



ANEXO DE LECTURAS OBLIGATORIAS

TALLER “REALIDAD NACIONAL”

UNIDAD I: DIMENSIÓN POLÍTICA

- DEGREGORI, Carlos Ivan. "Perú: Identidad, Nación y Diversidad Cultural" Fuente: Interculturalidad.org. Pág. 1-7

Perú: identidad, nación y diversidad cultural

Por Carlos Iván Degregori

1. Diversidad cultural y globalización

Basta prender la radio, mirar la televisión o pararse frente a un kiosko de revistas y periódicos para darse cuenta de la multitud de conflictos religiosos, lingüísticos, raciales o nacionales que conmocionan amplias zonas del planeta. En otras palabras, conflictos en los cuales la cultura (lengua, religión, modos de vida) y la historia (tradiciones nacionales o étnicas) juegan un papel fundamental.

Estos conflictos tienen lugar en países que nos suenan lejanos como Afganistán, Rwanda o Somalia, pero también otros ubicados en pleno corazón de Europa como Rusia, la ex - Yugoslavia e incluso España, donde los extremistas vascos de la ETA continúan ensangrentando el país, o hasta hace muy poco Irlanda del Norte, parte de la muy civilizada Gran Bretaña.

Por eso, si durante buena parte del S.XX, el mundo se vio envuelto en sangrientos conflictos ideológicos que pusieron alguna vez al planeta al borde de su destrucción atómica, algunos anuncian que el S.XXI estará marcado por conflictos culturales, por lo que, Huntington llama "el choque de las civilizaciones", y cuando dice civilizaciones, podemos entender culturas(1).

Sin embargo, es posible que Huntington exagere pues no todo es negativo. Basta también prender la radio, mirar la televisión o pararse frente a un kiosko de revistas y periódicos para ver, por ejemplo, al presidente Fujimori frotándose las narices con un jefe maorí en Nueva Zelanda. Vimos esa imagen hacia mediados de 1999, en una reunión de presidentes de los países de la cuenca del Pacífico, que se perfila como el principal escenario económico del S.XXI. Hasta hace algunas décadas, pocos sabían donde quedaba Nueva Zelanda y casi nadie había oído hablar de los maoríes, y menos aún sabía que se saludaban frotándose las narices.

Además, hasta hace algunas décadas se creía que país desarrollado era sinónimo de país occidental y cristiano; que para desarrollarse los pueblos tenían que olvidar sus tradiciones y volverse modernos. Tradición y modernidad se entendían como dos polos excluyentes; y el desarrollo como un proceso de modernización homogenizadora. Conservadores, nacionalistas y revolucionarios compartían el mismo criterio, aunque para cada uno de ellos el final de la película fuera diferente. Para unos, al final todos compartiríamos el "modo de vida americano". Para los nacionalistas y populistas, al final todos seríamos uniformemente mestizos y castellanohablantes. Para los revolucionarios, todos pasaríamos por un proceso de proletarianización para llegar a alcanzar el ideal del hombre nuevo proletario.

Hoy, por el contrario, se reconoce:

1. Que hay diversos caminos a la modernidad y al desarrollo, que el proceso no es necesariamente único, lineal, ni conduce necesariamente a la uniformización.
2. Que no hay oposición tajante y excluyente entre tradición y modernidad. Mas bien las tradiciones, o al menos algunas, pueden ser útiles para el desarrollo, pueden constituir un activo y no un pasivo en los esfuerzos por incorporarse ventajosamente en el mundo global. A partir de estos dos primeros puntos, se reconoce también:
3. Que el desarrollo no se mide sólo por indicadores macroeconómicos como producto bruto interno (PBI) o ingreso per cápita, sino que implica también factores de calidad de vida, sociales y culturales. Comienza a reconocerse, por tanto, el papel de las diferentes culturas en el desarrollo. Más aún, la necesidad de imaginar un desarrollo que posibilite el florecimiento de la diversidad cultural, como afirma un reciente informe de la UNESCO, titulado Nuestra diversidad creativa.

Estos cambios tienen que ver con el nuevo fenómeno de la globalización, o mundialización. En sentido estricto, podríamos decir que la globalización se remonta a tiempos muy antiguos, desde que Colón llega a América y Magallanes da la vuelta al mundo, o desde la expansión imperialista del capitalismo, especialmente a partir del S.XIX. Pero en estas últimas décadas se producen un conjunto de transformaciones que dan origen al fenómeno que hoy se conoce como globalización(2). Una de las caras de esa globalización es efectivamente la homogenización, e incluso la uniformización: en todos los rincones del planeta se consumen Coca-Cola, Mac Donalds y las canciones de MTV. Pero la otra cara de esa misma moneda es la fragmentación, o al menos el fortalecimiento de identidades locales.

En efecto, no todos se 'aculturán' o no lo hacen totalmente. Por el contrario, conforme se intensifican los contactos entre pueblos y culturas diferentes se intensifica también el deseo de esos pueblos de reafirmar sus identidades propias. Esto sucede porque cualquier identidad colectiva, cualquier Nosotros, se define en contraste con los Otros, con los diferentes(3). Por tanto, conforme se intensifican los contactos con esos otros diferentes, surge la necesidad o al menos la posibilidad de fortalecer ese Nosotros. Así tenemos por ejemplo a los migrantes peruanos en EEUU o en España, que son los que más extrañan la comida y la música peruana, los que con más devoción sacan las imágenes del Señor de los Milagros o del Señor de Qoyllur Rit'i en procesión por las calles de Madrid o Nueva York. Llevada al extremo, esta tendencia a fortalecer la identidad propia en contraste con las diferentes puede desembocar en la xenofobia o en las denominadas "limpiezas étnicas" que hemos visto en tiempos recientes en diferentes partes del mundo.

Existen, por cierto, otras posibilidades. Siempre está abierta la vía de la aculturación, de olvidar la cultura propia y asimilarse a la hegemónica. Los ejemplos de peruanos en el extranjero que ya no quieren o no pueden hablar castellano; o de migrantes quechuas o aymaras en Lima que no quieren o incluso tienen vergüenza de hablar su propio idioma, son también numerosos.

Lo cierto es que la globalización abre diferentes posibilidades: puede llevar a la uniformización o al florecimiento de la diversidad cultural. ¿Cuál es la mejor opción para el Perú en el S.XXI?

2. La diversidad cultural en el Perú.

Somos un país diverso y nos cuesta reconocerlo. Somos uno de los países más grandes del mundo. Ocupamos el 19 lugar en extensión entre el conjunto de casi 200 países. Si preguntamos a jóvenes estudiantes por el lugar que ocupa el Perú por el tamaño de su territorio, pocos aciertan, no sólo por ignorancia sino por baja autoestima, pocos creerían que estamos entre los 20 países más grandes del mundo.

Dentro de ese inmenso territorio, poseemos una enorme diversidad geográfica, biogenética y también cultural. Las dos primeras son ya valoradas positivamente, pero nos cuesta hacer lo mismo con nuestra variedad de razas, lenguas, religiones, costumbres, tradiciones. Si por algún desastre cósmico desapareciera la vida en la tierra y mucho después alguna expedición extraterrestre comenzara a buscar evidencias sobre la vida en la tierra y excavando en el Perú encontrara documentos de Sendero Luminoso, al leerlos con ayuda de alguna máquina traductora pensaría que este era un país tan homogéneo como Islandia o Japón. Porque no existe una sola línea en los documentos oficiales de Sendero Luminoso que hable sobre las diferencias étnicas, lingüísticas o culturales en general, que constituyen un problema y una posibilidad en nuestro país. Considero que esa ceguera ante la diversidad cultural fue una de las causas de la derrota de Sendero Luminoso, que terminó reprimiendo las costumbres "atrasadas" de los campesinos quechuas, aymaras o de los asháninkas y otros pueblos amazónicos a los que supuestamente quería representar.

Pero éste no fue sólo un problema de SL. Muchos de nosotros mismos, si bien reconocemos la diversidad cultural, étnica y racial porque nos la cruzamos en las calles, o en nuestra propia casa, o en nuestro propio cuerpo, tenemos dificultades para aceptarla como algo positivo. Nos es difícil estar cómodos mirándonos al espejo y aceptando la imagen cultural y racialmente diversa que el espejo nos devuelve. Cuando la aceptamos, la diversidad aparece casi como un castigo. Por lo menos hasta hace una generación, era frecuente escuchar esta queja: "¿por qué no nos conquistaron los ingleses? En ella se traslucía una crítica a los españoles, considerados flojos y abusivos, pero también la oculta creencia de que los ingleses hubieran exterminado a los indios. Porque no hay que olvidar que los pueblos quechuas, aymaras y amazónicos, denominados indios, indígenas o aborígenes, han sido y en cierta medida siguen siendo, junto a los afroperuanos, la parte negada o vergonzante de nuestra diversidad étnica y cultural.

No es de extrañar, entonces, que hacia 1900 un diputado por Puno presentara un proyecto de ley para el exterminio de la raza aborigen. Todavía en la década de 1930, el filósofo y pedagogo Alejandro O. Deustua, criticaba que se invierta dinero en la educación indígena, porque:

"El Perú debe su desgracia a esa raza indígena, que en su disolución psíquica no ha podido transmitir al mestizaje las virtudes de las razas en períodos de progreso...El indio no es ni puede ser sino una máquina" (Citado en: Degregori 1979)(4).

Los tiempos han cambiado, mucha agua ha corrido bajo los puentes, los pueblos indígenas se han liberado de la servidumbre, muchos han migrado a las ciudades, han ganado el derecho al voto y nadie se atrevería a repetir las palabras de Deustua. Sin embargo, aún hoy es difícil que aceptemos nuestra diversidad cultural como un activo, más allá del folklore y del turismo.

¿Por qué esa dificultad para reconocer algo que es tan importante como el nombre y el apellido? A mi entender, además del ya mencionado paradigma uniformizador que hasta hace pocas décadas dominaba las concepciones sobre desarrollo y ciudadanía, esta dificultad tiene que ver con la forma en que se construyó la nación peruana. Según Benedict Anderson, las naciones modernas son "comunidades imaginadas":

- a. Porque, a diferencia de las comunidades aldeanas, por ejemplo, no todos se conocen personalmente, pero se reconocen como miembros de un mismo Nosotros, de una misma comunidad.
- b. Porque en algún momento fueron imaginadas por alguien, generalmente por algún núcleo de intelectuales en el sentido amplio de la palabra, núcleo en el cual los maestros tienen con frecuencia gran importancia. Ese núcleo imagina el perfil de una nación todavía inexistente o en construcción, tiene un proyecto nacional(5).

Habría que añadir que el perfil de esas 'comunidades imaginadas' puede variar con el transcurso del tiempo, e incluso pueden haber diferentes proyectos en competencia simultáneamente. Veamos cómo se construye la nación peruana a partir de este concepto de 'comunidad imaginada'.

3. Proyectos nacionales y diversidad cultural

a. El paradigma oligárquico excluyente. El 28 de julio de 1821, en la proclamación de la independencia, San Martín afirmó con respecto a los pueblos indígenas: "de ahora en adelante los aborígenes no deberán ser llamados indios o nativos, ellos son hijos y ciudadanos del Perú y serán conocidos como peruanos"(6).

Sin embargo, ni indígenas ni afroperuanos obtuvieron ese mínimo de ciudadanía que es el voto, pues el tributo indígena y la esclavitud continuaron hasta la década de 1850. Abolidos ambos, tampoco se cumplió 'la promesa de la vida peruana'. Los pueblos indígenas, que hasta la primera mitad del S.XX constituían la mayoría de la población, siguieron excluidos de la ciudadanía, a merced de poderes locales en cuya cúspide se ubicaban por lo general los grandes terratenientes, que se expanden con fuerza entre fines del S.XIX y principios del S.XX.

Tal como fue soñada por los criollos, la 'comunidad imaginada' llamada Perú incorporó desde muy temprano en su historia las glorias del Imperio Inca, pero negó tener algo que ver con los indios contemporáneos(7). Para efectos prácticos, la 'comunidad imaginada' se reducía en esos tiempos a varones, adultos, urbanos, criollos y mestizos hispanohablantes, educados (que sabían leer y escribir) y de buena posición económica. Esos eran los que tenían derecho al voto. Menos del 5% de los que actualmente lo tienen. No votaban las mujeres, ni los analfabetos, que eran la absoluta mayoría, sobre todo porque las lenguas andinas y amazónicas eran ágrafas. Existía además el 'voto censitario'. Es decir, sólo tenían derecho a voto los que tenían propiedades. El resto estaba excluido de la 'foto de familia'.

De esta forma, la nación peruana se construyó sobre bases muy frágiles, como una pirámide recostada sobre su vértice. Esa fue una de las causas principales de nuestra derrota en la Guerra del Pacífico. Y fue después de esa derrota que se intensificaron las críticas contra ese modelo excluyente de nación. González Prada está entre los primeros que rompen fuego contra él, cuando afirma, por ejemplo, que no forman el

Perú únicamente aquellos que habitan la estrecha franja costera: "La nación está formada por los muchedumbres de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera"(8). En las siguientes décadas la crítica se masifica, especialmente desde las corrientes indígenas, que rescatan e idealizan a los indios contemporáneos, especialmente a las comunidades indígenas. Hasta que el Estado comienza a cambiar, y otra 'comunidad imaginada' se vuelve predominante.

b. El paradigma populista, incluyente pero homogenizador. Este cambio forma parte de un proceso 'nacionalista' o 'nacional popular' que abarca a toda América Latina y que en algunos países adquiere características revolucionarias como en México (1910) o Bolivia (1952). En el Perú es un proceso lento de transformaciones que se inicia en los primeros años del Oncenio de Leguía (1919-1930). Luego retrocede pero vuelve a retomarse desde mediados de siglo y especialmente a partir del primer gobierno de Fernando Belaúnde (1963-68), que incorpora al discurso oficial modernizador a las comunidades indígenas. Años después, Túpac Amaru II, el *curaca* rebelde ajusticiado en 1780 se convierte en uno de los iconos centrales del gobierno militar del Grl. Velasco (1968-75). En los años 80s es el turno de los migrantes andinos, que desarrollan en las ciudades la economía informal, exaltados como los "nuevo héroes" por el gobierno populista de Alan García

Por cierto que hoy el modelo populista está agotado, pero si ubicamos su surgimiento en su contexto histórico, veremos que jugó en muchos campos un papel progresivo, tanto por su oposición a la aristocracia terrateniente que ostentaba el poder en buena parte de América Latina, como por su contraposición a las teorías por entonces en boga, como el racismo científico; para no mencionar el nazismo y sus prácticas genocidas durante la Segunda Guerra Mundial.

En países como México Perú o Bolivia, donde los pueblos indígenas constituían un alto porcentaje de la población, los 'intelectuales orgánicos' del populismo, imaginaron una utopía irrealizable pero poderosa como mecanismo de construcción nacional: el mestizaje. En pleno auge de las teorías y prácticas racistas, Vasconcelos por ejemplo, ministro de Educación de la revolución mexicana, hablaba del mestizo como de la "raza cósmica" del futuro.

Por cierto que detrás del paradigma del mestizaje subyacía otro proyecto de dominación: la "integración nacional" o aculturación de los pueblos indígenas que, formulada burdamente, habría dicho: te doy derechos si te vuelves como yo. Un 'yo' por lo general blanco o mestizo, varón urbano de clase media. Los planes de integración nacional o de "integración de la población aborígen" tenían como herramientas centrales la escolarización masiva castellanizadora y el servicio militar obligatorio.

Pero en países como México o Bolivia, el populismo significó también para los pueblos indígenas conquistas importantes como el voto universal, tierra obtenida a través de las Reformas Agrarias, derecho a la sindicalización y la mencionada escolarización masiva, para mencionar sólo algunos puntos(9). En el caso peruano, primero fueron la escolarización y el servicio militar obligatorio. Luego vinieron los movimientos campesinos por tierra de la década de 1960 y la Reforma Agraria (1969-75). El derecho al voto se obtuvo tardíamente, recién en la Constitución de 1979. Tuvieron que pasar más de 150 años para que la proclama de San Martín se hiciera realidad.

A través de esas conquistas los diferentes pueblos que conformaban nuestro país, especialmente los indígenas, lograron pues acceso a una ciudadanía homogenizadora, que dejaba de lado la diversidad nacional, las lenguas, tradiciones, mitos, héroes y banderas de otros pueblos, especialmente indígenas.

4. Perspectivas futuras: la construcción de una nación pluricultural

Cuando los estados populistas y el paradigma de la "integración nacional" comenzaron a tocar sus límites en las décadas de 1970 y 1980, uno de los resultados posibles fue el surgimiento de movimientos étnicos, que reivindicaran el derecho a la diferencia y cuestionaran el carácter homogenizador de los Estados nacionales, proponiendo estados pluriculturales o plurinacionales. Eso es lo que pasó en Bolivia, con el surgimiento del movimiento katarista; en Ecuador, donde la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) ha logrado una presencia política importante. También en Guatemala, donde surge el denominado movimiento maya; y en México, donde el movimiento zapatista es sólo uno entre muchos otros que de manera pacífica plantean su derecho a la diversidad. En el caso peruano no surgen estos movimientos, pero las reivindicaciones por diversidad cultural avanzan por otros caminos. Sin embargo, queda mucho por hacer.

El primer paso es asumir, reconocer y convertir en un activo la enorme heterogeneidad cultural del país. Aparte de este reconocimiento, menciono apenas cuatro ejes importantes para avanzar en la construcción de un país pluricultural.

a. Pobreza / Inequidad.
La reunión de gobernadores del BID de 1999 ha ratificado que el principal problema de América Latina es la pobreza y, más dramática aún, la inequidad. Esto tiene que ver, no exclusiva pero sí directamente con la diversidad cultural en tanto los pueblos indígenas siguen siendo tendencialmente los más pobres entre los pobres. Y esta situación económica lleva al empobrecimiento, y posible extinción de muchas manifestaciones culturales (tecnologías agropecuarias, fiestas, culinaria). Por ello la lucha contra la pobreza y la inequidad redundará en beneficio de la diversidad.

b. Decentralización, territorio, autonomía.
La descentralización trasciende también la diversidad cultural, pero la incluye directamente en tanto la diversidad se expresa también en las regiones. En todo caso, la descentralización del gasto, y sobre todo del poder, redundará favorablemente en los pueblos indígenas, todavía ubicados mayoritariamente en regiones periféricas, donde ni el Estado ni el mercado cumplen a cabalidad un papel dinamizador.

c. Protección ecológica y tecnológica.
Se ha hablado mucho ya sobre la relación entre pueblos indígenas y ecología. La protección del bosque amazónico y de toda una gama de ecosistemas frágiles, así como su explotación sostenible, están íntimamente vinculados a los saberes y formas de organización de los pueblos indígenas.

d. Fin de la discriminación cultural, el no reconocimiento y la exclusión.
Ubicamos adrede como último punto este que tiende a aparecer en primer plano. No por restarle importancia, sino para ubicarlo en una perspectiva más amplia. Constituye indudablemente el meollo del problema y el problema más difícil de resolver porque se enraiza en la vida cotidiana y en una historia de siglos de desprecio y exclusión. Me limito a mencionar algunas de las políticas que podrían ser importantes:

I. Educación bilingüe intercultural.
El término clave aquí es 'intercultural'. Puede la educación no ser necesariamente bilingüe. En regiones rurales o urbanas donde no se hablan idiomas indígenas, sería contraproducente obligar a los habitantes a aprenderlos, salvo aquellos que lo quieran hacer de manera voluntaria y/o por razones laborales. Pero la interculturalidad implica una educación al mismo tiempo respetuosa de las diferencias y que pone énfasis en los intercambios culturales, las fertilizaciones mutuas, las influencias, las híbridesces. Sus objetivos centrales son entonces:

- Acabar con la educación homogenizadora / aculturadora, abrirse a la pluralidad, reconocer que las otras culturas 'no hegemónicas' tienen los mismos derechos, son parte y enriquecen el patrimonio cultural del país;
- Evitar al mismo tiempo las polarizaciones inútiles, recalcando los puentes y las interrelaciones entre las diferentes culturas.

II. "Ceguera al color" y a las diferencias culturales en el mercado laboral.
Poco a poco se va ilegalizando en diferentes países la inclusión del requisito "buena presencia" para conseguir empleo. "Buena presencia" era un evidente eufemismo para no decir "blanco / a". Igualmente, es necesario promover mecanismos que eviten la discriminación por rasgos culturales como el acento / dialecto al hablar castellano, la región, el apellido y muchos otros(10).

III. Fin de la discriminación en los medios de comunicación.
Si un extraterrestre captara únicamente las telenovelas peruanas o latinoamericanas, se haría la idea de un continente abrumadoramente blanco, posiblemente más blanco que los EEUU. Peor aún, cuando aparecen quechuas, *aymaras*, cholos, negros o habitantes rurales, es casi siempre para burlarse de ellos en los programas cómicos (junto a mujeres y homosexuales), o como víctimas en los *reality shows*, o en propagandas de productos "para los estratos C y D"(11). En los programas culturales, siguen siendo con frecuencia el 'otro exótico', mistificado y desvirtuado, encasillado como producto turístico(12). Si bien hay programas, especialmente de radio, producidos para (y a veces por) sectores 'subalternos', la realidad sigue siendo abrumadoramente discriminadora. Sería inconcebible, por ejemplo, un programa titulado "La

catalana Jacinta" o "La vasca Jacinta" en España, o "La negra Jacinta" en los EEUU. Primero, porque a ningún libretista se le ocurriría algo así. Y si se le ocurre, ningún canal de TV lo aceptaría. Y si lo acepta, ningún auspiciador pondría anuncios. Y si lo haría, miles de catalanes, vascos o negros según el caso, y no sólo ellos sino la mayoría de la población, protestaría.

IV. Promoción del respeto a las culturas indígenas, afroperuanas y una imagen positiva de todas en general.

Relacionado íntimamente a puntos anteriores como educación intercultural o medios de comunicación, está la tarea titánica de sacar del ghetto 'inferior' y/o exótico/ turístico a las culturas indígenas y afroperuanas, y sus diferentes manifestaciones, que continúan vigentes y son además un recurso para nuestro país en el mundo global: desde conocimientos tecnológicos, hasta formas de organización y manifestaciones de espiritualidad.

En esta tarea, la educación y los educadores tienen un papel fundamental que cumplir.

Notas:

1. Véase: Samuel Huntington. El choque de las civilizaciones.
2. Luego del colapso de los denominados 'socialismos reales', por primera vez la economía de mercado capitalista adquiere una dimensión planetaria. Tanto o más importante: el desarrollo de la informática produce una revolución en las comunicaciones. A través de la radio, la televisión, el cable y sobre todo la internet, el mundo se interconecta cada vez más. Se desarrolla .10 que se denomina la 'realidad virtual'.
3. Esto sucede también a nivel individual. Según la psicología, el niño va tomando conciencia de sí mismo conforme advierte que es otra persona diferente a la madre, y luego al resto de la familia. En el terreno colectivo, se da desde los niveles cotidianos (qué sería del Alianza si no existiera la U), . hasta los políticos, sociales, ideológicos.
4. Citado por: Carlos Iván Degregori, "Ocaso y replanteamiento de la discusión del problema indígena (1930-1977)", en: Indigenismo, clases sociales y problema nacional. C.I.Degregori, M.Valderrama, A.Alfageme, M.Francke. Ediciones CELATS, Lima, p.234.
5. En el caso de Francia, fueron los Enciclopedistas, que influenciaron en el proyecto que luego se plasmaría en la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano (que, como se ve, trascendía las fronteras de Francia). En los EEUU fueron los denominados 'padres fundadores': Jefferson, Madison, Washington, etc. Y su proyecto se plasmó en una Constitución, que hasta ahora está vigente (con un conjunto de 'enmiendas'). En el caso peruano, los próceres de la independencia, peruana e hispanoamericana en general.
6. Citado en Benedict Anderson. Comunidades imaginadas,
7. El título de un artículo de Cecilia Méndez -Incas sí, indios no- resume esta actitud, que se matiza en la primera mitad del S.XX con el rescate de la figura del inca Garcilaso de la Vega, el cronista hijo de una princesa inca y un conquistador español que es percibido como la encarnación primera de un proyecto de país mestizo aristocrático.
8. Manuel González Prada. Páginas Libres, Fondo de Cultura Popular, Lima 1966, p.33.
9. Por la misma época y de manera más tímida, los militares impulsaron reformas de signo semejante .durante el gobierno de Rodríguez Lara (1972-76).
10. Desde hace algunos años, INDECOPI promueve acciones en este sentido. Asimismo, en 1999 el Congreso aprobó una ley contra la discriminación racial. Sin embargo, queda todavía mucho trecho por recorrer para que este sentimiento haga carne entre la mayoría de la población y en el sistema educativo.
11. Por ejemplo, en la publicidad de detergentes aparecen cholos/as, en la publicidad de café, negros/as.
12. Esto no significa estar en contra del turismo, que puede ser la única fuente de ingresos significativos para muchas comunidades. Es legítimo, además, que se enfatice la 'otredad' para atraer visitantes. Lo hacen los franceses con sus bistrós, los españoles con sus tablaos y así sucesivamente. El problema es que la mirada turística sea horizontal. Si es así, todos finalmente, seremos 'exóticos'

Bibliografía

Anderson, Benedict (1983)
Imagined communities: Reflections on the origins and the spread of nationalism. Verso, London.

Degregori, Carlos Iván (1977)
Indigenismo, clases sociales y problema indígena en el Perú, CELATS, Lima.

González Prada, Manuel (1966)
Páginas Libres, Fondo de Cultura Popular, Lima

Favre, Henry (1996)
L'indigenisme, Presses Universitaires de France.

Huntington, Samuel P. (1996)
The clash of civilizations and the remaking of world order. Simon & Schuster, New York.

Mendez, Cecilia (1993)
Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú. IEP, Lima.

