrato social no forma parte de la realidad.

¿Es posible definir a la representación dentro de un acuerdo social rousseauiano? Incidencia contractualista en el derecho argentino.

La representación es un término que ha causado disidencias en el marco político acerca de la posibilidad de su conceptualización..

La representación política es “una figura jurídica y política por medio de la cual se actúa en nombre de los ciudadanos, obligándolos por las decisiones que se adopten”. Es la actuación en nombre de otro y en defensa de intereses colectivos. El representante no sólo encarna esos intereses, sino que debe racionalizarlos para poder inscribirlos en el orden legal y estatal. Representar es poner en escena, es crear una presencia evocativa o sustitutiva de una realidad que no se da, sino en una forma mediata, pero no por esto irreal. Evoca un ser y un actuar. Es decir, ser «en lugar de» un sujeto ausente o inactivo (Piero Costa, 2004:15)

Para entender la representación en sí misma, no puede obviarse la conceptualización de política dado que ambas nociones son necesarias.

La palabra política deriva del latín “politicus” y del griego “politikos”, que significa “de los ciudadanos” y se define como “la ciencia que estudia la resolución de los problemas de una comunidad determinada con el propósito de promover el bienestar general”. Se encarga de garantizar la realización íntegra de las personas que conviven en una comunidad¹.

La política es una herramienta para organizar una sociedad .Las acciones políticas se ejecutan por medio de sus representantes².

Dichos elementos actúan dentro de un acuerdo social rousseauiano donde los integrantes se encuentran inmersos en un sistema normativo. La igualdad y la legalidad del entreamado social conforman pautas de convivencia.

El sistema representativo impera en la República Argentina de acuerdo al capítulo primero denominado “Declaraciones, derechos y garantías “en los artículos 1 y 22 de la Constitución Nacional.

Artículo 1. “La Nación Argentina adopta para su gobierno la forma representativa republicana federal, según la establece la presente Constitución”.

Artículo 22. “El pueblo no delibera ni gobierna, sino por medio de sus representantes y autoridades creadas por esta Constitución. Toda fuerza armada o reunión de personas que se atribuya los derechos del pueblo y peticione a nombre de éste, comete delito de sedición”.

1 URIARTE, Edume, *Introducción a la ciencia política*. Madrid, Tecnos, 2010, p. 10

2 EL ETÉR, Leandro Omar , *Derecho económico. Actores de la economía y factores de producción. Incidencia jurídica*. Tucumán, Académica española, 2018, p. 5

Por su parte, los artículos 37 ,38 , 39 y 40 en el capítulo segundo denominado “ Nuevos derechos y garantías” consagran otros derechos políticos vinculados a la representación.

Artículo 37. “Esta Constitución garantiza el pleno ejercicio de los derechos políticos, con arreglo al principio de la soberanía popular y de las leyes que se dicten en consecuencia. El sufragio es universal, igual, secreto y obligatorio. Esta Constitución garantiza el pleno ejercicio de los derechos políticos, con arreglo al principio de la soberanía popular y de las leyes que se dicten en consecuencia. El sufragio es universal, igual, secreto y obligatorio.

La igualdad real de oportunidades entre varones y mujeres para el acceso a cargos electivos y partidarios se garantizará por acciones positivas en la regulación de los partidos políticos y en el régimen electoral”.

Artículo 38. “Los partidos políticos son instituciones fundamentales del sistema democrático.

Su creación y el ejercicio de sus actividades son libres dentro del respeto a esta Constitución, la que garantiza su organización y funcionamiento democráticos, la representación de las minorías, la competencia para la postulación de candidatos a cargos públicos electivos, el acceso a la información pública y la difusión de sus ideas.

El Estado contribuye al sostenimiento económico de sus actividades y de la capacitación de sus dirigentes.

Los partidos políticos deberán dar publicidad del origen y destino de sus fondos y patrimonio”.

Artículo 39. “Los ciudadanos tienen el derecho de iniciativa para presentar proyectos de ley en la Cámara de Diputados. El Congreso deberá darles expreso tratamiento dentro del término de doce meses. El Congreso, con el voto de la mayoría absoluta de la totalidad de los miembros de cada Cámara, sancionara una ley reglamentaria que no podrá exigir más del tres por ciento del padrón electoral nacional, dentro del cual deberá contemplar una adecuada distribución territorial para suscribir la iniciativa. No serán objeto de iniciativa popular los proyectos referidos a reforma constitucional, tratados internacionales, tributos, presupuesto y materia penal”.

Este derecho de iniciativa popular se encuentra reglamentado en la ley nacional 24747.

Artículo 40. “El Congreso, a iniciativa de la Cámara de Diputados, podrá someter a consulta popular un proyecto de ley. La ley de convocatoria no podrá ser vetada. El voto afirmativo del proyecto por el pueblo de la Nación lo convertirá en ley y su promulgación será automática.

El Congreso o el presidente de la Nación, dentro de sus respectivas competencias, podrán convocar a consulta popular no vinculante. En este caso el voto no será obligatorio.

El Congreso, con el voto de la mayoría absoluta de la totalidad de los miembros de cada Cámara, reglamentará las materias, procedimientos y oportunidad de la consulta popular”.

Los artículos citados muestran un sistema de normas que protegen a la democracia y a la representación como tales. El primer artículo de la ley de leyes consagra la adopción de un sistema representativo, republicano y federal. A partir de ello, no quedan dudas que el legislador optó por un sistema de democracia indirecta. El artículo 22, por su parte, acentúa dicha elección, manifestando, de forma expresa, que el pueblo delibera y toma de decisiones por medio de sus representantes.

Se prevé el principio de soberanía y de sufragio universal que recae en cabeza tanto de varones como mujeres. También, se inviste a los partidos políticos de la calidad de instituciones que deben representar a las mayorías como a las minorías.

En cuanto a las iniciativas populares y a la consulta popular, se trata de institutos que refuerza a la representación política, dado que posibilitan la actuación directa del pueblo en una suerte de colaboración con las autoridades de turno. Fortalecen la democracia, el sentido de pertenencia a la nación y el compromiso con la solución de los asuntos públicos.

La representación, generalmente, se asocia al ámbito legislativo o al parlamentarismo. Sin embargo, una mirada con estas características es limitada y sesgada. La asociación mencionada tiene su razón de ser en que el cuerpo legislativo es el órgano con mayor grado de representación y, en muchos casos, con una importante heterogeneidad en cuanto posiciones, posturas ideológicas y concepciones políticas.

Muchos estados del mundo, entre ellos Argentina, han adoptado la forma republicana de gobierno. La republica se caracteriza por la existencia de tres órganos de poder: ejecutivo, legislativo y judicial.

En la Argentina, el máximo representante del órgano ejecutivo es el Presidente de la Nación elegido por el voto popular. Por su parte, los jueces nacionales o federales, al margen que no sean elegidos por el voto popular, son representantes de la comunidad política. Se trata de un supuesto de representación por el poder. Es menester subrayar que la comunidad política abarca a todos los seres humanos y esta provista de poder para armonizar y orientar la actividad de los individuos. Ésta es un medio para la perfección del hombre (Jiménez Alfaro, 2016:8)

Por otra parte, los partidos políticos son los espacios que preparan a los dirigentes. Dichos partidos reflejan sus funciones en tres dimensiones: inclusividad, receptividad y rendición de cuentas.

La inclusividad se encuentra visibilizada en la lista de candidatos elaborada por los partidos quienes reflejan la diversidad social; los programas electorales y los derechos otorgados a sus afiliados son vehículos de participación característicos de la receptividad; la organización y democracia interna de los partidos tienen consecuencias de la rendición de cuentas³.

Las normas constitucionales proporcionan los lineamientos elementales para la construcción de un contrato social con reglas concretas. La incidencia rousseauiana por medio de los valores de la libertad, la igualdad, la soberanía y la asociación se encuentra cristalizada dentro del derecho argentino. La influencia de los ideales de la revolución francesa y la noción de un verdadero acuerdo social han empapado las directrices fundamentales del sistema jurídico. Empero, la teorización rousseauiana no traspasa la idealización y las utopías, es decir, que la letra de la ley se encuentra adormecida (o mejor dicho, “muerta”).

La representación tiene relación con los sistemas democráticos de gobierno. La democracia indirecta es el ámbito donde la elección de representantes es necesaria e imprescindible.

En la Polis de la Grecia Antigua, existía el sistema de democracia directa. Los ciudadanos griegos se reunían en la plaza principal (ágora) donde debatían los asuntos referidos a la cosa pública. Todos los griegos tenían la posibilidad de debatir y tomar decisiones por medio del voto. Dicho desarrollo de la institución de la democracia directa, pudo gestarse por tratarse de una civilización con conocimientos avanzados, con la presencia de un número limitado de personas y sin obstáculos de distancias. Sin embargo, dicha forma de gobierno no fue perfecta porque las personas que no tenían la calidad de ciudadanos, como es el caso de los esclavos, estaban excluidos.

En la Edad Media, surgieron las Cortes donde acudían representantes políticos de los tres estamentos: clero, nobleza y burguesía urbana procedente del tercer estado. Eran portavoces de los intereses de cada estamento y de las ciudades a través de un sistema de delegación con mandato imperativo para negociar con los monarcas contrapartidas, cuando éstos solicitaban préstamos para sus empresas políticas y militares. El triunfo del absolutismo relegó las Cortes a un segundo plano, aunque su reunión era necesaria para las cuestiones fiscales. Las distintas Cortes de la Corona de Aragón, gracias a la estructura pactista de sus reinos, siguieron siendo muy poderosas

3 MESTRE, Tania Verge, *Partidos y representación política: las dimensiones del cambio en los partidos políticos españoles, 1976-2006*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2007, p. 15

en tiempos de la Monarquía Hispánica, aunque todo terminó con la llegada de los Borbones y el establecimiento de los Decretos de Nueva Planta a comienzos del siglo XVIII, y la extinción de las cámaras representativas.

Las revoluciones inglesas del siglo XVII terminaron con los intentos de imponer el absolutismo por parte de los Estuardo. El Parlamento de Inglaterra se impuso, naciendo la primera Monarquía parlamentaria de la historia.

La revolución francesa marcó un antes y un después en la forma de concebir a la participación ciudadana. El gobierno monárquico de Luis XIV mostró cómo todo el poder público puede residir en una misma persona. El gobernante trascendió en la historia por su famosa frase : “ El Estado soy yo”. Producto, de la violación a los derechos y libertades individuales, se produce la revolución francesa de 1789, donde se concibe la noción de república, y dichos ideales se transmiten a todos los rincones del mundo.

La figura del ciudadano, a partir de la revolución francesa, se encuentra ceñida al proceso que origina los conceptos de soberanía y pertenencia a la nación ⁴.

Las revoluciones liberales trajeron un cambio radical en la concepción de la representación política. Los revolucionarios franceses desarrollaron la idea de la representación política contemporánea. La nación debía seleccionar a sus dirigentes políticos a través del sufragio.

Se plantearon dos modelos: a) “el sufragio censitario” (defendido por el liberalismo conservador), que consideraba que solamente los propietarios debían elegir a los representantes de la nación; b) el sufragio universal (promovido el liberalismo progresista y democrático) consideró que los ciudadanos tenían derechos políticos. La lucha sufragista consiguió el reconocimiento de este derecho para las mujeres.

El liberalismo como movimiento social y político sella la noción de representación libre frente al representado . Así, cabe señalar dos tipos de mandato que fortalecen lo mencionado: mandato imperativo y mandato representativo.

En el mandato imperativo, el representante debe ceñir su gestión a los programas electores que difundieron en su campaña política. A tal punto, que los representados tienen el “derecho de revocar el mandato encomendado” a un representante determinado. Por el contrario, el mandato representativo es general, libre y no revocable, es decir, que el representante puede cumplir o no el programa electoral que propuso en su campaña política. Por ello, puede decirse que en nuestro sistema existe un “anatema del mandato imperativo”.

4 NORIA, Omar , *La teoría de la representación política del Abate Sieyes*. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello, 1999, p. 32

El derecho argentino ha sido influenciado por las corrientes rousseauianas y francesas. La noción de democracia, de república, de representación, de poder, de igualdad, de libertad y de acuerdo social han sido los cimientos de la construcción de los contenidos elementales de la organización política. Diferentes antecedentes históricos muestran la evolución de la democracia como sistema representativo y posibilita una suerte de construcción de un acuerdo social sustentado en valores permanentes. El progreso del derecho se asienta en la recepción de principios republicanos, sin embargo, existen profundas fisuras en cuanto a su inserción, El descontento popular y la indignación social han sido pruebas de la inconsistencia y decadencia del arte de la política.

Rousseau diseñó un sistema filosófico que no ha trascendido el aspecto lírico y utópico. Parecería prácticamente irrealizable pero el fracaso de las naciones no debería ser un obstáculo para la implementación de un sincero contrato social caracterizado por la solidaridad y la generosidad.

Representación política y órganos estatales dentro de una visión rousseauiana

En toda República, existen tres órganos del Estado: Ejecutivo, Legislativo y Judicial. Puntualmente, la palabra “órganos” tiene un sentido más preciso que “poderes”. El poder es uno solo, es decir, que no se divide.

El estado está formado por tres órganos. De forma equivocada, se asocia al Estado con el órgano ejecutivo en razón que el hiperpresidencialismo es una figura que acapara la mirada pública y en muchos casos, se toma decisiones por encima de la voluntad de los otros dos órganos del Estado.

La representación es la relación de una persona con otra, por medio de la cual una actúa en nombre de la otra. Es la facultad jurídica de actuar u obrar en nombre de otra persona. La representación no aparece sólo en las democracias deliberativas, sino que existen otras formas de gobierno que contienen dicha institución, como es el caso del socialismo, el sistema de la lotocracia, el parlamentismo y hasta en sistemas monárquicos. La representación aparece en la vida política, en la medida que se canalicen los intereses y necesidades de los representados con orientación hacia el bienestar general.

Al respecto, debe considerarse tres aspectos:

- a. Teoría orgánica:** El Estado actúa a través de sus órganos, basado en el principio de la unidad del Estado. El Estado actúa, gobierna y legisla a través de sus órganos. El derecho atribuye personalidad a los entes colectivos .

- b. Titular de los órganos:** Las personas naturales por medio de las cuales el Estado ejerce sus funciones y se les conoce con el nombre de funcionarios. El órgano es de carácter permanente mientras que su titular es de carácter transitorio.
- c. Competencia de los órganos:** aquellas condiciones que determinan la manera como se ejercerá la función estatal, para lo cual se precisa de una regla de competencia denominada ley. Las normas determinan la capacidad de acción e indica las condiciones de la capacidad de los órganos. La Constitución y las leyes crean los órganos, y constituyen un sistema de distribución de competencias.

La representación se la identifica y visualiza, en su máximo expresión, en los cuerpos legislativos. En Argentina y de acuerdo a nuestro sistema federal de gobierno, existe un órgano legislativo nacional y órganos legislativos provinciales.

Los legisladores nacionales y provinciales representan diversos tipos de intereses y provienen de partidos políticos con ideologías distintas. En el seno del cuerpo legislativo, conviven posiciones que coinciden y que no. Es decir, que existen diversos intereses dentro del cuerpo mencionado.

Parecería que cuanto más heterogénea es la composición del cuerpo legislativo, existe mayor representación popular. Sin embargo, esto necesariamente no es así. Podría suceder, por ejemplo, que existe heterogeneidad de representación de diversos intereses políticos de “grupos económicos poderosos”, y de esta manera se excluyen otros intereses de la sociedad.