Fuente: Interculturalidad.org
http://interculturalidad.org/numero01/b/arti/b_dfo_030404.htm

UNIDAD II: DIMENSIÓN ÉTICA

- GIUSTI Miguel; TUBINO Fidel, "El Sentido de la Ética" en Debates de la Ética Contemporánea. PUCP. Págs. 13-42

DEBATES DE LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA

Miguel Giusti / Fidel Tubino
EDITORES

ESTUDIOS
GENERALES
LETRAS



90
AÑOS

PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATOLICA
DEL PERU

Introducción

El sentido de la ética

por Miguel Giusti

AL EMPEZAR UN LIBRO que nos anuncia una incursión en los debates principales de los que se ocupa actualmente la ética, debiéramos quizás preguntarnos en primer lugar por lo que ella es y representa. ¿A qué experiencia humana nos estamos refiriendo cuando hablamos de *ética* y por qué se ha convenido en darle este nombre? Una introducción así no es inusual en los textos que nos explican el origen de la ética. Es más bien frecuente que se busque responder a esas preguntas mencionando un episodio de la *Iliada*, al que se le atribuye una fuerza simbólica ejemplar¹. El episodio se halla en los últimos cantos del poema. Aquiles, dolido y enfurecido por la muerte de su amigo Patroclo, desafía a Héctor ante las puertas de la muralla de Troya, y pelea en duelo personal con él hasta hacerlo morir. Sediento aún de venganza, ata su cadáver a un carro y lo arrastra repetidas veces alrededor de la ciudad amurallada en presencia de sus conciudadanos y sus

¹ Hay muchos textos introductorios que tratan de explicar el sentido y los alcances de la ética como experiencia y como disciplina. Menciono a continuación solo algunos que pueden ser particularmente útiles y representativos: Albert, Hans, *Ética y metaética*, Valencia: Teorema, 1978; Camps, Victoria (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona: Crítica, 1989, 3 volúmenes; Camps, Victoria, Osvaldo Guarigliá y Fernando Salmerón (eds.), *Concepciones de la ética*, Madrid: Trotta, 1992 (contiene amplia bibliografía); Cortina, Adela, *Ética sin moral*, Madrid: Tecnos, 1990; Hare, R.M. *El lenguaje de la moral*, México: FCE, 1975; von Kutschera, F., *Fundamentos de ética*, Madrid: Cátedra, 1989; MacIntyre, Alasdair, *Historia de la ética*, Barcelona: Paidós, 1982; Singer, Peter, *Ética práctica*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995; Taylor, Charles, *La ética de la autenticidad*, Barcelona: Paidós, 1994; Tugendhat, Ernst, *Problemas de ética*, Barcelona: Crítica, 1984; Williams, Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1985; Williams, Bernard, *Introducción a la ética*, Madrid: Cátedra, 1982. Es muy útil también en castellano el *Diccionario de ética*, editado por Otfried Höffe, Barcelona: Crítica, 1994.

familiares, y se lleva consigo luego el cadáver con la intención de entregarlo a los perros. Es precisamente en el momento en que Aquiles desata su furia para ensañarse con el cadáver de su enemigo muerto, que comienzan a oírse y a multiplicarse las voces que reclaman un «¡Basta ya!», basta de semejante desmesura. Inicialmente es Príamo, el padre de Héctor, quien expresa su protesta recordándole a Aquiles que él también ha tenido una familia y un padre, apelando así a su experiencia vivida para que se apiade de ellos y les devuelva el cadáver, al que quieren darle una debida sepultura. El reclamo de Príamo no se refiere a la muerte de su hijo en el duelo, sino al ensañamiento y a la crueldad de Aquiles. Luego siguen los dioses, quienes, pese a haber estado siempre tomando partido por uno o por otro en los combates, reconocen también que se está produciendo una desmesura, y deciden intervenir para detenerla. Leemos así que los dioses protegen el cuerpo de Héctor para que no se deteriore con los maltratos ni el tiempo, y alientan a Príamo a ir en busca de su hijo por entre las tropas enemigas, hasta que Zeus, finalmente, persuade al propio Aquiles a aplacar su ira y a acceder al encuentro con Príamo para devolverle el cuerpo.

La ética se refiere a esta experiencia de la medida en la convivencia humana, y a la conciencia de los límites que no debieran sobrepasarse para poder hacerla posible. Naturalmente, no siempre se ha trazado el límite en el mismo lugar ni la conciencia se ha mantenido invariante en la historia. Veremos, más bien, en los diferentes trabajos que componen este libro, que se ha ido produciendo una evolución de nuestra conciencia moral a lo largo del tiempo, y que la caracterización de esta conciencia no está exenta de controversias. Pero lo que sí parece constante, y constitutivo de la ética, es la convicción de que la convivencia humana requiere de una conciencia y una internalización de ciertos límites, que habrán de expresarse en un código regulador de la conducta. Hemos ilustrado esta experiencia recordando el ejemplo del episodio de la *Iliada*, pero podríamos, y deberíamos, rememorarla también pensando en otro caso que nos es más cercano y más vital: el de la dolorosa experiencia del conflicto armado que vivió el Perú, en el que se produjo una flagrante transgresión de los límites de la convivencia social y del respeto a la vida humana. Las imágenes desgarradoras que nos ha transmitido el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación²

² El Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación del Perú se halla disponible en la siguiente dirección web: <http://www.cverdad.org.pe/ifinal>. En esa misma página pueden verse las imágenes de la exposición que preparara la Comisión con el título «Yuyanapaq: Para recordar».

pueden asociarse a las que hemos mencionado hace un momento sobre el ensañamiento de Aquiles y su desmesura, y puede igualmente decirse que ellas nos señalan los límites de la convivencia que nunca debiéramos haber permitido sobrepasar. Ellas nos muestran, pues, cuál es el origen de la experiencia humana a la que nos referimos con la palabra *ética*. A esta situación se refiere el filósofo español Carlos Thiebaut, en su ensayo sobre la tolerancia³, cuando define la cuestión central de la ética como el «rechazo del daño», es decir, como la reacción de indignación y de protesta ante el maltrato del otro producido por obra humana. Asocia por eso dicha cuestión con el trabajo de las comisiones de la verdad de las últimas décadas, y ve sintetizada su hipótesis en el famoso título de la comisión argentina: «Nunca más». Nunca más debiéramos aceptar semejante nivel de inhumanidad y de violencia, nunca más debiéramos permitir el daño al otro, nunca más deberíamos eludir la responsabilidad que nos corresponde para lograr vivir en paz. Es de eso que nos habla la ética.

No obstante, lo que se ha expresado hasta aquí es solo una intuición general, que requiere de muchas precisiones. Con el ánimo de aproximarnos más a una explicación del sentido y los alcances de la ética, vamos a dividir la siguiente exposición en cinco partes, que habrán de servirnos como una secuencia argumentativa de creciente complejidad. En la primera parte, nos referiremos a la ambivalencia que posee el término «ética» en el lenguaje cotidiano, y a las implicaciones que ello trae consigo. En la segunda parte, nos ocuparemos de la relación existente entre los términos «ética» y «moral», pero principalmente con la finalidad de caracterizar la experiencia humana básica a la que remite el término griego. Ello nos conducirá, en la tercera parte, a precisar mejor la peculiaridad de la ética o del lenguaje moral, especialmente si los distinguimos del lenguaje de la ciencia o del arte. En la cuarta parte propondremos una definición simple y operativa de la ética, que recoja los rasgos que hemos ido aclarando en la exposición anterior. Y en la quinta parte veremos cómo el desarrollo de dicha definición ha conducido a los autores a diferenciar dos grandes paradigmas de comprensión de la ética en la historia. Terminaremos la exposición con una reflexión final.

³ Cf. Thiebaut, Carlos, *De la tolerancia*, Madrid: Visor, 1999.

I. Ambivalencia del término «ética»

Cuando empleamos en el lenguaje cotidiano la palabra «ética», solemos referirnos a dos cosas distintas, sin diferenciarlas entre sí. De un lado, llamamos ética a la manera que una persona o una sociedad tienen de *concebir* su sistema de creencias valorativas, es decir, a la reflexión consciente o teórica que ellas poseen en relación con el tema. Pero, de otro lado, llamamos también *ética* a la manera en que una persona o una sociedad *se comportan* efectivamente en la vida, es decir, a la conducta que demuestran en la práctica. Decimos, así, por ejemplo, que una persona tiene una ética utilitarista o altruista, dando a entender que la ética se refiere a la concepción que posee, pero decimos también que determinadas conductas de una persona son o no son «éticas», queriendo dar a entender que lo que merece dicho calificativo no es su concepción de las cosas sino su vida práctica. En el primer caso, la palabra «ética» se refiere a la *manera de hablar* o de concebir las cosas, en el segundo a la *manera de vivir*.

Esta peculiar ambivalencia que venimos constatando la comparte la palabra «ética» con algunas otras palabras del castellano, por ejemplo con la palabra «historia». Usamos, en efecto, este término tanto para referirnos a las acciones o a los hechos ocurridos en el pasado como para referirnos a su recuerdo o su narración. *Historia* es ambas cosas, y ello se ve reflejado en el uso cotidiano que hacemos de la palabra. Para el caso específico de la ética, la ambivalencia del término es algo que, en lugar de rechazar, deberíamos tomar con la máxima atención y seriedad, porque de allí se deriva una serie de consecuencias importantes para su caracterización. Retengamos, pues, por el momento, la constatación del uso ambivalente del término, y preguntémosnos qué implicancias trae consigo semejante peculiaridad.

La primera de las consecuencias es, sin duda, la que nos es también lamentablemente más familiar, a saber: que puede producirse, u observarse, en las personas y en las sociedades, una contradicción entre los dos sentidos de la palabra «ética»: puede *hablarse* de ella de una manera y *vivirse* de otra. Desde muy temprano advirtieron los filósofos griegos sobre la particularidad de esta contradicción, y sostuvieron por eso que la ética no podía enseñarse como se enseñan las ciencias, ya que muchas de estas son puramente teóricas, mientras que la ética está directamente vinculada con la manera de vivir. Si la ética se enseña solo como un curso teórico, entonces puede agravarse esa contradicción entre lo que se piensa y lo que se hace; su enseñanza debería comprometer más bien los hábitos de conducta. Una segunda consecuencia, menos evidente que la anterior, es que

todas las personas, si bien pueden no disponer de una concepción ética, poseen, sí, una conducta o una forma de vivir que puede merecer el calificativo de «ética». En tal sentido, todas las personas o todas las sociedades participan de la dimensión práctica o vital de la ética. Una tercera consecuencia de la mencionada ambivalencia, estrechamente ligada a la anterior, es que para tener competencia o calificación en la ética, no se requiere poseer una concepción teórica o una reflexión explícita sobre ella. Precisamente porque no solo es una manera de hablar sino sobre todo una manera de vivir, puede ocurrir que haya personas o sociedades que merezcan un gran aprecio por su conducta, sin que posean una formación teórica capaz de articular conceptualmente su estilo de vida. No es difícil constatar, en efecto, que personas sin instrucción ni estudios especiales sean consideradas buenas, ni, al revés, que personas muy instruidas muestren una conducta éticamente reprochable. En la ética, pues, a diferencia de lo que ocurre en la ciencia, todos somos competentes. Ahora bien, siguiendo la misma lógica de esta argumentación, tendríamos que extraer una cuarta consecuencia, a saber, que precisamente porque lo fundamental de la ética es la forma de vivir, esta misma nos bastaría para inferir que todas las personas o sociedades poseen una concepción ética al menos implícita. Esto pensaba Kant, por ejemplo, cuando decía que todas las personas se guían en la práctica por pautas de conducta, por «máximas», que son la expresión conceptual implícita de las reglas que orientan su proceder en la vida⁴.

Como vemos, la simple constatación de la ambivalencia del término «ética» nos ha dejado varias lecciones sobre nuestra comprensión implícita del problema. Resumiendo, hemos aprendido allí: 1) que puede haber una contradicción entre la teoría y la conducta éticas; 2) que todos poseemos una forma de vivir merecedora del calificativo de ética; 3) que todos somos competentes en ética; y 4) que todos tenemos una concepción ética implícita en nuestra forma de vivir. No obstante, se podrá haber advertido que, a través de estos comentarios, se ha ido produciendo un ligero desplazamiento del sentido inicial del término. En efecto, al comienzo decíamos que, en su uso cotidiano, la palabra «ética» se suele emplear en referencia tanto a las concepciones como a las conductas; pero si en el caso de las concepciones está claro que decimos que son «éticas» aun cuando puedan diferir entre ellas, en el caso de las conductas pareciera que lo que

⁴ Kant expone su concepción de las máximas tanto en la *Crítica de la razón práctica* como en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Cf. especialmente esta última obra, Barcelona: Ariel, 1996, p. 131.

queremos decir es que son «buenas conductas». Sin pretender corregir este uso cotidiano, lo que ahora hemos visto es que la ética, en lugar de restringirse a calificar una categoría de conductas, lo que ella comprende es más bien *todo* el conjunto de las acciones humanas, tanto las buenas como las reprobables, o, más exactamente, que ella se refiere a la *pauta* que empleamos para diferenciar entre unas y otras. En este sentido más técnico de la palabra, la «ética» es el criterio del que nos valemos para establecer una jerarquía de valor entre nuestras acciones.

Ahora bien, hasta el momento hemos venido comentando el uso del término «ética» sin diferenciarlo de otro término que, también en su uso cotidiano, parece confundirse con él, que es el de «moral». En muchas circunstancias de la vida social no solemos hacer distinciones entre expresiones tales como «poco ético» o «inmoral», o entre «ética profesional» o «moral profesional», o entre «falta ética» o «falta moral». Tratemos, por lo pronto, de buscar algo de claridad en esta terminología.

2. Ética y moral

Entre estos dos términos hay, como veremos, relaciones complejas. Pero lo primero que debe afirmarse es que los une un lazo etimológico muy fuerte, que es seguramente el causante de su permanente y también actual confusión. «Ética» y «moral» son términos etimológicamente equivalentes. «Moral» es la traducción castellana del término latino «mos, moris, mores», el cual, a su vez, proviene del griego «ethos, ethiké»; la palabra castellana *moral* no es, pues, otra cosa que la versión latina del griego *ethos*. Existe, sin embargo, en castellano también la palabra «ética». Ello se debe a que, ocasionalmente, algunas palabras griegas han obtenido, en castellano, una versión adicional a la que provenía del latín, pero esta vez por medio de la castellanización directa del griego. Es así que «ética» y «moral» resultan ser dos términos castellanos que se emplean para traducir una misma raíz griega: el «ethos». Hay varias palabras en castellano con las que esto ocurre. Pensemos, por ejemplo, en la traducción del término griego «techne»: de un lado, tenemos la versión procedente del latín «ars, artis», pero disponemos, de otro lado, también de la castellanización directa del griego en la palabra «técnica». *Arte* y *técnica* son, pues, por más curioso que parezca, dos versiones castellanas distintas de una misma palabra griega. Que esto sea así en el caso de la *techne*, es algo sumamente aleccionador, que debería merecer nuestra atención.

«Ética» y «moral» son, entonces, expresiones castellanas equivalentes que nos remiten, ambas, al término griego «ethos». Pero, ¿qué significa, en griego,

«ethos»? Hay, en castellano, dos traducciones frecuentes de dicho término: «costumbres» y «carácter». Que hagan falta precisamente esas dos palabras para traducirlo, es algo significativo y revelador de la concepción griega de la ética. «Ethos» quiere decir, más exactamente, «sistema de costumbres», o sistema de creencias acerca de la valoración de la vida y de las pautas que es preciso seguir para ponerlas en práctica. Si el término se refiere, además, al «carácter», es porque, para los griegos, el sistema de creencias morales podía ser visto también desde la perspectiva de las actitudes y de los hábitos que los individuos iban haciendo suyos hasta convertirlos en rasgos de la personalidad. De la personalidad *ética*. «Ethos» es, entonces, «sistema de costumbres», pero no en el sentido en que pudiera entenderse a partir de una *ciencia* social como la antropología o la sociología. Las ciencias se proponen siempre estudiar una materia desde la perspectiva del observador, no desde la perspectiva del participante, y por ello pueden estudiar las «costumbres» de una cultura bajo el supuesto explícito de no hacer intervenir en sus apreciaciones ningún juicio de valor. Y eso es justamente lo que la ética, o la moral, no han querido nunca hacer.

En efecto, la disciplina llamada «ética» surgió en Grecia con el propósito, no de *describir* los sistemas de creencias valorativas existentes en una u otra cultura, sino con el de *examinar* si dicho sistema era el mejor, o el más *deseable* posible. Si retomamos los términos con los que veníamos comentando la ambivalencia en el uso de la palabra, podríamos decir que la ética apareció como una *reflexión* (una concepción) acerca de la *mejor manera de vivir* o del más adecuado sistema de costumbres (la forma de vida). Recordemos las escenas con las que iniciamos esta Introducción: en ambos casos, tanto en el de Aquiles como en el del conflicto armado en el Perú, lo que la ética promueve no es simplemente un registro de lo sucedido, ni siquiera solo una comprensión distanciada de los hechos, sino un juicio acerca de la transgresión del orden de la convivencia, una reflexión, como decíamos, sobre la necesidad de hallar una mejor manera de vivir. Nos vamos acercando así paulatinamente a determinar la especificidad de los juicios éticos, o juicios morales, cosa que veremos en el punto siguiente.

Pero, antes de ello, conviene que culminemos el comentario sobre la relación entre los términos «ética» y «moral». Hemos dicho que se trata de términos etimológicamente equivalentes, referidos ambos a la raíz griega «ethos», y que eso explica la dificultad o hasta la artificialidad de su diferenciación, incluso en el presente. No obstante, muchos manuales de ética, y también el Diccionario de la Real Academia, establecen una distinción conceptual entre ambos. «Moral», se dice allí, significa el sistema de valores inmanente a una determinada comunidad,

mientras que «Ética» sería más bien la reflexión filosófica sobre el sentido de dichas normas morales⁵. De acuerdo a ello, *morales* serían las normas específicas que rigen la conducta de los miembros de un grupo; *ética*, en cambio, sería la perspectiva analítica que se adopta para examinar los alcances o para estudiar la naturaleza del fenómeno moral. Esta misma Introducción sería, pues, un ejemplo de una reflexión de carácter *ético*, no moral. Ahora bien, por más académicamente respetable que sea, esta distinción está lejos de aclarar las cosas. De un lado, es muy difícil trazar una frontera clara entre los rasgos morales inmanentes a una comunidad y aquellos otros rasgos, éticos, que la trascienden; en efecto, la distinción trae consigo una relativización filosófica de la moral, y es natural que las comunidades morales así relativizadas no compartan semejante punto de vista. Pero, además, de otro lado, no puede en modo alguno decirse que la historia de la filosofía (o de la disciplina moral) nos confirme la claridad de dicha distinción. En las diferentes tradiciones filosóficas, y en sus lenguas respectivas, hallamos más bien una historia muy compleja de reflexión sobre estas cuestiones, que no permite establecer una demarcación suficientemente clara entre los términos «ética» y «moral». Baste citar aquí un ejemplo, de gran relevancia para la discusión de la ética actual. A comienzos del siglo XIX, Hegel propuso, en su libro *Filosofía del derecho*, una diferenciación entre dichos términos⁶. Su propuesta es especialmente interesante porque se apoya sobre la convicción, expresada con toda claridad, de que los dos conceptos son etimológicamente equivalentes y de que cualquier distinción entre ellos sería puramente convencional. Pero él propone hacerla porque considera que sería una convención razonable diferenciar entre dos modelos globales de comprensión de la ética: aquel que se asocia con la manera de pensar de Kant y de la filosofía moderna, para el que sugiere reservar el nombre de «moral» («moralidad»), y aquel que se asocia con la manera de pensar de Aristóteles y de la filosofía antigua, para el que propone emplear el nombre de «ética» («eticidad»). Esta diferenciación conceptual de Hegel ha tenido grandes repercusiones en la historia de la ética hasta nuestros días, y ha servido incluso para dar nombre a uno de los debates filosóficos más importante llevados a cabo en la segunda mitad del siglo XX⁷. Pero, como vemos, la propuesta de Hegel no tiene

⁵ Adela Cortina define, por eso, a la ética como «filosofía moral». Cf. su ya citado libro, *Ética sin moral*, pp. 9ss.

⁶ Cf. Hegel, G.F.W., *Principios de la filosofía del derecho*, traducción de Juan Luis Vermal, Buenos Aires: Sudamericana, 1975, § 33.

nada que ver con la que hemos mencionado hace un momento en relación con los manuales de introducción a la ética. Pero aun, lo que Hegel llama «ética» o «eticidad» no se refiere a la reflexión filosófica sino, en todo caso, al sistema de valores inmanente a una comunidad, es decir, a lo que en la mencionada distinción se entiende por «moral». Si a alguna conclusión debiéramos llegar en relación con esta materia, es, por así decir, que el hábito no hace al monje: el empleo de cualquiera de estos dos términos no nos exime de la necesidad de dar explicaciones sobre las razones que nos conducen a ello. Teniendo ambos una raíz común, y una historia compleja, no ganamos mucho queriendo forzar una distinción conceptual que peca de imprecisa. Más ganaremos si, empleándolos indistintamente, nos ocupamos luego de diferenciar, en su interior, los problemas y los aspectos que convenga, entre los cuales se hallará, por cierto, la distinción entre los asuntos relativos a la inmanencia de los valores comunitarios y aquellos relativos a la reflexión filosófica sobre su sentido más general.

3. La peculiaridad del lenguaje moral

Volvamos entonces al hilo de nuestra argumentación, que nos estaba conduciendo a precisar paulatinamente cuál es la peculiaridad de los juicios éticos o morales. Al respecto, Kant nos ha dejado varios ejemplos didácticos, uno de los cuales puede sernos aquí de mucha utilidad. Quien vaya a visitar los vestigios de culturas antiguas, nos dice, por ejemplo las pirámides de Egipto (o, podríamos agregar nosotros, la ciudadela de Machu Picchu), puede adoptar diferentes perspectivas en su viaje. Puede acudir interesado en indagar qué recursos tecnológicos utilizaron los egipcios para realizar aquellas construcciones, qué cálculos hicieron y qué conocimientos poseían para ello; en la medida en que dirige su atención a examinar los avances en el campo de la explicación tecnológica de la realidad, diremos, con Kant, que el viajero está adoptando una perspectiva *científica*. Pero

⁷ Durante las últimas décadas del siglo XX tuvo lugar, en efecto, un amplio debate en la ética que recibió por título «Moralidad versus eticidad», recogiendo la intuición y la propuesta sistemáticas de Hegel. Muchos autores participaron en dicha discusión. Cf. al respecto: Kuhlmann, Wolfgang (ed.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1986; Habermas, Jürgen, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona: Paidós, 1991; Giusti, Miguel, «Moralidad o eticidad. Una vieja disputa filosófica», en: *Alas y raíces. Ensayos sobre ética y modernidad*, Lima: PUCP, 1999, pp. 175-200.

puede también, naturalmente, prescindir de estas preocupaciones y emprender el viaje interesado exclusivamente en contemplar la belleza del paisaje y en gozar del espectáculo que ofrecen las pirámides en aquel entorno; en la medida en que dirige su atención, esta vez, al goce desinteresado en la contemplación de la belleza, diremos que está adoptando una perspectiva *estética*. En fin, también sería posible que el viajero se interesara más bien por el sufrimiento causado a los esclavos para hacer posibles esas construcciones, o por la injusticia de las relaciones de poder que permitieron semejante dominación; en la medida en que dirige así su atención a la valoración del sentido de las relaciones humanas, diremos ahora que está adoptando una perspectiva *moral*.

El ejemplo de Kant es claro, aunque, como veremos, deja abiertas aún algunas interrogantes importantes. La diferencia entre las perspectivas adoptadas por el viajero nos ofrece una pauta para caracterizar mejor la peculiaridad de los juicios morales. Y lo primero que aprendemos es que no debemos confundirlos con los juicios científicos ni con los juicios estéticos. La *ciencia* se ocupa de la verdad o la falsedad de los conocimientos, y se vale para ello de una metodología descriptiva o explicativa, que se refiere en última instancia a *lo que es*, a la realidad existente. El *arte* se ocupa de la belleza o la fealdad de la naturaleza o las creaciones humanas, y se vale para ello de una metodología estéticamente apreciativa, que se refiere en última instancia al gusto o a la necesidad humana de representarse el mundo. La *ética*, en fin, se ocupa de la bondad o la maldad de las acciones humanas, y se vale para ello de una metodología estrictamente valorativa o prescriptiva, que se refiere en última instancia a *lo que debería ser*, a la mejor manera de vivir. Con esta diferenciación un tanto esquemática, pero didáctica, Kant ha querido hacer frente, como lo comentara Karl Popper⁸, al problema de la *demarcación* entre los campos de investigación y entre los usos del lenguaje que les son correspondientes; de esa manera no solo se establece la necesidad de respetar las diferencias cualitativas entre ellos, sino se sostiene además que cada uno de ellos posee criterios inmanentes para determinar la corrección o la incorrección de los juicios.

Verdad, bondad y belleza son conceptos que nos han sido transmitidos desde la Antigüedad clásica como los puntos de referencia últimos de los tres campos principales en que se dividió la investigación filosófica: la ciencia, la moral y el arte. Se trata, en tal sentido, de conceptos sintéticos y ricos en significación, sobre todo por su vinculación a la tradición de la que provienen. A lo mejor ya no nos

⁸ Cf. Popper, Karl, *La lógica de la investigación científica*, Madrid: Tecnos, 1977, p. 34.

son hoy en día tan familiares, pues hemos encontrado nuevas expresiones para dar cuenta de los problemas que nos preocupan o hemos desarrollado una nueva sensibilidad; nos es, por ejemplo, más familiar hablar de *justicia* o de *libertad* en moral, o de *experiencia estética* en relación con el arte. Esta circunstancia no debería distraernos, porque también en estos últimos casos seguimos defendiendo la necesidad de establecer una demarcación entre los campos y seguimos pensando en la existencia de criterios intrínsecos de evaluación en cada uno de ellos. Si usamos, pues, los términos clásicos en nuestra presentación, es porque ellos resumen de modo privilegiado lo que queremos expresar. Pero debe quedarnos claro que pueden reemplazarse por otros que les sean equivalentes.

Sobre la base de estas consideraciones, nos es posible determinar, pues, en primera instancia, la peculiaridad de los diferentes juicios mencionados. Lo hemos visto ya en el ejemplo de la contemplación de las pirámides, y podemos extender esta misma cautela evaluativa a otros campos de la acción o la vida humanas. La determinación de la verdad de un conocimiento es un asunto que debe juzgarse en el interior del campo científico y con los criterios que le son inmanentes, sin que deba tolerarse la interferencia de criterios procedentes de los otros dos campos. Otro tanto vale, por supuesto, con respecto a la determinación de la bondad de una conducta o de la belleza de una obra de arte. La interferencia de criterios evaluativos, o la invasión de un campo por medio de pautas que le son ajenas, es un peligro constante que atenta contra la autonomía de la racionalidad propia de cada una de las esferas mencionadas. Y, no obstante, las cosas distan de ser tan simples como aquí aparecen en primera instancia.

Tomemos como ejemplos las discusiones actuales sobre las investigaciones genéticas o sobre los alcances de la tecnología, a los que se dedican capítulos de este libro. Ocurre, en efecto, que en las sociedades modernas se han tomado decisiones políticas o jurídicas que restringen la aplicación de ciertas tecnologías, o prohíben el empleo de algunos recursos genéticos en seres humanos o que simplemente reorientan su desarrollo. Estas decisiones proceden del ámbito que hemos llamado *ético* y tienen claras repercusiones en el campo científico o eventualmente en el estético. No se trata, en sentido estricto, de una *interferencia* epistemológica, porque no se pone en cuestión ni la verdad de los conocimientos ni los criterios que se emplean para establecerla. Pero se trata, sí, de una priorización de la dimensión ética por sobre las demás. Ello no debería sorprendernos, porque, como hemos visto, la ética tiene que ver con la valoración de la vida, con la reflexión que lleva a cabo la propia comunidad humana sobre lo que considerará la

mejor manera de vivir, y lo que allí se establezca puede tener consecuencias sobre el rumbo que tomen las investigaciones o las producciones de la ciencia y el arte.

Lo que venimos comentando equivale a plantear el problema de la unidad que puede o debe existir entre los tres campos mencionados de la ciencia, la moral y el arte, problema que no desaparece aun reconociendo su autonomía relativa. En tiempos antiguos, Platón y Aristóteles, por ejemplo, estaban convencidos de que existía un orden natural, cosmológico o metafísico, que permitía vincular entre sí de manera orgánica las cuestiones relativas a la verdad, la bondad y la belleza. Esta misma convicción se ha mantenido en las sociedades o en las culturas que poseen una cosmovisión compacta y un sistema de creencias de inspiración religiosa. En la sociedad occidental moderna, en cambio, el proceso de secularización ha traído consigo una pérdida de confianza en las imágenes religiosas del mundo, ha instaurado una racionalidad consensual fragmentaria como la que hemos estado exponiendo y ha convertido la cuestión de la unidad de la realidad en un desafío para la razón humana. Y es en el intento de respuesta a ese desafío que la ética adquiere una importancia especial, como aquella dimensión de la experiencia que parece más adecuada para replantear el sentido y la jerarquía de los valores de la vida.

4. Definición de la ética

Sobre la base de lo visto hasta aquí, ensayemos una definición de la ética que recoja los rasgos principales que hemos venido exponiendo. Digamos entonces que la ética es *una concepción valorativa de la vida*. Su peculiaridad reside en el hecho de tratarse de una concepción *valorativa*, que pretende decirnos cuál debería ser el orden de prioridades en la organización de la convivencia humana, es decir, que se propone establecer cuál es la *mejor manera de vivir*. No es, pues, una concepción que se restrinja a *describir* el modo en el que los seres humanos ordenan el mundo; su punto de vista es el del participante en la interacción, no el de un observador. Tampoco es, en sentido estricto, una concepción estética de la vida, que ponga la mirada en el goce contemplativo o en la representación original de la experiencia, aunque más de uno podría pensar que esta sería acaso la mejor manera de vivir. Podría serlo, por supuesto, pero sería entonces una concepción simultáneamente estética y valorativa en sentido moral.

Recordemos lo dicho sobre la ambivalencia del término «ética». De acuerdo a uno de los sentidos del término, seguramente el principal, la ética es *una manera*

de vivir. Ello se recoge en la definición, al decir precisamente que nos las habemos con una concepción *de la vida*. No importa aquí si dicha concepción es explícita, en el sentido de que hemos logrado articularla teóricamente, o si es solamente implícita, en el sentido de que ella puede descifrarse si se presta atención a la jerarquía manifiesta en el obrar cotidiano. Lo decisivo es que la ética se refiere al modo en que una persona o una sociedad ordenan su sistema de creencias morales en la vida práctica. De acuerdo a la segunda acepción del término, la ética es *una manera de hablar* o de concebir las cosas. También este aspecto es recogido en la definición, pues ella nos informa que la ética es, efectivamente, *una concepción* de la vida. No es indispensable que quien la profesa, o quien la pone en práctica, sea consciente de su naturaleza o su estructura teóricas; la praxis misma es suficiente para dar a conocer el sistema de referencias ideales con el que una persona o una sociedad se identifican.

De ningún ser humano ni de ninguna sociedad podrá decirse que no posean una concepción valorativa de la vida, lo cual equivale a decir que tampoco podrá decirse de ellos que no posean una *ética*. Es, en ese sentido, muy difícil entender qué pueda ser una persona «amoral»; con dicha expresión probablemente queremos decir que aquella persona no comparte los criterios fundamentales de la concepción ética que nosotros defendemos, pero eso no puede querer decir que ella carezca de un criterio ordenador de su conducta. En principio, es de suponer que toda persona posee una ética en el sentido indicado.

Que la ética sea una concepción valorativa de la vida quiere decir también que ella ocupa un lugar primordial en nuestra reflexión y en nuestra conducta cotidianas, pues es evidente que lo que nos sirve de pauta de orientación de todas nuestras acciones va a estar permanentemente presente en nuestras vidas. Fácilmente podremos constatar esta aseveración no solo si nos ponemos a pensar en la relevancia que puedan tener, por ejemplo, nuestros criterios éticos para evaluar la justeza de las leyes, sino también cuando reflexionamos sobre la importancia relativa que tiene en nuestra vida cotidiana el uso del lenguaje moral. Si tratáramos de medir cuantitativamente el espacio que los juicios morales ocupan en nuestro lenguaje por comparación con el lenguaje científico o el lenguaje estético, es probable que nos sorprenda la notoria preponderancia de los primeros.

En el caso del episodio de la *Iliada* se nos transmite precisamente que, de acuerdo a la ética defendida por los griegos, es decir, de acuerdo a su concepción valorativa de la vida, la actitud de Aquiles es juzgada como una desmesura o como una transgresión de los límites que dicha ética considera infranqueables. Es la conducta de Aquiles, su acción concreta, la que es sometida a cuestionamiento;

y lo es a partir del sistema de valoraciones que sirve de referente normativo a los amigos y enemigos involucrados en la situación, incluso a los dioses. Otro tanto ocurre en el caso de los episodios relatados por las comisiones de la verdad. La ética de nuestras sociedades, nuestra concepción valorativa de la vida, se ha visto estremecida por la violencia que ha sembrado muerte e irrespeto entre las personas. Y el clamor expresado en la invocación al «Nunca más» se muestra como una solicitud a reinstaurar el orden de las valoraciones.

No obstante, con una definición como esta nos queda aún pendiente de resolver una cuestión, acaso la más importante. Si bien sabemos ya, en efecto, que la ética está ligada a la valoración de la vida, lo que no hemos aclarado todavía es el criterio o la pauta que subyace a dicha valoración, es decir, nos falta explicar cuáles o cuál debería ser, como se dice cotidianamente, la jerarquía de valores o de normas que oriente nuestra concepción ética. Siguiendo el hilo conductor de nuestra exposición, lo que aún no hemos dado es una respuesta a la pregunta: *¿cuál es la mejor manera de vivir?* A ello vamos a abocarnos en el próximo punto.

5. Paradigmas de la ética

En la historia de la ética, al igual que en la historia de la cultura, ha habido, como es fácil de imaginar, muchas concepciones éticas. Un muestrario de esa diversidad lo hallamos en la presentación de los diferentes debates éticos a los que se hace alusión en los capítulos siguientes de este libro. La diversidad se expresa de muchas maneras y puede estudiarse desde diferentes perspectivas: puede analizarse desde un punto de vista histórico o desde un punto de vista sistemático; puede abordarse en vinculación con las concepciones religiosas o con las cosmovisiones culturales; puede asociarse a las obras de los filósofos, a las formas de vida o a los proyectos revolucionarios en la sociedad. Y, no obstante, pese a esta gran diversidad, es posible constatar en la historia, a grandes rasgos, una curiosa y persistente tendencia a responder de dos formas principales a la pregunta por la mejor manera de vivir. En algunos casos, estas dos respuestas son consideradas como *paradigmas* de la ética, entendiendo por ello visiones valorativas globales, internamente coherentes pero recíprocamente excluyentes. En otros casos, las respuestas son tratadas simplemente como *temas* de la ética, dando a entender así que cada una de ellas se refiere a un ámbito de los problemas morales y que, por consiguiente,

no tendrían por qué ser excluyentes entre sí. Esto es lo que debemos analizar a continuación, empezando por preguntarnos cuáles son esas respuestas.

La primera respuesta nos dice que *la mejor manera de vivir es respetar y cultivar el sistema de valores (el ethos) de la propia comunidad*. De acuerdo a esta concepción ética, el criterio valorativo central que ha de orientar la conducta de las personas y la marcha de la sociedad debe buscarse en el seno de la propia tradición; es allí donde se hallará el ideal moral que dé sentido a la vida y que aglutine a los miembros de la comunidad. Como precisaremos más adelante, este es el contexto adecuado para hablar, en la ética, de *valores*. Entre los especialistas en moral se ha convenido en denominar a este primer modelo de respuesta el *Paradigma de la ética del bien común* o el *Paradigma de la felicidad*, aunque háy también otras variantes de esos mismos nombres. Veremos enseguida por qué. La segunda respuesta global a la pregunta decisiva de la ética nos dice que *la mejor manera de vivir es construir una sociedad justa para todos los seres humanos*. De acuerdo a esta concepción, el criterio normativo orientador de la conducta de las personas y la marcha de la sociedad debe buscarse en un ideal imaginario de convivencia que promueva el respeto de la libertad de cada individuo, sin distinción de culturas ni de religiones, y la práctica sistemática de la democracia y la tolerancia; un ideal así, que es crítico de las tradiciones, solo podrá encontrarse en la representación de una utopía racional. Más que de *valores*, convendrá hablar en este caso de *normas* o de *principios* de acción. A este segundo modelo ético se le conoce como el *Paradigma de la ética de la autonomía* o el *Paradigma de la justicia*, aunque también de él hay otras denominaciones que prefieren destacar rasgos como la imparcialidad o la consensualidad. Es preciso, sin embargo, que expliquemos mejor en qué consiste cada uno de estos paradigmas, y en qué sentido ellos pueden ser excluyentes o complementarios.

5.1. El Paradigma de la ética del bien común

La idea central que congrega a los defensores de un modelo ético como este es, decíamos, que, para ellos, el patrón de referencias normativas de la conducta personal y social debería ser *el respeto y el cultivo del sistema de valores de la propia comunidad*. Se le llama un *bien común*, en alusión a la denominación tradicional entre los griegos, porque con ella se designa un modelo de forma de vida que es considerado ejemplar por la entera comunidad, y con el cual sus miembros se

identifican de manera explícita o implícita. Se trata de un conjunto de creencias morales compartidas, mantenidas por la tradición, transmitidas por la educación, subyacentes a la vida social y al orden legal, y permanentemente vivificadas por rituales de reconocimiento y celebración. Se le llama también el *Paradigma de la felicidad* porque se quiere así rendir tributo a Aristóteles, autor que constituye una de las fuentes filosóficas principales de esta concepción ética, quien sostuvo en sus libros que el fin último de la vida, al que todos siempre aspiramos, es precisamente la *felicidad* (la *eudaimonía*).

La naturalidad con la que Aristóteles sostiene en su *Ética a Nicómaco* que todas las personas concordamos en considerar a la felicidad como la finalidad última de la vida, podría sorprendernos si no fuese porque, a pesar de los siglos transcurridos, también nosotros suscribiríamos seguramente esa tesis⁹. El problema, claro está, reside en que, tanto en tiempos de Aristóteles como en los nuestros, no le atribuimos el mismo sentido a la palabra «felicidad» ni asociamos con ella una misma manera de vivir. Pero el que estemos ya todos de acuerdo en identificar verbalmente la meta final de nuestros empeños, no es una cosa de importancia menor. La discrepancia sobre su definición hace precisamente de la felicidad el tema principal de la ética. Para zanjar esa discrepancia, y para precisar el sentido de la felicidad, lo que propone Aristóteles es analizar las aspiraciones que los seres humanos asociamos a nuestras acciones cotidianas y descifrar el ideal de vida que se expresa por medio de ellas. Buscamos todos, al parecer, *la forma de vida más plena* posible, en donde *plena* quiere decir: aquella que realiza el bien máspreciado (el *sumo bien*) o la última razón de ser (el fin supremo) de nuestra existencia. Y el fin supremo, o el sumo bien, consiste en realizar permanentemente los ideales de excelencia que la propia comunidad ha establecido para el desempeño de todas nuestras actividades, incluyendo la actividad *comunitaria* por excelencia, que es la actividad *política*. La famosa sentencia de Aristóteles, según la cual «el hombre es un animal político», quiere decir, en efecto, que el hombre solo se realizará plenamente (solo alcanzará la felicidad), si vive solidariamente con los otros los valores que los congregan y si contribuye activamente a instaurar y mantener un orden institucional que los preserve.

⁹ «Sobre el nombre del bien supremo —escribe Aristóteles— casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz» (Cf. *Ética nicomáquea*, 1095a16-20, Madrid: Gredos, 1985, p. 132).

La ética de Aristóteles es un ejemplo particularmente ilustrativo de este paradigma porque nos ofrece una elaboración teórica muy acabada, pero ella es solo uno entre muchos casos de autores, o de sociedades, que conciben explícita o implícitamente la vida moral en torno al ideal del respeto y el cultivo del sistema de valores de la comunidad. Por vincularse la ética, en todos estos casos, a la forma concreta en que la comunidad organiza sus relaciones o modela sus costumbres, suele decirse que uno de los rasgos distintivos del Paradigma es el *sustancialismo*. También de origen griego, el término alude a la consistencia, la materialidad y la uniformidad del *ethos* que sirve de punto de referencia para la articulación de la concepción ética. Este rasgo se comprenderá mejor cuando lo contrastemos enseguida con el que caracteriza al *Paradigma de la autonomía*, a saber, con el *formalismo*. Se dice, en todo caso, que una ética es *sustancialista* cuando define la mejor manera de vivir en relación con el tramado específico de costumbres e instituciones propio de la comunidad en cuestión. Ello explica que las éticas sustancialistas comprendan, por lo general, un conjunto vasto de preceptos y de ritos, ligados precisamente a los diferentes modos y prácticas en los que se realiza el ideal de vida comunitario: la vida familiar, el ejercicio profesional, la economía, la actividad política, la relación con los demás, y así sucesivamente, pues para cada uno de estos modos existe un perfil específico de cumplimiento de la excelencia moral.

Ha llegado el momento de explicar por qué es este el contexto al que pertenece, en sentido estricto, el lenguaje sobre los «valores». Aunque el uso de este término es hoy muy impreciso y puede referirse a una variedad de aspectos de la valoración moral, lo que originariamente designa es precisamente el conjunto de conductas ejemplares concretas, aquellos perfiles de excelencia moral relativos al ideal de vida de una comunidad, pero estilizados en forma de un catálogo de conceptos normativos. La valentía, la honestidad, la generosidad son «valores», en el sentido en que expresan ideales de conducta reconocidos por nuestra comunidad, a los que asociamos situaciones y modos específicos de comportamiento. El lenguaje sobre los valores solo cobra sentido, en realidad, cuando lo remitimos al sistema normativo de una comunidad. Quien se refiere a una «crisis de valores», está dando a entender justamente que se han puesto en cuestión los parámetros normativos tradicionales, aquellos que sostenían la jerarquía de las conductas en la sociedad. Y quien aboga a favor de una «educación en valores», se está imaginando que los niños deben aprender a hacer suyos los ideales de conducta que la comunidad considera como sus pautas tradicionales de orientación.

A todo sistema de valores, como el que caracteriza al *Paradigma de la ética del bien común*, le corresponde un sistema de *virtudes*. Las virtudes representan el lado subjetivo de la existencia de los valores. Con esto se quiere decir que, dada la naturaleza de los valores, es decir, dado que son conductas ideales específicas, de parte de los individuos no puede haber neutralidad ni, tampoco, liberalidad frente a ellos, sino, muy por el contrario, el mayor compromiso posible. De los individuos se espera una actitud de adhesión, de respaldo con convicción, de asimilación comprometida de esos valores hasta convertirlos en rasgos del carácter o de la personalidad. Y eso es precisamente lo que son las *virtudes*: hábitos de comportamiento amoldados al perfil establecido por el sistema de valores. En la actualidad, a diferencia de lo que ocurre con el uso del término «valores», parece haber mucha menos familiaridad con el uso del término «virtudes», pero es solo una cuestión de palabras. Lo que se suele exigir a través de las numerosas campañas a favor de los valores es que las personas los hagan suyos y los incorporen a su modo habitual de conducirse en la vida, es decir, que adopten ante ellos la misma actitud personal y comprometida que se ha asociado tradicionalmente al concepto de virtud.

Otro rasgo constitutivo de esta forma de concebir la ética es que en ella se involucran plenamente los *sentimientos* y las *emociones*. Ya en el ejemplo inicialmente citado de la *Iliada*, podemos apreciar que los juicios morales que expresan la conciencia de la desmesura son todos juicios emocionales que manifiestan un sentimiento de indignación: la impiedad de Aquiles, el pedido de compasión de Príamo, la solidaridad de los dioses, el arrepentimiento tardío del propio héroe. La mejor manera de vivir no es excluir las emociones de nuestra conducta, sino expresarlas claramente, pero en su justa medida. Dice por eso Aristóteles que las virtudes son un modo inteligente, medido, de procesar las emociones¹⁰. Quien actúa moralmente, lo hace comprometiendo sus afectos y adhiriéndose a los valores con el empeño de su entera personalidad. Si al observar una imagen de un campesino maltratado por la violencia, o al ver una filmación de un acto de corrupción, reaccionamos casi instintivamente con sentimientos de compasión o de indignación, es precisamente porque nuestra sensibilidad moral ha sido educada durante años en el respeto de los valores.

¹⁰ *Ibid.*, 1139b3ss, p. 270.

Por las razones expuestas, puede decirse igualmente, en términos metafóricos, que la *Ética del bien común* es concebida y formulada desde la *perspectiva de la primera persona*¹¹, de la primera persona en plural. Que el *bien*, el ideal moral de vida, sea común, significa justamente que es considerado por sus adherentes como el ideal de un *nosotros*. Nosotros los cristianos, nosotros los atenienses, nosotros los peruanos. Es la perspectiva del participante en la interacción, que emite sus juicios de valor sobre la base de las creencias compartidas en su comunidad. Michael Walzer se refiere a esta idea, con su habitual ingenio retórico, cuestionando la intención de la alegoría de la caverna propuesta por Platón: en lugar de seguir al prisionero que se libera de las cadenas para acceder a una visión del sol (a una comprensión de la verdad de la vida), la ética debería construirse, en su opinión, en el interior de la caverna, y en solidaridad con las creencias compartidas por todos los prisioneros, pues ellas constituyen el único *nosotros* en el que podamos hallar las pautas de la acción y el sentido de la cosas¹². La perspectiva de la primera persona representa, naturalmente, una ventaja y un peligro a la vez, como veremos a continuación: ella permite cohesionar a los involucrados en torno a un ideal común, comprometiendo sus sentimientos de adhesión, pero ella puede traer consigo igualmente el aislamiento de la comunidad o la tentación del fundamentalismo.

Dado que el *nosotros* es, por naturaleza, relativo siempre a la comunidad que lo enuncia, y dado que existen muchas comunidades enunciantes, es preciso concluir que en este Paradigma se expresa una ética de tipo *contextualista*. Recibe este nombre la concepción moral que se origina en un determinado *ethos*, y que reclama validez en su interior, en función de los valores compartidos. Pero como el *ethos*, la cosmovisión valorativa, puede ser de muy diversa naturaleza —puede tratarse de una nación, de una etnia, de una religión; puede estar territorialmente delimitada o expandirse sin fronteras—, parece más adecuado denominarla *contextual* o *contextualista*. Ello significa que el Paradigma plantea la cuestión moral, tanto en lo que respecta a su origen como a su área de influencia, siempre en vinculación con el contexto en el que se inscribe. Por cierto, la contextualidad de la ética no tiene por qué implicar una relativización de sus expectativas de

¹¹ Jürgen Habermas suele referirse a este rasgo para contraponer la caracterización de ambos modelos éticos. Cf., por ejemplo, «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?», en: *Escritos sobre moralidad y eticidad*, pp. 97-130.

¹² Cf. Walzer, Michael, *Las esferas de la justicia*, México: FCE, 1993, p. 12.

universalización; al respecto, algunas concepciones son efectivamente expansivas, mientras que otras son herméticas o excluyentes. Del contextualismo hay muchas variantes, como es fácil de suponer, pero en todos los casos se trata de concepciones que cuestionan la posibilidad de desligarse de los contextos para plantear las cuestiones morales.

Si nos preguntáramos, en fin, cuál es la fuente última de legitimación de este Paradigma, es decir, por qué debiera considerarse vinculante el sistema de valores que proclama, habría que decir que ella reside en el propio *ethos* de la comunidad. Esta cuestión es conocida en la ética como el problema de la fundamentación de las normas o de su justificación epistemológica. Es una cuestión de primera importancia, pues tiene consecuencias directas sobre el modo de concebir la validez del bien común, así como sobre el modo de entender la libertad del individuo, pero es también una cuestión de difícil solución. La forma en que este Paradigma la aborda muestra cierta circularidad, ya que la validez del ideal moral es hecha reposar sobre el ideal moral mismo, pero lo hace con la certeza de que no hay otra posibilidad más convincente de resolver dicha cuestión. Para ilustrar esta manera de proceder, Michael Walzer se vale de dos metáforas, y de dos figuras, que son interesantes e ilustrativas¹³. La primera es la metáfora del «descubrimiento», a la que le corresponde la figura de Moisés. El ideal moral *se descubre* (*es descubierto*) en el sentido en que, precediéndonos y poseyendo una autoridad indiscutible, nosotros simplemente lo hallamos o lo acogemos; un ejemplo de ello es precisamente Moisés, quien acude al Monte del Sinaí a recibir de manos de Dios las Tablas de la Ley, y las transmite luego al pueblo. La segunda metáfora es la de la «interpretación», a la que le corresponde la figura del profeta. El ideal moral, en este caso, *se interpreta* en el sentido en que, siempre precediéndonos, es materia de continua revisión y crítica; el profeta es, en efecto, un líder religioso perteneciente a la comunidad de valores, pero es también un crítico social que apela a la conciencia de sus miembros para actualizar valores tradicionales que están siendo descuidados por la comunidad. Con ayuda de estas metáforas de Walzer podremos seguramente entender mejor el sentido de la circularidad en la fundamentación del Paradigma.

¹³ Cf. Walzer, Michael, «Tres senderos de la filosofía moral», en: *Interpretación y crítica social*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1993, pp. 7-36. Como indica el título mismo de su trabajo, Walzer quiere diferenciar entre tres, no dos, maneras de concebir la moral. Pero, como vemos, hay buenas razones para considerar que tanto el «sendero del descubrimiento» como el de la «interpretación» corresponderían, con matices distintos, al *Paradigma de la ética del bien común*.

Todos los rasgos que hemos venido enunciando hasta aquí, aun someramente, nos permiten hacernos una idea de la naturaleza y los alcances del *Paradigma de la ética del bien común*. Hemos visto, en primer lugar, por qué al ideal del respeto y el cultivo del sistema de valores de la comunidad se le da el nombre de *bien común* o de *felicidad*, y hemos comentado brevemente el modo en que Aristóteles concibe la aspiración a una vida buena. Enumeraremos luego algunos rasgos que son constitutivos del Paradigma: el sustancialismo, la existencia en él de un sistema de valores, la correspondiente exigencia de un sistema de virtudes, el involucramiento de las emociones, la perspectiva de la primera persona, el contextualismo y la referencia al *ethos* como criterio último de fundamentación. El resultado es un cuadro coherente en el que vemos diseñado un ideal de consenso moral centrado en la vivificación de la tradición valorativa de la comunidad. Quizás podría por ello caracterizarse globalmente a esta visión como un *consenso nostálgico*¹⁴.

Nos toca ahora pasar a exponer el siguiente paradigma, aquel que hemos vinculado a la segunda respuesta a la pregunta por la mejor manera de vivir. Para facilitar la comprensión de este nuevo modelo, y para percibir más claramente sus relaciones con el primero, vamos a utilizar correlativamente la misma secuencia de rasgos que hemos empleado en la caracterización del caso anterior.

5.2. El Paradigma de la ética de la autonomía

La idea central que congrega a los defensores de este modelo es, como se recuerda, que la mejor manera de vivir consiste en *construir una sociedad justa para todos los seres humanos*; este es, para el modelo, el patrón de referencias normativas de la conducta personal y social. Se le ha denominado el *Paradigma de la autonomía*, evocando el modo en que Kant caracterizara el principio central de esta interpretación de la ética, que es el principio de la libertad del individuo, pero de una libertad que se afirma solo mediante el respeto de la libertad de todos: La autonomía es la capacidad que posee idealmente el individuo de pensar y decidir por sí mismo (de «darse a sí mismo su propia ley», como indica la etimología de

¹⁴ Me he permitido emplear la contraposición entre «consenso nostálgico» y «consenso utópico» para caracterizar el debate central de la ética contemporánea en una reciente publicación: Giusti, Miguel, *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*, Madrid: Dykinson, 2006.

la palabra), pero de hacerlo eligiendo al mismo tiempo un marco de referencias (una *ley*) que haga posible el ejercicio simultáneo de la autonomía de todos, incluyendo naturalmente la suya¹⁵. De aquí se deriva el sentido más general de la palabra *justicia*, que da igualmente nombre al Paradigma: una *sociedad justa para todos los seres humanos* sería, en efecto, aquella que estuviera regida en todas sus instancias por el principio de la autonomía y que permitiera, por tanto, que todos los individuos, sea cual fuere su *ethos*, ejercieran su libertad sin perjudicar la de los demás. En lugar, pues, de fijar su atención en los contenidos o los valores que pudieran defender los individuos, el modelo se concentra en la regla general de la *imparcialidad*, cuya función es la de hacer posible la coexistencia de concepciones valorativas rivales entre sí.

El *Paradigma de la ética de la autonomía* surgió en la historia en los inicios de la Edad Moderna con el propósito de ofrecer una alternativa de solución a lo que se consideraba una limitación estructural del *Paradigma de la ética del bien común*. El acontecimiento emblemático de semejante cambio de paradigma fue la llamada Guerra de las Religiones, que cubrió de sangre y violencia las tierras europeas durante casi treinta años del siglo XVII. Para muchos filósofos de la época, aquella guerra fue interpretada como el síntoma más claro de la crisis a la que habría conducido el conflicto entre las concepciones ético-religiosas, cada una de las cuales reclamaba para sí la verdad de su propio ideal moral¹⁶. Siendo evidente que ninguna de ellas tenía más derechos de veracidad que las otras, y siendo igualmente obvio que la guerra solo perpetuaba sangrientamente la ausencia de una solución, imaginaron una concepción que redefiniera los objetivos de la moral y que replanteara las cosas en una dimensión diferente. La solución debía ser buscada no solo para poner fin al enfrentamiento entre las naciones, sino también al enfrentamiento entre los individuos, pues la rivalidad entre las concepciones valorativas de la vida, la *guerra de todos contra todos*, parecía extenderse a cualquier forma de asociación humana. Fue, sin duda, Kant el filósofo que logró

¹⁵ «La autonomía de la voluntad —escribe Kant— es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les corresponden»: cf. Teorema IV (8) del libro primero de la *Análisis de la Crítica de la razón práctica*, edición de Dulce María Granja, México: FCE/UAM/UNAM, 2005, p. 38.

¹⁶ En la introducción a su libro *Sobre el ciudadano (De cive)*, explica Hobbes que se ha visto obligado a adelantar la publicación de esta parte de su sistema filosófico en razón de la guerra imperante en ese momento, y con el propósito de contribuir de algún modo a hallarle solución. Cf. *De cive*, Praefatio ad lectores, en: Hobbes, Thomas, *Opera philosophica quae latine scripsit*, edición de W. Molesworth, Londres: Joannes Bohn, 1839ss, vol. II.

conceptualizar, con la mayor genialidad y riqueza, esta intención moderna. Construyó por eso primero una ética sobre la base del principio de la autonomía, por medio de la cual fuese posible fundamentar la conciliación entre la libertad individual y la constitución de un consenso universal. La pieza central de esa construcción es la idea de un principio general, regulador de todas nuestras relaciones valorativas, que nos obligue a actuar siempre cuidando que el ejercicio de nuestra libertad no entre en conflicto con el orden imparcial que permite el ejercicio de la libertad de todos. Kant llamó a ese principio el *imperativo categórico*, pero de él hay muchos otros nombres en la filosofía moderna y en la contemporánea¹⁷. Y elaboró luego una *Filosofía del derecho* (la Doctrina del derecho, en la *Metafísica de las costumbres*)¹⁸ con la finalidad de hacer también operativo dicho principio en la regulación de la amplia red de relaciones que se establecen dentro de la sociedad. La ética parecía así proponerse una meta más modesta, o desplazar acaso la atención hacia una dimensión distinta del problema moral, es decir, se proponía dejar en suspenso la cuestión de la veracidad de las concepciones éticas y buscar un acuerdo que consistiese en tolerar deliberada y consensualmente la coexistencia de opiniones plurales.