Los representantes del pueblo ocupan “espacios de poder” en los órganos del Estado. El conocimiento de los mismos permite entender las funciones de los representantes y sus ámbitos de competencia y jurisdicción. Un sistema de normas establece los límites de actuación de las autoridades y las sanciones en caso de incumplimiento.

Siguiendo la Teoría de los contrapesos o de la división de poderes de Montesquieu, el equilibrio entre los poderes permite una armonía. En definitiva, el sistema democrático y republicano debería establecer un sistema de representación donde se encuentren presentes los intereses sociales más sensibles.

La visión rousseauiana es equivalente con el sistema representativo de la democracia indirecta. La noción republicana, heredada de la revolución francesa de 1789, es implementada dentro del derecho argentino. La compatibilización de la representación con los órganos del estado sólo puede funcionar en el marco de un acuerdo social. De lo contrario, la reglamentación de derechos no puede instaurarse en una esfera de civilización y progreso.

Confusión entre poder y representación. ¿Se trata de sinónimos?

La representación y el poder son conceptos que se necesitan mutuamente, y no puede concebirse uno sin el otro. En cierta medida, existe una relación del “principal y el accesorio”. No obstante ello, no puede tomarse a ambas nociones como sinónimos, sino entendidos desde una esfera de vinculación .

La primera necesidad de un grupo es tomar decisiones. La toma de decisiones basada en alternativas es hacer política. Todo grupo dentro de la dinámica social tiene que tomar decisiones, lo que implica contar con una estructura de poder, es decir un sistema jerarquizado de status y roles ⁵ .

La representación es la facultad que tiene una persona de actuar, obligar y decidir por cuenta de una o varias personas.

El poder es un medio o instrumento para conferir la representación. Es la facultad para hacer algo. Es dominio e influencia que uno tiene sobre alguno o sobre alguna cosa. Es posesión o tenencia. Es fuerza, potencia o capacidad para producir determinados efectos (Martínez, 2000:360)

Las afirmaciones vertidas tienen coincidencia con las nociones de Weber en cuanto al “poder en sentido amorfo” dado que el autor concibe al mismo como una imposición de una propia voluntad y por ello, lo distingue de “autoridad”.

El poder político se relaciona con la autoridad o potestad política dado que existen límites y restricciones legales. También, es dable reiterar que el fin de la política es el bienestar general y por ello, no puede existir una “utilización del poder de forma caprichosa” sin considerar la verdadero fin de la política.

El uso del poder político debe ser sensato, justo, equilibrado y dirigido hacia el propósito de la política, es decir, hacia el bien común.

El poder que detentan los representantes proviene de la voluntad popular. Dicho de otra manera, el pueblo transfiere el poder a los representantes. El poder es anterior a la representación.

El poder tiene un origen divino. Aparece la figura de Dios como fuente u origen del poder.

Los representados designan a sus representantes para que administren la cosa pública.

5 BRACAMONTE, Eduardo, *Política, Estado y Gobierno*, Buenos Aires, Ciencia y cultura, 2002, p. 10

Como se mencionó con anterioridad, el poder no es absoluto, sino que tiene un conjunto de límites que provienen de la Constitución, de los tratados internacionales y de leyes nacionales. Por ejemplo: la periodicidad de funciones que es una característica propia de un sistema republicano.

En cierta medida, la representación y el poder constituyen dos institutos que se relacionan. En un estado democrático de derecho, se tiende a la limitación del poder y al rechazo de la preeminencia de un poder absoluto o tiránico. Por ello, los representantes legislativos deben cumplir una función de control de los actos de gobierno sobre todo en muchos sistemas actuales que se caracterizan por el hiperpresidencialismo.

Sartori, sostiene que “se ha llegado a un punto en el cual un órgano representativo acaba por representar a alguien (al pueblo, a la Nación) ante sí mismo. Aunque esto se ve un poco más atenuado en los sistemas presidencialistas, es difícil que los representantes detentadores del poder elaboren sus propias limitaciones”⁶. El autor realiza una afirmación acorde con la realidad política contemporánea, dado que las autoridades políticas ejercen funciones públicas, y también deben crear un sistema de normas tendientes a limitar sus acciones, y evitar abusos y extralimitaciones. El sistema político argentino se caracteriza por el hiperpresidencialismo, y esto muestra que “todo” gira en todo a la figura presidencial, y difícilmente el mismo representante cree límites a su propio accionar. De hecho, en la Argentina se ha demostrado, a lo largo de la historia, un avasallamiento del órgano ejecutivo hacia el órgano legislativo y judicial, violando el principio del republicanismo, y no hubo “límites” a dicho accionar ilegal.

La democracia se caracteriza por la existencia de un gobierno, en el que los ciudadanos controlan a los gobernantes y estos últimos tienen que ser responsables ante aquellos. Se trata del conjunto de aquellas decisiones políticas colectivizadas que buscan el bienestar, definidas por medio del método de formación del órgano decisorio y por las normas que rigen la toma de decisiones, comprendidos sus costes y riegos. Un gobierno democrático debe poder gobernar, lo que es resultado de la combinación adecuada de representatividad y eficacia. Es cierto que si no existe un mandato imperativo, la representación es ilusoria porque el representante tiene un “marco de absoluta libertad” para tomar cualquier tipo de decisión. Muchas veces las decisiones que toman los representantes no coinciden con sus campañas electorales y con los intereses que deberían defender, y el representado se encuentra en una situación de total desprotección.

Crisis filosófica y política de la representación política. ¿Existe una falta de recepción práctica de la visión rousseauiana en el derecho argentino?

La representación no es una noción sencilla de ahondar. Es una institución que se ha ido debilitando producto de las desvirtuaciones que ha experimentado. En las épocas actuales, ha perdido su esencia y razón de ser. Es posible restablecer los verdaderos valores de la representación. De hecho, el principal valor de la política es reconocer los problemas y elegir soluciones para resolverlos⁷.

Los administrados han depositado su confianza en representantes que no han cumplido su mandato de acuerdo a las normas y al bienestar general. Han imperado los intereses individuales en desmedro de los colectivos.

El problema es asegurar el funcionamiento de la relación formal de representación en beneficio del representado y del bien común, de acuerdo a las expectativas de la democracia y del ciudadano. Todo esto, sumado al descrédito de los mecanismos convencionales de la representación⁸.

Nunca puede soslayarse que el bienestar general es el propósito de la política y del estado. La representación es un instituto que, entendido desde su pureza, facilita que los intereses de diversos sectores de la comunidad intervengan en el ámbito político y de toma de decisiones en la representación ante el poder. No obstante ello, la crisis de la representación aparece por los siguientes motivos:

- a. Los partidos políticos protegen sus intereses en desmedro de la comunidad.
- b. Existe una utilización nefasta de los mecanismos legales para que los representantes perduren en espacios de poder desvirtuando el principio de periodicidad de funciones inherente a un estado republicano. Se ha detectado el uso de reformas constitucionales con el propósito de permitir que los gobiernos de turno puedan ser reelectos. La reelección consecutiva y/o indefinida es una práctica política que, en cierta medida, viola al principio republicano de gobierno.
- c. Falta de concientización por parte los representantes que los recursos públicos forman parte del estado. Es decir que en muchos casos, se utilizan los recursos públicos para un beneficio personal apareciendo figuras delictivas como el cohecho o la malversación de fondos.

7 ESPINOZA Toledo, Ricardo, Giovanni Sartori (1924- 2017): *La política democrática reivindicada*, México, de sociología, 2017, p. 11-26

8 SCOTT MAIN WARING, Ana María Bejarano y PIZARRO, Eduardo, *La crisis de la representación democrática en los países andinos*, Bogotá, Norma, 2008, p. 43

- d. Falta de comunicación entre el representante y el representado inherente a la forma liberal originaria, potenciado por el sistema partidocrático de la democracia de masas.
- e. Los mecanismos de elección del representante, es decir, la existencia de desconfianza de la forma de elección en cuanto al uso de boleta en formato de papel o electrónica, la transparencia de las autoridades de mesa, los fiscales y el conteo de votos.
- f. El número de ciudadanos y la diversidad de intereses existentes en una comunidad.

La representación política comparte características con la sociológica y jurídica pero presenta un atributo diferencial clave: la relación entre representantes y representados no corresponde a un principal que habla con una sola voz por un interés compartido, un sentimiento idéntico o un encargo preciso. Cuando la representación se justifica como una segunda opción, una vez constatada la inviabilidad de una democracia directa, la razón esgrimida es el número. No es lo mismo representar a cien que a cien mil. Pero el problema no radica en la cantidad, sino en el salto de la cantidad a la calidad: es imposible que cien mil ciudadanos coincidan en todas las opiniones o tengan intereses comunes, o las opiniones e intereses tengan intensidad parecida. Será inevitable, por el contrario, que las aspiraciones y demandas sean contradictorias, opuestas, incompatibles y deban articularse para conciliarlas o, al menos, encauzar un conflicto que, de otra manera, sería destructivo⁹. Siguiendo a Edmund Burke, de formación conservadora y férreo detractor de la Revolución Francesa, el norte del representante es el bien de la patria y no las opiniones de los electores.

El modelo de la representación se encuentra en una crisis irreversible porque existe una sociedad fragmentada, una opinión pública manipulada por los medios de comunicación y partidos incapaces de satisfacer los intereses sociales¹⁰. La Constitución Argentina encabeza las declaraciones, derechos y garantías, expresando en el artículo primero que “la Nación Argentina adopta para su gobierno la forma representativa republicana federal”. De la misma forma, el artículo 22 de la ley mencionada sostiene que “el pueblo no delibera ni gobierna, sino por medio de sus representantes y autoridades”.

El constitucionalismo moderno garantiza la participación de la ciudadanía en el gobierno a través de sus representantes.

9 SARTORI, Giovanni, *Cómo hacer ciencia política*. Madrid, Taurus, 1999, p. 56

10 ABAL MEDINA, Juan Manuel, *La muerte y la resurrección política*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2004, p. 16

La representación se cataloga como un derecho fundamental amparado por la máxima legislación. Sin embargo, la óptica de análisis es determinar si dicho derecho positivo tiene efectividad en la práctica política.

Existe una desconfianza instaurada en la ciudadanía hacia los partidos políticos, convertidos en el canal monopolizador de la representación política.

Esta fragilidad se ha ido acrecentando, llegando a afectar la certidumbre acerca de la identidad del representante. Un ejemplo claro son las “candidaturas testimoniales” que se implementaron en las elecciones legislativas de Argentina en junio de 2009. También, puede mencionarse a una práctica instaurada, durante muchas elecciones en la provincia de Tucumán, con el “sistema de acoples” donde los candidatos a legisladores y concejales se adhieren al candidato a gobernador o intendente con mayor intención de voto.

A partir de la desnaturalización del concepto de representación política, se debe pensar en la modificación del instituto. La transformación debe ser acompañada de una remodelación de los partidos políticos. En este sentido, es necesario incentivar una democracia participativa e interactiva, capaz de sentirse representada y con derecho a exigir rendición de cuentas sobre el cumplimiento del mandato otorgado.

Representar significa hacer “presente” algo que no está presente; en un sentido literal: lo ausente. Existe siempre en la representación una tensión entre “ausencia-presencia”.

El representante político que asume como legislador, no representa a sus votantes en cualquier asunto, ni tampoco lo hace por sí mismo aisladamente, sino que trabaja con otros representantes en un contexto institucionalizado y en una tarea específica. Es natural que existan intereses diversos y por ende, conflictos que deberían solucionarse de forma civilizada.

El representante actúa dentro de un contexto de presiones, demandas y obligaciones. Aspectos sociales, políticos, económicos e ideológicos inciden en la función pública.

El representante político tiene un electorado, y si es difícil determinar y representar los intereses o los deseos de un solo individuo, es infinitamente más difícil determinar y satisfacer los de miles de individuos.

El representante es un político, y un miembro de un partido político que debe ser sensible a su partido y a diversos grupos e intereses públicos y privados.

La democracia como sistema de gobierno, se encuentra sujeta a una doble crisis: la crisis de legitimación, desde el momento en que los gobernados contemplan con más desconfianza y lejanía a los gobiernos, cada vez se sienten menos representados

por las instituciones y son más volubles y menos fieles a los partidos políticos. Y una crisis de eficacia dada la dificultad de producir gobiernos estables. Hay un “síndrome de fatiga democrática”.

Existen inconvenientes propios del instituto de la representación. Dichos obstáculos son los siguientes:

- Expansión de circuitos tecnocráticos de decisión ajenos a la participación ciudadana.
- Burocratización de las esferas públicas.
- Deficiencias en las instituciones democráticas para dar respuesta a las demandas de la sociedad civil.
- Los partidos políticos que en lugar de ser simplemente intermediarios que traducen a nivel estatal la voluntad política de la sociedad, se han ido convirtiendo en auténticos muros de separación entre los electores y los elegidos.
- Los medios de comunicación crean vínculos que permiten un nexo entre los representados y sus representantes. Los representantes han ido perdiendo comunicación con sus representados.
- La hegemonía de la cantidad sobre la calidad ha privilegiado, en el debate sobre los sistemas electorales, la obsesión por la representación exacta, la precisa transformación de los votos en escaños. Igualmente la sobrerrepresentación, sin prestar atención alguna a la selección y a la calidad del liderazgo.

El problema surge al constatar que la democracia electoral, entendida como poliarquía competitiva, no se convierte en democracia representativa, entendida como poliarquía selectiva. Se rompe el vínculo entre elección y selección, entre mayor parte y mejor parte, entre cantidad y calidad. Las elecciones, la competencia electoral, aparecen como condición necesaria y suficiente de un mínimo de democracia pero no de una mejor democracia, más bien, en sentido contrario, de una democracia ingobernable. La mayoría aritmética da lugar a una minoría altimétrica, a una estructura de poder pero no a una estructura de élite.

La meta del entendimiento es acceder a un acuerdo que tiene como objeto una comunidad recíproca, de saber compartido, confianza mutua y coincidencia. En las democracias, es importante tener presente dos aspectos: el principio del discurso que determina la legitimidad de las normas que surgen de la participación ciudadana; y la forma jurídica de las normas que se refiere a la capacidad del destinatario para autoblignarse.

El concepto de representación política se configura como una continua tensión entre el ideal y el logro. Debería existir una necesaria y verdadera comunicación entre el elector y sus representantes, que permita dar validez a la teoría de la representación política.

La teoría de la democracia deliberativa plantea la necesidad de comprender a la globalización y al multiculturalismo. De la misma manera, los verdaderos titulares del poder democrático del estado son los ciudadanos. Éstos renuncian a sus intereses egoístas para tomar decisiones colectivas, aceptando las decisiones estatales¹¹. Dicha afirmación es cuestionable en virtud que es endeble la noción de la “soberanía del pueblo”. Tratándose de un mito que no tiene coincidencia con la realidad política, porque los gobernantes acostumbran a mencionar que representan al pueblo. Sin embargo, se ha demostrado que las acciones de gobierno, en muchos casos, no obedecen a intereses de la sociedad sino a intereses de un “grupo pequeño o minúsculo”, que son los que gobiernan.

En la realidad actual, el dogma del mito de la soberanía del pueblo es cuestionable porque existe una crisis acentuada de la representación de los intereses del pueblo. Entonces, las decisiones se toman por medio de representantes, y estas decisiones no coinciden con los interés del pueblo.

Dada las imperfecciones existentes en el sistema democrático actual, muchos politólogos han propuesto la instauración del sistema de “lotocracia”. El sorteo en democracia, asignación o demarquía representa la selección de funcionarios políticos dentro de una gran muestra de candidatos por medio del sorteo. Se garantiza que todas las partes interesadas en ocupar algún cargo político tengan las mismas posibilidades y oportunidades¹².