A diferencia del anterior, al que caracterizamos como un paradigma *sustancialista*, este es más bien un paradigma *formalista* o *procedimental*. Lo es, porque considera que la ética, más que darnos *contenidos* valorativos concretos sobre la mejor manera de vivir, lo que debe ofrecernos es una *forma* o un *procedimiento* que nos permita discriminar entre los contenidos, de acuerdo a si son conciliables con el libre ejercicio de la libertad de todos. Un buen ejemplo de este *formalismo* es el principio que rige al sistema democrático: de acuerdo a él, cualquier decisión que se adopte deberá ser respaldada por la mayoría de los involucrados; no se nos dice, pues, qué decisión (con qué contenido) debemos adoptar, sino tan solo que, cualquiera que esta sea, deberá respetar el principio de verse respaldada por el consenso mayoritario. Otro ejemplo muy ilustrativo es el del principio que sostiene al ejercicio de las libertades fundamentales: la libertad de opinión,

¹⁷ Además del «imperativo categórico», mencionaremos más adelante el principio del «observador imparcial» desarrollado por Adam Smith. Las distintas teorías del contrato social reproducen igualmente la idea de un principio formal regulador de la moral. Jürgen Habermas, por su parte, propone reemplazar dichas versiones por el llamado «Principio U» o «Principio D» (cf., entre otros textos, su ya citado ensayo «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?»).

¹⁸ Cf. Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, edición de Adela Cortina y Jesús Cohnill, Madrid: Tecnos, 1989.

pongamos por caso, indica que todos los individuos tienen derecho a expresar su parecer a condición de permitir el que otros hagan lo propio; no se nos dice, tampoco en este caso, qué opinión debemos defender, sino solo que ella debe ser compatible con el ejercicio de la libertad de todos a opinar. Como se ve, el criterio o la pauta que aquí se proponen tienen la forma de un examen, de un *test*. Así concibió también Kant al *imperativo categórico*, pues este nos impele a examinar siempre si las acciones que queremos realizar, sean estas las que fueren, podrían ser compatibles con un sistema imparcial de reglas de convivencia en el que todos tienen derecho a actuar sin perjudicar a los demás. Si nuestras decisiones o nuestras acciones aprueban este examen, entonces ellas serán *buenas* (en sentido moral) o *justas* (en sentido jurídico), ya que en ambos casos habrán respetado el principio (*formal*) ordenador del Paradigma, que es el de hacer respetar la autonomía en el marco de un orden regido por la justicia.

Por lo dicho hasta aquí, se entenderá seguramente por qué el concepto de «valores» es, al menos en primera instancia, un cuerpo extraño en el *Paradigma de la ética de la autonomía*. Los *valores* están asociados a una manera homogénea de interpretar el sentido de la vida y expresan, como hemos visto, el aprecio por conductas reconocidas como ejemplares en un *ethos* determinado. Aquí, en cambio, dichas conductas pasan a ser relativizadas e igualadas a muchas otras en el marco de un pluralismo de opiniones que es considerado como un hecho rotundo y básico, sobre cuyo reconocimiento debe recién iniciarse cualquier discusión moral. Son precisamente los *valores* los que son ahora sometidos a examen: si pasan la prueba del principio formal, entonces serán juzgados como *buenos* o *justos* —lo cual equivale a sostener que se está introduciendo un parámetro más abarcador, más abstracto, que llamaremos el concepto de «principios» o de «normas». Estos últimos términos expresan con mayor precisión el tipo de exigencia moral que se hace valer en la concepción moderna: la aceptación voluntaria y consensuada de una regla de conducta general que exhibe neutralidad valorativa. Por lo mismo, no encontramos aquí, como en el caso anterior, una gran variedad de preceptos concretos ligados a las esferas distintas de la vida, sino una sola norma, un solo principio, que hace las veces de pauta continua de referencia para el enjuiciamiento de las situaciones concretas. Ahora bien, decíamos que el concepto de «valores» es solo en principio un cuerpo extraño, porque desde el *Paradigma de la ética del bien común* suele hacerse la observación que la norma general que ahora comentamos es, en realidad, igualmente un *valor*, solo que no debidamente reconocido como tal.

Un *sistema de principios* no exige tampoco que nos adhiramos a él con la convicción o el compromiso emocional que requerían los *valores*. Lo que aquí se exige es por sobre todo el *acatamiento racional* del gran pacto de imparcialidad, y, como existen fundadas reservas de que todos lo vayan a cumplir espontáneamente, el propio pacto dispone medidas específicas de *fiscalización recíproca*. Se trata, pues, de acatar la norma y de hacerlo *racionalmente*, es decir, de convencerse de su evidencia, su necesidad y su conveniencia, aunque no fuese sino por un cálculo de costo-beneficio. Es interesante, y reveladora, esta doble cara de la racionalidad política moderna: ella puede significar el respeto deliberado de la igualdad de los seres humanos, pero ella puede ser también una estrategia de supervivencia con propósitos egoístas; para cada versión hay autores importantes que sirven de respaldo¹⁹. Esto no quiere decir, sin embargo, que no pueda existir una fe, una creencia firme, en la democracia o en sus principios, sino solo que esa fe no es necesaria, en sentido estricto, para la legitimación ni para el mantenimiento de la vigencia del principio general. El propio Kant nos ofrece las dos versiones comentadas de la racionalidad: el deber moral de todo ser humano es, nos dice, elegir deliberadamente un orden igualitario y tolerante, respetando la dignidad de las personas, pero, si esto no llegara a serle convincente, al menos debiera comprender que el respeto de la ley es lo que más le conviene para vivir en paz y prosperidad. «Hasta un pueblo de demonios», dice Kant en un pasaje famoso²⁰, se dejaría persuadir por la idea de que el *contrato social* es la forma más razonable de vivir, aun cuando lo que los demonios buscaran fuese satisfacer sus intereses egoístas.

Ante los sentimientos y las emociones, el *Paradigma de la ética de la autonomía* expresa una cautelosa, pero firme, desconfianza. Una presencia excesiva de las emociones en la defensa de los valores puede conducir al fundamentalismo, al dogmatismo y hasta al fanatismo, como fue el caso en la mencionada Guerra de las Religiones. Para sortear este peligro de intolerancia que las emociones suelen llevar consigo, el modelo solicita precisamente que se tome una decisión *racional*, entendiendo por ello una decisión que sea fruto de un razonamiento sobre las causas y las consecuencias del libre accionar de todos los

¹⁹ La versión altruista la encontramos principalmente en la obra de Kant, la versión calculadora en la obra de Hobbes. De ambas versiones hay muchas variantes desde entonces.

²⁰ Cf. Kant, Immanuel, *Hacia la paz perpetua*, edición de Jacobo Muñoz, Madrid: Biblioteca Nueva, 1999, p. 105.

involucrados. Como es natural, no se puede pretender que desaparezcan las emociones; lo que se demanda es más bien que ellas sean encauzadas o reorientadas en función de un *bien* mayor. Puede adoptarse también una posición más diferenciada al respecto, como lo hacen algunos autores, y sugerir que las emociones tienen un espacio propio, por ejemplo el ámbito privado o el ámbito estrictamente moral, y que ellas deberían ser relativizadas solo en el ámbito público o en el estrictamente jurídico o político²¹. En cualquier caso, por más importancia que se conceda al compromiso de nuestras emociones en la vida cotidiana, está claro que ellas pierden legitimidad y capacidad de validación en el contexto de este Paradigma.

Por contraste con el modelo anterior, al que habíamos vinculado con la *perspectiva de la primera persona*, debe decirse ahora que la Ética de la autonomía es concebida y formulada desde la *perspectiva de la tercera persona*. La metáfora de la *tercera persona* se suele emplear para designar un punto de vista neutral, equidistante de la primera y la segunda persona; a él se refieren, por ejemplo, Jean Piaget o Lawrence Kohlberg²² para caracterizar el estadio más avanzado de la evolución intelectual o, respectivamente, el de la evolución moral del niño. Y Thomas Nagel, un importante defensor de este modelo, da a uno de sus libros el revelador título «Una visión de ningún lugar» («The View from Nowhere»)²³. Es la perspectiva del *observador*, no la del participante, la que se quiere aquí resaltar, pues se considera que el participante contempla las cosas siempre desde un *nosotros* centrado en el propio *ethos* que le impide ser imparcial; lo que se demanda es, en sentido estricto, que el participante haga suya la posición del observador. Quien mejor formula esta exigencia ética es Adam Smith, profesor de Ética en la Universidad de Edimburgo: quien quiera cerciorarse, nos dice, de que la acción que se propone realizar es éticamente correcta, debe ponerse en la posición del

²¹ Una de las concepciones éticas más difundidas en el marco de la cultura liberal es precisamente el «emotivismo»; de acuerdo a esta concepción, nuestros juicios de valor dependen de nuestras preferencias subjetivas (de nuestras emociones), por lo que están restringidos al ámbito privado. Una forma más sofisticada de diferenciar entre el ámbito moral privado y el ámbito político público, la ofrece John Rawls a partir de su ensayo «Justice as Fairness: Political, not Metaphysical», en: *Philosophy and Public Affairs*, 14 (1984), pp. 223-251. La misma diferenciación es sostenida en su libro *Liberalismo político*, México: FCE/UNAM, 1995.

²² Cf. de Jean Piaget, *El nacimiento de la inteligencia en el niño*, Madrid: Aguilar, 1972; y de Lawrence Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice*, Cambridge: Harper & Row, 1981.

²³ Cf. Nagel, Thomas, *Una vision de ningún lugar*, México: FCE, 1996.

«espectador imparcial», es decir, debe hacer el examen que es característico de este Paradigma, el cual obliga a adoptar precisamente la perspectiva de la tercera persona respetuosa de la regla general de neutralidad²⁴.

Una ética como esta no será tampoco *contextualista*, como decíamos del caso anterior, sino será más bien *universalista*. Recordemos que la respuesta a la pregunta por la mejor manera de vivir es aquí construir una sociedad justa *para todos los seres humanos*. No para los pertenecientes a un *ethos* común, ni para quienes se identifican con una determinada idiosincrasia cultural, sino para los seres humanos en general, en la medida en que son considerados simplemente como seres humanos. El modelo de la *Ética de la imparcialidad* aspira a tener una validez universal. Apela por eso a diferentes recursos que permitan pensar en la condición humana en términos igualitarios: la naturaleza común, la disposición racional, la capacidad de diálogo, o hasta la constatación de que todos somos egoístas, para sobre esa base construir un razonamiento que conduzca a la evidencia o a la necesidad de adoptar el principio general del Paradigma. No se considera, por supuesto, que la diversidad de culturas o de credos sea irrelevante ante el problema moral; al contrario, se toma tan en serio su diferencia que no se pretende universalizar las creencias, pues se respeta su autonomía, sino tan solo el modo en que ellas puedan llegar a coexistir pacíficamente con las demás. Por eso precisamente el acuerdo al que se aspira es una *norma*, no un *valor*.

Si nos preguntamos, en fin, como en el caso anterior, cuál es la fuente última de legitimación de este Paradigma, es decir, por qué deberíamos aceptar que el principio de la imparcialidad es válido o vinculante, habría que responder que ello es así en razón de un *contrato* o de un *diálogo* imaginario en el que todos nos hallamos necesariamente involucrados. Debemos respetar el principio de la imparcialidad *porque* nosotros mismos nos hemos comprometido a hacerlo valer por medio de nuestra decisión de celebrar un pacto social. O debemos hacerlo *porque* estamos convencidos de que es la condición *sine qua non* de nuestra posibilidad de dialogar respetuosamente entre todos sobre nuestras maneras de vivir. La fuente última de validez del modelo es la propia decisión libre de los involucrados; por eso, la mejor respuesta a la pregunta «¿por qué debo aceptar este orden moral?», es: «porque tú mismo lo has legitimado con tu propia decisión». Ya hemos comentado que esta decisión puede oscilar entre el altruismo y el

²⁴ Cf. Smith, Adam, *La teoría de los sentimientos morales*, edición de Carlos Rodríguez Braun, Madrid: Alianza Editorial, 1997, pp. 180-184, 206-209 y en muchos pasajes más.

egoísmo, entre la búsqueda deliberada de la imparcialidad y el cálculo de costo-beneficio. Pero en ambos casos se trata de una decisión *libre*, que compromete a los concernidos a respetar un *sistema de normas igualitarias* de convivencia. Para ilustrar esta manera de concebir la moral, Michael Walzer emplea la metáfora de la «invención». En este modelo, la moral *se inventa*; son los seres humanos los que, reunidos imaginariamente en una convención, deciden construir o acordar juntos cuáles serán las reglas que les permitirán coexistir ejerciendo cada cual su libertad²⁵.

Nos toca hacer también en este caso una síntesis de los rasgos que caracterizan al *Paradigma de la ética de la autonomía*, con la idea de resumir lo que hemos aprendido sobre su naturaleza y sus alcances. Vimos, en primer lugar, en qué sentido se afirma que el ideal moral consiste en *construir una sociedad justa para todos los seres humanos*: lo que se quiere poner en el primer plano es la posibilidad de que la convivencia pacífica se funde en el respeto de la autonomía mediante la constitución de un orden social de imparcialidad. Hemos ilustrado esta concepción explicando el modo en que Kant concibe el principio del imperativo categórico, o Adam Smith el criterio del «observador imparcial». Y enumeramos igualmente los rasgos constitutivos del Paradigma: el formalismo, la existencia de un sistema de normas, la desconfianza frente a las emociones, la perspectiva de la tercera persona, el universalismo y la referencia al contrato y el diálogo como criterios últimos de fundamentación. El resultado es, también aquí, un cuadro coherente en el que vemos diseñado un ideal de consenso moral centrado en la capacidad de los seres humanos de imaginar una forma racional de regular sus conflictos. Podríamos entonces caracterizar, correlativamente, a esta visión como la aspiración a obtener un *consenso utópico*.

6. Reflexión final

La existencia de dos grandes paradigmas en la historia de la ética es un hecho importante y aleccionador. Alguna razón profunda debe existir para que los seres humanos vuelvan una y otra vez a formular sus aspiraciones morales recurriendo a semejantes modelos. Cada uno de ellos expresa, como hemos visto, una forma coherente y convincente de explicar cuál debería ser la *mejor manera de vivir*. En

²⁵ Cf. Walzer, Michael, «Tres senderos de la filosofía moral», pp. 14ss.

la presentación de sus posiciones, o de sus argumentos, hemos acentuado deliberadamente la lógica interna que los anima o articula, con plena conciencia de que podríamos así estar extremando la oposición al modelo alternativo. Por eso, precisamente, dijimos que los trataríamos como *paradigmas*, y no simplemente como *temas* de la ética. Pero es obvio que podrían buscarse, y encontrarse, muchas formas de conciliar las pretensiones de ambos modelos. Esto ha ocurrido con frecuencia en la historia de la disciplina, y ocurrirá seguramente también entre los lectores del presente libro, que hallarán más de una forma de vincular los rasgos éticos que aquí aparecen contrapuestos. Hasta podría decirse que en la ética contemporánea predominan las propuestas de conciliación entre los paradigmas, pues se admite explícitamente que hace falta reconocer la legitimidad de algunas de las reivindicaciones esgrimidas en ambos casos, a fin de buscar una íntegra síntesis en el planteamiento de las cuestiones morales. No obstante, aun en las propuestas de reconciliación, suele reiterarse la tendencia a privilegiar una de las perspectivas en disputa.

Volvamos a los casos ejemplares con los que dimos inicio a esta reflexión: La impiedad de Aquiles frente a los reclamos de sus parientes y amigos puede interpretarse, naturalmente, como un modo de transgredir el sistema de valores de su comunidad; su desmesura es una falta de respeto del bien común y un alejamiento de la actitud virtuosa que se espera de un combatiente. Pero su conducta podría entenderse asimismo como un modo de quebrar el orden equitativo e imparcial que aun en casos de guerra debería reinar entre los individuos; Aquiles se está dejando llevar por sus emociones y está sobrepasando los límites del ejercicio de su libertad personal. Otro tanto cabría decir sobre los casos que nos transmite el Informe de la Comisión de la Verdad y Reconciliación: Las imágenes del sufrimiento de esos compatriotas nuestros sacuden nuestra sensibilidad moral y nos revelan el grado extremo de deterioro de los valores que sostienen nuestra vida en común; ellas despiertan en nosotros la urgencia del compromiso con la solidaridad, la justicia y la vida ciudadana. Pero es claro igualmente que en esas imágenes se pone de manifiesto una flagrante ruptura del pacto que funda nuestra vida social; no se ha respetado la vida, ni la libertad, ni la autonomía de las personas, y se ha pretendido echar por tierra el entero tejido institucional que reposaba sobre la democracia y el estado de derecho. Las dos formas de juzgar moralmente los hechos nos remiten a los criterios que emplea cada uno de los paradigmas analizados para valorar la mejor manera de vivir. A través de ellos se logra articular conceptualmente la experiencia límite que habíamos comentado al inicio con las expresiones «Basta ya» y «Nunca más»:

Las reflexiones presentadas en esta Introducción, así como las que seguirán en los capítulos del libro dedicados a los *debates éticos*, son, todas, de carácter filosófico. Es decir, forman parte de lo que hemos convenido en llamar la dimensión *teórica* o *conceptual* de la ética. Pero su finalidad última quiere ser, naturalmente, ayudarnos a todos a *vivir mejor*, como era, según Aristóteles, la razón de ser de la ética. Pensaba el filósofo griego que la *mejor manera de vivir* estaba siempre ligada a la filosofía, a la *teoría*, en la medida en que ella nos permite deliberar sobre el sentido de las cosas y sobre los cambios que va experimentando esta decisiva experiencia humana valorativa de la vida. Interpretando su concepción ética a la luz de los problemas y los retos que nos plantea la sociedad contemporánea, podríamos decir por eso que, para la filosofía, la *mejor manera de vivir consiste en buscar permanentemente la mejor manera de vivir*²⁶. El libro que presentamos quisiera ser una contribución a esta tarea.

²⁶ Remito aquí al libro de Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987, en el que el autor propone una interpretación de Aristóteles en este sentido, aunque la lleve luego por otra dirección. Cf. pp. 271ss.

UNIDAD III: DIMENSIÓN CULTURAL

- VILLORO, Pablo. Del "Estado Homogéneo al Estado Plural" en ESTADO PLURAL, PLURALIDAD DE CULTURAS. Facultad de filosofía y Letras. Universidad Autónoma de México. Págs. 9-51.

Luis Villoro

Estado plural, pluralidad de culturas

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERU
BIBLIOTECA
COMPRA



PAIDÓS

México • Buenos Aires • Barcelona

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México



Del Estado homogéneo al Estado plural*

Luis Villoro

Nación, etnia, pueblo

¿Vivimos un fin de época? Algunos signos parecen indicarlo. En cualquier caso, entre las ideas de la modernidad que están en crisis, hay una que nos afecta a todos en nuestra vida diaria: las crisis de los Estados nacionales. Pero una de las causas de que la reflexión se embrolle es la ambigüedad con que a menudo se usan los términos "Estado", "nación", "nacionalismo", y otros afines como "etnia" o "pueblo". Empecemos por intentar precisarlos.

"Nación" no siempre estuvo ligada a "Estado". Su noción tradicional, anterior a la época moderna, no implicaba necesariamente soberanía política. Muchas "naciones" podrían coexistir bajo el mismo imperio o reino sin más vínculo político entre ellas que el vasallaje a un soberano común.

Para definir un concepto tan lábil se han utilizado distintos criterios, pero en todos suelen estar presentes cuatro condiciones necesarias para poder aplicarlo a una asociación humana: 1) comunidad de cultura; 2) conciencia de pertenencia; 3) proyecto común, y 4) relación con un territorio.

1) Son muy pocas las culturas aisladas; desde las épocas más remotas, se han mezclado, superpuesto, influido recíprocamente. Las demarcaciones entre ellas son, pues, vagas, imprecisas y cambiantes. En un mismo país caben formas culturales correspondientes a clases sociales, grupos y comarcas diversos. Por otra parte, varias naciones comparten rasgos comunes de cultura. No obstante, no podríamos identificar a ninguna nación si no admitiéramos ciertos caracteres de una cultura común, propia de la mayoría de sus miembros, que constituye el cemento mismo que los une en una totalidad más amplia. Por lo pronto, una forma de vida compartida, esto es, una manera de ver, sentir y actuar en el mundo. Quienes participan de una forma de vida concuerdan en ciertas creencias básicas que

* Publicado en *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: UNAM/Paidós, 1998, pp. 13-62.

conforman un marco de todas las demás: creencias valorativas sobre los fines superiores que dan sentido a la vida, criterios generales para reconocer lo que debe tenerse por razón válida para justificar una creencia. Una forma de vida común se expresa en la adhesión a ciertos modos de vivir y el rechazo de otros, en la obediencia a ciertas reglas de comportamiento, en el seguimiento de ciertos usos y costumbres. Pero también se manifiesta en una esfera objetivada: lengua común, objetos de uso, tecnología, ritos y creencias religiosos, saberes científicos; implica instituciones sociales, reglas consensadas y rituales cívicos que mantienen y ordenan el comportamiento colectivo. Una nación es, ante todo, un ámbito compartido de cultura.

La especificidad de una nación se expresa en la idea que sus miembros tienen de ella, esto es, en la manera de narrar su historia. Los relatos pueden diferir según los valores superiores que eligen los distintos grupos, pero todos comparten un núcleo mínimo común, si se refieren a la misma nación. Para identificarse, toda nación acude a mitos sobre su origen, o bien, a acontecimientos históricos elevados a la categoría de sucesos fundadores. Porque toda nación se ve a sí misma como una continuidad en el tiempo. Un individuo pertenece a una nación en la medida en que se integra en ese continuo.

2) Hay una forma elemental de pertenencia a una nación: la relación familiar, la ascendencia, la sangre. Pero ésta no es definitiva; es sólo una incitación a compartir una forma de vida. Porque se puede pertenecer a una nación sin ninguna liga de sangre. Gonzalo Guerrero, el español que, abandonado por los suyos, se asimila al pueblo maya al grado de formar una familia, vestirse y oradarse las orejas como indio, se niega a volver a Castilla y lucha con su nuevo pueblo, pertenece a la nación maya pese a su nacimiento Domenico Teotocópulos no deja de ser castellano por haber nacido en Grecia, ni Rousseau de ser francés, aunque sea ciudadano de Ginebra.

Permanecer a una nación es asumir una forma de vida, incorporarse a una cultura, hacer suya una historia colectiva. No son la sangre, ni la raza o el lugar de nacimiento los signos de pertenencia; tampoco la adscripción política, sino la integración a una identidad cultural.

La pertenencia de un individuo a una nación tiene, por lo tanto, un aspecto subjetivo. Implica una actitud en la persona que considera como elemento de su identidad ser parte de un sujeto colectivo. Una nación es, pues, una entidad con la que se auto-identifican un conjunto de personas, por distintas que puedan ser sus características individuales o de grupo.

3) Una cultura es continuidad: peso de los acontecimientos pasados en el presente: tradición. Pero también es proyecto: elección de fines y valores que dan sentido a la acción colectiva. Ésta comprende la adhesión a fines colectivos comunes. No nos identificaríamos como miembros de una nación si no sintiéramos, en alguna forma, que nuestra vida personal depende de una colectividad, que en su suerte nos va la nuestra. Una nación es también un asunto de la voluntad. A ello se refería Renán cuando definía a la nación como "un plebiscito compartido". Nación es un grupo humano que decide perdurar como comunidad. Pertenecer a una nación no es aceptar la fatalidad de un origen biológico, es ligar el sentido de la propia vida a una suerte comunitaria, esto es, aceptarse como parte de un destino común.

4) La nación es una continuidad en el tiempo, pero también en el espacio. Sus parámetros de referencias son, a la vez, un origen y un proyecto futuro y algún lugar en la Tierra. Ese lugar no tiene por qué estar limitado por fronteras precisas, no, siquiera estar ocupado por la nación en cuestión. Es un lugar de referencia, que puede revestir muchas modalidades. Puede ser el territorio real donde se asienta un pueblo, el "hábitat" en que se desarrolla su cultura; en los pueblos agrícolas está delimitado por su asentamiento, en los nómadas se presenta como un ámbito abierto, sin límites fijos. La relación con un territorio puede también ser simbólica. En muchas etnias hay la referencia a un lugar originario, considerado sagrado, porque de allí surgió el pueblo. A veces este sitio es lejano y su memoria sólo se conserva en los mitos fundadores; otras veces, puede aún reconocerse como parte del territorio ocupado. En algunos casos, la nación se considera ligada a un territorio nuevo, prometido por el dios tutelar, fruto de futura conquista. De cualquier modo, la unidad de la nación se concibe como una continuidad en el tiempo referida a un espacio.

Estas cuatro condiciones se encuentran en toda nación. Sin embargo, según el mayor énfasis puesto en una u otra, podríamos distinguir dos clases de naciones. Llamémoslas "históricas" y "proyectadas". En las primeras, el origen y la continuidad cultural son los ejes de la identidad nacional, los que miden la pertenencia a ella. El reconocimiento de la nación está basado en las costumbres y creencias colectivas, instauradas por una historia y legitimadas por la aceptación común. La nación deriva de un pasado; herencia es destino. En las naciones "proyectadas", en cambio, el énfasis pasa de la aceptación de una identidad heredada a la decisión de construirla. La pertenencia a la nación se mide por la adhesión a un proyecto hacia

el futuro, decidido en común. La nación proyectada puede rechazar una nación histórica antecedente e intentar forjar sobre sus ruinas una nueva entidad colectiva. Debe entonces reconstruir el pasado para volverlo conforme a su proyecto. Si la nación "histórica" funda su identidad en su origen y transcurso en el tiempo, la "proyectada" la construye mediante una decisión voluntaria. En aquélla, de la historia nace el proyecto nacional; en ésta, del proyecto nacional se origina la interpretación de la historia. Como veremos en seguida, mientras las naciones tradicionales corresponden predominantemente a la primera clase, el Estado-nación moderno forma parte de la segunda.

En la actualidad, no es difícil pensar en la nación sin un vínculo político con un "Estado" unificado, pero esta dificultad proviene de la concepción moderna de los Estados nacionales; corresponde a un momento preciso de la historia de Occidente. Ciertamente: la nación en su sentido tradicional, como comunidad cultural y proyecto compartido, tiene que incluir alguna organización política que haga posible la vida en común. Pero ésta es muy variable. Si entendemos por "Estado" un poder político y administrativo unificado, soberano, sobre un territorio limitado, que se reserva en él el monopolio de la violencia legítima, no siempre las naciones han coincidido con un "Estado".

La identificación del Estado con la nación (a cada nación un Estado soberano, para cada Estado una nación unificada) es —como recordaremos en seguida— una invención moderna. Pero ni siquiera en nuestra época responde a la realidad. En efecto, pueden detectarse variadas formas de relación entre Estados y naciones. Existen Estados con una multiplicidad de nacionalidades en su seno (España, Rusia, Canadá, Bélgica, la India); Estados federales que reconocen variantes regionales dentro de una nacionalidad hegemónica (Alemania); Estados con una nacionalidad dominante y otras minoritarias (China, México). Los Estados que coinciden con una unidad nacional son, en realidad, la excepción (Francia, Suecia, Países Bajos, tal vez)

Por eso se entienden los múltiples casos en que una nación precede a su constitución como Estado, o bien, una vez constituido, se opone a él. En América Latina, por ejemplo, la conciencia de la pertenencia a una nación específica precedió a su establecimiento como Estado. La nación se formó en la mentalidad de un grupo criollo en la segunda mitad del siglo XVIII, antes de pretender para ella la soberanía política. La exigencia de constituir un Estado independiente provino de una conciencia nacional previa. La nación mexicana, colombiana o argentina, en la mente de un grupo reducido, es anterior al Estado nacional. A la nación, en ese estadio previo a su constitu-

ción como una nuevo Estado, podríamos llamarla "protonación". Una situación semejante se dio en muchos procesos de descolonización. La reclamación de soberanía política fue consecuencia de un previo despertar de la idea de pertenencia a una nueva nación. Sin embargo, no en todos los casos la conciencia de pertenencia a una nueva nación. Sin embargo, no en todos los casos la conciencia de pertenencia a una nueva nación conduce a la reivindicación de un Estado independiente; puede desembocar igualmente en una lucha por alguna forma de autonomía dentro del Estado, que garantice el desarrollo de la propia cultura.

Es diferente la manera como un individuo pertenece a una nación o a un Estado. La pertenencia a una nación se define por una autoidentificación con una forma de vida y una cultura; la pertenencia a un Estado, por sumisión a una autoridad y al sistema normativo que establece. Pertenecer a una nación es parte de la identidad de un sujeto; pertenecer a un Estado, en cambio, no compromete a una elección de vida. Podemos aceptar el dominio de un Estado sólo por miedo o por conveniencia; en cambio, asumírnos como parte de una nación implica elegir un rasgo de nuestra personalidad. Por eso, cambiar de pasaporte es algo trivial, que no afecta nuestra identidad, mientras que dejar de prestar adhesión al pueblo al que pertenecemos es trastocar ciertos valores cuya elección forma parte de nuestro ser.

Estado y nación responden a necesidades básicas diferentes. La nación satisface el anhelo de todo hombre de pertenecer a una comunidad amplia y de afirmar su identidad en ella. El Estado cumple otro valor igualmente universal: el de la seguridad y el orden. Para establecer la paz y desterrar la "guerra de todos contra todos" es preciso la sumisión a un poder soberano. Las funciones del Estado pueden sobreponerse parcialmente a las de la nación o naciones que domina, pero no se identifican con ellas porque ambas son distintas. Al garantizar la paz y el orden en el interior y la defensa frente al exterior, el Estado tiene que procurar también cierta convivencia equitativa y cierto desarrollo de todos los pueblos que lo componen, pero no puede suplir la conciencia de pertenencia personal y de identidad común que corresponden a la nación.

En principio, por lo tanto, podría haber un Estado sin nación y una nación sin Estado. Lo primero consistiría en una misma situación de dominio político sobre un conjunto de individuos pertenecientes a culturas diferentes, o bien, sobre grupos sociales con pertenencias y proyectos diversos. Una nación sin Estado, en cambio, sería una sociedad que compartiera cultura e historia comunes, pero no hubiera establecido un poder coactivo sobre ella. Si el Estado nace

de la necesidad de eliminar el conflicto a muerte entre los miembros de la sociedad, la nación sin Estado correspondería a una sociedad sin conflictos. Pierre Clastres la ha detectado en algunas sociedades indígenas de América [Clastres] y ciertas utopías la han imaginado con fin de la historia.

Otros dos términos, "etnia" y "pueblo", tienen relación estrecha con el de "nación". "Etnia" es un término nuevo. En las ciencias sólo se empleó a partir de este siglo, en competencia con otros neologismos eruditos como "etnos" o grupo étnico". Al principio se usó en un sentido muy amplio, para designar a un grupo que comparte una cultura. A este significado corresponde la definición de Roland Bretón: "Un grupo de individuos vinculados por un complejo de caracteres comunes —antropológicos, lingüísticos, político-históricos, etc.— cuya asociación constituye un sistema propio, una estructura esencialmente cultural: una cultura." [Bretón, pp. 10 y ss.]. En este sentido amplio, "etnia" presenta notas comunes con "nación" en la acepción que vimos antes, la cual no incluye necesariamente el "Estado". Con todo, el concepto de "etnia" tiende a aplicarse a comunidades de cultura no necesariamente ligadas a un territorio; tampoco incluye la voluntad de constituirse en nación. Puede no incluir, por lo tanto, las condiciones 3 y 4 de nuestra definición de "nación". Así, la pertenencia a una "etnia" puede darse en individuos o grupos pequeños de inmigrantes en grandes ciudades, que han perdido relación con su territorio de origen y no reivindican una nacionalidad propia. Por eso, en un sentido más restringido, "etnia" suele aplicarse al conjunto de individuos vinculados por el uso de una lengua o dialecto particular. Una nación, considerada como unidad de cultura y de proyecto histórico, podría incluir varias etnias que difieren en los dialectos utilizados. Por ejemplo, los tzotziles, tzeltales, tojolabales y mames podrían considerarse etnias componentes de una nación maya. En este sentido, "nación" sería una o varias "etnias" que conservan un patrón de cultura común, una unidad histórica y una referencia territorial. Otras etnias, en cambio, pueden constituir minorías dispersas en una sociedad, sin guardar su unidad. A diferencia de éstas, las que forman una "nación" pueden manifestar un proyecto histórico común y una exigencia de autodeterminación frente a otros grupos.

En realidad, el concepto de "etnia" sólo tiene aplicación en la interrelación entre distintos grupos, de raíces culturales diferentes, en un mismo espacio. De allí la importancia de la identificación para la adscripción de una etnicidad a un grupo. "Grupos étnicos o etnias pueden entenderse como colectividades que se identifican ellas mis-

mas o son identificadas por los otros precisamente en términos culturales" [Stavenhagen, p. 2]. Las etnias se constituyen así en interrelación con otros grupos, dentro de un espacio político. Pueden reivindicar una nacionalidad o considerarse como una "minoría" dentro de una nación o un Estado. Pero esa distinción no deja de ser contextual y variar según las circunstancias de las relaciones políticas entre los distintos componentes sociales de una nación multicultural. Según sea su autoidentificación cultural y sus reivindicaciones sociales y políticas, un grupo que comparte una misma cultura podrá calificarse de "nación" o de "minoría" dentro de una nación más amplia. El término genérico de "pueblo" podría emplearse entonces para hablar de ambas.

"Pueblo" es un término vago que lo mismo podría aplicarse a un clan, a una tribu, a una etnia, a una nacionalidad o a un Estado-nación. Sin embargo, en el derecho internacional actual ha adquirido especial importancia por aparecer ligado al derecho de "autodeterminación". Antes de la Segunda Guerra Mundial, el derecho internacional no había incorporado ninguna mención expresa de un sujeto colectivo. Desde su constitución, en cambio, la ONU yuxtapuso a los derechos individuales la figura de "derechos de los pueblos". La carta de las Naciones Unidas de 1948 estableció en su artículo primero el "principio de la igualdad de derechos de los pueblos y su derecho a la autodeterminación", principio que se vuelve a formular en el artículo 55. Pero el concepto de "pueblo" no llegó a definirse expresamente. Algunos juristas han tratado de extraer el sentido en que es usado en resoluciones específicas. Para A. Critescu, las Naciones Unidas toman en cuenta al menos dos características para aplicar el concepto de "pueblo" a una entidad colectiva: poseer "una identidad evidente y características propias" y además "una relación con un territorio, aun si el pueblo en cuestión hubiera sido expulsado injustamente de él y reemplazado por otra población" [Critescu, p. 38]. H. Gross Espiell, por su parte, cree poder extraer de las resoluciones de la ONU siguiente significado de "pueblo": "Cualquier forma particular de comunidad unida por la conciencia y la voluntad de constituir una unidad capaz de actuar en vistas a un porvenir común" [Gross Espiell, p. 9]. Esos intentos de definición incluyen en el concepto "pueblo" las notas con las que antes caractericé a las "naciones", coincidan éstas con un Estado o no. Las naciones deben considerarse, en efecto, pueblos con derecho a la autodeterminación.

La relación de "pueblo" con "etnia" no es, en cambio, tan clara. Tanto en el uso común como en el jurídico no suele calificarse de

“pueblo” a un conjunto de individuos del mismo origen étnico, pero que no se encuentran agrupados y no tienen conciencia de compartir una identidad y un proyecto comunes, por ejemplo, los inmigrantes asiáticos o norafricanos en Inglaterra, Francia o Alemania o los chinos en Indonesia. Tampoco suele llamarse “pueblo” a etnias que no conservan ninguna ligar real con un territorio, como los negros en Estados Unidos, descendientes de africanos pertenecientes a diferentes naciones, o los nietos de ingleses en Chile o en Argentina. Cuando mucho, si mantienen una cohesión de grupo y reivindican un estatuto social específico, podrían denominarse “minorías”. Así, “pueblos” serían también, además de las naciones, las etnias asentadas en un territorio delimitado, que tengan conciencia y voluntad de una identidad colectiva; pero no las etnias sin relación con un territorio, cuyos individuos estén diseminados en otras poblaciones; tampoco las que carezcan de una voluntad de compartir un proyecto común dentro de una nación.

Los únicos pueblos reales serían entonces las naciones y las etnias con las características señaladas. A ellas correspondería el derecho de autodeterminación.

En cambio, un Estado no es un pueblo, sino un poder político que se ejerce sobre uno o varios pueblos, o bien, sobre una parte de un pueblo.

El Estado-nación homogéneo

El Estado-nación es un invento reciente en la historia de Occidente. Es probable que, durante muchos siglos, las agrupaciones humanas no hayan tenido necesidad de un sistema permanente de autoridad. Sociedades sin un dominio político duradero de un sector sobre los demás pudieron haber subsistido durante mucho tiempo. Sin embargo, cuando, por diversas razones, surge el conflicto interno entre los miembros de la sociedad, o cuando la guerra contra el extraño exige una unidad de mando, tiene que crearse una estructura de autoridad permanente que garantice el orden en el interior y la defensa frente al exterior. El Estado se sobrepone entonces a la sociedad. Pero los primeros Estados no coinciden con naciones; ejercen su autoridad sólo sobre una comunidad limitada a un pequeño territorio, rodeada a menudo por otros asentamientos cuyos habitantes hablan la misma lengua, comparten creencias semejantes y participan de la misma matriz cultural. Las ciudades-Estado de la antigua

Mesopotamia, de la India, de Grecia o del pueblo maya pueden considerarse partes de una cultura amplia que las abarca a todas. Sería excesivo decir que cada pequeña ciudad-Estado fuera una nación, en el sentido que la definimos antes; era sólo una organización política en el seno de una nacionalidad que no se había dotado de una estructura política propia.

Más tarde, cuando una misma autoridad política y militar se extiende sobre varias ciudades y comarcas, sometiendo a su dominio sociedades diversas, tampoco coincide necesariamente esa estructura de dominio con una comunidad de cultura. En los imperios antiguos era la regla distinguir entre Estado y nación. Un mismo dominio político y militar se extendía sobre una multiplicidad de etnias y naciones que conservaban sus diferencias. Su unión se llevaba a cabo sólo en la cúspide. El poder imperial exigía obediencia a los mandatos del centro, sumisión a sus fuerzas armadas y a su estructura administrativa y prestación de cargos y servicios, pero no afectaba la pertenencia de los individuos a distintas comunidades, con culturas, modos de vida y costumbres diversas. El imperio romano, por ejemplo, era un conglomerado de pueblos que conservaban sus usos y costumbres, y aun sus instituciones sociales y sus poderes regionales, unificados por su sumisión al poder central, a su ejército y a su dominación jurídica y administrativa. En el otro extremo del mundo, los aztecas ejercían su dominio mediante la imposición de tributos a los pueblos vencidos, la obligación de ayuda militar y algunas restricciones comerciales. En uno y otro caso, la dominación central era compatible con la persistencia de las peculiaridades de los pueblos sometidos, sus organizaciones sociales y su cultura. El símbolo de la aceptación de una pluralidad cultural era la incorporación de los dioses de los pueblos vencidos al panteón de los vencedores.

En la Edad Media, la referencia de los individuos a entidades colectivas es doble. Por una parte, toda persona se considera miembro de la Cristiandad, más allá de la región o nación a que pertenezca; ésta es una referencia universal y abstracta. En palabras de Luis Weckman:

La Edad Media que trata de vivir en la práctica el ideal de la República cristiana es ajena, por su constitución propia [...] a toda idea particularista de nacionalismo. Predomina en este periodo histórico el concepto de que todos los hombres, por el hecho de ser cristianos, viven en una comunidad universal, en un consenso que los incluye a todos.

Pero esa referencia universal no podía satisfacer la necesidad de pertenencia a una comunidad concreta. Así, continúa el propio Weckman:

Al lado de ese hogar común que la civilización romana heredara a las generaciones primeras del Medioevo, existió un sentimiento más íntimo y callado, de amor a la localidad nativa, de patriotismo local que Roma, con su gran sabiduría política, protegió y conjugó con la idea imperial mediante la creación del sistema municipal. Este sentimiento de orgullo y amor locales en manera alguna se oponía o contradecía al sentimiento de la comunidad universal que Roma misma encarnaba. [Weckman, pp. 240-241]

La adhesión al Imperio sacro-germano y a la Iglesia romana simbolizaba la pertenencia de todo hombre a una comunidad universal: la igualdad de derechos, por lo tanto, de toda persona y de toda sociedad particular; la pertenencia a una región, a una etnia, a una cultura, satisfacía, en cambio, la necesidad personal de integración en una comunidad concreta. Entre ellas no había aún lugar para un Estado nacional.

El primer paso en la constitución de Estados nacionales dentro de la Cristiandad ocurre ya en los fines de la Edad Media. El rey francés es el primero en darlo. En el siglo XIV, Felipe el Hermoso declara la independencia del rey frente al Imperio e inicia la carrera que conducirá a los demás reinos a actuar, dentro de un territorio delimitado, con independencia tanto del emperador como del papado. Sin embargo, el proceso de unificación bajo un solo poder soberano es lento. La historia de las grandes monarquías europeas puede verse como una pugna entre la tendencia unificadora y centralista de los reyes y la persistencia del sentimiento de pertenencia a nacionalidades con culturas diversas. Aun en la nación que logra una mayor uniformidad, Francia, la denominación común de "franceses" era todavía una novedad en el siglo XVII. Gran Bretaña nunca llega a ser una nación unificada. Subsistieron siempre en la isla culturas diferenciadas, como la galesa y la escocesa. España puede verse aún como un conjunto de naciones cuyo vínculo es el sometimiento a una misma soberanía estatal. Y éste es justamente el argumento más sólido que esgrimirán los intelectuales criollos a favor de la independencia de los nuevos países hispanoamericanos: Las naciones americanas son vasallas del rey, pero no de Castilla.

La ruptura del Imperio cristiano y el inicio de los Estados nacionales recibe una justificación teórica en las doctrinas de Jean Bodin

y, más tarde, de Thomas Hobbes. El concepto de "soberanía del Estado", no sujeto a ninguna otra ley superior, con un ámbito de aplicación en un territorio geográfico delimitado por fronteras precisas, consagra la división del ámbito universal de la República cristiana, en varios Estados nacionales separados y opuestos. "De esta manera —comenta Weckman—, el Estado moderno viene a quedar entronizado como una comunidad exclusiva, como una sociedad humana perfecta en sí que no admite ser parte de una sociedad mayor, ni requiere —y legalmente aun puede ignorar— la existencia de otras sociedades humanas al lado»[Weckman, p. 281].

El Estado-nación moderno logra su consolidación definitiva con las revoluciones democráticas de los siglos XVIII y XIX. La soberanía no se adjudica ya a una persona o a un grupo, sino a la totalidad de los ciudadanos que componen una "nación". La nación no se concibe separada del Estado soberano ni éste de aquélla. Siguiendo el contractualismo en boga, el Estado-nación es concebido como una asociación de individuos que se unen libremente por contrato. La sociedad no es vista ya como la compleja red de grupos disímboles, asociaciones, culturas diversas, que ha ido desarrollándose a lo largo de la historia, sino como una suma de individuos que conviene en hacer suya una voluntad general. Sólo así se pasará de una asociación impuesta por una necesidad histórica, a otra basada en la libertad de los asociados. La expresión de la voluntad general es la ley que rige a todos sin distinciones. Ante la ley todos los individuos se uniforman. Nadie tiene derecho a ser diferente. El nuevo Estado establece la homogeneidad en una sociedad heterogénea. Descasa, en efecto, en dos principios: está conformado por individuos iguales entre sí, sometidos a una regulación homogénea. El Estado-nación, consagrado por las revoluciones modernas, no reconoce comunidades históricas previamente existentes; parte desde cero, del "estado de naturaleza", y constituye una nueva realidad política. El pacto federal entre los Estados de Nueva Inglaterra constituye a la nación estadounidense. En Francia, el nuevo concepto de "nación" se utiliza por primera vez en la "fiesta de la Federación" de 1791, en que los representantes de todas las provincias formalizan el "contrato social" que habría de convertirlas en una sola patria unificada. En América Latina, los congresos de Chilpancingo y de Angostura proclaman el nacimiento de nuevos "Estados nacionales", que libremente se constituyen a partir de un acto voluntario.

La "nación" emana de la voluntad del "pueblo". Pero, ¿qué se entiende entonces por "pueblo"? Frente a la idea de "pueblo" como grupo con una identidad propia, se entiende ahora por ese término

la suma de ciudadanos individuales, con independencia de su situación social, de su pertenencia a determinadas comunidades, clases, culturas. La nación moderna no resultó de la asociación de grupos, estamentos, comunidades, naciones distintas; fue producto de una decisión de individuos que comparten una sola cualidad: ser "ciudadanos".

Esta idea nueva de pueblo y de nación rompe con la noción tradicional. Un "pueblo" ficticio de individuos abstractos reemplaza a los pueblos reales; una nación construida, a las naciones históricas. El individuo no se encuentra con la nación, tiene que forjarla. Porque la nación no es vista como el ámbito cultural al que pertenece una persona concreta, sino como un espacio público que resulta de las decisiones voluntarias de sus miembros. Hay que constituir esa nación; el Estado es garante de su construcción. El Estado-nación moderno impone un orden sobre la compleja diversidad de las sociedades que lo componen. En la heterogeneidad de la sociedad real debe establecer la uniformidad de una legislación general, de una administración central y de un poder único, sobre una sociedad que se figura formada por ciudadanos iguales. De allí que el Estado debe borrar la multiplicidad de las comunidades sobre las que se impone y establecer sobre ellas un orden homogéneo. Tiende, pues, a destruir, o al menos a ignorar, las asociaciones intermedias. Está en contra de la división en "cuerpos", "culturas diferenciadas", "etnias" o "nacionalidades"; no admite ninguna clase de fueros o privilegios.

De allí que, al integrarse al Estado-nación, el individuo debe hacer a un lado sus peculiares rasgos biológicos, étnicos, sociales o regionales, para convertirse en simple ciudadano, igual a todos los demás. La función de ciudadano hace abstracción de toda diferencia, lo despoja de su pertenencia a comunidades concretas para, en un nuevo "contrato social", un contrato según el cual el individuo ha de ser extirpado de su comunidad de origen, para reintegrarlo a una nueva sociedad de "leyes" [Rupert de Ventós, p. 145].

A la unidad del Estado, creado por la voluntad popular, debe corresponder la unidad de una sola nación. Es menester construir, a partir de las diversidades, un conglomerado homogéneo. Este proceso es lento, puede durar muchos años, porque tiene que vencer la resistencia de los grupos diferenciados de que se compone la sociedad. Pero la homogeneización de la sociedad no obedece a un plan arbitrario: es un requisito de la modernización del país. Se impone como una necesidad a los grupos que quieren pasar de una sociedad agraria a otra mercantil e industrial. Desde el inicio del capita-

lismo, las burguesías urbanas buscaron aliarse con la corona para reducir los privilegios de la nobleza y de los gremios y suprimir las prerrogativas regionales que ponían trabas a la libre circulación de mercancías y al establecimiento de políticas económicas uniformes. El despotismo ilustrado de la segunda mitad del siglo XVIII había avanzado considerablemente, para consolidar el poder real, en el establecimiento de una administración centralizada eficiente y en la promulgación de reglas generales de intercambio y distribución económicas. Con las revoluciones liberales, ese proceso llega a su término. El capitalismo moderno requiere de un mercado unificado, que rompa el aislamiento de las comunidades agrarias y la introversión de las culturas arcaicas y haga saltar las barreras que impiden la comunicación, en todas las comarcas, de mano de obra, capitales y mercancías. El paso a una sociedad industrial y mercantil tiene como condición la uniformidad en los pesos y medidas, la generalización de una moneda única, la abolición de los impuestos locales y alcabalas, la facilidad de comunicaciones, la uniformidad de reglas de propiedad y de intercambio. El establecimiento de un mercado uniforme es paralelo a la uniformidad jurídica y administrativa que, a la vez que favorece a un poder central, iguala en derechos a la emprendedora clase media (la burguesía) con la aristocracia.

La homogeneización de la sociedad se realiza sobre todo en el nivel cultural. Unidad de lengua antes que nada. En los países con diversidades culturales es indispensable un instrumento de comunicación único. Una cultura hegemónica impone su lengua tanto en las relaciones administrativas y comerciales, como en la legislación. Pero sobre todo se afirma mediante la educación, porque la educación uniforme es el mejor instrumento de homogeneización social. El Estado-nación se consolida al someter a todos sus miembros al mismo sistema educativo. La unidad en los distintos niveles, económico, administrativo, jurídico, educativo, constituye una nueva uniformidad de cultura. A las culturas nacionales y locales se agrega así una cultura en el ámbito territorial del Estado. En el caso de los Estados multiculturales —como el español o los indoamericanos— es la cultura de una nación hegemónica —Castilla— la que sustituye la multiplicidad de culturas nacionales. Y esta sustitución sólo puede realizarla el poder público.

El nacionalismo —resume Gellner— es esencialmente la imposición general de una cultura desarrollada a una sociedad en que hasta entonces la mayoría, y en algunos casos la totalidad de la población, se había regido por culturas primarias. Esto

implica la difusión generalizada de un idioma mediatizado por la escuela y supervisado académicamente, codificado según las exigencias de una comunidad burocrática y tecnológica módicamente precisa. Supone el establecimiento de una sociedad anónima e impersonal, con individuos atomizados intercambiables que mantiene unidos por encima de toda una cultura común del tipo descrito, en lugar de una estructura compleja de grupos locales previa, sustentada por culturas populares que reproducen local e idiosincrásicamente los propios microgrupos. [Gellner, p. 82]

Con la reserva de que muchos casos las culturas desplazadas por la cultura hegemónica no son "primarias", sino corresponden a naciones históricas, provistas de una matriz cultural propia (las naciones indígenas previas a la conquista; Cataluña o País Vasco en la propia España), esa apreciación de Gellner es aplicable a la conformación de cualquier Estado-nación.

La homogeneización de la sociedad nunca consistió, de hecho, en una convergencia de las distintas culturas y modos de vida regionales en uno que los sintetizara, sino en la acción de un sector dominante de la sociedad que, desde el poder central, impuso su forma de vida sobre los demás. Los nuevos Estados nacionales se forman a partir del programa decidido por un sector social que se propone la transformación del antiguo régimen para formar una sociedad homogénea. Es el proyecto de las monarquías ilustradas primero, el de una clase media "revolucionaria" después, el que crea el Estado-nación desde el poder. En las viejas monarquías corresponde a los intereses de una burguesía ascendente frente a la aristocracia; en los países colonizados, a una *intelligentsia* autóctona occidentalizada. En todos los casos, el Estado-nación nace de la imposición de los intereses de un grupo sobre los múltiples pueblos y asociaciones que coexisten en un territorio. El tránsito al Estado-nación consolida también un dominio político.

Nacionalismos

Entendemos por "ideología" un conjunto de creencias, insuficientemente justificadas, comunes a un grupo social, que tiene por función afianzar su poder político. El nacionalismo ha sido la ideología predominante en los siglos XIX y XX.

Las ideologías nacionalistas podrían caracterizarse por sostener tres proposiciones:

- 1) Nación y Estado deben coincidir. Gellner define nacionalismo como "un principio político que sostiene que debe haber congruencia entre la unidad nacional y la política" [Geiser, p. 13]. A toda nación, un Estado, a todo Estado, una nación.
- 2) El Estado-nación es soberano. No admite ni comparte ningún poder ajeno a él.
- 3) El Estado-nación es una unidad colectiva que realiza valores superiores comunes a todos sus miembros.

Estas tres proposiciones sirven, en cada caso, para justificar el dominio, sobre la nación, del grupo que detenta el poder. Según sea ese grupo y su relación con las otras naciones-Estado, el nacionalismo presentará diferente traza; pero en todos podremos detectar las tres condiciones indicadas.

Unidad del Estado y la nación

Según vimos anteriormente, la nación, considerada como una unidad de cultura y una relación con un territorio, no implica necesariamente su identificación con un Estado. La idea de que a toda estructura de dominación política deba corresponder una comunidad de cultura y un proyecto histórico es una concepción nueva. Por eso el nacionalismo es un fenómeno de la modernidad.

Si la nación es congruente con el estado y viceversa, tiene sentido plantearse la pregunta ¿quién es primero, la nación o el Estado? Porque podría sostenerse que el Estado engendra la nación moderna. Es, en realidad, lo que ha planteado E. Gellner con un giro que se quiere provocador: "El nacionalismo engendra a las naciones y no a la inversa" [Gellner, p. 80]. Veremos de inmediato en qué medida esa proposición puede ser cierta.

Pero antes, cabe otra pregunta que no se plantea Gellner: si un proyecto de Estado-nación da vida a una nueva nación ¿qué engendra ese proyecto? ¿No supone una previa conciencia nacional, en un grupo social al menos, que conduce justamente a reivindicar una nueva estructura política para una nueva nación? El proceso tendrá dos direcciones: de la conciencia de nación e un grupo a la constitución del nuevo Estado y del Estado a la formación de una nueva nación. Históricamente suele darse un primer estadio en el que la conciencia nacional no se traduce aún en la constitución de un Estado

soberano. La formación de las naciones modernas sería resultado de ese doble movimiento: de la nación al Estado y del Estado a la nación.

Antes de la reivindicación de un poder político suele darse la lenta formación de una conciencia nacional nueva en un grupo social que ya no coincide con su identificación con las culturas tradicionales. Ese grupo deja de reconocerse en alguno de los pueblos reales existentes y empieza a forjar un ámbito social y cultural en el que sí puede participar. En ese ámbito se va constituyendo una comunidad cultural inédita (la llamé antes "protonación"), condición para que surja la reivindicación de un Estado de nueva traza que, a su vez, dote de una estructura política a esa comunidad.

La construcción de una nueva nación tiene así una condición inicial: la existencia de un grupo social que ya no se siente restringido a pertenecer a las comunidades históricas preexistentes y puede proyectar una nueva forma de cultura que las rebasa. La nación moderna es invención del desarraigo. Desprendidos de las comunidades históricas reales, hay quienes inventarán una nueva comunidad más alta, en la cual poder integrarse: entonces llamarán a todos a unirse a ella. La nación moderna no nace de la federación y convenio entre varias naciones históricas previas. Es un salto. Se origina en la elección de una forma de asociación inédita y en su imposición a las naciones históricas existentes en un territorio. El proyecto de la nación-Estado nace de la voluntad de poder de un grupo, porque para imponerlo requiere de un poder; por ello el proyecto de una nueva nación debe convertirse en voluntad de Estado.

En todos los casos puede identificarse al grupo inicial que llega a la conciencia de una nueva nación y busca convertirla en una forma inédita de Estado.