Para apreciar las ideas de un autor determinado, es necesario bucear en el contexto histórico que propició que se conciba una determinada línea de pensamiento. Rousseau nació en el año 1772 y falleció en el año 1778 en una realidad totalmente diferente a la contemporánea. Los avances científicos y tecnológicos actuales fueron impensados en aquella época y por ende, estuvieron fuera de la lógica de las mentes humanas. El avasallamiento de los medios de comunicación y de las nuevas tecnologías deberían facilitar un sistema equilibrado de igualdad y participación, sin embargo, su explotación no fue la adecuada para la implementación de un auténtico acuerdo social que persiga fines comunes y compartidos por la comunidad.

11 DOMÍNGUEZ, Héctor, *Democracia deliberativa en Jurgen Habermas*, Medellín, Analecta Política , 2013, p. 10

12 GRAELER, David, *El proyecto de la democracia: una historia, una crisis, un movimiento*, Barcelona, Random House, 1999, p. 257

En fin, las enseñanzas rousseauianas no son arcaicas sino todo lo contrario. Su adaptación debe identificarse con el marco temporal y espacial y con las transformaciones existentes. No obstante ello, no sucede por motivos de mezquindad y avaricia ilimitada.

En el contractualismo rousseauiano, el contrato social es el instrumento idóneo para la organización social. La soberanía recae en el pueblo quien posee la libertad para elegir a las autoridades. Los administrados se encuentran obligados al cumplimiento de las normas y la asociación política no aparece de forma natural sino por una necesidad de supervivencia.

A diferencia del sistema hobbesiano, Rosseau enfatiza en la bondad natural de los seres humanos. Del mismo modo, la libertad es un valor inherente a la condición humana y por su intermedio, los ciudadanos organizan y administran al sistema social y político.

La crisis filosófica radica en que las nociones rousseauianas sólo forman parte del mundo de las ideas. Las teorías diseñadas no traspasan las fronteras de la abstracción, es decir, que carecen de pragmatismo. Los hombres se han servido de artilugios tendientes a subestimar el sentido y el alcance de principios universales sustentadas en criterios de derecho natural.

Una crisis filosófica profunda empapa al derecho argentino. Contracciones de la práctica con la teoría e inconsistencias de la letra fría de la ley con un sistema representativo que no ha solucionado los problemas atinentes a la convivencia social. La herramienta natural para la solución de controversias sociales debería ser la política, no obstante, ha perdido su sentido y ha sumergido al sistema en una decadencia que se ha prolongado de generación en generación. Las buenas costumbres y las tradiciones jurídicas no han sido receptadas por la ciudadanía. Todo ello, sumado a una clase dirigente que no ha predicado con el ejemplo y buen obrar.

Conclusión

La representación política en la Edad Contemporánea representa una realidad que afecta al sistema democrático, vulnerando su razón de ser. Las enseñanzas rousseauianas no han impregnado en la sociedad en su conjunto, sino que los integrantes de la sociedad diseñan sus derechos y deberes de acuerdo a su concepción. Una crisis filosófica agravada por el subjetivismo y la mezquindad siendo una solución sensata la colaboración y la integración de los esfuerzos de los integrantes de la comunidad en pos del bienestar general.

Las causas de la erosión política estriban en la falta de un “contrato social” y en la incorrecta concepción de la libertad y de la responsabilidad. El libertinaje y la anarquía han penetrado de tal forma que han provocado una suerte de formación de un país al margen de la ley. El derecho positivo contiene los instrumentos para contrarrestar al desorden y existen los mecanismos para el cumplimiento de las normas no obstante, la falta de concientización y de respeto a las normas y el avasallamiento de diversos sectores (entre ellos, económicos) han instrumentado los medios para evadir al entretejido jurídico.

El representante político ostenta derechos y obligaciones y debería actuar en los asuntos públicos en pos del bienestar general. La representación política debería abarcar la totalidad de los intereses colectivos. Sin embargo, el fenómeno del multiculturalismo, de la mundialización y la presencia de diversos intereses agravan la crisis señalada.

Existe una falta de cercanía notoria entre los ciudadanos y los partidos políticos. De la misma manera, existen “círculos cerrados de poder” que imposibilitan la participación de ciudadanos en elecciones en condiciones de igualdad con otros candidatos. Es cierto que se encuentra consagrado el “derecho de elegir y ser elegido” no obstante, existen partidos políticos tradicionales, convencionales y que concentran una suerte de monopolio, que no permite el ingreso de “personas extrañas” a sus grupos de confianza. Es decir, que el derecho y el valor de la igualdad se encuentra violado en la práctica política, máxime considerando los fenómenos de reelecciones consecutivos o indefinidos que atentan contra el principio republicano de gobierno. Por ello, la lotocracia ha sido concebida como una forma de gobierno que promueve el acceso a cargos públicos por medio del sorteo. En cierta medida, se prioriza la igualdad considerando que todos son iguales y tienen el mismo derecho a participar pero no la misma capacidad ni igual vocación para la conducción. Vale decir, que todos somos iguales ante la ley pero existen personas que se encuentran mejor preparadas y con un mayor sentido de conducción en asuntos políticos que otras.

A lo largo de la historia, se fue gestando el instituto de la representación y el hecho histórico que constituyó una bisagra en la historia fue la Revolución Francesa de 1789. Se incentivó la libertad, la igualdad y la fraternidad poniendo fin al gobierno monárquico de Luis XVI. La aparición de la República consagró como principios la división de poderes, la periodicidad de funciones y la rendición de cuentas. Dichos aspectos encuentran asidero en el instituto de la representación. La cuestión se plantea en la Revolución Francesa, y se produce una crisis de representación ante el poder producto del alejamiento del mandato imperativo.

Los órganos del Estado son tres: ejecutivo, legislativo y judicial. Es incorrecto sostener que exclusivamente el instituto de la representación tiene presencia en la

elección de legisladores (nacionales o provinciales), sino que las autoridades del Poder Ejecutivo (por ejemplo Presidente de la Nación, Ministros y Secretarios de Estados) y del Poder Judicial (por ejemplo Jueces Nacionales de Primera Instancia) también invisten la calidad de representantes. Así, se sostiene que existe una representación de la comunidad política como un todo y por ello, se trata de un supuesto de representación por el poder.

Dicha aclaración muestra que los representantes no son elegidos exclusivamente por el voto popular como es el caso de los legisladores nacionales o provinciales o de los concejales en los municipios, sino que pueden ser designados discrecionalmente como es el caso de los Ministros de un Gobierno Provincial o mediante un concurso de antecedentes y oposición con intervención del Poder Legislativo Nacional y del Poder Ejecutivo Nacional como es el caso de la elección y designación de los Jueces Nacionales o Federales.

Es importante subrayar que en Estados como Bolivia (que se caracteriza por ser unitario) se eligen a los jueces por medio del voto popular, y cumplen con un mandato determinado de gestión. Es decir, que la representación es indiferente a la forma de elección y/o designación.

La aclaración expuesta intenta aclarar una situación que puede generar confusión. En determinadas obras acerca de política se circunscribe a la representación exclusivamente a la esfera del parlamentarismo o ámbito legislativo. Una de las razones de ello, tiene asidero en que dentro del cuerpo legislativo se encuentran los representantes de las provincias y en cierta medida, se muestra un espacio y ambiente de discusión y heterogeneidad de formas de comunicación, de ideologías, de principios, de ideales, de proyectos y propuestas. En la Argentina y de acuerdo a la Constitución Nacional, los diputados representan a la nación y son 257 miembros, y los senadores representan a las provincias y son 72. Es decir, que se trata de un sistema bicameral. No obstante, no es el único órgano de gobierno donde opera el instituto de la representación de acuerdo a los argumentos esgrimidos con anterioridad.

El “poder” para elegir a los representantes recae en el pueblo. Los representantes administran la “cosa pública” en un mandato predeterminado.

Así, surge que el poder es anterior a la representación. Sin poder, no existe representación dado su preexistencia.

Las ideas liberales y laicas fueron expulsando las nociones acerca del “ origen divino del poder”.

En la actualidad, en la Argentina los “ representantes electivos” detentan su cargo en un mandato determinado (generalmente de cuatro años) , y por ejemplo en

el caso del Presidente de la Nación Argentina , con la posibilidad de ser reelegido solo en un periodo consecutivo.

En la obra “La Suma Teológica” de Santo Tomás de Aquino, el Doctor Angélico señala que el pueblo tiene la facultad de revocar el mandato del representante en caso de tiranía o de la realización de actos contrarios a la justicia. Dicha potestad no se encuentra prevista en la Constitución Nacional. Sin embargo, existen mecanismos como el juicio político donde se transfiere dicha facultad judicial al órgano legislativo por excelencia (Congreso de la Nación Argentina).

En las democracias modernas, existen herramientas en contra de la utilización del poder público de forma tiránica o injusta como la posibilidad de la manifestación pacífica, el derecho de huelga, las iniciativas populares, los planteos judiciales, etc.

En este sentido, si del poder como un todo emana una decisión, ésta queda revestida por la legitimidad que le confiere el provenir de los representantes del pueblo soberano. Se trata de un supuesto de ilegitimidad de ejercicio.

En la actualidad, solo impera la legalidad sin embargo y de acuerdo a la practica política, diferentes tipos de decisiones política han sido tomadas en un marco de legalidad pero carentes de legitimidad.

En cuanto a la crisis de la representación y a sus causas, se trata de un proceso de debilitamiento de las democracias contemporáneas.

Se indicó en reiteradas oportunidades que la democracia es una forma de gobierno que permite la participación de la ciudadanía. La solución no es la sustitución de dicho sistema, sino que el Estado garantice el correcto funcionamiento del instituto.

En primer lugar, la crisis obedece a la cantidad de ciudadanos y a sus diversos intereses, deseos, reclamos y necesidades. Siguiendo a Habermas, el fenómeno del multiculturalismo sumado al proceso de globalización impide una “representación plena”.

En segundo lugar, la falta de comunicación y de interacción de los partidos políticos y de las autoridades que ocupan un cargo público con los ciudadanos, conlleva a una distancia importante para el conocimiento de las verdaderas necesidades públicas.

Los medios de comunicación informan y constituyen un nexo de información entre los representantes y los representados, sin embargo y siguiendo las posturas de Bourdieu y Habermas, la prensa manipula, en muchas oportunidades, la información pública.

En tercer lugar, la crisis se produce por los actos contrarios al interés público por parte de los representantes.

No puede sostenerse la postura del politólogo italiano Sartori acerca que el sistema democrático pone el acento en la cantidad y no en la calidad, dando a entender que los “mejores” deben ostentar la investidura de representantes. Platón, en su obra “La República” menciona tres estamentos en su comunidad perfecta: los gobernantes, los guerreros y los artesanos.

Los gobernantes son los sabios y filósofos formados para el gobierno de la cosa pública.

Sartori y Platón sostienen que los mejores deben ser los representantes, es decir, que los mejores para la conducción son quienes pueden conducir al bien común.

La solución más sensata para fortalecer a la representación es fomentar la diversidad y heterogeneidad de los representantes, dada la diversidad de culturas, creencias e intereses. Esto garantizaría o mejoraría la representación como copia de la sociedad, no el buen ejercicio del poder con miras al bien común.

El uso de las redes sociales como nexo de comunicación en la toma de decisiones puede tornarse útil para la participación directa de los ciudadanos.

Los avances de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación constituyen estrategias idóneas para construir la participación social y política. El sistema de democracia delegativa o líquida tiene elementos de la democracia representativa y directa. Dicho de otra manera, cada participante puede tomar decisiones de forma directa o puede designar un delegado (organización, partido político o un individuo determinado) que exprese su voluntad. Es una suerte de fomento de la deliberación y de las iniciativas populares.

Las visiones rousseauianas tienen su influencia en el sistema normativo argentino, pero existen fisuras en la relación al aspecto pragmático. Independientemente de la forma de gobierno, la formación de un contrato social es sinónimo de una evolución política. La bondad humana es un valor y la unión de los integrantes de la comunidad para la consecución de fines asociados con el bienestar constituyen elementos necesarios para la supervivencia.

II. Ensayos

Sentido humano de la convivencialidad: la ética del bien común

Human Sense of Conviviality: The
Ethics of the Common Good

María Liuzzo
Universidad del Zulia
Maracaibo, Venezuela

Resumen

El ensayo plantea, desde un enfoque hermenéutico, una reflexión sobre el sentido humano de la convivencialidad y su necesaria aplicación en las sociedades actuales. Para tal fin, el artículo alude a los siguientes aspectos medulares: 1. La ética de la convergencia. 2. Los derechos humanos y la convivencialidad. 3. El bien común. El sentido primario de esta reflexión consiste en orientar a la reflexión filosófica sobre la búsqueda incesante del bien común, no como algo individual, sino como bien preciado para el desarrollo humano. Se concluye en el reconocimiento del otro como un ejercicio innegable para la interrelación humana, así como en la vital importancia de la dignidad humana, aspecto que permite ejercer humanamente el bien común.

Palabras clave: bien común; convivencialidad; ética de la convergencia; dignidad humana.

Abstract

This paper posed, from a hermeneutical approach, a reflection on the human sense from conviviality and its necessary application in today's societies. To this end, the article refers to the following core aspects: 1. the ethics of convergence. 2. Human rights and conviviality. 3. The common good. The primary meaning of this reflection is to orient the philosophical reflection on the necessary incessant search for the common good, not as something individual, but as a precious asset for human development. It concludes in the necessary recognition of the other as an undeniable exercise for human interrelation, as well as the vital importance of human dignity that will succeed humanly for the common good.

Keywords: common good, conviviality, convergence ethics, human dignity.

Introducción

En el horizonte actual de las sociedades humanas, las referencias a un proyecto de vida que realice las potencialidades que como seres humanos poseemos, va dando contenido a un esfuerzo para pensar, programar y realizar una sociedad de convivencia. Las bases éticas para un proyecto de convivencia están dadas ya desde los orígenes del pensamiento griego y se expresan de modo claro en Aristóteles. En su filosofía práctica, Aristóteles, desde una visión de la política que enraíza en sus estudios de biología y se nutre de muchos ejemplos y analogías de tomadas de este campo, muestra la necesidad de las bases éticas.

La *Ética Nicomaquea*¹, permite replantear la importancia de la vida y su necesaria expresión en la vida de la polis, cómo espacio de realización de la condición humana. Este espacio está regido por la justicia y, a través de la acción política, se orienta a concretar un bien común a todos los miembros de la polis.

No obstante, la noción de justicia ha ido evolucionando en la historia de la filosofía, presentándose como eje de organización de una sociedad en busca de gestar equilibrio en sus interacciones. La convivencialidad y el bien común son aspectos medulares en las discusiones políticas y filosóficas de la actualidad, ya que permiten evaluar el papel de la justicia y las relaciones de la humanidad con sus congéneres.

1 ARISTÓTELES. (1954). *Ética Nicomaquea*. UNAM, México.

El binomio conceptual bien común/convivencialidad, dan un contenido de vital importancia en las indagaciones filosóficas contemporáneas, presentando un enfoque profundo, transdisciplinar y holístico a estos temas. En este orden de ideas, el presente ensayo será estructurado en base a los siguientes aspectos: 1. La ética de la convergencia. 2. La convivencia y los avances derechos humanos. 3. El bien común.