A partir de la Revolución Francesa, se crea una nueva patria. La nueva nación no está en la mente de los campesinos, apegados a sus comunidades locales, ni en la aristocracia, aún arraigada a las regiones donde están sus feudos; son la "nobleza de robe", la clase media y la plebe de las ciudades las que ya no se reconocen plenamente en las comunidades locales o regionales; esos grupos sólo tienen algo en común: el desarraigo. Y el desarraigo incita a proyectar una nueva patria en la que puedan integrarse.

En las colonias de la Nueva Inglaterra, muchos no pueden reconocerse ya en sus comunidades europeas de origen. La distancia geográfica y el proyecto de una nueva vida van creando formas de convivencia diferentes. Empiezan a surgir modalidades de asociaciones democráticas, que constituyen una nueva cultura política. Los individuos se sienten cada vez más ligados a ellas y desprendidos

de sus nacionalidades originarias. La pretensión de constituir un nuevo poder político surge en el momento en que una parte de los colonos comprende que ya no participan de las naciones europeas, sino tienen una nueva pertenencia.

En la América hispana la conciencia de las nuevas naciones no aparece en los pueblos indios, apegados a sus culturas tradicionales; tampoco en los inmigrantes españoles, ligados a la metrópoli; sólo puede surgir en un grupo que se siente desligado de todo vínculo comunitario: ya no puede reconocerse en la lejana España, pero tampoco pertenece a las comunidades indias y mestizas locales. Es una parte del grupo "criollo", sobre todo la clase media "letrada". Ella se encuentra sin asidero real en la sociedad; sin pertenecer a una ni a otra comunidad, ni a los pueblos locales ni a la metrópoli, imagina una asociación que sí le conceda plena pertenencia: una nueva nación. Los criollos son, por otra parte, depositarios de una forma de vida y de cultura, distinta tanto de la cultura metropolitana como de la indígena, que ha ido forjándose poco a poco en los siglos anteriores. La nueva nación tendrá una forma política en que pueda expresarse. Una vez fraguada, se impondrá a todas las comunidades anteriores al acogerlas en un nuevo Estado.

Este proceso es común a los países que advienen a la independencia después de un periodo de colonización. En la descolonización de África y de Asia, suele tener el papel dirigente un grupo occidentalizado, cuya pertenencia a las culturas de origen se ha debilitado y es capaz de una visión más amplia de un país aún inédito. Ese grupo es claramente identificable en la historia de la independencia de países como la India, Egipto o Ghana.

Un despertar semejante puede comprobarse también en los Estados-nación que se constituyen a partir de la unión forzada de varios pueblos anteriores. En todos los casos es un grupo ilustrado el que levanta la bandera de un nuevo nacionalismo, que ya no se identifica con nacionalidades históricas anteriores. Este fenómeno es patente en la unificación de Alemania o de Italia.

La congruencia entre poder político y comunidad de cultura puede verse desde dos perspectivas. Por un lado, el Estado, según sus intereses, exige la unidad de una sola nación en el territorio que gobierna. En los países europeos el nacionalismo se traduce por una política de sumisión de las nacionalidades que lo componen y la aceptación oficial de una sola lengua, una sola tradición histórica, una forma de vida predominante. La cultura adoptada por el Estado corresponde a uno de los pueblos existente en el país: Castilla sobre Cataluña, Galicia o País Vasco; Toscana y Tornaña sobre el resto de

Italia; Prusia sobre las nacionalidades germanas. En los países antes colonizados, el proceso no es diferente. En la mayoría del África negra, los nuevos Estados se constituyen en los límites de las fronteras administrativas de la colonia; en su interior subsiste una diversidad de tribus y etnias a menudo en conflicto. El nuevo Estado se ve forzado entonces a mantener la unidad mediante el dominio de una etnia frente a las demás, dando lugar a pugnas insolubles entre los distintos pueblos. América Latina vive, después de su independencia, un largo periodo de construcción de naciones unificadas. En los países de raíces indias, la unidad se entiende como la asimilación de la multiplicidad de culturas aborígenes a la cultura criolla-mestiza; en los países de inmigración, como Uruguay o Argentina, la unidad exige la creación de una cultura nueva a partir de la herencia hispánica. El federalismo no cambia nada de ese proyecto, pues su trazado no corresponde a las múltiples nacionalidades y etnias que componen el Estado-nación, sino a divisiones administrativas e intereses de grupos políticos; comparte con el centralismo el mismo proyecto de unificación de una sola nación bajo un Estado.

En los nacionalismos agresivos, la concordancia entre Estado y comunidad cultural nacional puede servir de justificación ideológica a la expansión territorial. La "Gran Alemania" pretender justificar sus conquistas con el ideal de incorporar al Estado unificado todos los miembros dispersos de lengua y ascendencia alemanas y la "Gran Serbia" en nuestros días sigue sus pasos. La demente "limpieza étnica" está inspirada en la misma idea: cada Estado tiene el derecho de ejercer su dominio sobre todos los miembros de una etnia y eliminar a los que no pertenezcan a ella. El mismo principio ha pretendido justificar el exterminio de los armenios en Turquía, de los judíos en Alemania y de los ibos en Nigeria.

Por el contrario, desde el punto de vista de la nación, el nacionalismo establece que toda nacionalidad tiene derecho a acceder a un Estado propio. Nacionalidades que no se habían preocupado por obtener para sí un poder político independiente, abrazan el proyecto de convertirse en nuevos Estados. Es el caso de muchos movimientos de descolonización que crean entidades políticas nuevas. Es también el resultado de la disgregación de un antiguo Estado multinacional. El Imperio austro-húngaro se fragmenta después de la Primera Guerra Mundial, pero el proceso no se cumple cabalmente hasta que, en nuestros días, cada nacionalidad exige constituir un Estado-nación independiente. La Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas se desmembra en varias naciones, Eslovaquia se separa de la República Checa, Yugoslavia se desintegra en varios Estados.

Es la otra cara de la misma moneda. Un Estado-nación que abarca en su seno muchas nacionalidades pretende que una unidad política homogénea corresponda a todas ellas; cuando el dominio central se debilita, las nacionalidades siguen su ejemplo: reivindican para sí la unidad de un Estado propio.

Invencción de un grupo, el Estado-nación es resultado del dominio político de ese grupo sobre los demás. El espacio que ofrece para la realización de una nueva comunidad cultural es también el que permite la dominación de un grupo hegemónico mediante el monopolio de la violencia. Para ejercer el poder, precisa unidad. El Estado nuevo debe ser la expresión de la voluntad concertada de todos los ciudadanos; todos deben convenir, por lo tanto, en una voluntad común. Ésta debe expresarse en una sola ley, un solo marco cultural y una sola estructura de poder. Cuando el poder supremo ya no reside en una persona, sino en todo el pueblo, la nación debe confundirse con el Estado.

Rechazo de lo extraño

A la unidad interna corresponde la exclusión del extraño. El Estado-nación se refugia en sus fronteras, en rechazo de lo que las rebasa. Su comportamiento ante el exterior puede revestir varias formas, desde la defensa de lo propio ante la amenaza de otros nacionalismos agresivos, hasta la violencia para someter a los demás. La unificación de la casa común se paga con la exclusión del mundo externo.

El nacionalismo como principio político tiene que establecer una frontera clara con lo que se encuentra fuera de la nación. La hostilidad ante los extranjeros puede tener muchos grados y matices. Desde el recelo, la suspicacia ante el otro, hasta su expulsión o su exterminio. De cualquier modo, el nacionalismo sigue un doble movimiento: integración de toda diversidad en el interior, exclusión de ella en el exterior. Este doble movimiento puede ser principalmente defensivo, en los países pequeños o débiles, víctimas de las amenazas de dominio de los más poderosos o de los proyectos de reconquista de antiguos colonizadores. La gran mayoría de los nacionalismos de países del Tercer Mundo funciona como una barrera contra las intervenciones de las potencias mundiales y como una afirmación de la propia identidad frente a ellas. De allí la importancia que conceden al respeto irrestricto a su soberanía y su denuedo en defender el principio de no intervención. La misma explicación puede dar razón de otros rasgos: las trabas para adquirir la naciona-

lidad, la susceptibilidad y el orgullo nacionales a flor de piel, la tendencia a la autosuficiencia cultural, la prevención ante las "ideas importadas".

En esos casos, el carácter excluyente del Estado-nación tiene una función estabilizadora del propio Estado, protectora de posibles agresiones externas. En otras situaciones, en cambio, la exclusión del otro se convierte en un rasgo de una política destructora. Grandes potencias justifican su política de dominio tanto en el proyecto de lograr una unidad nacional como en el rechazo de otras naciones. Suelen ver la historia como el conflicto permanente entre naciones en competencia por establecer su predominio. Luchas permanentes por acaparar los mercados, conflictos sangrientos para ocupar el lugar del otro en los territorios conquistables, cruentas guerras que termina en reparticiones de dominios e influencias, son el saldo de los nacionalismos agresivos del siglo XIX; dos carnicerías mundiales organizadas, cincuenta años de amenaza de destrucción nuclear, guerras sin cuento de liberación colonial, el balance del siglo xx.

El Estado-nación, desde sus inicios, tiene que afianzarse frente al enemigo exterior. De allí la importancia del ejército. En el ejército patriótico se explayan por primera vez las virtudes y defectos que integran la nación recién fundada. Desde entonces forman parte necesaria de todo culto a la patria. La nueva nación francesa se consolida en Valmy y, sobre todo, en las conquistas de Napoleón. El ejército de Washington encarna la futura nación estadounidense: las repúblicas del sur del continente reconocen su origen en las tropas libertadoras de Bolívar, de Sucre, de San Martín; en México, el ejército trigarante señala el inicio de la nueva patria unificada.

Los ejércitos patrióticos muestran la ambivalencia con que nace el Estado-nación moderno. En los batallones de Napoleón o de Bolívar se mezclan individuos que provienen de las más distintas regiones, clases sociales y culturas. Ya no es un bretón o un burgoñés quien empuña el fusil, sino un soldado francés; el indio de los llanos, el mestizo de Caracas y el criollo de Bogotá no se distinguen en las tropas libertadoras. Todos son solidarios del mismo propósito, todos obedecen a la misma voz. Pero esa solidaridad sólo se mantiene si ejerce la violencia: disciplina interior, sumisión uniforme a un jefe y a un reglamento, guerra a muerte contra el extraño.

La pugna con el extraño invita a singularizarnos frente a él. Hay que descubrir en nosotros algo que nos distinga y nos haga superiores. En todo nacionalismo hay una tendencia a identificar la nación como algo que ella tiene y los demás no poseen. Es una propiedad única que nos distingue de los otros. Puede ser una propiedad natu-

ral: un territorio sagrado, un antecesor animal o mítico. O bien, simplemente la cualidad de ser los únicos hombres; nosotros somos los "verdaderos hombres", o los "civilizados"; los demás son "bárbaros" o "salvajes". Puede tratarse de una propiedad histórica, una misión, un destino; muchas son las tribus elegidas del dios entre todas las demás, muchas las que siguen un plan divino, desde Israel en el Viejo Mundo hasta los mexicas en el Nuevo. En fin, puede ser una característica religiosa: nosotros somos los depositarios de la verdad única, somos deudores de una gracia especial.

Comunidad imaginada

Nuestras vidas carecen de sentido si se rompe toda relación con una comunidad de otros hombres en que podamos reconocernos. La necesidad de pertenencia y reconocimiento se satisface de varias formas en comunidades cercanas a nuestras vidas: la familia, los grupos locales, la aldea, la escuela, la empresa, el barrio. Pero la insatisfacción perdura si no nos sentimos vinculados a una comunidad más amplia que sea portadora de valores universales: la de todos aquellos que comparten una forma de vida colectiva, que concuerdan en ciertas creencias básicas, con los que podemos darnos a entender en la misma lengua; en suma, una comunidad de cultura. Las comunidades a las que pertenecemos nos sitúan en un lugar preciso en el mundo, nos ligan a totalidades concretas en que nuestras vidas cobran un sentido que rebasa el aislamiento de la subjetividad individual. Todos nacemos y alcanzamos nuestra identidad en el seno de comunidades vividas en las que estamos insertos. Vivimos en ellas de manera natural, sin habérselo siquiera propuesto, a ellas pertenecemos en nuestra vida cotidiana. Son lo suficientemente pequeñas para que sus miembros puedan tener un contacto real entre ellos, conocerse, compartir proyectos y eventualmente participar en actividades comunes. Sólo cuando se diluyen o cuando desaparecen los vínculos de una persona o grupo con esas comunidades concretas, se rompe su identificación con ellas y surge de nuevo la necesidad de pertenecer a otra asociación que reemplace a las comunidades perdidas.

Al desintegrarse las comunidades históricas, por la transformación de una sociedad agraria en industrial, por las emigraciones, por la imposición de un dominio extranjero o de una cultura hegemónica central, los individuos empiezan a dejar de reconocerse en las culturas locales: se han desprendido de su tierra, han perdido su suelo; desarraigados, confluyen con otros desplazados de su mis-

ma condición, en nuevas formas de vida y de cultura que ya no se restringen a las comunidades locales existentes. Entonces tienen que inventarse una asociación más amplia, por encima de las comunidades a las que pertenecieron sus antecesores, en la cual puedan reconocerse. Sustituye así las comunidades vividas con otra inventada. La comunidad que se puede ver y tocar deja su lugar a la que se proyecta. Ésta es el nuevo Estado-nación. Se trata de una asociación de un nuevo género. No nos encontramos con ella; hay que crearla. Por una parte, es menester forjar una nueva identidad colectiva, distinta a la de las etnias y pueblos históricos, en la que puedan reconocerse todos los miembros del nuevo Estado; reinventar para ello el pasado y figurar un proyecto para el futuro. Por otro lado, hay que constituir la nación sobre la elección voluntaria de ciertos valores comunes. Frente a las comunidades vividas, se crea una proyectada. En este sentido, el Estado-nación es una "realidad imaginada", según la expresión de Benedict Anderson [Anderson].

Podemos observar, así, un proceso característico en el nacimiento del Estado-nación. De la conciencia de una "protonación" en un grupo desarraigado, que tiene dificultades para reconocerse en las etnias o nacionalidades históricas anteriores, surge la necesidad de construir una nueva nación proyectada. Este proyecto puede incluir varias etnias o naciones existentes. Es, por así decirlo, una nación de segundo orden, producto de la voluntad. La nación proyectada por el grupo fundador, al realizarse, se constituye como un Estado. El nuevo Estado, a su vez, intenta integrar o suprimir las naciones y etnias preexistentes para forjar una nueva unidad histórica, homogénea, que le corresponda.

La nueva realidad inventa sus propios emblemas, en iconos y banderas; designa sus héroes patrios, establece sus mitos fundadores y sus ceremonias conmemorativas. En ese lenguaje simbólico, los ciudadanos expresan el nuevo culto a la realidad imaginada.

La nación-Estado tiene que expresar su identidad en una nueva cultura. La creación de una realidad segunda, expresión de una asociación construida, es un requisito indispensable en la formación de una nación. La cultura nacional obedece a un movimiento circular. A la vez que trata de expresar la nación, la crea. Por un lado intenta descubrir al estilo de vida, los valores y maneras de ver el mundo de los grupos sociales que componen la nación; por el otro, al expresarlos, contribuye a crear los rasgos que la identifican. ¿Hasta qué punto el Quijote expresa o crea una manera de ver el mundo de la nación española? ¿En qué medida el "alma rusa" es la fuente o el resultado de las obras de Gogol, Dostoievsky o Mussorgski? La cul-

tura mexicana en busca de su identidad, ¿es un descubrimiento de una realidad oculta o una creación imaginaria?¹

La cultura nacional, producto y artífice a la vez del Estado-nación, dota a los individuos de un sentido nuevo de pertenencia que aminora su desarraigo. Ya no estamos aislados, nos sentimos vagamente solidarios de una comunidad más amplia que nuestro vecindario; nos entristecemos con sus fracasos, nos elevamos con sus hazañas. Nuestra vida personal es parte ahora de una totalidad nueva que le da sentido.

En los nacionalismos, la concepción del Estado-nación como una unidad homogénea en lo interior y excluyente hacia el exterior se sublima en la proyección de esa entidad colectiva en la esfera del valor. Para todo nacionalismo, el Estado-nación encarna valores que ni la vida aislada de cada individuo ni la de un grupo podrían por sí solas alcanzar. La vida personal se transfigura al contribuir a la gloria, al honor, al poder y la virtud de su nación. La entrega a esos valores se justifica en el entusiasmo colectivo. La vida de cada ciudadano se eleva a alturas insospechadas al ser sacrificada por la patria. El don del individuo a la nación se considera un deber "sagrado". El nacionalismo eleva el sentimiento de pertenencia del individuo a la nación a una unión casi mística; es un sucedáneo laico de las vías religiosas de acceso a lo sagrado.

Las raíces de sacralización de una entidad colectiva son lejanas. Se remontan probablemente a las primeras sociedades organizadas. Pero su formulación en términos de un Estado-nación, por principio laico, es un fenómeno del pensamiento moderno. En mayor o menor medida, todo nacionalismo participa de esa actitud: el Estado-nación se ve como un nuevo ente moral, superior a cualquier individuo o grupo. El ciudadano común sublima su vida al destruirla en beneficio de la patria. El Estado hace olvidar así su función de dominio.

Un ejemplo histórico: El Estado-nación mexicano

El proceso de constitución de un Estado-nación podría ilustrarse con varios ejemplos. Escojo uno por ser el que conozco mejor: el caso de México.

¹ La primera idea ha sido seguida, con variantes, por autores de la corriente llamada "filosofía de lo mexicano", la segunda es la tesis de Roger Bartra [en Bartra].

La colonización española se acompañó por la destrucción de los Estados precolombinos. Apenas quedaron rastros de las antiguas culturas; sus elites intelectuales y religiosas fueron sacrificadas, sus libros quemados, sus ciudades arrasadas. Nunca había conocido la historia genocidio comparable. Sin embargo, debajo de sus ruinas sobrevivió la vida antigua.

Los tres siglos de la Nueva España presentaban dos caras. Por una parte, la dominación de los pueblos antiguos por un sistema estamentario que reservaba la cima al grupo europeo. La situación da lugar a varias formas de resistencia: desde luego, las múltiples rebeliones armadas de carácter local, sobre todo, la lucha sorda, permanente de las comunidades indias para conservar sus territorios y mantener sus usos y costumbres, apelando a la maraña de leyes vigentes o a la resistencia pasiva. Porque, por su otra cara, la colonia ofrecía cierto espacio jurídico y social para la resistencia de las culturas indias. Dos fuerzas disímbricas, las órdenes religiosas y la Corona, lograron levantar barreras contra la opresión de conquistadores y encomenderos sobre la antigua población. Los derechos de los indígenas, aunque disminuidos por un paternalismo que los consideraba menores de edad, fueron reconocidos en las Leyes de Indias; las "repúblicas de indios", separadas de los españoles, ofrecieron un refugio donde se preservó parte de la especificidad de las viejas culturas. Incluso se hablaba de "naciones" al referirse a los pueblos originarios, éstos conservaron una organización de base: la comunidad indígena. En ella se conservan, en gran parte, costumbres e instituciones antiguas, en sincretismo con las creencias y formas de vida cristianas; las comunidades mantienen el régimen comunal de la tierra, los servicios y el espíritu comunitario, el nombramiento directo de sus propias autoridades; de hecho, tienen cierta autonomía frente a las autoridades coloniales. En realidad, como observa Miguel León-Portilla, "conservan su identidad como pueblos originarios, aun cuando acomodándola a las circunstancias en que han tenido que vivir" [León-Portilla 2, p. 8].

Desde los comienzos de la Nueva España, algunos criollos, descendientes de españoles, empiezan a albergar un sentimiento de su especificidad frente a la Península. Pero es en la segunda mitad del siglo XVIII cuando ese sentimiento se convierte, poco a poco, en conciencia de una nueva nacionalidad. Antes de concebir siquiera la independencia, un grupo de criollos ilustrados comienza a pensar en términos de una nueva nación, cuyos intereses y maneras de ver la vida difieren de los de España. Empieza a dibujarse un proyecto de la que llamé antes "protonación". Ésta no se identifica con ningun-

na de las naciones históricas anteriores; difiere de Castilla, con la que se quiere en plan de igualdad, pero también de las naciones indígenas, ajenas a su cultura. Sólo puede ser una entidad inédita, vislumbrada para el futuro. Ella tendrá que revisar su propia historia, en función de su proyecto, tarea que empiezan a realizar los ilustrados novohispanos.

Quienes más tarde llegan a reivindicar la nueva nación son los "letrados", criollos y mestizos, de una clase media, desplazados de los puestos importantes por los europeos e incapaces, a la vez, de identificarse con los pueblos indios. Su marginación de una sociedad nueva, en la que ocuparían el lugar que creen corresponderles. En una primera etapa sólo reivindican para la Nueva España el estatuto de una nación súbdita del rey y no de un Estado soberano. Alegan la existencia de una "constitución originaria", por la que los países de América no serían colonias, sino naciones bajo la común sumisión a un Estado monárquico multinacional, con igualdad de derechos a Castilla o Aragón. Ese intento se radicaliza más tarde; entonces surge el proyecto del Estado-nación soberano, bajo la influencia de las ideas de las revoluciones democráticas en curso. El nuevo Estado-nación se proclama primero en Apatzingán y luego, en 1924, en la primera Constitución del México independiente. La soberanía recae en el "pueblo", entendido como el conjunto de individuos iguales en derechos; desaparecen las distinciones entre sujetos de pueblos diferentes dentro del Estado; ya no hay criollos, ni castas, ni indios, todos son ciudadanos. En realidad, la constitución del nuevo Estado es obra de un grupo de criollos y mestizos que se impone a la multiplicidad de etnias y regiones del país del país, sin consultarlos. Los pueblos indios no son reconocidos en la estructura política y legal de la nueva nación. Como indica Bartolomé Clavero, "el indígena, el indio, resulta que ahora no existe jurídicamente" [Clavero 1, pp. 37-38].

En los países de América del Sur, el grupo criollo logra realizar la independencia. En México, en cambio, tiene que llamar a las clases bajas, indios y castas, en su ayuda. En este país, el proceso de independencia incluye una rebelión popular amplia. A la postre es derrotada, pero deja el rastro de una idea de nación diferente, que habrá de revivir un siglo más tarde. Las turbas que siguen a Hidalgo y a Morelos están compuestas por indios del campo, negros de las haciendas del sur, trabajadores mineros, plebe de las ciudades. Poco saben de la instauración de una república y en nada les conciernen los congresos inventados por los letrados criollos. Sus intereses son locales, están ligados a sus territorios, a sus pueblos. Su concepción

de la sociedad no es individualista, está impregnada de valores comunitarios. Hidalgo y Morelos los entienden cuando restituyen a los pueblos la propiedad comunal de las tierras; medida, por cierto, que los congresos constituyentes, siguiendo una ideología liberal, no se ocuparon de refrendar.

El movimiento popular es aplastado. Frente a él triunfa, en el siglo XIX, la concepción del Estado homogéneo e individualista, propia de las clases medias. Esta idea se impone a los pueblos indígenas sin su consentimiento expreso. Los dos siglos de vida independiente pueden verse, desde entonces, bajo una luz: la contraposición de dos corrientes que responden a ideas distintas de la nación. Por un lado, la construcción del Estado-nación moderno, que había imaginado el grupo fundador; por el otro, la resistencia de las comunidades que no encajan en ese proyecto.

La nueva nación no tiene antecedentes históricos. Hay que construirla a partir del Estado. Si la concepción de una "protonación" es la conciencia de un grupo, había precedido a la constitución del Estado independiente, ahora es el Estado el que debe forjar la nación proyectada. Ésa fue tarea de varias generaciones.

Ese proyecto se precisa en el programa liberal y empieza a realizarse con la república restaurada. Es la primera expresión cabal de una política de modernización del país. Comprende, en lo jurídico, la vigencia de un Estado de derecho bajo una ley uniforme; en lo social, la homogeneidad de todos los ciudadanos frente al Estado; en lo político, la democracia representativa; en lo económico, el desarrollo capitalista. Su ideal es el de una patria unida de ciudadanos iguales ante la ley.

El federalismo es una variante de ese proyecto. La federación que se instaura no corresponde a la diversidad real de los pueblos que integran la nación. Muy a menudo, las fronteras de los estados federales son el producto de intereses políticos locales o intentar dar solución a conflictos de poder circunstanciales. Territorios ancestrales de pueblos indios, con raíces culturales comunes, son divididos arbitrariamente entre varios estados, otros quedan incluidos como una parte de un estado de mayoría mestiza. El federalismo es una expresión más del ideal de una patria unida, constituida no por culturas diversas, sino por individuos iguales entre sí.

Por eso la república liberal termina con los "cuerpos" constituidos. Por la misma razón, asesta un golpe mortal a las comunidades indígenas. Durante el periodo colonial, las comunidades habían subsistido en su diversidad; la Corona las protegió contra los encomenderos, porque ellas eran la base de su sistema impositivo [véase Semo,

pp. 67 y ss.] Los liberales, en cambio, eran fanáticos de la propiedad privada, en la que veían —al igual que los neoliberales, sus herederos actuales— la fuente de todo progreso económico. En consecuencia, la Ley Lerdo, de 1856, declaraba el fin del ejido y decretaba la apropiación individual o familiar de las tierras comunales. Después de su triunfo, la república liberal abolía los decretos de Maximiliano sobre restitución de las tierras indígenas. “La disolución de las comunidades —comenta Fernando Escalante— era un objetivo explícito de la desamortización, y no podía ser de otro modo. El modelo liberal de Estado exigía la supresión de esas lealtades locales, y la uniformidad de la autoridad estatal. Necesitaba fundar su dominio sobre una sociedad de individuos: no podía negociar con cuerpos y comunidades.” [Escalante, p. 65]

Pero la resistencia a la imposición de ese modelo de Estado subsiste durante el siglo XIX. Ante todo, las rebeliones de los pueblos indios. Recordemos las sublevaciones de los mayas en Yucatán, de los yaquis en el Norte y las numerosas revueltas étnicas que asuelan el siglo XIX. Pero son también las resistencias locales a los rasgos más obvios de la imposición del Estado sobre las comunidades: la privatización de la tierra, el pago de impuestos, la leva. La sociedad real chocaba con el Estado figurado en la mente de los liberales porque ese proyecto no respondía a las necesidades y comportamientos de gran parte del país.

Los conflictos que desgarran la nación independiente en el siglo XIX tienen causas variadas, pero un punto de vista para comprenderlas es la enorme separación del país histórico, constituido por comunidades y pueblos diversos, y el modelo de un Estado homogéneo. En el proyecto liberal, la voluntad se anticipaba a la situación para crear en ella una nueva nación, a partir del poder político. Bustamente y otros de su generación ya veían en el paso al nuevo Estado-nación un “salto peligroso” [véase Villoro 3, cap. 5]. La nueva nación se concibe constituida por ciudadanos desligados de sus asociaciones concretas. Y eso es una ilusión. Fernando Escalante ha analizado ese fenómeno. El orden político imaginado no podía arraigarse en la sociedad existente y, por lo tanto, dominarla:

El proyecto explícito de toda la clase política decimonónica de crear ciudadanos, de dar legitimidad y eficacia a un Estado de derecho, democrático y liberal, estaba en abierta contradicción con la necesidad de mantener el control político del territorio. Sin el apoyo de la moral cívica, el Estado que imaginaban era una quimera; sin el uso de los mecanismos informales —clien-

telistas, patrimoniales, corruptos— el poder político era imposible. [Escalante, p. 53]

El ordenamiento del Estado no corresponde a las formas de vida reales ni a su moralidad social efectiva

Dicho muy brevemente, se trata de fundar la autoridad del Estado. Ese era el problema político de México en siglo XIX: existía un orden y por tanto, formas de autoridad reconocidas y eficientes; pero ese orden, esa estructura moral no servía para arraigar un Estado republicano e individualista como el que suponían las constituciones. Tampoco un Estado monárquico, dicho sea de paso, pero ése es otro problema. [Escalante, p. 192]

La idea de la nación “moderna” era una abstracción en la mente de los liberales. Sólo logró formar, con la feliz expresión de Escalante, “ciudadanos imaginarios”.