1. La ética de la convergencia

No cabe duda que la ética de la convergencia responde al avance de la bioética en el siglo XX. A nivel instrumental, es innegable su demanda y exigencia para la planificación y la toma de decisión, tanto a nivel microsocioal como macrosocioal. En este punto, afirmamos la clara interrelación de la bioética con otros campos del saber, cosa que ha tomando fuerza a nivel mundial. Ya desde el año 1992, la asociación mundial de Bioética, fundada en la Universidad de Monash, Australia, celebra cada dos años un congreso mundial para debatir la importancia de la ética aplica a la vida en su sentido holístico.

Cabe destacar que el programa de ética de la convergencia tiene sus orígenes en la producción filosófica de Ricardo Maliandi, quien ha ofrecido aportes en el plano de la ética y a diversos temas interdisciplinarias, donde mantiene una alta discusión acerca del *ethos*, los métodos y modelos de estudios de la ética. En su ética de la convergencia, sistematiza varios aspectos éticos que son el resultado de un diálogo fecundo con los problemas de la convivencia, que asumen un tono conciliador, donde la convergencia no se presenta como un sincretismo filosófico, sino como una interacción, donde las individualidades y singularidades se presentan como superadas. En este sentido, la ética de la convergencia presenta densas interpretaciones acerca de la identidad, el autoconocimiento y la crítica de los individuos, tanto en su individualidad, como en su pluralidad².

Comisiones internacionales reafirman la importancia de la ética de la convergencia y su impacto en el desarrollo del bien común humano. De esta manera, se hace evidente que el camino de la ética de la convergencia se plantea como un movimiento de incuestionable vigencia dada las diversas variables que ocupan un lugar preponderante en cuanto a lo referido a la globalización, como tema recurrente en los distintos ámbitos, por un lado, y en las reflexiones filosóficas en torno a la identidad de los pueblos, por la otra.

2 MALIANDI, R. (2006). *Ética, dilemas y convergencias*. Buenos Aires: Biblos y SALERNO, G. (2016). "Panorama de la ética convergente de Ricardo Maliandi". *Eidos*, N° 25.

En relación a esta dicotomía, nos percatamos que en nuestro tiempo se violan a diario las más elementales normas de convivencia y justicia social, lo cual nos lleva a cuestionarnos por la posibilidad de una ética de la convergencia en medio de los desafíos de la globalización; esto, por cuanto no puede existir una ética que desconozca la clásica distinción kantiana de precio y dignidad para clarificar lo que corresponde a los objetos y a la dignidad humana.

La no distinción entre la cosa y lo humano lleva a graves problemas de convergencia humana: discriminación, xenofobia, reduccionismo, exclusión, entre otros fenómenos sociales.

Cuando se extingue el sentido de la convergencia, de lo humano, de la justicia, desaparece todo rastro de dignidad. Ello conduce a que las personas no sean tomadas en cuenta como fines sino como medios, como mercancías para ser intercambiadas en medio de las dinámicas de la globalización hegemónica. En este punto, es de vital importancia rescatar el papel de la identidad en complementariedad con la diferencia, y la extensión puede atribuirse a cada uno según se le considere en el nivel grupal o el individual, tomando en cuenta, también que la identidad de cada uno depende de la identidad de los demás.

Por esta razón, la ética de la convergencia enfatiza en la dignidad, reconociendo la identidad individual y las colectivas, dada la actual amenaza de la desaparición de identidades a través del fenómeno globalizador. Ello con el propósito, no de crear una defensa a ultranza de la identidad, sino para requerir de un examen racional de las estructuras conflictivas implícitas en la forma de identidad.

En este sentido, la convergencia debe ser entendida no como una concreta confluencia de actitudes opuestas ni como una síntesis de o conjunción de elementos, sino como una dirección regulariza. Se trata de una convergencia capaz de compatibilizar sincrónica y diacrónicamente los aspectos positivos de las respectivas firmas de identidad y diferencias, en la cual, sincrónicamente, en lo individual, prevalezca la compatibilización del autoconocimiento y autocritica y en lo comunitario haya compatibilidad entre la cohesión intragrupal y la tolerancia extragrupal. De igual manera, la convergencia diacrónica es dirigida en lo individual, hacia la compatibilidad de actitudes responsables con actitudes creativas, y en lo comunitario, hacia la tradición y renovación cultural.

Está claro que una ética de la convergencia, basada en consideraciones contemporáneas no pretende encontrar armonías absolutas entre identidad y diferencia, pero tampoco permite la absoluta vivencia a toda posibilidad de armonización. La bioética, sustentada en una ética de la convergencia, consiste en el reconocimiento de la complementariedad y en el necesario esfuerzo por maximizar la armonía posible

para lograr un equilibrio en cada caso y en todo momento, donde están en juego los derechos humanos y el bien común, y, por ende, los principios de equidad y justicia social.

Sólo en medio de este razonable equilibrio, que tenga como norte una vida planetaria basada en valores y en defensa de la convivencialidad como forma de vida individual-grupal, es posible reconocerse y reconocer al otro como sujeto ético garante de los derechos del resto de los seres vivos.

2. Convivencia y derechos humanos

Los derechos humanos, de alguna forma, representan límites a los actos humanos e inhumanos, pero, según Hinkelammert³, ante un torturado, las relaciones humanas ya no resisten cuando la naturaleza es destruida irreversiblemente, sabemos que hemos infringido un límite: “Sólo un vez pasado el límite no hay vuelta. Nadie puede resucitar a los muertos”. Además, señala el autor, “no obstante, el punto de no retorno es tan poco calculable como los propios límites de lo aguanta le frente al proceso del crecimiento económico. Solamente la muerte indica haber llegado al punto de no retorno”. Una manera diferente de denominar la muerte.

A la par de estos problemas, que atentan con la convivencialidad humana, según Barreiro⁴, se han encontrado voces que se levantan como reclamos a la dignidad de las personas, a la convivencia pacífica, así como por la necesidad de una ética de la convergencia que garantice las relaciones armónicas en el planeta. Desde los escenarios públicos hasta espacios privados, se han esgrimido teorías y propuestas en pro de garantizar derechos humanos para la convivencialidad. Rastros de estos reclamos podemos encontrarnos en escritos milenarios, como los egipcios, que legitiman el uso de la fuerza para garantizar el derecho de los pobres, débiles y desposeídos.

Posteriormente, durante los siglos IV, V y VI, tras el derrumbe del Imperio Romano, Europa Occidental se fragmenta y la fuerza viene a convertirse en fuente para los derechos. En este sentido, notamos que el concepto de hombre libre, de libre arbitrio, queda establecido desde el mundo antiguo hasta nuestra época. Sin embargo, no se trata de todos los hombres, se trata de algunos con determinadas características. Los derechos reconocidos y proclamados sólo corresponden a los hombres con poder

3 HINKELAMMERT, F. (2000) “El proceso de globalización y los DDHH: la vuelta al sujeto”. *Revista Pasos*. N° 79: Septiembre-October.

4 BARREIRO, C. (1981). *DDHH para la paz*. Salvat Editores. Madrid, España.

económico, informacional, tecnológico, entre otros. Motivos que atentan con la convivencialidad y las relaciones de convergencia humana.

Por esta razón surgen numerosas interrogantes, ya que en una sociedad como la nuestra, alejada de los principios de convivencia se explica que la Declaración Universal de los DDHH es universalmente aceptada; pero, es universalmente incumplida. Todo Estado y grupo de poder invoca a su favor los derechos humanos, pero no cumple el sentido de la convivencialidad de los mismos. Se mencionan algunos ejemplos: grupos terroristas al manifestar a través de medios de comunicación masiva su lucha por la legítima defensa de los DDHH de minorías raciales, culturales o religiosas. Es innegable que debido al incumplimiento de los DDHH se proliferan las pandemias, la desnutrición, el analfabetismo, secuestros, explotación infantil, laboral e invasiones bajo la bandera de la paz.

Desde una óptica ética, se ve la intersección vida-muerte, donde el ejercicio indiscriminado del poder desmedido, los intereses económicos, pueden lesionar las condiciones de vida de muchos que, por el simple hecho de estar a los márgenes o límites reales de empresas con capitales nacionales o internacionales, generan maltrato, exclusión, invisibilización y destrucción del medio ambiente.

En términos generales, se constata una contradicción entre la exaltación de los derechos humanos y la cotidiana interacción capitalista porque, paradójicamente, el ejercicio de estos derechos corresponde al hombre individual o colectivo, pero su garantía y defensa pertenece al Estado y a los grupos políticos y económicos que poseen el poder. Se comprende la separación de la idea del hecho, la aspiración del cumplimiento.

Sin embargo, pareciera una constante histórica que el poder casi siempre se ejerce en beneficio único de aquellos que lo monopolizan. Pero, solamente donde y cuando el ciudadano participante efectivamente en el ejercicio del poder, puede generarse genuinos derechos que garanticen la convivencialidad. Entonces: ¿es necesario el ejercicio del poder ciudadano para garantizar derechos de convivencia? El debate desde la periferia, la teorización, el surgimiento de un nuevo modelo geopolítico está planteado en América Latina, en voces polifónicas que exigen una ética de la convergencia, así como un lugar para la convivencialidad humana.

Al considerar lo antes expuesto, se comprende entonces que, la práctica de la convivencialidad garantiza los medios adecuados para alcanzar la plenitud de ser humanos con dignidad, libertad y responsabilidad; opuesta a la situación de supervivencia en la que se encuentra un gran número de individuos en todo el mundo, sin discriminar en las diferencias raciales, culturales, sociales, económicas, políticas o de cualquier otro género. Son numerosas las personas que marginados por el sistema,

excluidos, sobreviviendo como náufragos, se resisten a la hegemónica dominación del centro sobre la periferia, como diría Wallerstein en su modelo sistema-mundo moderno.

Por esto, puede afirmarse que la fundación de la sociedad política por el acuerdo de los individuos tiene por objeto asegurar la armonía en las relaciones humanas, por la garantía que les proporciona la existencia de un poder social que se corresponda con el poder económico en tanto elementos sustanciales en la conformación de la sociedad.

Está claro que en la actualidad, debido al reconocimiento de la educación como fuente paradójica de adoctrinamiento y liberación, facilita su expresión como instrumento coadyuvante a la opresión de los pueblos aunque se trate de ciudadanos, sujetos de vida, digno solo por el hecho de ser hombres. Pero la condición de humanos sólo es lograda a través de la convivencia con los demás hombres, es decir, los seres humanos vivimos necesariamente en sociedad. Nadie puede sobrevivir aislado, al modo de náufrago como Robinsón Crusoe, y, en todo caso, necesitamos desarrollar las relaciones de convivencialidad entre humanos para llegar a ser tales. Aristóteles expresaba esta idea al afirmar que el hombre es un animal social. En nuestros días, un buen número de filósofos siguen recordando que la persona es un sujeto creador que vive necesariamente en comunidad, sujeto a relaciones de tolerancia y convivencia. Pero es imposible vivir en comunidad sin un mínimo de reglas de justicia que forman parte de la moral y han de ser ratificadas por el derecho.

La ética de la convergencia y el derecho a la convivencia, como derechos humanos, son elementos fundamentales sobre los cuales se consolida el bien común. Por ello, dirigiendo la mirada a la antigüedad, Aristóteles se hace presente al recordar la importancia de que las funciones sociales sean claras y en la necesidad de que cada quien desempeñe correctamente la suya, de manera que lo justo sea dar a cada uno lo suyo, de acuerdo con la ley. Además, es sabido que Aristóteles legó una clasificación de los diferentes tipos de justicia que aún ejercen una fuerte influencia. El Estagirita relacionaba la noción de justicia con la de igualdad proporcional, puesto que creía que la justicia representa la idea de dar un trato igual a quienes son iguales y un trato desigual a quienes son desiguales. Evidentemente, era una administración de la justicia discriminatoria y excluyente.

3. El Bien Común.

En la contemporaneidad, cuando el hombre vive en el marco de la automatización, y a la par de un pluralismo social, resulta difícil pensar en una sola forma de ser feliz o tener una vida buena. Es decir, de hacer el bien común. En este sentido, Platón y Aristóteles, quienes a pesar de exaltar la felicidad a partir de la vida intelectual, no dejaron de reconocer entre aquellos, que sin ser filósofos, vivían de acuerdo a la razón, y, en contraste, la posición de Sócrates que enfatizó que ésta sólo es alcanzable a través de la intelectualidad.

Hoy, pasados siglos desde esta antigua forma de pensar, la felicidad ha tomado otra connotación, dependiendo de sí su sentido es utilitarista-individual, o ético y convergente. En cuanto a lo primero, la felicidad hace referencia al bien personal, basado en lo presente e inmediato; mientras que lo segundo se recrea en una toma de conciencia que indica la paz consigo mismo, en tanto que se proyecta crecida humanidad, creando un mundo interrelacional y valorativo con la alteridad.

Aristóteles concebía la justicia, en parte como virtud social y en parte como derecho emanado de la naturaleza. Hablar de justicia implica aceptarla como una institución social o conjunto de órganos que constituyen el poder judicial del Estado, y cuya función consiste en aplicar las normas del derecho, ya que para declarar y proteger los derechos subjetivos cuando son desconocidos, ya para sancionar la violación de los mismos. Su actividad constituye una administración en la que se hace lo que es correcto y se dice lo que es de cada uno por méritos o necesidades.

En su significado, como principio ético y filosófico, es el respeto de los derechos de cada uno. Es la regla que preside las relaciones sociales entre los individuos. Si existiera un “suyo” ese poseedor tendría derecho a ello. La justicia propone y nos guía al derecho a la convivencia. En consecuencia, la justicia sienta las bases para una genuina convivencialidad. La justicia simboliza el equilibrio entre los deberes y derechos que debemos seguir.

Cabe señalar, entre sus características, que la justicia trata de las acciones que a diario debemos asumir ante la otredad. Es un eje ético de toda vida social, política y económica; es un horizonte axiológico o relativo a los valores al que debe aspirar todo sistema jurídico, en el que se destacan cuatro elementos fundamentales.

1. Alteridad: se debe dar en toda relación de convivencialidad.
2. Igualdad: Ha de haber una igualdad de distribución de los bienes esenciales para la dignidad del hombre, aunque habrán desiguales naturales como la fuerza o la inteligencia. Empero, todos son iguales en cuanto al derecho y a su dignidad como personas.

3. Libertad: el libre desarrollo del individuo sólo puede ser restringido por su libre arbitrio.

La filosofía ha planteado siempre la necesidad de un mundo justo frente a una sociedad llena de injusticias. En la actualidad, la filosofía moral y política se divide en dos vertientes fundamentales. Por una parte, la teoría contractualista de Rawls que defiende la idea de justicia como imparcialidad consistente en el consenso y la adhesión al sistema democrático y jurídico vigente. Y, por otro lado, el marxismo de la Escuela de Frankfurt, que también colaboró sosteniendo que la ética se debía llevar al terreno del discurso y la argumentación, y se ha de suponer una situación ideal de diálogo, en el que todos los interlocutores se expresen racionalmente en igualdad de condiciones; propuesta ésta no tan fácil de ser lograda, ya que el discurso es una práctica social y no puede partir de una situación ideal que nunca existe.

El porqué no haya una definición concreta de justicia se debe a que es más fácil profundizar en teorías sobre la democracia y concretar procedimientos formales antes que, de temas como el de la justicia, dónde hay que definir qué se debe considerar una ley justa y como avanzar a una sociedad convivencial.

En este sentido, el bien común debe ser concebido como aquel que se practica con y para la otredad, en pro del beneficio colectivo y no como una mera conceptualización teórica o democrática; implica reconocerlo desde diversas aristas pensamentales. Ello, por cuanto a la actuación del hombre es regulada por patrones morales que la condicionan de acuerdo a diversas características culturales, políticas, religiosas, científicas, económicas, entre otras. Es de notar que, desde una perspectiva filosófica, hacer el bien común involucra estar en tono con el objeto de la ética, en todos y en cada uno de los acuerdos basados en la moralidad conducido al ejercicio de la recta convivencialidad.

Ejercer hoy la convivencialidad, a su vez, requiere el compromiso dialógico entre quienes comparten su existencia como seres vivos, racionales y razonables, capaces de cumplir y fomentar el principio de la justicia que, en términos de González y Marquínez⁵, es considerada el valor central de la convivencia.

Es así, como el diálogo, la tolerancia, el respeto, la equidad y la comprensión, en tanto valores, se conjugan para hacer de la vida buena el principio fundamental de la libertad, justicia, igualdad y responsabilidad, principios que sustenten el bien común.

Trabajar actualmente en pro del bien común, entendido éste en términos de la vida buena y convivencialidad, es tarea de la ética aplicada a los diferentes ámbitos

5 GONZÁLEZ, L Y MARQUÍNEZ, G. (2006). *Valores éticos para la convivencia*. El Búho, Bogotá, Colombia.

del quehacer humano en los cuales prevalezca la dignidad, condición esencial del hombre, concebido como fin en sí mismo y no como medio o instrumento de vida. Bajo esta convicción, el hombre se hace poseedor de una forma conductual regida por lo valorativo que le permite, no sólo coexistir con los otros sino además compartir acuerdos de vida para ejercer humanamente el bien común.

Conclusiones

El estudio de la convivencialidad requiere un abordaje filosófico acerca del verdadero sentido humano que la conducta ética, la vida racional, le imprima al proyecto colectivo del bien común, a través de la relacionalidad entre el cumplimiento de los deberes y la defensa de los derechos.

La ética, como parte fundamental de la filosofía, tiene un papel de significativa importancia en todos los ámbitos, tanto públicos como privados, pues actúa como hilo conductor de la actividad humana basada en los principios y valores requeridos para hacer posible la vida digna, estableciendo acuerdos que faciliten el paso de la simple coexistencialidad a la compleja convivencialidad.

Históricamente, las teorías éticas ofrecen una particular visión del fenómeno de la moralidad y lo analizan desde diversas perspectivas. Así, en Occidente, desde los tiempos de Aristóteles hasta la actualidad encontramos un interesante recorrido de reflexiones con diversos matices en torno al deber ser de la acción humana, pero siempre dirigido a la posibilidad de la vida en común basada e acuerdos compartidos.

En este orden de ideas, la ética de la convergencia, nos muestra la imprescindible necesidad de reflexionar, acordar y actuar, para valorar, promover y proteger la vida, desde lo social, científico, económico, cultural, político, entre otros. La concepción amplia de la bioética, nos muestra la complejidad de una vida que, para ser sostenible, ha de respetar la biodiversidad, la sociodiversidad y la diversidad de culturas, creencias y opiniones. Se trata de una ética global, hoy considerada, como una ética del bien común, que persigue la inclusión.

La ética de la convergencia, consiste en el reconocimiento de la complementariedad y en el necesario esfuerzo por maximizar la armonía posible para lograr un razonable equilibrio en caso y en todo momento, donde estén en juego los derechos humanos y el bien común, y, por ende, los principios de equidad y justicia.

Pasar del reconocimiento de la existencia del otro al ejercicio de compartir acuerdos de vida con la otredad en general, pasa por la necesidad de tomar conciencia acerca de las bases fundamentales que, a través de la justicia y de la equidad, dan significado y sentido al bien común. La filosofía occidental, desde Platón, Aristóteles, Santo Tomás, Rawls y hasta la actualidad, nos convoca a la permanente reflexión crítica en torno al ejercicio de la convivencialidad como compromiso de vida compartida entre seres racionales, razonables y autónomos, para actuar como sujetos éticos responsables y capaces de convertir el proyecto de bien común en una realidad de vida buena, en la cual la dignidad sea lo que prevalezca como condición esencial de todos.

Trabajar en pro del bien común, entendido éste en términos de la vida buena y convivencialidad, es tarea de la ética aplicada a los distintos ámbitos del quehacer humano en los cuales prevalezca la dignidad, condición esencial del hombre, concebido como un fin en sí mismo y no como medio o instrumento de vida. Bajo esta convicción, el hombre se hace poseedor de una forma conductual regida por lo valorativo que le permite, no sólo coexistir con los otros, sino, además, compartir acuerdos de vida para ejercer, humanamente, el bien común.

Post modernismo cultural: un atentado contra la lógica

Post Cultural Modernism:
an Attempt Against Logic

Christian Paúl Naranjo Navas

Universidad Nacional de Chimborazo (Ecuador)
cnaranjo@unach.edu.ec

Resumen

Este artículo de reflexión se fundamenta en el análisis de los postulados del culturismo de la post verdad a través del uso de las herramientas de la lógica, las cuales permiten advertir que los postulados recaen en problemas de conceptualización o en problemas de contradicción. Teniendo en cuenta que el culturismo es la creencia de que algunas culturas son superiores a otras, este ensayo propone la idea de que el culturismo de la post verdad es la creencia de que todas las culturas deben ser veneradas. Se analiza tres argumentos: primero, todas las culturas deben ser igualmente veneradas; segundo, la lógica occidental es diferente a la lógica ancestral; tercero, todas las culturas ancestrales tienen sabiduría. El artículo mostrará las incongruencias de los postulados, así como sus problemas conceptuales.

Palabras clave: Reverencia cultural; post-verdad; culturismo; posmodernidad; sabiduría ancestral.

Abstract

This article of reflection is based on the analysis of the postulates of bodybuilding post truth through the use of the tools of logic, which allow to warn that the postulates fall into problems of conceptualization or problems of contradiction. Given that bodybuilding is the belief that some cultures are superior to others, this essay proposes the idea that bodybuilding of the post truth is the belief that all cultures should be revered. Three arguments are analyzed: first, all cultures must be equally revered; second, western logic is different from ancestral logic; Third, all ancestral cultures have wisdom. The article will show the inconsistencies of the postulates, as well as their conceptual problems.

Keywords: Cultural reverence; post-truth; culturism; postmodernity; ancestral wisdom.

Introducción

En 2016, el diccionario de Oxford decidió elegir la palabra "post verdad" como la palabra del año, es decir, la palabra de mayor uso y popularidad (Oxford University Press, 2017). La noticia no sorprendió a la academia, era de esperarse, ya que su uso ha aumentado exponencialmente. La post verdad no se refiere necesariamente a verdades posteriores o tardías, sino a la verdad como una categoría relativa. En esta categoría, la idea de verdad pierde toda relevancia porque las verdades son múltiples y dependen profundamente de los lazos culturales.

El diccionario de Oxford (2017) cree que la composición de palabras podría haberse usado por primera vez en un ensayo de Steve Tesich, publicado por *The Nation* en 1992. Sin embargo, Ralph Keyes (2004), en su libro *La Era de la Post-Verdad: Deshonestidad y Engaño en la Vida Contemporánea*, popularizó el término al referirse a él como la cualidad de que algo parecía cierto, o podría ser percibido como verdadero, incluso si no lo es. A esta definición, Keyes agrega que es evidente que mentir se ha vuelto tan común como rascarse los puntos de sutura (2004, p. 4). La post verdad se configura como afirmaciones, argumentos o eventos que pueden o no ser reales, no importa, lo relevante es que estos argumentos o eventos se sientan verdaderos, incluso si la evidencia demuestra lo contrario.

Por otro lado, la era posmoderna nos presenta una diversidad de culturas con una diversidad de desarrollos históricos que se conjuran como un entretejido de costumbres y mitos, entrelazados entre percepciones y creencias que son mutuamente adaptables y mutuamente valiosas. En la era postmoderna, la post verdad ha construido un marco

conceptual que es útil para justificar todos los usos y creencias que provienen de cada expresión de las culturas, para justificar y extender la sabiduría ancestral de los pueblos. En este contexto, la era de la post verdad nos presenta una cultura occidental adaptable y cambiante, que está dispuesta a justificar todos los usos y creencias culturales que se presenten en el mundo.

La post verdad ha creado un amplio espacio de tolerancia, con organizaciones civiles que han formado una plataforma política, social e intelectual que trata de dar significado a las culturas: todo es justificable, todo es adaptable, todo es útil para justificar. Sin embargo, la era de la post verdad recae en un pantanoso agujero de contradicción: si la concepción de la cultura es relativa cómo puede, al mismo tiempo, construirse como un marco superior de reverencia, el cual se viste de un ambiente de tolerancia. Este marco conceptual lo llamamos en este documento como culturismo de la post verdad.

En este ensayo, el relativismo cultural difiere del culturismo de la post verdad en un punto específico: mientras que el relativismo cultural asume la idea de que las creencias de las culturas deben ser respetadas, eliminando cualquier tentación al juicio, el culturismo de la post verdad afirma que toda creencia y usos culturales deben ser venerados, con una clara excepción, la veneración a las culturas dominantes que provienen de occidente. En el culturismo de la post verdad, toda afirmación entra en la concepción de lo relativo, nada quedara fuera de este parámetro, aunque, paradójicamente, se afirma simultáneamente que el respeto y la veneración a las culturas debe ser absoluto. Teniendo en cuenta que el culturismo de la post verdad es la creencia de que todas culturas deben ser veneradas, este ensayo propone evaluar los postulados del culturismo de la post verdad a partir de las leyes de la lógica.

Este ensayo busca visualizar las proposiciones sobre el culturismo de la post verdad dentro de parámetros lógicos como el principio de no contradicción, el principio de identidad, y el principio del tercero excluido. Bajo estos parámetros, el escrito intenta aclarar las afirmaciones del culturismo de la post verdad: se intenta responder a la pregunta ¿son lógicos los postulados del culturismo de la post verdad? Las posibles respuestas a esta pregunta tendrán como fundamento racional el establecimiento de principios ontológicos universales como la única forma coherente de entender los principios de la lógica.

1. Materiales y métodos

El patrón de razonamiento que configura la argumentación del artículo sigue los patrones de lógica definidos dentro de los principios del pensamiento. Como lo

explica Leech (2015), hay tres formas a través de las cuales se puede entender las leyes de pensamiento: constitutiva, normativa o constitutiva-normativa. Un principio constitutivo informa sobre la naturaleza del objeto estudiado, sirve para separar la P de las no P. Este principio informa qué no es posible para P. Las reglas de inferencia son parte de este principio constitutivo: las reglas de inferencia nos dicen qué podemos inferir, si P y $P \supset Q$, uno puede inferir Q . Por otro lado, los principios normativos contribuyen a observar cómo deberían ser las cosas, o qué deberíamos hacer, incluso si en realidad no lo son, o no lo hacemos. El principio normativo menciona que para P funcionan para separar las P buenas de las malas, lo correcto de lo incorrecto. Este tipo de leyes nos dicen lo que está permitido y no permitido para P. Finalmente, el principio constitutivo-normativo también funciona para separar la P de las no P, no en términos de si algo se ajusta o no a la ley, sino en términos de si algo está sujeto o es evaluable a la luz de las reglas.

Dentro del principio constitutivo, se encuentra la ley de no contradicción, entendido como una ley que supone que ningún pensamiento es contradictorio (de la forma $P \ \& \ \sim P$). En cualquier supuesto caso de que un pensamiento violara la ley de contradicción, entonces, no debe considerarse como pensamiento. En este caso, la proposición puede recaer en áreas como el sentimentalismo, la ideología, la superstición, etc. La implicación de la ley es que tales propuestas son ilógicas, por ende, no son racionales. De la ley de no contradicción se deriva la ley de identidad, la cual menciona que “si una proposición es verdadera, es verdadera” (George Boole, 2017, p. 142), es decir p es siempre igual a P y todo intento de mencionar lo contrario recae en el espacio de la ilógica.

Por último, la ley del medio excluido menciona que entre P y $\sim P$ no existe un tercer elemento, es decir, o es P o es $\sim P$, pero no puede estar conformado con algo de P y algo de $\sim p$; por ende, p y $\sim p$ no pueden ser verdaderas al mismo tiempo, y tampoco puede ser falsas al mismo tiempo. Por lo tanto, cuando establecemos las leyes de no contradicción y del medio excluido, formalmente como P y $\sim P$ no pueden ser ambas verdaderas, además, P y $\sim P$ no pueden ser falsas, queremos decir que tales afirmaciones no pueden hacerse razonablemente dentro del discurso (Sion, 2014). Es decir, cualquier afirmación que mencione que P y $\sim P$ son verdaderas es ilógico; de la misma forma, toda afirmación que mencione que $\sim P$ y $\sim(\sim P)$ son verdades es ilógico. Estas afirmaciones no pueden ser reclamadas como conocidos o incluso dar opiniones razonables basadas en tales afirmaciones. La ley del medio excluido no niega la posibilidad de incertidumbre, sino que obliga a buscar soluciones a los problemas.

2. Resultados y Discusión

La discusión provista en este ensayo intenta revisar los postulados más comunes del culturismo de la post verdad. Estos postulados son, a saber: todas las culturas deben ser veneradas; la lógica de occidente es diferente a la lógica ancestral; todas las culturas ancestrales tienen una sabiduría superior. Estos postulados son analizados tomando en cuenta tres leyes del pensamiento: el principio de contradicción, el principio del medio excluido, y el principio de identidad. Estos principios son los parámetros de evaluación de los postulados, su negación, como se verá más adelante, recae en el espacio de la subjetividad, del cual es imposible salir revisto de lógico; en el espacio de la subjetividad es imposible proponer una explicación racional porque la racionalidad también es un parámetro relativo.

2.1. Todas las culturas deben ser igualmente veneradas

El primer postulado del culturismo de la post verdad menciona que todas las culturas deben ser igualmente veneradas. Este postulado estipula un enfoque especial en las culturas que son diferentes a la cultura occidental: dado que el culturismo ha colocado a occidente como la cabeza del desarrollo, el culturismo de la post verdad coloca a todas las culturas, diferentes a occidente, dentro de un foco especial de atención. Para poder analizar el primer postulado, hay dos proposiciones que deben considerarse: primero, las culturas no occidentales son diferentes, pero estas diferencias no son importantes al momento de ser reverenciada; segundo, todas estas culturas deben ser veneradas. Por lo tanto, las culturas no occidentales, a pesar de sus diferencias, deben ser honradas.

La primera proposición reconoce las diferencias entre culturas y, al mismo tiempo, declara que estas diferencias no importan. Para analizar esto, es importante considerar la post verdad como un concepto que se hace y rehace según la necesidad. Como la verdad es subjetiva, ésta se adapta para justificar usos culturales, razones individuales o incluso imposiciones estatales. Por lo tanto, no es difícil encontrar ejemplos que representen claramente estos usos culturales e individuales, imposiciones estatales o étnicas: no es difícil visualizar las diferencias entre culturas. Verbigracia, mutilación genital femenina, pena de muerte por adulterio, felación realizada por niños, autoritarismo estatal, etc.

Sobre la mutilación genital femenina, la Organización Mundial de la Salud (2013) muestra datos importantes sobre este tema: entre 100 y 140 millones de niñas y mujeres en todo el mundo han sufrido mutilación genital femenina en 27 países en África y Yemen; más de 101 millones de niñas mayores de 10 años viven con las

consecuencias de la mutilación; los inmigrantes de África y Yemen, que viven en países como Australia, Canadá, Estados Unidos, Europa y Nueva Zelanda, continúan con estas prácticas (2013, p. 2). La mutilación genital femenina se realiza por varias razones culturales. Una de estas razones es la iniciación de la edad adulta, para ingresar a la vida pública de la comunidad porque, de lo contrario, la discriminación cultural se mantendría en el tiempo. En varias poblaciones, esta práctica se ha relacionado con tradiciones locales preislámicas, por razones que involucran creencias sanitarias y de belleza, así como la creencia de que tales prácticas controlan el deseo sexual intrínsecamente exacerbado de las mujeres. Además, existe la creencia de que, si no se elimina el clítoris, éste crecerá demasiado, y se parecerá a un pene (Asociación Mujeres entre Mundos, 2016, p. 21, 22).