Esa inadecuación explicaría también el intento posterior del gobierno de Porfirio Díaz. Según la interpretación de Xavier Guerra, el régimen de Díaz logró durante varios años la paz y un desarrollo relativo gracias a un compromiso: la adecuación del proyecto liberal al equilibrio de los diversos intereses de múltiples grupos culturales y sociales que componían el país real [Guerra].

En la revolución de 1910 surge de nuevo el enfrentamiento entre dos ideas de nación. Madero invoca, frente a Díaz, la Constitución liberal; con Carranza y Obregón acaba triunfando de nuevo el proyecto modernizador. Es cierto que, desde 1913, al lado de la corriente constitucionalista aparece una corriente distinta, agrarista y popular, de la que hablaré en seguida. La revolución triunfante se vio obligada a incorporar en su proyecto de Estado ideas fundamentales de esa tendencia, como el ejido, la propiedad comunal y, en su corriente indigenista, el respeto por las culturas indias. Sin embargo, conservó, en lo presencial, la concepción del Estado-nación como una unidad homogénea. Perduró incluso en la corriente indigenista. Manuel Gamio fue el que mejor sintetizó ese proyecto. La sociedad mexicana, pensaba, está escindida entre culturas y formas de vida distintas. La patria, en cambio, es algo que hay que construir, que “forjar” (Forjando patria se llama su libro principal). El fin de la política posrevolucionaria es justamente el de crear una patria integrada en una unidad, sobre el modelo de una nación que se quiere “moderna” ¿No es éste aún el proyecto que, matiz más, matiz menos, subsiste actualmente?

En oposición a ese proyecto, la corriente localista y popular, ahogada en el siglo XIX, vuelve a surgir en la Revolución, en su línea agraria: la de Villa y Zapata. No era compatible con la tendencia restauradora del Estado liberal, de Madero y Carranza. A la inversa de ésta, sus intereses eran más concretos, estaban ligados a contextos locales, a las tierras, a las comunidades, a los municipios. No tenían un proyecto claro del Estado-nación y fueron incapaces de oponer al carrancismo una alternativa de gobierno nacional. Su preocupación era la tierra y, por ello, sus exigencias eran las autonomías locales, no el gobierno nacional. "Las exigencias locales —señala Arnaldo Córdova— se combinan nacionalmente con el único tipo de gobierno que no sólo podía convivir con ellas, sino, además, promoverlas y garantizarlas; un gobierno que se debiera a las autonomías locales y que sólo con base en ellas pudiera subsistir" [Córdova, p. 174]

Si su idea de nación no coincide con el Estado homogeneizante, tampoco coincide con su individualismo. En la base de su proyecto no están ciudadanos aislados, sino estructuras comunitarias: los pueblos indios y mestizos del Sur, las colonias agrarias militares en el Norte. Los valores fundamentales que reivindican no son la libertad individual frente al Estado ni la igualdad formal ante la ley, sino la justicia y la colaboración fraterna. Todo esto apunta a una idea de nación, sentida más que formulada, pero, en todo caso, distinta a la liberal. Con referencia al zapatismo, ya había apuntado Octavio Paz:

El movimiento zapatista tiende a rectificar la historia de México y el sentido mismo de la nación, que ya no será el proyecto histórico del liberalismo [...] Al hacer del calpulli el elemento básico de nuestra organización económica y social, el zapatismo no sólo rescataba la parte válida de la tradición colonial, sino que afirmaba que toda construcción política de veras fecunda debería partir de la porción más antigua, estable y duradera de nuestra nación: el pasado indígena. [Paz, p. 130]

Pero esa corriente revolucionaria —al igual que la de Hidalgo y de Morelos un siglo antes— fue derrotada. No prevaleció ese nuevo "sentido" de nación. Zapata y Villa se convirtieron en estatuas de bronce, mientras triunfaba de nuevo la concepción liberal del Estado-nación. Pero las estatuas de cuando en cuando parecen animarse. ¿No empezará a revivir actualmente esa idea otra de nación?

Si algo nos han revelado estos años, es una crisis profunda del modelo de Estado-nación de nuestra tradición liberal. La política

neoliberal es la última versión del proyecto modernizador. Llevada a su extremo, ha acrecentado más que nunca la distancia entre el México occidentalizado y el "México profundo". El proyecto liberal respondía al reto de unificar a la nación; en su versión actual conduce, de hecho, a aumentar la escisión entre estos dos Méxicos.

Pero el signo más importante de crisis es la manifestación nueva de esa segunda corriente de que hablábamos, popular, localista, indígena, la misma que, en su momento, arrastró a Hidalgo y a Morelos, a Zapata y a Villa. Es ante todo la rebelión de Chiapas. Pero no es sólo ella. Es también el cobro de conciencia de la mayoría de los pueblos indígenas, que se organizan y reclaman su autonomía y el respeto a sus derechos. Pero ahora, notémoslo bien, esa corriente se presenta con características nuevas: no busca la subversión de la democracia, sino su realización plena; no pretende la disolución del Estado, sino su transformación; no está contra la "modernidad", sino contra la "modernidad" sino contra su injusticia. Por primera vez, se abre la posibilidad de unificar las dos corrientes que recorrieron la historia de México en una nueva concepción del Estado y de la nación.

No podemos volver atrás. Los siglos XIX y XX, a través de muchos sufrimientos, lograron construir una nueva identidad nacional: la nación mestiza. Se forjó una unidad real nueva, que permitió la modernización relativa del país. Sería suicida querer la disgregación de esa nación. De lo que se trata es de aceptar una realidad: la multiplicidad de las diversas culturas, de cuya relación autónoma nacería esa unidad. Frente al Estado-nación homogéneo se abre ahora la posibilidad de un Estado plural que se adecue a la realidad social, constituida por una multiplicidad de etnias, culturas, comunidades.

Estamos en un momento decisivo en las que las dos ideas de nación que chocaron desde la independencia podrían encontrar una síntesis. Tenemos que diseñar un nuevo tipo de Estado que respete nuestra realidad y termine con el intento alocado de imponerle por la violencia un esquema pretendidamente racional. Tendría que ser un Estado respetuoso de todas las diferencias. Sería un Estado en que ningún pueblo, ni siquiera el mayoritario, impondría a otros su idea de nación. El Estado plural no renunciaría a la modernización del país, si por ella se entiende progreso hacia una sociedad más próspera y más democrática. Pero la modernidad deseada no consistiría en la destrucción de las estructuras locales y su supeditación a las fuerzas ciegas de un mercado mundial, sino en la participación activa de todas las entidades sociales en un proyecto común de cambio. El Estado se reduciría a coordinar, en este proceso, los proyec-

tos diferentes de las comunidades reales y a proponerles una orientación común. La sede del poder real se acercaría cada vez más a sus comunidades autónomas que constituyen la sociedad real. El adelanto hacia un Estado plural es, así, una vía hacia una democracia radical.

La crisis del Estado-nación

Regresemos ahora al ámbito mundial. Abundan los signos de que la idea moderna del Estado-nación está actualmente en crisis. A fines del siglo XX resulta demasiado pequeño para hacer frente a los problemas planetarios y demasiado grande para solucionar las reivindicaciones internas.

Las últimas décadas han asistido a una radical transformación de las relaciones entre las naciones: la globalización de la economía, de las comunicaciones, de la ciencia y la tecnología e incluso, en gran medida, de las decisiones políticas. Ante los grandes desafíos que conciernen a todo el planeta, las naciones no pueden restringirse a acciones aisladas, tienen que tomar en cuenta, en mayor grado, decisiones compartidas. Para que ese concierto de voluntades fuera libre y equitativo, debería resultar de la decisión soberana de Estados nacionales en una situación de igualdad. Por desgracia, las tendencias actuales de la globalización apuntan en otro sentido. No son el resultado de la libre decisión de las naciones, sino de la imposición sobre ellas de nuevos poderes mundiales.

Desde los últimos decenios, la fusión de empresas de varios países ha dado lugar al dominio de gran parte de la economía mundial por firmas transnacionales que escapan al control de un solo Estado. Las empresas intergubernamentales aumentaron, de 1951 a 1984, de 123 a 365 y las no gubernamentales se sextuplicaron en el mismo lapso [Hobsbawn, p. 186].

Hay un nuevo culto: el del mercado, y en ese culto oficia un capital sin patria, que no está sujeto a las leyes de ningún Estado y que a todos impone sus propias reglas. Las bolsas de valores están ligadas a través del mundo y funcionan transfiriendo en un momento, de un punto a otro del globo, enormes capitales. Esos desplazamientos pueden desestabilizar, en un instante, la economía de cualquier país. México sufrió en carne propia la acción de ese poder brutal. Ante el desastre económico de 1995, se accedió a aceptar un préstamo que coloca al país en una situación en que ha perdido gran

parte de autonomía en sus principales decisiones económica. Como es conocido, el préstamo ascendió a 50 mil millones de dólares. Esa enorme suma no tenía paralelo en los préstamos internacionales; sin embargo, es insignificante frente a las que maneja el capital internacional movable. ¿En cuánto se calcula el monto de ese capital? En un billón doscientos mil millones de dólares (es decir, en uno y un dos seguidos por 11 ceros). ¡Los capitales movibles, que pasan de una a otra parte del globo, sin ningún control por las naciones, son 24 veces el equivalente del préstamo que logró poner a flote la economía de una nación!

Estamos ante un nuevo poder mundial del que depende la suerte de una gran parte del mundo. Un poder sin fronteras, sin contrato social, sin leyes ni sanciones. Es lo que constataba Boutros Boutros-Ghali, secretario general de las Naciones Unidas, antes de abandonar su cargo: "La realidad del poder mundial escapa en gran medida a los Estados. La globalización implica la emergencia de nuevos poderes que trascienden las estructuras estatales". Esta situación redundante en consecuencias dramáticas para los Estados nacionales: no pueden cumplir cabalmente con su función reguladora de las inversiones de capital. La economía interna se escapa parcialmente de sus manos:

En el plano económico —comenta Hobsbawm— hasta los Estados mucho más poderosos dependen de una economía mundial sobre la que no pueden ejercer control alguno y que determina sus asuntos internos. Una "economía nacional" letona o vasca, una economía que sea independiente de una entidad más amplia, es un concepto tan desprovisto de sentido como el de una economía parisina independiente de la francesa. [Hobsbawm, p. 189]

Junto a este enorme poder están otros, que dan a la globalización un signo perverso: los grandes grupos de comunicaciones e informática, que empiezan a controlar las comunicaciones mundiales. Según una encuesta reciente, Bill Gates, patrón del Microsoft, es el "hombre más influyente del mundo", por encima de cualquier jefe de Estado.² Otros poderes mundiales: las cadenas internacionales de televisión, que dominan la comunicación por satélite, y los centros de innovación tecnológica, concentrados en unos cuantos países desarrollados.

² La encuesta fue publicada en *Le Nouvel Observateur*, París, 5 de enero de 1993.

Todos ellos constituyen el nuevo poder mundial. Un conjunto reducido de empresas transnacionales, industriales y financieras, sus directivos y técnicos, ligados a los países más desarrollados, deciden la suerte de la mayoría de las naciones. Son los nuevos amos en una estructura de dominación hasta ahora inédita.

Este poder mundial mantiene una situación de desigualdad en el planeta. Un conjunto pequeño de países industrializados dominan el capital, las comunicaciones y la tecnología. Veinte por ciento de la población mundial, correspondiente a esos países, posee 87% de los recursos mundiales; el 13% restante se reparte entre naciones que cuentan con 80% de la población mundial. En ellas, la pobreza extrema aumenta. Según cálculos del Banco Mundial, serán 15 mil millones los individuos en esa situación en el año 2000 [Rubert de Ventós, p. 117]

Lo importante es que el papel del Estado ya no puede ser el mismo que antes. Octavio Ianni ha puesto en claro este punto:

Los Estados están siendo internacionalizados en sus estructuras internas y en sus funciones. En la mayor parte de este siglo, el papel de los Estados era concebido como el de un aparato protector de las economías nacionales, frente a las fuerzas externas perturbadoras, de modo de garantizar adecuados niveles de inversión y de bienestar nacionales. La prioridad del Estado era el bienestar. En las últimas décadas la prioridad se modificó, en el sentido de adaptar las economías nacionales a las exigencias de la economía mundial. El Estado se está volviendo una correa de transmisión de la economía mundial a la economía nacional.

Y en otro lugar, citando al presidente de la IBM: "Para las finalidades empresariales las fronteras que separan una nación de otra son tan reales como el ecuador. Consisten meramente en demarcaciones convenientes de entidades étnicas, lingüísticas y culturales" [Ianni, pp. 24 y 135]. ¿Cabe una descripción mejor de la nueva separación entre Estado y nación?

Si por la globalización, los Estados nacionales ven sus poderes considerablemente reducidos, la renovación de las reivindicaciones de las nacionalidades y etnias que lo componen pone en jaque su capacidad para mantener un orden homogéneo en la sociedad. Al mismo tiempo que el mundo se unifica, asistimos al despertar de la conciencia de identidad renovada de los pueblos reales que constituyen los Estados-nación y que vivían bajo el disfraz de una unifor-

midad inventada. Al debilitarse los Estados nacionales, los individuos buscan revivir sus vínculos personales en comunidades cercanas, capaces de ser vividas y no sólo pensadas, que puedan dar un nuevo sentido a sus vidas. La nostalgia del individuo por una comunidad perdida no se satisface en el Estado nacional, anhela formas de pertenencia a las que pueda integrarse su vida.

Asistimos al desmembramiento de países y a la formación de naciones nuevas, pequeñas en unos casos —como en el este de Europa—; a la construcción de un federalismo que otorga grandes poderes a las regiones —como en Alemania—; al establecimiento de territorios autónomos —como en España—, o bien a la reivindicación de autonomías dentro de un Estado plural, como es el caso de los pueblos indígenas de América, desde Canadá hasta Bolivia. Las reivindicaciones étnicas y los problemas que provocan no significan necesariamente un regreso a situaciones premodernas; pueden verse también como anuncios de una nueva forma de Estado posterior a la modernidad, vuelta posible por el debilitamiento de los Estados nacionales.

Así, tanto más allá de sus fronteras como en su interior, el Estado soberano y homogéneo empieza a estar en entredicho. Tal vez dentro de un par de siglos, un historiador lo verá como una forma histórica superada; quizá prevalecerá entonces una nueva estructura política: un gobierno mundial, con facultades restringidas, que se elevaría sobre las decisiones de una multiplicidad de nacionalidades, agrupadas en confederaciones regionales. Pero ésa no es aún la situación. Por muchos años no habrá todavía un poder político que reemplace al Estado-nación. Su desaparición actual dejaría un vacío que sólo el desorden podría cubrir.

En efecto, el orden internacional no está dominado por una instancia de poder que respondiera a la voluntad de todos los países, sino por un grupo reducido de empresas y capitales financieros y por sus conexiones en los países industrializados. Los Estados nacionales son los únicos que están en posición de limitar ese poder y recuperarlo para sus pueblos. La supresión de su soberanía no conduciría, el día de hoy, a un orden internacional equitativo, sino al predominio sin control de un capital sin fronteras y al mantenimiento de la hegemonía de unas cuantas naciones favorecidas por ese predominio.

Por otra parte, mientras las reivindicaciones de los pueblos interiores al Estado no se encuadren en una nueva estructura política, la desaparición del Estado-nación no podría sino dar lugar al caos y a la lucha intestina. El Estado nacional cumple aún una función indis-

pensable: en el exterior, la defensa de los intereses de las naciones que lo componen; en el interior, el mantenimiento de la paz y del orden.

La solución a la crisis no es, pues, la desaparición del Estado-nación. El regreso al pasado no es un camino transitable. La solución estaría en la reforma del Estado moderno. Sólo con un cambio en la concepción del Estado, podrá éste hacer frente a los nuevos retos; sólo entonces podrá cumplir con la función que aún le corresponde, antes de desaparecer.

No soy capaz de trazar con detalle la figura del nuevo Estado que reemplazaría a un Estado homogéneo en crisis. Ésta se irá dibujando paulatinamente en la medida en que se vaya formando sólo me arriesgaré a proponer algunas de las ideas que orientarían su construcción.

El Estado plural

La soberanía compartida

He subrayado la necesidad de mantener la soberanía del Estado nacional para defenderse contra el poder anónimo de las fuerzas económicas transnacionales y la dominación de los Estados hegemónicos. Pero esa soberanía ya no puede ser equivalente a exclusión y aislamiento, debe ser compatible con la interdependencia. No podemos volver a encerrarnos en un nacionalismo que se queirría autosuficiente. No podemos recogerlos en nosotros mismos y reivindicar un aislacionismo que, so pretexto de protegernos, nos haría aún más vulnerables. La situación actual nos plantea un reto: reemplazar la desintegración del mundo en un conjunto de naciones soberanas con intereses excluyentes, en un concierto internacional equitativo. Y para ello es necesario admitir que cada nación debe compartir con otras, parcialmente, ciertos atributos soberanos.

Hoy rige una paradoja: para defendernos de la imposición del nuevo poder mundial no basta con nuestra soberanía ilimitada, necesitamos de la unión de naciones en organizaciones capaces de emprender acciones comunes. Es menester que cada Estado reivindique su derecho a controlar su propia política económica y el manejo de sus recursos, su derecho a establecer regulaciones sobre las inversiones peregrinas de capital, su obligación de proteger su propio

aparato productivo frente a la competencia desigual de las grandes empresas transnacionales. Pero eso no se logrará si no puede, en concierto con otras naciones, establecer regulaciones sobre las inversiones peregrinas de capital, su obligación de proteger su propio aparato productivo frente a la competencia desigual de las grandes empresas transnacionales. Pero eso no se logrará si no puede, en concierto con otras naciones, establecer reglas en el nuevo mercado mundial, sujetas a decisiones políticas de varios países. Para ello son menester acciones concertadas en un espacio internacional: restablecimiento de controles supranacionales sobre los flujos de capital, eliminación de los paraísos bancarios no sujetos al fisco, establecimiento de impuestos sobre los movimientos de dinero; en suma: controles políticos internacionales sobre las transferencias de capitales. Y eso implica soberanía compartida.

La globalización impone también otras necesidades a los Estados. En primer lugar, la competencia en el mercado mundial empuja a todos los países a ligar su economía a sistemas económicos regionales. Es lo que está sucediendo en Europa, en América del Norte y en Sudamérica, en el Oeste Asiático. La integración económica en regiones supranacionales tiene repercusiones inevitables en el poder de decisión política de los Estados. Las exigencias de la integración a complejos económicos regionales y la necesidad de mantener el manejo de la propia economía no son fáciles de conciliar. No es deseable perder poderes de decisión, pero tampoco obstaculizar la integración en comunidades económicas más eficientes. El problema es encontrar el equilibrio entre ambas necesidades, a modo de, sin perder la capacidad de autodeterminación, establecer límites precisos en que pueden compartirse decisiones para beneficio recíproco.

Pero hay otros puntos. La globalización nos ha hecho sensibles a los grandes problemas planetarios que los Estados nacionales no están en posibilidad de resolver. Ante todo, el peligro de la extinción de la vida en la Tierra: la contaminación de la biosfera; la destrucción de la capa protectora de ozono; el "efecto invernadero"; el crecimiento demográfico a niveles que pronto harán imposible su subsistencia; el agotamiento de los recursos naturales, que mañana impedirá el tránsito de muchos países a la era industrial; la exploración de los espacios interplanetarios, posible lugar de exilio para la humanidad; para no mencionar otros problemas más inmediatos, como la proliferación incontrolada de armamentos nucleares, el genocidio organizado o el agravamiento de la marginalización de la mitad de los habitantes del planeta.

El desarrollo actual de la ciencia exige también una estrecha cooperación mundial. Antes que cualquier otro campo de la cultura, el saber científico reposa en una comunidad internacional de sujetos de conocimiento que se comunican en un espacio intelectual. Todos comprenden los mismo problemas, tienen una formación semejante, se expresan en la misma lengua, más allá de las nacionalidades a

sor alemán o japonés, un becario argentino o indio comparten la misma cultura sin límites de fronteras. Esta "mundialización" de la ciencia ha sido uno de los factores de su enorme progreso en este siglo. Sin embargo, tiene aún que cumplirse cabalmente, pues debido al hiato económico entre los países, la comunidad científica internacional tiene su sede principal en las naciones desarrolladas. El acceso a una ciencia unificada, en igualdad de condiciones, por los países del Tercer Mundo, es un reto para el futuro.

Por último, in problema acucioso en los últimos decenios ha sido asegurar la paz mundial. Las medidas, a menudo vacilantes y parciales, de las Naciones Unidas para hacer frente a conflictos locales han servido, al menos, para cobrar conciencia de la necesidad urgente de un poder supranacional que obligue a transformar los enfrentamientos armados en compromisos negociados. El principio de "no intervención" en un Estado pretendidamente soberano empieza a ser un tema de discusión, ante la necesidad imperiosa de defender a un pueblo víctima de genocidio, en unos casos; de violación sistemática de los derechos humanos, en otros. Aún están en la mente de todos los conflictos sangrientos entre serbios y bosnios o entre hutus y tutsis, que llevaron a gran parte de la opinión pública mundial a reclamar una intervención del exterior. Si el Estado nacional se originó en la necesidad de eliminar la lucha violenta entre los individuos de una sociedad, la amenaza permanente de aniquilación bélica entre sociedades, ¿no podría conducir, a la postre, a algún poder político mundial?

Hemos sido testigos de la incapacidad del concierto de las naciones para llegar a decisiones definitivas sobre todos esos problemas y poner en obra acciones concertadas. Cada vez es más apremiante la aceptación por las naciones soberanas de un poder político mundial con facultades coercitivas restringidas a asuntos específicos de interés general, encargado de tomar decisiones y emprender acciones en asuntos urgentes que afectan a todos. Sin embargo, es demasiado pronto para hablar de un gobierno planetario. En la situación actual sólo sería el disfraz del poder de una sola superpotencia. Pero, en muchos círculos internacionales, se menciona ya la posibilidad de propiciar una "governabilidad mundial"; es decir, la creación de instancias internacionales, con facultades resolutorias y poderes coactivos en áreas bien delimitadas, designadas por todas las naciones. Pronto se presentará esa exigencia como un tema de vida o muerte para toda la Tierra. El reto no consiste en la supresión total de la soberanía de los Estados, sino en su disposición a ceder algunas facultades soberanas en campos específicos.

El Estado múltiple

Si el Estado-nación veía limitada su soberanía hacia el exterior, también sus poderes de imponer un solo sistema político y jurídico en el interior.

Muchos Estados nacionales comprenden etnias, culturas y regiones muy distintas. Tiempo es de reconocer la diversidad y adecuar las divisiones geopolíticas a esa realidad. Pero la pluralidad real de un país puede ser de varios tipos. La clasificación más general sería la propuesta por Will Kymlicka, entre "Estados multinacionales" y "Estados poliétnicos". En los primeros, la diversidad "proviene de la incorporación en un Estado culturas concentradas en un territorio, que tuvieron antes un gobierno propio"; en los segundos, "de la inmigración individual y familiar". Algunos países tendrían ambas formas de Estado múltiple; es el caso de Estados Unidos, "multinacional" por haber incorporado a Puerto Rico, y "poliétnico", por resultar de la mezcla de inmigrantes de muchos países [Kymlicka, p. 6]. Rodolfo Stavenhagen ofrece una categorización más compleja: Estados-nación con una nación dominante y otras subordinadas (España, Inglaterra, Japón), o herederas de una multiplicidad cultural propia de un imperio precedente (China, antigua URSS); Estados derivados de antiguos imperios que guardan minorías en su seno (Turquía, Rumania); o bien, Estados con un mosaico de étnicas (India, Pakistán, la mayoría del África negra); Estados producto de inmigraciones de diferentes nacionalidades (Estados Unidos, Argentina, Australia); Estados en que los descendientes de colonizadores forman la nación dominante sobre restos de otras culturas (Indoamérica, Australia, Nueva Zelanda) [Stavenhagen, pp. 31-40].

Pero a nosotros nos preocupa ahora la relación de un Estado unitario con una diversidad social. Desde ese punto de vista, la distinción pertinente sería la de Estados constituidos por pueblos distintos o por minorías. "Pueblos" pueden ser, dijimos, las naciones (sociedades con una cultura e identidad propias, un proyecto histórico y una relación con un territorio), o bien, las etnias que tengan su propia identidad cultural, aunque carezcan de la voluntad y el proyecto de ser una entidad histórica distintiva. "Minorías" podríamos llamar, en cambio, a cualquier grupo étnico, racial, religioso o lingüístico, que sea minoritario en su país y no pretende constituirse en una entidad nacional. Según el derecho internacional vigente, los pueblos tendrían derecho a un estatuto de autonomía, no así las minorías. Por eso, de los proyectos políticos de una etnia depende reivindicar el carácter de "pueblo o de "minoría. Mientras que los

representantes del Estado-nación homogeneizante insisten en retener el término "minoría" para todo problema étnico, los grupos que luchan por su autonomía reivindican su carácter de "pueblos". ¿controversia semántica? Política más bien. Porque hasta ahora los convenios de las Naciones Unidas conceden el "derecho de los pueblos a la autodeterminación" y lo niegan a las "minorías".³ En efecto, podemos considerar que la pertenencia a una cultura, con una identidad y un proyecto propios, es decir, a un "pueblo", es un requisito para que las personas que habitan un territorio determinado puedan elegir un plan de vida y desarrollar una identidad personal, mientras es dudoso que ese mismo argumento pudiera aplicarse a la pertenencia a una "minoría", sea étnica, religiosa, sexual o lingüística.

En suma, la relación, en un Estado plural, entre el poder político y los grupos diversos que componen la sociedad será diferente si se trata de pueblos o de minorías. En el primero caso, el Estado dejaría de identificarse con una nación. Los pueblos podrían ejercer su derecho de autodeterminación escindiéndose del Estado que los dominaba, o bien, reclamando autonomía sin dejar de pertenecer a un Estado plural. Esta última ha sido la opción en muchos casos, como en Gran Bretaña, España y Canadá; ésta es también la elección de los pueblos indígenas de América.

La concesión de autonomías iría en el sentido de otorgar el máximo poder de decisión, compatible con la unidad del país, a los distintos pueblos que lo componen. Cada uno tendría el derecho de determinar todo lo referente a sus formas de vida, a su cultura, a sus costumbres, al uso de su territorio. Estatutos de autonomía, negociados con el poder central o, en el caso de Estados federales, con el poder de cada estado, establecerían el alcance de sus competencias. El Estado pasaría entonces de ser una unidad homogénea a una asociación plural, en la que las distintas comunidades culturales reales participarían en el poder. El ordenamiento político dejaría de ser expresión de una dominación, para convertirse en un pacto libre. En efecto, la Constitución de un Estado no puede expresar un convenio asumido libremente por todos si no respeta las decisiones autónomas de todos los pueblos que lo componen.