Otro ejemplo de usos culturales se basa en la pena de muerte, uno de los casos más visibles, la muerte por adulterio, la cual es común en ciertas culturas de Medio Oriente. Las discusiones sobre este uso cultural son muy comunes en las diferentes comisiones de derechos humanos, de hecho, durante el debate sobre la pena de muerte por adulterio en 1994, en el foro de las Naciones Unidas, los países que se opusieron a cualquier resolución sobre el tema fueron: Malasia, Bangladesh y Sudán, Arabia Saudita, Libia, Egipto, Irán y Jordania. Sudán describió la pena capital como un derecho divino según algunas religiones, particularmente el Islam (Shabas, 2000, p. 229). Cualquier intento de debatir tales prácticas recibe una feroz denuncia, aludiendo al respeto de los valores culturales.

Otro ejemplo de usos culturales surge en Strickland-Bosav, ubicado en el norte de Papau Nueva Guinea. En esta región, hay varios grupos indígenas, entre ellos, los Kaluli, quienes realizan diversos rituales, uno de ellos recrea el dolor de la muerte a través de canciones y bailes. Estos rituales intentan recordar a los seres perdidos, con este propósito, hay dos tipos de personas, los bailarines y los anfitriones. Los anfitriones, angustiados por el dolor, comienzan a llorar violentamente, hasta que algunos de ellos desahogan su dolor sosteniendo antorchas de resina hervida, la cual se derrama furiosamente sobre los hombros del cantante y bailarín (Knauff, 1985, p. 324). El ritual se considera exitoso cuando los anfitriones se han perdido en el llanto de la desesperación y cuando los bailarines terminan quemados severamente.

En Strickland-Bosav, todos los grupos indígenas en el área creen que los niños deben ser inseminados para llegar a la edad adulta, pero el modo de transmisión del semen es diferente en cada comunidad (Knauff, 1985, p. 328). Entre las comunidades de Kaluli, se practica el sexo anal como iniciación cultural, en la comunidad de Etoro se practica la felación, y en la comunidad de Onabasulu, el semen se esparce entre los novatos. Al mismo tiempo, los miembros de la comunidad de Etoro encuentran repugnantes las costumbres de los Kaluli y Onabasulu.

Finalmente, el ejemplo más visible del autoritarismo estatal es el de Corea del Norte. Las dictaduras de la familia Kim y el Partido de los Trabajadores de Corea han creado un estado de represión sistemática. El régimen de Kim Jong-Un se ha caracterizado por ejecuciones públicas, detenciones arbitrarias y trabajos forzados; endurecimiento de las restricciones de viaje para evitar que los norcoreanos escapen y busquen refugio en el extranjero; y la persecución sistemáticamente a aquellos con contactos religiosos dentro y fuera del país (Human Rights Watch, 2018). En el mismo informe, se menciona el uso sistemático de asesinatos, esclavitud, tortura, encarcelamiento, violación, aborto forzado y actos de violencia sexual.

La post verdad tiene muchas personas que la adulan, y esta adulación abre el espacio para abogar por el origen y usos culturales como un valioso principio de autodeterminación y, para reclamar la libertad de las culturas en la toma de decisiones y en el liderazgo de sus propias formas de conceptualizar la vida. Con esta idea de autodeterminación, se abre la puerta para establecer cualquier uso cultural como permisible. La contradicción parece obvia: aunque el culturismo de la post verdad abre la puerta a la autodeterminación y, por ende, abre la puerta a la justificación de todo uso cultural, al mismo tiempo, se critica las tendencias occidentales como hegemónicas, describiéndolas como una encarnación de la idea de maldad. La afirmación del culturismo de la post verdad cae en una trampa lógica, cuyo resultado es una postura revestida de contradicción: se postula como una verdad absoluta que la cultura occidental es maligna o personifica el mal, y al mismo tiempo, se cree en la autodeterminación de los pueblos como parte de la reverencia que las culturas se merecen.

Las diferencias culturales mueven y asustan a muchos, sin embargo, estas reacciones abren el portón a una pregunta relevante: ¿Por qué estos usos culturales deberían asustar a las personas, si la post verdad defiende la tolerancia cultural? Si las culturas no occidentales deben ser honradas, no hay espacio para el juicio, no hay espacio para ninguna crítica. Estos hechos exponen el mayor problema de la argumentación en el culturismo de la post verdad: no se propone parámetros para diseñar por qué las culturas merecen honra, por lo tanto, no hay estándares de conducta, entonces, no hay justificación para reprender u honrar a ninguna cultura: todo es honorable y reprehensible al mismo tiempo.

2.2. La lógica occidental es diferente de la lógica ancestral

El segundo postulado del culturismo de la post verdad propone que la lógica occidental es diferente de la lógica ancestral. Este postulado tiene dos problemas:

primero, el problema de definir qué significa lógica; segundo, incluso si se define la lógica, la proposición del culturismo de la post verdad recae en contradicción. Si por lógica, se piensa que este vocablo significa que todas las culturas piensan diferente, eso es obvio, incluso las personas dentro de una misma cultura piensan diferente. Por lo tanto, en este sentido, decir que las culturas occidentales piensan diferente a las culturas ancestrales, impulsa el argumento también en la dirección en la cual se propondría que las personas dentro de una misma cultura piensen diferente, por lo tanto, decir que la lógica de las culturas occidentales es diferente de la lógica de las ancestrales es incoherente si consideramos que no todos los occidentales piensan igual, como no todas las culturas ancestrales piensan igual.

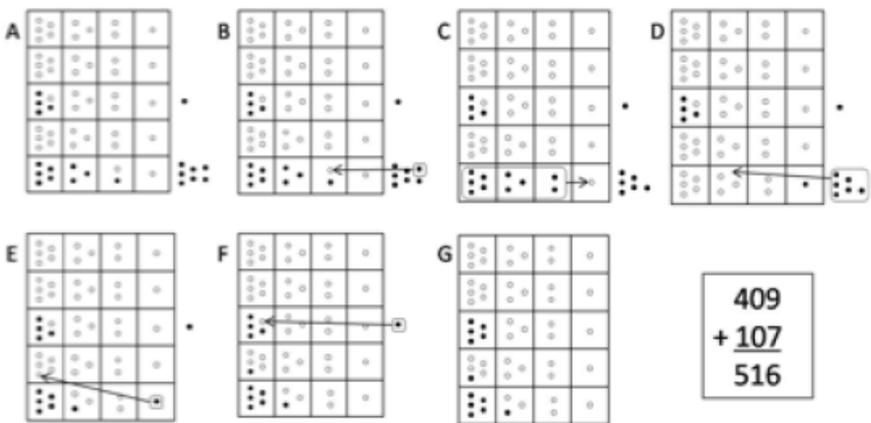
No obstante, si consideramos que la lógica de una cultura está establecida por la mayoría, es decir que el significado de lógica de una cultura se mide por lo que la mayoría piensa sobre ciertos temas, entonces, estamos aplicando un estándar democrático, que es, en esencia, un estándar occidental. Este estándar se fortalece dentro de una teoría filosófica más grande, el utilitarismo: John Stuart Mill (2001 [1863]) estipulaba que la mayor felicidad posible, para el mayor número de personas, debería ser el principio rector de la conducta. El problema de las mayorías es evidente: esconde las diferencias culturales de la forma de pensar de las minorías.

En tanto y cuanto las mayorías lo aprueben u opinen de forma similar, se dirá que la lógica de esta cultura es de una u otra forma. De esta forma, la figura ideal de una cultura estaría moldeada por lo que las mayorías decidan o piensen: “la opción que obtenga la mayor cantidad de votos debería ser la decisión del grupo” (Saunders, 2010, p. 149). Entonces, si la lógica de una cultura es lo que la mayoría de esa cultura piensa sobre ciertos temas, la base de esa lógica se encuentra en un principio occidental, la regla de la mayoría. Esto muestra la contradicción del segundo postulado del culturismo de la post-verdad: se aplica un parámetro occidental para negar lo que occidente proponga como significado de lógica.

Si el segundo postulado del culturismo de la post verdad define a la lógica como un conocimiento diferente, definiendo la lógica como los parámetros que guían la forma de pensar, demostrar, inferir y validar, entonces, el postulado se quebraría con la abundante evidencia que muestra cómo la lógica occidental es igual a la lógica ancestral. La evidencia sobre el desarrollo del conocimiento en diferentes culturas ancestrales servirá para proponer que los conceptos matemáticos, así como las leyes de pensamiento, son idénticos. En el caso de las matemáticas, los conceptos como paralelismo, perpendicularidad, sólidos geométricos, etc., son idénticos. De igual forma, son idénticas las leyes de pensamiento como la ley de contradicción, la ley del medio excluido y el principio de identidad.

Uno de los ejemplos que servirá para afirmar que la lógica occidental es igual a la lógica ancestral son los incas. Los incas tenían una forma muy desarrollada de establecer un calendario basado en el sol: los métodos de observación solar y el calendario inca se utilizaban para el correcto mantenimiento del calendario agrícola y festivo, pero también como una herramienta de poder de los incas sobre sus súbditos (Ortiz García, 2012). Las observaciones incas del año solar se han estudiado a fondo (Fink, 2008), como los pilares levantados en las montañas de Cuzco que permitieron marcar puntos donde se podían observar amaneceres y puestas de sol. Además, los incas tenían ideas muy avanzadas en arquitectura, cerámica, agricultura, etc. En arquitectura, hicieron uso de conceptos geométricos sobre paralelismo y perpendicularidad. Estas ideas se utilizaron para modelar sus palacios, templos, fortalezas y otros edificios (puertas, ventanas y paredes). En la planificación urbana, se aplicaron ideas como similitudes, congruencias, proporcionalidad para diseñar el plan de la ciudad y planificar su crecimiento. En cerámica y orfebrería, se utilizaron conceptos como cuerpos de revolución, sólidos geométricos y planos para modelar cerámica (vasos, ceremoniales, platos, vasijas). En agricultura, conceptos como proporcionalidad, escalas, diseño de modelos y proyecciones (Huapaya y Salas, 2008). La imagen 1 muestra el antiguo dispositivo de cálculo utilizado por los incas llamado La Yupana. Este dispositivo se usó para operaciones aritméticas como sumas, restas, multiplicaciones y divisiones.

Imagen 1. La Yupana



Otro ejemplo claro es la India, una antigua sociedad védica, en la cual se requería que el jefe de familia tuviera tres fuentes de fuego, ubicados en altares con medidas definidas, las áreas de los altares tenían que estar relacionadas por una simple relación. En India, la construcción de altares fue la base de los principios matemáticos (Restivo, 1992). La evidencia encontrada alrededor del año 800 a. C. muestra que algunos manuscritos hicieron uso del “teorema de Pitágoras”. La geometría se conocía como *Sulva Sutras*, que podría traducirse como cuerda o sogá. Estos textos incluyen principios geométricos tales como: el área de un cuadrado es igual al doble del área del triángulo formado por la diagonal; raíz cuadrada de 2; la idea de cero como un número necesario. En la imagen 2, es visible cómo los *Sulva Sutras* intentaron obtener una aproximación a las raíces cuadradas.

Imagen 2. Raíz cuadrada de 2

$$1 + \frac{1}{3} + \frac{1}{3 \times 4} - \frac{1}{3 \times 4 \times 34} = 1.414\dots$$

Fuente: Cooke, 2012, p. 200

Otro ejemplo se puede encontrar en la civilización maya, la cual desarrolló un sistema de numeración muy estilizado basado en dos decenas. Es impresionante reconocer que fueron los primeros en utilizar un signo para el número cero. El sistema numérico desarrollado por los mayas se construiría utilizando puntos y barras. La imagen 3 muestra cómo se representaban los números: uno con un punto, dos con dos puntos ... cinco con una barra y así sucesivamente. Varias barras se alinearían verticalmente y los puntos se alinearían horizontalmente. Además, los mayas avanzaron brillantemente en astronomía, especialmente la invención de un calendario que consistía en tres años conocido como Tzolkin (año religioso), Haab (año calendario solar) y el año oficial (cuenta larga). (Ifrah, 1998, p. 315).

Imagen 3. Sistema numérico maya

1	• or	11	••••• or •••••
2	•• or ••	12	••••• or •••••
3	••• or •••	13	••••• or •••••
4	•••• or ••••	14	••••• or •••••
5	— or	15	••••• or •••••
6	••• or •••	16	••••• or •••••
7	•••• or ••••	17	••••• or •••••
8	••••• or •••••	18	••••• or •••••
9	••••• or •••••	19	••••• or •••••
10	••••• or •••••		
Other variants			
	○ ● ⊙		◌ ◌ ◌
	1		5

Fuente: (Arellano, 2003, p. 20)

Los ejemplos de culturas ancestrales proporcionadas en este epígrafe presentan el desarrollo de una misma forma de pensar acerca de la lógica numérica, teniendo en cuenta que estas culturas no tuvieron ningún contacto entre ellas. Uno más uno es igual a dos en cada cultura, en todas las culturas. Esta lógica numérica impulsa el argumento para considerar las leyes del pensamiento, como la ley de la contradicción, la ley del medio excluido y el principio de identidad (Enciclopedia Británica, 2018) son comunes a todos los seres humanos.

La ley de contradicción podría representarse como la siguiente proposición: $\sim p \neq p$. Por lo tanto, $\sim p$ no puede, al mismo tiempo, ser p . Vivir no puede ser la ausencia de vida, como la luz no puede ser al mismo tiempo la ausencia de luz. Dentro de esta proposición, algo verdadero no puede ser falso al mismo tiempo. Por lo tanto,

esta ley del pensamiento es evidente en la lógica presentada anteriormente: el número uno no puede ser otro número que el número uno. La ley de contradicción ayuda a entender la ley del medio excluido, la cual propone que p es verdad, o $\sim p$ es verdad, sin espacio para considerar un tercer elemento, o un punto intermedio. Dentro de esta proposición, algo que es verdadero o es falso, no puede ser medio verdadero ni medio falso. Esta proposición es clara dentro de la lógica ancestral: un número puede ser x o z , pero no puede ser mitad x , y mitad z : es decir, x es uno o dos, no puede ser uno y medio, ya que este último es una nueva cantidad, diferente a uno y diferente a dos. Finalmente, el principio de identidad, que significa que una cosa es idéntica a sí misma, x es igual a x . Uno es igual a uno, no hay otra opción. Por lo tanto, está claro que la lógica es la misma en todas las culturas.

2.3. Todas las culturas ancestrales tienen sabiduría.

El tercer postulado del culturismo de la post verdad propone que todas las culturas ancestrales tienen sabiduría. Este postulado normalmente se construye utilizando los avances que algunas culturas tuvieron en las ciencias para postular que estos avances muestran cuán sabias eran estas culturas. Este postulado se divide en dos tipos diferentes de problemas: el primero, un problema de confusión, un culturismo de la post-verdad pretende mostrar la inteligencia como sabiduría, sin hacer distinción; segundo, la sabiduría implica diferentes teorías o presunciones metafísicas, que difieren de una cultura a otra, cayendo, por lo tanto, en el relativismo.

Algunas culturas ancestrales han sido valoradas por el inmenso desarrollo de las ciencias, teniendo en cuenta que estos avances ocurrieron sin ninguna relación con el desarrollo científico occidental. El valor de los avances científicos de las culturas no occidentales es innegable, los ejemplos presentados anteriormente son solo algunos ejemplos de la gran cantidad de casos que se pudiesen estudiar. En este sentido, la inteligencia presentada en las culturas ancestrales es indudable. Sin embargo, la inteligencia no es igual a la sabiduría ya que esta última connota un espacio metafísico. En este ensayo, la sabiduría se definirá como acciones realizadas para fomentar lo que se considera bueno, y disminuir o eliminar lo que se considera malo.

Todas las culturas tienen un sentido de lo que es bueno o malo, aunque siempre habrá voces que se oponen a estos conceptos, diciendo que la idea del bien o del mal es relativa. Estas voces caen en el mismo problema lógico del primer postulado: afirmar que todo es relativo es en sí mismo una declaración absoluta y, por lo tanto, incoherente en su propio fundamento. Por lo tanto, este ensayo presume la afirmación de que hay ideas del bien y del mal en cada cultura. Teniendo en cuenta que la

metafísica cambia de cultura en cultura, la sabiduría también cambiaría, por lo tanto, si la sabiduría significa algo diferente en cada cultura, no hay una sabiduría objetiva, u ontológicamente estática, para ser venerada.

En el caso de los incas, se realizaban sacrificios humanos por muchas razones, entre estas razones se encontraban el deseo de detener algunas enfermedades, de detener catástrofes naturales o para prosperidad de los herederos del Emperador Inca (Reinhard y Ceruti, 2005). Los rituales se llamaban Capacocha o Capac Hucha, traducidos como obligaciones reales. Estas ofrendas eran comunes como rituales para peticiones o agradecimientos. De todo el imperio incaico, las aldeas enviaban a uno o más niños al Cuzco para ser sacrificados, los rituales llegarían al éxtasis cuando los sacerdotes abrieran a los niños para quitarles el corazón (D 'Altroy, 2003). Los sacrificios se realizaban también de otras maneras, como estrangulamiento, asfixia o enterrados vivos. La realización de estas ceremonias incluía montañas, islas y otros santuarios o huacas que se ubicaban en toda la extensión del Tawantinsuyu, y que sirvieron para unir el espacio sagrado con el tiempo ancestral (Vitry, 2008).

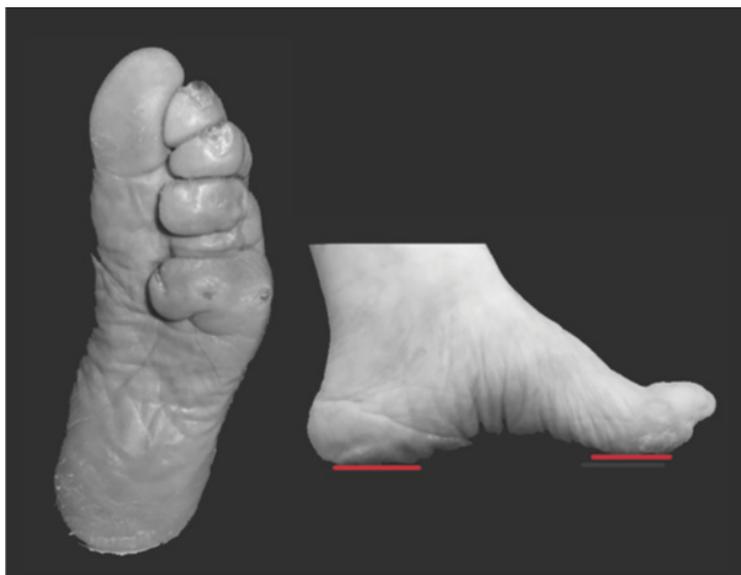
En estos rituales incas, las familias estaban obligadas a ofrendar anualmente a los niños de hasta ocho y nueve años para ser sacrificados durante las ceremonias religiosas. Había una concepción de que la muerte era el paso de esta vida a otra: las personas no morían, se reunían con sus antepasados y, junto con ellos, cuidaban a los familiares que quedaban en la tierra y los ayudaban a tener salud y prosperidad (Martín Rubio, 2009). Los incas tenían una idea del bien al creer que los ritos de sacrificio humano eran una forma de unir a las personas con sus divinidades (Vitry, 2008), o al creer que estos sacrificios podían traer salud y prosperidad. Además, tenían una idea del mal, al creer que las enfermedades, los desastres naturales o la escasez deberían detenerse. Estos sacrificios tenían lugar en junio, durante el Inti Raymi, en la siembra de agosto y en las festividades del sol.

Las ideas metafísicas del bien o del mal también implicaban la idea de la belleza, como un principio a seguir o fomentar dentro de algunas culturas ancestrales. Para una mayor belleza, algunas prácticas implicaron la manipulación de la forma de partes del cuerpo o su mutilación. Por ejemplo, en China, los pies de loto fueron una práctica común desde el siglo X hasta finales del siglo XIX. Estas prácticas fueron realizadas por mujeres con una sensación de erotismo, para complacer a los hombres, “la fijación del pie implicaba un dolor físico intenso y prolongado [...] la fijación del pie es el ejemplo de la voz apagada de las mujeres en desacuerdo con el discurso dominante de los valores neo confucianos y definiciones de realidad” (Blake, 1994, pp. 677-678).

Blake (1994) señala el significado sensual del pie feminizado, el loto dorado, jinlian, simbolizaba la esencia espiritual del orden cósmico y, al mismo tiempo, la ironía de la manipulación de este orden, en las “canciones sobre pies atados, las mujeres

podrían señalar la ironía y la hipocresía de vivir en un mundo de apariencias, engaños y manipulación que finalmente se mostró como un lamentable estado de inutilidad «(p. 192). Esta cultura, gobernada por hombres, promovía cierta idea de belleza: la unión de alimentos era esencial para el embellecimiento del cuerpo femenino. El problema más común encontrado en las mujeres con pies de loto fue la infección a causa de las uñas encarnadas. Este problema podría empeorar considerablemente, produciendo la muerte por shock séptico. Según White (2014), el diez por ciento de las niñas con pies de loto murieron por gangrena y otras infecciones.

Imagen 4. Pie de loto



Fuente: (Gu, et al., 2015, p. 3)

Finalmente, es importante considerar una de las culturas ancestrales que propone que la idea del bien y el mal son parte de una ilusión creada por la cultura cristiana occidental. Algunas culturas budistas consideraron que las ideas del bien y del mal son percepciones de la realidad, no existen, ya que son parte de una cosmovisión dualista. Desde un punto de vista budista, todo es parte de una unidad, por lo tanto, se debe dejar de lado toda perspectiva dual para adoptar la comprensión de una sola

realidad. Esta visión del mundo se extendió desde la antigua India, en el siglo V a. C., hasta el sudeste asiático, y luego al resto del continente asiático.

Las culturas budistas han seguido esta idea de la unidad, la inexistencia del bien y el mal y, al mismo tiempo, han propuesto la enseñanza de evitar el deseo como la fuente del dolor y el sufrimiento. Además, la idea de la unidad viene junto con la enseñanza del noble camino óctuple, que describe la forma de acabar con el sufrimiento y adquirir el desarrollo mental para una conducta ética y para alcanzar la sabiduría (Knierim, 2007). Estas enseñanzas, que han influido en el desarrollo de las culturas asiáticas durante siglos, caen en una contradicción lógica: la idea de la unidad establece que el bien y el mal son relativos; no obstante, si el bien y el mal no existen, es una contradicción tratar de detener el sufrimiento como algo que afecta a ser humano, o tratar de fomentar el noble camino óctuple como una práctica que ayuda al ser humano. Por lo tanto, está claro que, incluso dentro de la contradicción, las culturas budistas también tienen un sentido del bien y del mal.

Este epígrafe ha comenzado afirmando que la sabiduría es diferente de la inteligencia, ya que la primera implica un espacio metafísico, mientras que la segunda implica avances en el conocimiento y en la metodología científica. No hay duda de que las culturas ancestrales avanzaron en muchas áreas del conocimiento como las matemáticas, la arquitectura o la agricultura: su inteligencia es innegable. Sin embargo, su sabiduría, considerada como la búsqueda del bien y la disminución del mal, es parte de los estados metafísicos, los cuales dependen de cada cultura: algo bueno para una cultura es malo para otra. En este sentido, si el culturismo de la post verdad afirma que todas las culturas ancestrales tienen sabiduría, no existe una sabiduría que pueda ser venerada ya que la sabiduría es diferente de una cultura a otra. Por lo tanto, si el bien y el mal son relativos, la sabiduría también es relativa; entonces, todo y cualquier cosa podría contemplarse como sabio y al mismo tiempo como absurdo: si p es igual a $\sim p$, p y $\sim p$ no existen porque todo es igual: los contrarios son iguales, por ende, la verdad y la moralidad pierden todo sentido porque todo es relativo. De esta forma, la afirmación de que todas las culturas ancestrales tienen sabiduría es incoherente.

Conclusiones

En el culturismo de la post verdad, todo es aceptable y reprehensible al mismo tiempo, no se puede afirmar ningún principio o valor como una verdad absoluta. Sin embargo, la afirmación de que cada uso cultural es relativo se propone como una verdad absoluta, lo que significa que incluso esta afirmación también debe considerarse como relativa, llevándonos a concluir que una postura relativista de la

verdad es incoherente. En otras palabras, la post verdad ha tratado de relativizar todos los principios y ha abierto el espacio para justificar cada uso cultural con argumentos que sirven como plataforma de reverencia, pero si relativizamos lo relativo, la única conclusión es que la postura de reverencia a todas las culturas es relativa y, por ende, ilógica. El culturismo de la post verdad afirma que todas las culturas ancestrales deben ser veneradas; no obstante, esta afirmación implica que p es igual a $\sim p$, por lo tanto, p no existe, lo que significa que la reverencia a todas las culturas es incoherente.

La segunda proposición afirma que todas las culturas ancestrales tienen sabiduría, sin embargo, los ejemplos presentados en el artículo presentan el desarrollo de una misma forma de pensar acerca de la lógica numérica, tomando en cuenta que las culturas ancestrales del mundo no tuvieron contactos entre ellas: uno más uno es igual a dos en cada cultura, en todas las culturas. Esta lógica numérica impulsa el argumento para considerar las leyes del pensamiento, como la ley de la contradicción, la ley del medio excluido y el principio de identidad son comunes a todos los seres humanos.

La última proposición se refiere a que todas las culturas ancestrales tienen sabiduría, sin embargo, esta afirmación recae en la confusión entre sabiduría e inteligencia: la sabiduría implica un espacio metafísico, mientras que la inteligencia implica avances en el conocimiento y en la metodología científica. No hay duda de que las culturas ancestrales avanzaron en muchas áreas del conocimiento como las matemáticas, la arquitectura o la agricultura: su inteligencia es innegable. Sin embargo, su sabiduría, considerada como la búsqueda del bien y la disminución del mal, es parte de los estados metafísicos, los cuales dependen de cada cultura: algo bueno para una cultura es malo para otra. En este sentido, si el culturismo de la post verdad afirma que todas las culturas ancestrales tienen sabiduría, no existe una sabiduría que pueda ser venerada ya que la sabiduría es diferente de una cultura a otra. Si las concepciones de lo benevolente y lo malevolente son relativas, la sabiduría también es relativa, llevando la argumentación a contemplar que todo y cualquier afirmación metafísica puede ser considerada como sabia, y al mismo tiempo como absurda. Tomando en cuenta el principio de no contradicción, si se afirma que p es igual a $\sim p$, p y $\sim p$ han dejado de existir, de la misma forma, si toda y cualquier afirmación metafísica se considera dentro del espectro de la sabiduría, cuando las afirmaciones metafísicas sean contradictorias entre sí, las ideas de benevolencia y malevolencia han desaparecido: los contrarios son iguales, por ende, la verdad y la moralidad pierden todo sentido porque todo es relativo. Así, la afirmación de que todas las culturas ancestrales tienen sabiduría es incoherente.

Referencias

Arellano, A. (2003). Maya Mathematics and Science. Recuperado el 10 de July de 2018, de <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.165.6984&rep=rep1&type=pdf>

Asociación Mujeres entre Mundos. (2016). *Guía para la conciencia sobre mutilaciones genitales femeninas*. Andalucía: Junta de Andalucía Consejería de Igualdad y Políticas Sociales.

Blake, F. (1994). Foot-Binding in Neo-Confucian China and the Appropriation of Female Labor. *Journal of Women in Culture and Society*, vol. 19(N. 31), 676-712.

Cooke, R. (2012). *The History of Mathematics: A Brief Course*. (U. o. Vermont, Ed.) Burlington, VT: John Wiley & Sons.

D'Altroy, T. (2003). *The Incas (Peoples of America)*. Oxford: Wiley Blackwell.

Encyclopedia Britannica. (2018). *Encyclopædia Britannica*. Recuperado el 10 de July de 2018, de Laws of thought: <https://www.britannica.com/topic/laws-of-thought>

Fink, R. (2008). Inca Shadow Casting Observations in Cuzco. *Journal for the History of Astronomy*, vol. 39(N. 3), 357-361.

George Boole, L. D. (2017). *The Laws of Thought on which are founded the mathematical theories of logic and probabilities*. Project Gutenberg.

Gu, Y., Mei, Q., Fernandez, J., Li, J., Ren, X., & Feng, N. (2015). Foot Loading Characteristics of Chinese Bound Feet Women: A Comparative Analysis. *PLoS ONE*, Vol. 10(N. 4), 1-9.

Huapaya, E., & Salas, C. (February de 2008). Uso de las Ideas Matemáticas y Científicas de los Incas, en la Enseñanza- Aprendizaje de la Geometría. *Revista Latinoamericana de Etnomatemática*(N. 1), 4-12.

Human Rights Watch. «North Korea Country Summary». Consultado en febrero 10, 2018. <https://www.hrw.org/world-report/2017/country-chapters/north-korea>

Irfah, G. (1998). *The Universal History of Numbers: From Prehistory to the Invention of the Computer*. Great Britain: The Harvill Press Ltd.

Keyes, R. (2004). *The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. New York, EE.UU.: St. Martin Press.

Knauff, B. (1985). Ritual form and permutation in New Guinea: implications of symbolic process for socio-political evolution. *American Anthropological Association*, 321-340.

Knierim, T. (2007). Introduction to Buddhism. Recuperado el 01 de 08 de 2018, de <http://www.goabroad.net/users/resourcefiles/2007/May/JNovember/admingroup/14665f5912a1941181087121.pdf>

Leech, J. (2015). Logic and the Laws of Thought. *Philosophers' Imprint*, 15(12), 2-27

Martín Rubio, M. d. (2009). La cosmovisión religiosa andina y el rito de la Capacocha. *Investigaciones sociales*, Vol. 13(N. 23), 187-201.

Mill, J. S. (2001 [1863]). *Utilitarianism*. Ontario: Batoche Books.

Ortiz García, E. (2012). Los incas y el Sol: métodos de observación solar y calendario incaicos. *Revista espa;ola de Antropología Americana*, vol 42(N. 1), 127/143.

Oxford University Press. (enero de 2017). *Oxford living dictionaries*. Recuperado el 2018, de <https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>

Reinhard, J., & Ceruti, C. (2005). Sacred mountains, ceremonial sites, and human sacrifice among the Incas. *Archaeoastronomy*, 19, 1-43.

Restivo, S. (1992). *Mathematics in Society and History*. Sociological Inquiries. Dordrecht: Springer-Science+Business Media, B.V.

Saunders, B. (2010). Democracy, Political Equality, and Majority Rule. *Ethics*, 148-177.

Schabas, W. (2000). Islam and the Death Penalty. *William & Mary bill of Rights Journal*, Vol. 9(N. 1), 223-236.

Shakiban, C., & Hennessey, M. (2011). *Mathematics and architecture of the Incas in Peru*. St. Paul: American Society for Engineering Education.

Sion, A. (2014). *The Laws of Thought*. Create Space & Kindle.

Vitry, C. (2008). Los espacios rituales en las montañas donde los inkas practicaron sacrificios humanos. En C. Terra, & R. Andrade, *Paisagens Culturais. Contrastes sul-americanos* (págs. 47-65). Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro.

White Stewart, M. (2014). *Ordinary Violence: Everyday Assaults against Women Worldwide*. Santa Barbara: Praeger.

World Health Organization. (2013). *Comprender y abordar la violencia contra las mujeres. Mutilización genital femenina*. Organización anamericana de la Salud, Washington D.C.



Revista de Filosofía
Universidad del Zulia
Centro de Estudios Filosóficos
“Adolfo García Díaz”



Directorio de autores

Victor Samuel Rivera

Universidad Nacional Federico Villareal
Lima - Perú
victorsamrivera@gmail.com

Gabriel Andrade

Ajman University
Emiratos Árabes Unidos
orcid.org/0000-0001-8053-072X
gabrielernesto2000@gmail.com

Oswaldo Hernández Montero

Universidad del Zulia
Maracaibo - Venezuela
osvaldoangelmontero@gmail.com

Juan Carlos Berrocal Duran

Universidad Libre
Barranquilla - Colombia
Orcid.org/0000-00015695-4020

Jorge Jesús Villasmil Espinoza

Universidad del Zulia
Maracaibo – Venezuela
Orcid.org/0000-0003-0791-3331

Sandra Irina Villa Villa

Universidad Libre
Barranquilla - Colombia
Orcid.org/0000-0002-6500-7946

Leandro Omar El Eter

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

San Miguel de Tucumán – Argentina

leandroeeter@yahoo.com.ar

María Liuzzo

Universidad del Zulia

Maracaibo – Venezuela

Christian Paúl Naranjo Navas

Universidad Nacional de Chimborazo

Provincia de Chimborazo - Ecuador

cnaranjo@unach.edu.ec



UNIVERSIDAD
DEL ZULIA

REVISTA DE FILOSOFÍA

N° 92-2 _____

*Esta revista fue editada en formato digital y publicada
en diciembre de 2019, por el Fondo Editorial Serbiluz,
Universidad del Zulia. Maracaibo-Venezuela*

www.luz.edu.ve
www.serbi.luz.edu.ve
www.produccioncientificaluz.org

Normas para la presentación de artículos a ser publicados en
Revista de Filosofía
del Centro de Estudios Filosóficos “Adolfo García Díaz”,
Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia

1. **Extensión máxima:** Para artículos, 9.000 palabras; para notas y comentarios, 2.500 palabras.
2. **Caracteres:** Utilizar únicamente caracteres latinos, en presentación normal o, para destacar, en cursivas.
3. **Encabezamiento:** Solamente el título del artículo (en castellano y en inglés).
4. **Hoja de información (aparte):**
 - 4.1. Título del artículo.
 - 4.2. Nombre y apellido del autor, institución, ciudad, país.
 - 4.3. Dirección postal, teléfono y dirección electrónica del autor (a pie de página).
 - 4.4. **Declaración del autor, del carácter inédito de su trabajo.**
 - 4.5. **Resumen (sólo para artículos - debe aparecer también en el artículo mismo):**
 - 4.5.1. Extensión máxima de 100 palabras.
 - 4.5.2. Redacción impersonal, evitando abreviaturas y símbolos.
 - 4.5.3. Enunciar, al final del resumen, hasta cinco **palabras clave** que den cuenta del contenido del artículo.
 - 4.5.4. Idioma: el mismo en el que se escribe el artículo. Consignar adicionalmente una **traducción al inglés (abstract)**, incluyendo título y palabras clave.
5. **Título y subtítulo:** en letra negrita (no en mayúsculas).
6. **Citas:** Entre comillas, usándose las cursivas sólo para destacar. Citas de más de doscientos ochenta caracteres (con espacio) irán sangradas.
7. **Notas:**
 - 7.1. A pie de página, con numeración consecutiva a través de todo el trabajo.
 - 7.2. **Referencias bibliográficas:** No se aceptará bibliografía al final del artículo, sino solamente referencias bibliográficas en nota, según los siguientes modelos:
 - 7.2.1. Libros: Apellido del autor (en mayúscula), nombre del autor, título del libro (en cursiva), traductor, editorial, ciudad, año, páginas citadas.
 - 7.2.2. Capítulos de libros o colaboraciones: Apellido del autor (en mayúsculas), nombre del autor, título del capítulo o colaboración (entrecomillado), 'en', título del libro (en cursiva), traductor, editorial, ciudad, año, páginas citadas.
 - 7.2.3. Artículos de revistas: Apellido del autor (en mayúsculas), nombre del autor, título del artículo (entrecomillado), nombre de la revista (en cursiva), volumen y/o número, año, páginas citadas.
8. **Consignación:** Enviar, o una copia impresa junto con una versión digital (CD), o un archivo adjunto a correo electrónico.
9. **Reseñas bibliográficas:** Las reseñas enviadas a publicación deben ser de libros relacionados con la investigación y la reflexión filosóficas que no tengan más de cinco años de haber sido publicados. Las reseñas han de tener carácter crítico. Deben indicar título del libro, nombre del autor, editorial, ciudad, año de publicación y número de páginas. Al final de la reseña, el autor de la misma debe indicar su nombre, la institución a la cual pertenece y el país donde está ubicada.



Revista de Filosofía Universidad del Zulia

Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"



Recepción de Artículos

Revista de Filosofía, fundada en 1972, es una publicación arbitrada cuatrimestral, incluida en varios registros internacionales (*The Philosopher's Index*, *Repertoire Bibliographique de la Philosophie*, *Ulrich's*, *FONACIT*, etc.). La Redacción de *Revista de Filosofía* recibe contribuciones inéditas -artículos (estudios, ensayos, investigaciones históricas de la filosofía), notas o comentarios, reseñas bibliográficas- sobre temas de cualquier área de la filosofía. La publicación de los textos recibidos es decidida por un Comité Editorial, asesorado por un Comité de Árbitros especializados. La respuesta sobre la posibilidad de publicar el texto enviado se dará en un plazo máximo de cuatro meses a partir de su recepción. Las contribuciones deben ser elaboradas de acuerdo a las *Normas de Presentación* que aparecen en las páginas finales del número más reciente de la revista. Para más información, comunicarse a través de la dirección electrónica revifilo@gmail.com

Las contribuciones pueden enviarse a la siguiente dirección postal:

Revista de Filosofía

UNIVERSIDAD DEL ZULIA - Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz"
Nuevo Edificio de la División de Postgrado. Facultad de Humanidades y Educación
Apartado 526, Maracaibo 4011, VENEZUELA

CONDES



Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico

MAC



Vicerrectorado Académico
Universidad del Zulia (LUZ)
República Bolivariana de Venezuela

CONDES Aliado firme del investigador

OBJETIVOS DE DESARROLLO

- Consolidar una plataforma de investigación en LUZ que otorgue al país y a la comunidad científica avances y resultados de investigación científica innovadores y comprometidos con el entorno social.
- Generar y desarrollar conocimiento competitivo y de alto valor social.
- Formar profesionales capaces de generar soluciones alternativas e innovadoras a los problemas del contexto venezolano y mundial a partir de una investigación científica rigurosa y exigente.
- Difundir los resultados y avances de la investigación científica que se cumple en LUZ a través de diversas estrategias (publicaciones, eventos científicos, intercambios, ruedas de negociación, etc.)
- Lograr que todos los docentes a dedicación exclusiva y a tiempo completo de LUZ participen activamente en actividades de investigación.
- Generar vínculos y alianzas entre las unidades y grupos de investigación de LUZ y sus homólogos en las otras universidades y centros de producción de conocimiento de Venezuela y el mundo.
- Integrar la investigación científica y el postgrado en LUZ.

ESTRUCTURA ORGANIZACIONAL

Comisiones CONDES

Para llevar a cabo sus funciones, el CONDES cuenta con la Comisión de Desarrollo Científico y

las, las cuales están conformadas por un delegado representante de cada Facultad y un delegado representante del Consejo Universitario.

Coordinación Secretarías

La Coordinación Secretarías preside ambas comisiones, las cuales forman un equipo y cumplen con las actividades planteadas para la aprobación y ejecución de cada uno de los programas de apoyo que este organismo financia, además de fijar lineamientos de políticas de investigación para el desarrollo y fomento de dichas actividades.

Departamento de Planificación, Gestión y Control

Se encarga de:

1. Planificar y gestionar adecuadamente y oportunamente las solicitudes de financiamiento de programas del CONDES, a fin de verificar el cumplimiento de los aspectos de carácter académico, así como la distribución presupuestaria de los recursos solicitados, previo a la evaluación de las Comisiones Técnicas del CONDES.
2. Asesorar de forma acertada a los delegados de las Comisiones y a la comunidad científica intra y extrauniversitaria respecto a los trámites y políticas del CONDES para el otorgamiento de subvenciones así como de brindar información sobre las decisiones tomadas.

Este Departamento cuenta con el apoyo de la Sección Evaluación de Proyectos el cual tiene bajo su responsabilidad la evaluación académico-administrativa de los diferentes programas que fi-

Departamento de Administración

Tiene a su cargo planificar y ejecutar los desembolsos financieros, para lograr la entrega oportuna de los requerimientos contemplados en los partidas a ejecutar por el investigador, cuenta con el apoyo de la Sección de Compras.

Sección de Compras:

Verifica, procesa y garantiza la adquisición de equipos y materiales de apoyo a la investigación.

Departamento de Divulgación y Relaciones Públicas

Es el responsable de:

1. Difundir los resultados de las investigaciones financiadas por el CONDES.
2. Organizar, coordinar y supervisar los eventos institucionales del CONDES.
3. Diagramar los diseños de divulgación relativos a la actividad científica generada en luz a fin de mantener informada a la comunidad universitaria.
4. Difundir información sobre políticas de investigación CONDES y de otros organismos promotores de la actividad científica a nivel nacional e internacional.

Departamento de Informática

Responde del Sistema Automatizado de Información sobre la Investigación en LUZ (SAINVELUZ) y de la presentación y actualización del sitio web: www.condes.uz.org.ve. Asimismo, se encarga de velar por el funcionamiento de los equipos de computación utilizados en los departamentos del CONDES y de proveer a todos los usuarios de herramientas tecnológicas para el cumplimiento de sus funciones. Además de brindar asesoría necesaria a los usuarios del CONDES como a los investigadores, en términos de manejo y aplicación de software y hardware.

Departamento de Archivo

Clasifica, codifica y almacena toda la documentación que se recibe y se genera en el CONDES,

FINANCIAMIENTOS

Programas y Proyectos de Investigación:

Contribuye con el desarrollo de la investigación científica y humanística a través del financiamiento de los programas y proyectos de los miembros del personal Docente y de Investigación en LUZ.

Asistencia a Eventos Nacionales e Internacionales:

Promueve y apoya a la comunidad científica de investigadores a participar en diferentes eventos nacionales e internacionales con el fin de enriquecer la formación académica a través del intercambio entre pares investigadores.

Organización de Eventos Científicos:

Este financiamiento es asignado a las diferentes facultades, siempre y cuando los mismos, estén enmarcados en el desarrollo de las actividades de investigación.

Publicaciones de Revistas Arbitradas:

Para cumplir sus funciones de divulgación científica, el CONDES asigna fondos para la edición de revistas arbitradas, siempre y cuando cumplan con la rigurosidad científica exigida a nivel nacional e internacional.

Apoyo a la Investigación Científica Estudiantil:

El CONDES estimula y asesora la conformación de sociedades científicas estudiantiles. Fomenta la participación de estudiantes de pregrado en los programas/proyectos en condición de colaboradores y subvenciona la asistencia de los mismos a eventos científicos nacionales.

DIRECCIÓN:

Av. 4 Balsa Vieja con Güic 74, Edificio FUNDALUZ,
Pisos 10 y 4. Maracaybo, Estado Zulia. Venezuela.
Código Postal: 4002. Tel. -fax: (0291)-412686,
PROCAR, PNECIS.



Revista de Filosofía Universidad del Zulia

Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"



COMITÉ DE ARBITRAJE

Nombre del artículo:

Nombre del Evaluador:

Fecha:

Firma:

1. Evaluación: Marque con una equis (X) su opinión referente a los distintos aspectos aludidos:

Aspecto	Valoración	Totalmente de acuerdo	De acuerdo	Parcialmente de acuerdo	En desacuerdo
1.1	El tema tratado es pertinente para la revista				
1.2	El trabajo posee originalidad				
1.3	La metodología empleada en el trabajo es adecuada				
1.4	El trabajo posee coherencia argumentativa				
1.5	El trabajo muestra fundamentación bibliográfica				
1.6	La redacción es clara				
1.7	El resumen es adecuado				
1.8	Las conclusiones se derivan de lo planteado en el trabajo				

2. De acuerdo con la evaluación realizada, el trabajo presentado puede ser recomendado como: estudio _____, ensayo _____ o artículo _____

3. Según su criterio el trabajo presentado puede ser:

Publicable _____

Publicable con modificaciones ligeras _____

Publicable con modificaciones sustanciales _____

No publicable _____

4. En caso de que su recomendación sea la de publicarlo con modificaciones (ligeras o sustanciales), por favor señale en la página adjunta cuales son.

5. En caso de que su recomendación sea la de no publicar el trabajo, por favor argumente ampliamente sus observaciones al respecto, con el fin de comunicar al autor, de forma clara, las razones del veredicto.

6. Observaciones.

Revista de Filosofía

Revista cuatrimestral

Centro de Estudios Filosóficos "Adolfo García Díaz"

Nuevo Edificio de la División de Postgrado.

Facultad de Humanidades y Educación, Universidad del Zulia, Apartado 526

Maracaibo 4011, VENEZUELA

E-mail: revifilo@gmail.com

Suscripción Anual

Nombre: _____

Institución: _____

Domicilio: _____

Ciudad, estado, país: _____

Teléfono: _____ Fax: _____

Recuperación de costos de la Revista:

Deseo suscribirme a partir del N° _____

	<u>Nivel Nacional</u>	<u>Nivel Internacional</u>
Precio por número:	N° simples: Bs. 40,00/	US\$: 40,00
Suscripción Anual:	Bs. 120,00/	US\$: 120,00
Números anteriores:	N° simple: Bs. 20,00/	US\$: 20,00
Costo de flete por número:	Bs. 60,00/	



Anexo cheque a nombre de *Revista de Filosofía, CEF-LUZ*

Fecha: _____ Firma: _____



UNIVERSIDAD DEL ZULIA
Maracaibo, Venezuela

Rector
Jorge Palencia

Vice-Rectora Académica
Judith Aular de Durán

Vice-Rectora Administrativa
María Guadalupe Núñez

Secretaria
Marlene Primera



Consejo de Desarrollo
Científico y Humanístico (CONDES)

Coordinador-Secretario
Gilberto Vizcaino

Facultad de Humanidades y Educación

Decana
Doris Salas

Directora Escuela de Filosofía
Lorena Velásquez

Coordinadora Maestría en Filosofía
Yamarilis Quevedo

Director Centro de Estudios Filosóficos
"Adolfo García Díaz"
José Alvarado