Un estatuto de autonomía no es practicable en el caso de las poblaciones de inmigrantes (o de antiguos esclavos) en Estados poliétnicos, ni tampoco respecto de minorías étnicas que no ocupen

³ Para una discusión más detenida de los convenios de la ONU sobre este punto, véase Stavenhagen, cap. 5

un territorio delimitado y estén mezcladas con otras poblaciones. Los individuos de esos grupos se encuentran demasiado dispersos y no suelen conservar un proyecto unitario; a menudo su deseo no es guardar su identidad, sino integrarse en la mayoría. El Estado tiene que garantizarles, sin embargo, los mismo derechos que a los miembros de esa mayoría.

Un Estado plural supone tanto el derecho a la igualdad como el derecho a la diferencia. Igualdad no es uniformidad; igualdad es la capacidad de todos los individuos y grupos de elegir y realizar su plan de vida, conforme a sus propios valores, por diferentes que éstos sean. En lugar de buscar la homogeneidad, respetar por igual las diferencias. Un Estado plural impediría, por lo tanto, cualquier supeditación o discriminación de un grupo social a otro. Tendría que asegurar la equidad a toda minoría étnica, pero también religiosa, racial o de preferencia sexual. Porque no entendería "igualdad" como uniformidad en un solo patrón, sino como trato semejante a todo lo diferente. Eso es equidad. Cuando es patente la discriminación de una minoría, habría que invertirla por la relación en sentido opuesto: establecer cuotas que den preferencia a los miembros de esa minoría en puestos de trabajo o de responsabilidad social. (Es la "acción afirmativa" introducida ya en algunos países como medio de disminuir los efectos de la discriminación." Esta medida sería provisional y sólo podría tener vigencia para eliminar las inequidades y acercarse así a una igualdad real.

El reconocimiento del derecho a la diferencia de pueblos y minorías no es más que un elemento de un movimiento más general que favorece la creación de espacios sociales en que todos los grupos y comunidades puedan elegir sus formas de vida, en el interior del espacio unitario del Estado. Esto lo ha visto el movimiento zapatista de México al proclamar que su reivindicación de autonomía para los indígenas "puede igualmente aplicarse a los pueblos, a los sindicatos, a los grupos sociales, a los grupos campesinos, a los gobiernos de los estados, que son nominalmente libres y soberanos dentro de la Federación". La vía hacia un Estado plural es una forma de la lucha por una democracia participativa en todos los ámbitos sociales.

El movimiento de difusión del poder hacia la base de la sociedad puede aprovechar las estructuras de las instituciones democráticas de los Estados existentes. En muchas naciones, el federalismo va en un sentido semejante. La descentralización de recursos y poderes, la disminución del control de la burocracia federal, acerca las

decisiones colectivas a los lugares donde puede ejercerse una participación real del pueblo.

Sin embargo, la estructura federal no corresponde necesariamente con la que tendría un Estado plural; suele ser, en efecto, resultado de particiones administrativas que no reflejan la división en pueblos distintos. En los países federales de América o de África reproduce las divisiones coloniales, o bien, responde a intereses políticos circunstanciales; en Alemania, Los Länder no pretenden coincidir con la multiplicidad de los pueblos tradicionales (salvo, tal vez, en el caso de Baviera), sino resolver un problema burocrático.

Son los municipios y las comunidades las instituciones políticas en las que podría ejercerse mejor una democracia participativa. En muchos países —los de Indoamérica entre ellos—, el territorio donde subsisten las viejas culturas aborígenes están en las comunidades. A partir de ellos podrían constituirse, por asociación, municipios de mayoría indígena, y luego regiones. Comunidades y municipios son los espacios donde el pueblo real vive y trabaja, donde puede participar en una vida colectiva. Una política realmente democrática tendría que propugnar por el acrecentamiento de recursos y de poder a los ámbitos locales.

El fin de una democracia participativa sería el tránsito del Estado homogéneo a una forma nueva de Estado respetuoso de su diversidad interna. "Forjar la patria" no sería ya tratar de integrar a todos los componentes del país en el mismo molde, sino desarrollar, en una armonía superior, la riqueza de una multiplicidad de variaciones de vida.

Pero el Estado plural no nacería de una repentina destrucción de la forma de Estado actual, sino de un lento proceso de reforma de las instituciones existentes. La democracia participativa no es una sociedad nueva que brotará de las ruinas de la presente; es una idea regulativa destinada a servir de guía para una acción gradual de distribución del poder. En todo el periodo de transición, el Estado-nación, destinado a disolverse, tendrá que mantenerse, deberá fincar su poder en las fuerzas sociales que tienen por fin acceder a una democracia participativa.

El nuevo proyecto

El Estado de transición hacia una Estado plural supone una tensión. Se basa en la aceptación de una diversidad en la unidad. El Estado-nación moderno pudo mantener la unidad al ejercer una doble función: por identificación con una sola nación estableció un vínculo

fuerte entre los distintos grupos, por la centralización del poder impuso ese vínculo sobre todos. Pero en el nuevo Estado esas dos funciones no pueden subsistir de la misma manera: el Estado se separa de su identificación con una pertenencia nacional única y los poderes se transfieren progresivamente de la cima a la base de la sociedad. ¿Cómo mantener entonces la unidad de un Estado plural? ¿No es este problema el que alimenta el temor, tanto a las autonomías como a la marcha hacia una democracia participativa?

En el periodo de transición, el Estado guardaría ciertas funciones fundamentales. Ante todo, responder a la necesidad de seguridad y de orden. Pero su medio no sería la imposición del programa de un grupo, sino la transacción, el diálogo y la coordinación entre grupos con programas e intereses diferentes. El Estado sería, por un tiempo indispensable para ofrecer un marco político en el que todos los pueblos y minorías puedan coexistir y comunicarse.

El peligro mayor de un Estado plural es, en efecto, el conflicto entre los grupos diferentes que lo componen. Al suprimir la violencia de la dominación de un sector de la sociedad sobre los demás, puede abrirse la caja de Pandora: despertar la violencia entre los distintos grupos por obtener la supremacía. El Estado multicultural enfrenta una amenaza extrema: la resurrección de conflictos atávicos entre etnias y nacionalidades. Es el "retorno de lo reprimido", como diría Rubert de Ventós [pp. 90-91]. El Estado tendría, por lo tanto, una misión principal: evitar el conflicto mediante la negociación y la comunicación. No confundiría sus intereses con los de ningún grupo social, así fuera mayoritario; estaría por encima de todos ellos, dejaría el oficio de dominador para asumir el de árbitro. Sólo si la comunicación fracasara utilizaría su fuerza, para impedir la imposición de un grupo y para garantizar la equidad. Por supuesto que ésta es una tarea que parece inalcanzable. En realidad, es una idea que sólo se cumpliría parcialmente, pero que serviría de guía para orientar la política de un Estado en transición hacia un Estado plural.

Un Estado plural no podría buscar la unidad en la adhesión colectiva a valores que todos compartieran, porque se extendería sobre pueblos y minorías que pueden regirse por diferentes valores. Estaría obligado, por lo tanto, a propiciar la unidad mediante un proyecto común que trascienda los valores propios de cada grupo cultural. No puede presentarse como una comunidad histórica, cuya identidad se hubiera fraguado desde siglos, sino como una asociación voluntaria nacida de una elección común. Pero el nuevo proyecto no conduciría ya a la imposición, sobre la realidad disímbola, de un modelo homogéneo imaginado por un grupo; trataría de ex-

presar las necesidades diferenciadas del país real. El vínculo entre las diversas entidades que lo componen no sería una misma visión de un pasado o de una vida colectiva, sino una decisión: la de cooperar en un destino común. La eliminación de la concepción del Estado como depositario de valores superiores, que en realidad corresponden a las naciones, permite verlo como sujeto de una función que rebasa la diversidad de valores: mantener la cooperación equitativa entre todos los individuos y asociaciones que coexisten en el mismo territorio. Los distintos grupos mantendrán un sentido de solidaridad en un Estado plural, en la medida en que se respete su identidad y se mantenga una situación tendiente a su trato equitativo frente a otros grupos. En el Estado verían entonces el garante de su posibilidad de cooperar con los otros grupos sin mengua de su particularidad. La principal meta del Estado se vuelve a adelantar hacia una meta: la igualdad de oportunidades y la cooperación entre todas las culturas, comunidades e individuos que componen el país. Ésa es la equidad es el signo de la justicia.

Sobre la identidad de los pueblos*

Luis Villoro

El concepto de identidad

El término "identidad" es multívoco. Su significado varía con la clase de objetos a los que se aplica. En su sentido más general, "identificar" algo puede significar: 1) señalar las notas que lo distinguen de todos los demás objetos y 2) determinar las notas que permiten aseverar que es el mismo objeto en distintos momentos del tiempo. Estos dos significados están ligados, pues sólo podemos distinguir un objeto de los demás si dura en el tiempo, y sólo tiene sentido decir que un objeto permanece si podemos singularizarlo frente a los demás. Dos objetos son el mismo si no podemos señalar características que permitan distinguirlos, si son indiscernibles. Si de a no puedo predicar ninguna nota distinta a las que puedo predicar de b, entonces a es b. Por otra parte, un objeto deja de ser el mismo si pierde las características que permiten designarlo con el mismo nombre.

En este primer nivel de significado, "identificar" quiere decir "singularizar", es decir, distinguir algo como una unidad en el tiempo y en el espacio, discernible de las demás. La "identidad" de un objeto está constituida por las notas que lo singularizan frente a los demás y permanecen en él mientras sea el mismo objeto.

Aplicado a entidades colectivas (etnias, nacionalidades), identificar a un pueblo sería, en este primer sentido, señalar ciertas notas duraderas que permitan reconocerlo frente a los demás, tales como: territorio ocupado, composición demográfica, lengua, instituciones sociales, rasgos culturales. Establecer su unidad a través del tiempo remitiría a su memoria histórica y a la persistencia de sus mitos fundadores. Son las dos operaciones que hace un etnólogo o un historiador cuando trata de identificar a un pueblo. La singularidad de una comunidad puede expresarse así en un conjunto de enunciados descriptivos de notas discernibles en él desde fuera. Sin embargo, esos enunciados no bastan para expresar lo que un miembro de ese

* Publicado en *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: UNAM/Paidós, 1998, pp. 63-78.

pueblo entiende por su "identidad", en un segundo nivel de significado.

Tanto en las personas individuales como en las colectivas, "identidad" puede cobrar un sentido que rebasa la simple distinción de un objeto frente a los demás. No por saberse un individuo singular, un adolescente deja de buscar afanosamente su propia "identidad"; una "crisis de identidad" puede ser detectada tanto en una persona como en un grupo social, pese a reconocerse discernible de cualesquiera otros. En ambos casos, la búsqueda de la propia identidad presupone la conciencia de su singularidad, como persona o como pueblo, pero no se reduce a ella. Aunque una persona o una comunidad se reconozcan distintas de las demás, pueden tener la sensación de una "pérdida de identidad". La "identidad" es, por lo tanto, en este segundo sentido, algo que puede faltar, ponerse en duda, confundirse, aunque el sujeto permanezca. Su ausencia atormenta, desasosiega; alcanzar la propia identidad es, en cambio, prende paz y seguridad interiores. La identidad responde, en este segundo sentido, a una necesidad profunda, está cargada de valor. Los enunciados descriptivos no bastan para definirla.

La "identidad" se refiere ahora a una representación que tiene el sujeto. Significa, por lo pronto, aquello con lo que el sujeto se identifica a sí mismo. De ahí la importancia de la noción de "sí mismo" (self, soi, Selbst). En psicología, el "sí mismo" no es el yo pensante sino la representación que el yo tiene de su propia persona. Supone la síntesis de múltiples imágenes de sí en una unidad. "Lo que piensa el "yo" cuando ve o contempla el cuerpo, la personalidad o los roles a los que está atado de por vida [...], eso es lo que constituye los diversos "sí mismos" que entran en la composición de nuestro "sí mismo" [Erikson, p. 231].

El individuo tiene, a lo largo de su vida, muchas representaciones de sí, según las circunstancias cambiantes y los roles variados que se le adjudican. Se enfrenta, de hecho, a una disgregación de imágenes sobre sí mismo. Un factor importante de esta disgregación es la diversidad de sus relaciones con los otros. En la comunicación con los demás, éstos le atribuyen ciertos papeles sociales y lo revisten de cualidades y defectos. La mirada ajena nos determina, nos otorga una personalidad (en el sentido etimológico de "máscara") y nos envía una imagen de nosotros. El individuo se ve entonces a sí mismo como los otros lo miran. Pero también el yo forja un ideal con el que quisiera identificarse, se ve como quisiera ser. Ante esta dispersión de imágenes, el yo requiere establecer una unidad, integrarlas en una representación coherente. La búsqueda de la pro-

pia identidad puede entenderse así como la construcción de una representación de sí que establezca coherencia y armonía entre sus distintas imágenes. Esta representación trata de integrar, por una parte, el ideal del yo, con el que desearía poder identificarse el sujeto, con sus pulsiones y deseos reales. Por otra parte, intenta establecer una coherencia entre las distintas imágenes que ha tenido de sí en el pasado, las que aún le presentan los otros y las que podría proyectar para el futuro. En la afirmación de una unidad interior que integre la diversidad de una persona, en la seguridad de poder oponer una mirada propia a las miradas ajenas, el sujeto descubre un valor insustituible y puede, por ende, darle un sentido único a su vida.¹

Pasemos ahora a la identidad colectiva. Por identidad de un pueblo podemos entender lo que un sujeto se representa cuando se reconoce o reconoce a otra persona como miembro de ese pueblo. Se trata, pues, de una representación intersubjetiva, compartida por una mayoría de los miembros de un pueblo, que constituiría un "sí mismo" colectivo.

El "sí mismo" colectivo no es una entidad metafísica, ni siquiera metafórica. Es una realidad con la que se encuentran sociólogos y antropólogos. Los individuos están inmersos en una realidad social, su desarrollo personal no puede dissociarse del intercambio con ella, su personalidad se va forjando en su participación en las creencias, actitudes, comportamientos de los grupos a los que pertenece. Se puede hablar así de una realidad intersubjetiva compartida por los individuos de una misma colectividad. Está constituida por un sistema de creencias, actitudes y comportamientos que le son comunicados a cada miembro del grupo por su pertenencia a él. Esa realidad colectiva no consiste, por ende, en un cuerpo, ni en un sujeto de conciencia, sino en un modo de sentir, comprender y actuar en el mundo y en formas de vida compartidas, que se expresan en instituciones, comportamientos regulados, artefactos, objetos artísticos, saberes transmitidos; en suma, en lo que entendemos por una "cultura". El problema de la identidad de los pueblos remite a su cultura.

La búsqueda de una identidad colectiva

Un recurso para empezar a comprender lo que un pueblo entiende por su "identidad" podría ser recordar las variadas situaciones en

¹ Sobre este tema, véanse Erikson, Allport, Mead y Micchielli.

que su búsqueda se le presenta como necesidad imperiosa. Una primera clase es la de pueblos sometidos a una relación de colonización, dependencia o marginación por otros países. El país dominante otorga al dominado un valor subordinado; construye entonces una imagen desvalorizada del otro. La mirada ajena reduce el pueblo marginado a la figura que ella le concede. Muchos miembros del pueblo dominado o marginal, que comparten la cultura del dominador y pertenecen por lo general a las elites, no pueden menos que verse a sí mismos como el dominador los mira. La imagen que se les presenta no coincide necesariamente con la que, de hecho, tiene el dominador, sino con la que ellos creen que se mostraría si asumieran la mirada del otro. Se ven así mismo marginados, dependientes, insuficientes, como creen que se verían si tuvieran los ojos del otro. Esa imagen generalmente se sobrepone a la que guardan de sí las capas sociales más inmunes a asumir la cultura del dominador, pero se infiltra también en ella y la confunde. Se crea así una escisión en la cultura del pueblo dominado, división entre el mundo "indígena" y el de la cultura del dominador, con todos los matices intermedios; división también, en el seno de la cultura de las elites, entre quienes pretenden identificarse con la imagen que les presta el dominador, asimilándose al amo, y quienes no pueden aceptar esa figura desvalorizada. Ante esa división, para mantener la unidad del grupo urge una representación, en que todo miembro de éste pueda reconocerse, que integre la multiplicidad de imágenes contrapuestas. La búsqueda de una identidad colectiva aspira a la construcción imaginaria de una figura dibujada por nosotros mismo, que podamos oponer a la mirada del otro.

La vía hacia la identidad reviste distintas formas según sea la situación de que parte. Las etnias minoritarias en el seno de una cultura nacional hegemónica (comunidades indias en América Latina, judías en Europa, por ejemplo) o bien las nacionalidades oprimidas en un país multinacional (kurdos, chechenes, catalanes y tantos otros) se ven impelidas a una reacción defensiva. La preservación de la propia identidad es un elemento indispensable de la resistencia a ser absorbidos por la cultura dominante. Tiene que presentarse bajo la forma de una reafirmación, a veces excesiva, de la propia tradición cultural, de la lengua, de las costumbres y símbolos heredados. En la persistencia de un pasado propio pretende un pueblo verse a sí mismo.

En cambio, la reacción que tiene que ser diferente en las naciones independientes antes colonizadas (en América Latina, África o la India) o bien en pueblos marginales sometidos al impacto

modernizador de la cultura occidental (como en varios países de Asia y el Pacífico). En estos dos casos, la cultura del dominador ya ha sido incorporada en la nueva nación, al menos parcialmente; ya ha marcado profundamente la cultura tradicional y ha sido adoptada por rasgos aborígenes y ha dado lugar a formas culturales "mezclas". Es, sin duda, el caso de los países de América Latina y de África del Norte y, en menor medida, de algunos asiáticos: Japón, Tailandia, Filipinas. En estos casos, la búsqueda de la propia identidad abre una alternativa. Una opción es el retorno a una tradición propia, el repudio del cambio, el refugio en el inmovilismo, la renovación de los valores antiguos, el rechazo de la "modernidad": es la solución de los movimientos "integristas" o "tradicionalistas". La otra alternativa es la construcción de una representación de sí mismo, en que pudiera integrarse lo que una comunidad ha sido con lo que proyecta ser. En este segundo caso, la elección de cambio exige, con mayor urgencia aun, la definición de una identidad propia. En la primera opción la imagen de sí mismo representa un haber fijo, heredado de los antepasados; en la segunda, trata de descubrirse en una nueva integración de lo que somos con lo que proyectamos ser. Una y otra opción corresponden a dos vías diferentes de enfrentar el problema de la identidad, de las que hablaré más adelante. Éste es el dilema que se ha presentado al pensamiento de las naciones antes colonizadas, de África y América Latina; es el que desagarra actualmente a los países árabes.

Sin embargo, la búsqueda de la identidad no está ligada necesariamente a situaciones de colonización o dependencia. También otras situaciones de disgregación social pueden dar lugar a un sentimiento de crisis de identidad. Puede tratarse del derrumbe de una imagen idealizada de sí mismo que identificaba a la nación con un papel privilegiado en la historia. La conciencia del fin de la España imperial, por ejemplo, incitó a plantearse el problema de la "decadencia" española y el sentido de la "hispanidad"; la Primera Guerra Mundial provocó en Alemania e Italia una crisis de su propia identidad, que condujo al delirio de una nueva grandeza nacional. ¿Y no comenzaron muchos estadounidenses a preguntarse por el sentido de su propia nación después del desastre de la política imperial en Vietnam?

Hay otros casos más específicos: el de países marginales respecto de Occidente, que forjaron un proyecto de grandeza que entra en crisis. Entonces pueden ser desagarrados por dos posibilidades divergentes, que suponen representaciones distintas de sí mismos: el de igualar a los países más poderosos, identificándose parcialmente

con ellos, o el de concentrarse en sus propios valores, renovando antiguas imágenes de sí para no "perder su alma". Fue el dilema de Rusia en el siglo XIX y el de Japón en el XX.

La búsqueda de la propia identidad se plantea, pues, en situación muy diversas. Sin embargo, podríamos reconocer en todas ellas ciertos rasgos comunes. Intentaré resumirlos.

- 1) En todos los casos, se trata de oponer a la imagen desvalorizante con que nos vemos al asumir el punto de vista de otro, una imagen compensatoria que nos revalorice. En los países dependientes o marginados, reacción frente a la mirada atribuida al dominador; en las naciones en pérdida de su antiguo rol mundial, contra la imagen de inferioridad con que temen ser vistas por cualquier otro país desde la escena internacional. La representación revalorizada de sí puede seguir dos vías distintas: acudir a una tradición recuperada, a la invención de un nuevo destino imaginario a la medida de un pasado glorioso, lo cual es la opción de integrismos e imperialismos. Pero puede seguir otra vía más auténtica: aceptar la situación vivida e integrarla en un nuevo proyecto elegido. De cualquier modo, se trata de oponer un "sí mismo" a los múltiples rostros que presentamos cuando nos vemos como nos verían los otros.
- 2) En todos los casos, esa representación de sí mismo permite reemplazar la disgregación de imágenes con que puede verse un pueblo, por una figura unitaria, ya sea al rechazar las otras imágenes por "ajenas" o al integrarlas en una sola.
- 3) La representación de sí mismo intenta hacer consistente el pasado con un ideal colectivo proyectado. La identidad encontrada cumple una doble función: evitar la ruptura en la historia, establecer una continuidad con la obra de los ancestros, asumir el pasado al proyectarlo a un nuevo futuro. Al efectuar esa operación imaginaria, propone valores como objetivos y otorga así un sentido a la marcha de una colectividad.

Las distintas respuestas al problema de la identidad pueden ser incorporadas en ideologías, esto es, en sistemas de creencias que tienen por función reforzar el poder político de un grupo dentro de la sociedad. Esta función es ambivalente. Por una parte, responden a un movimiento de emancipación de los roles a los que los países dominadores pretenden reducir a los dominados, negación a determinarse por la mirada del otro; forman parte, en esa medida, de un pensamiento de liberación. Por otro lado, por cuanto logran una

unidad interna en la sociedad y establecen ideales comunitarios, pueden servir de instrumento al poder político para acallar divergencias en el interior y justificar agresiones al exterior. Son parte entonces de una ideología de dominación.

Además, la representación de una identidad nacional o étnica puede no ser compartida por todos, corresponder a un proyecto de un grupo particular dentro de la sociedad y servir a sus intereses. De hecho, a menudo coexisten distintas nociones de la identidad nacional en grupos sociales diferentes, que responden a intereses opuestos. Dos imágenes de la propia "identidad" se opusieron con fuerza en la guerra civil entre las "dos Españas"; Alemania y Japón fueron víctimas de una representación de sí mismos que, al ser llevada al paroxismo de la dominación mundial, acalló otra búsqueda de una identidad auténtica basada en la línea humanista de sus respectivas culturas; en Estados Unidos no es fácil hacer coexistir la Norteamérica de la democracia y los derechos humanos con la del "destino manifiesto"; en la América Latina una representación de la nación, conservadora e "hispanista", se opuso fuertemente, después de la independencia, a otra liberal y "mestizante"; en los países árabes, en fin, se observa ahora el trágico conflicto entre dos posibles figuras de la propia identidad: la del renovado fundamentalismo islámico y la modernizadora y democrática. Por ello resulta tan importante distinguir entre vías de acceso diferentes a la "identidad" colectiva.

Una última advertencia. Un sujeto social puede hacer suyas distintas identidades colectivas, que corresponden a las diferentes a las diferentes colectividades —de mayor o menos extensión— a las que pertenece. Hay identidades grupo, de clase, de comarca, de pertenencia religiosa, que pueden cruzarse con las de etnia y nacionalidad. En estas mismas, un sujeto puede reconocerse en varias identidades, de distinta amplitud, imbricadas unas en otras. En México puede verse a sí mismo como zapoteca, oaxaqueño, mexicano y latinoamericano y norteamericano, etc. Pero aquí prescindiré de esta complicación y sólo me detendré en la búsqueda de la identidad nacional o étnica.

La vía de la singularidad

La representación que una colectividad tiene de sí misma no siempre se vuelve tema de una reflexión expresa. Se manifiesta en los

comportamientos colectivos, se transmite en la educación, se difunde en los medios de comunicación, se discute en las controversias políticas, se expresa en las obras culturales y en las formas de convivencia, a menudo de manera implícita y poco consciente. Los poderes y las ideologías políticas, para dar unidad a la comunidad y marcarle un sentido a su acción, suelen hacer explícita una interpretación de la nación, que se manifiesta en imágenes simbólicas y en narraciones sobre sus orígenes y metas. Son los dioses tutelares, los héroes y patricios, los relatos fundadores, las gestas históricas; pueden ser también ciertas instituciones políticas y ritos conmemorativos.

Sólo en situaciones críticas, como las que antes recordé, se cuestiona esa representación. Se vuelve entonces un tema expreso de reflexión, en la literatura, en la filosofía, en el pensamiento político. Fue tema de la literatura rusa, por ejemplo, en el siglo pasado; de la reflexión española a partir de la Generación del 98; de la filosofía latinoamericana en este siglo. Preguntémonos ahora por las modalidades teóricas que puede tomar la investigación reflexiva sobre la identidad de un pueblo.

Suelen oscilar entre dos modelos opuestos, que suponen sendas concepciones de la identidad. Claro está que entre ellos se dan toda clase de confusiones y matices intermedios. En ambos se trata de formar una imagen del pueblo con la que podamos identificarnos, pero sus procedimientos son diferentes. En una vía, esa imagen reproduce los rasgos singulares que nos caracterizan: la llamaremos vía de la singularidad. En la otra, en cambio, la imagen de sí mismo es obra de un proyecto: llamémosla vía de la autenticidad. En ambas trata de integrarse el pasado con el futuro elegido, pero el énfasis es distinto: mientras la primera ve el futuro a la luz de la historia, la segunda juzga la historia a partir de un futuro elegido.

Veamos la primera vía. Identificar a un pueblo sería distinguirlo frente a los demás. Una cultura sería "ella misma" en la medida en que asuma como propias las notas que la separan de cualquier otra. La identidad se encontraría al detectar los rasgos que constituyen lo "propio", lo "peculiar" e incomparable de una cultura. Se procederá por detección de las características peculiares y exclusión de las comunes. Debajo de este procedimiento intelectual descansa la idea simple, de que hablé al principio, según la cual identificar un objeto es mostrar que es discernible de los demás. Esta idea está implícita en todos los nacionalismos, tanto defensivos como agresivos. Las ideologías nacionalistas incluyen la afirmación de sí mismo por oposición a lo común y la valoración de lo propio por ser exclusivo.

La vía de la singularidad puede seguirse por varios caminos diferentes, que presentan atajos intermedios. El más superficial: singularizar un pueblo por un conjunto de signos exteriores. En efecto, una manera general de reconocer un objeto es encontrar en él ciertos signos distintivos. Así como reconocemos un árbol por la forma de sus hojas o a un individuo por una cicatriz, podríamos identificar la pertenencia a un pueblo por ciertos signos distintivos de su cultura. Pueden ser cutáneos o accidentales, como la manera de hablar, las preferencias musicales o los gustos culinarios, que permiten adjudicar una nacionalidad a quien da muestra de ellos. Puede tratarse también de símbolos nacionales: la bandera, los iconos locales (patrióticos o religiosos), los héroes colectivos. La identidad nacional se reduce a ese conjunto de signos simples, que no corresponden a ningún otro pueblo. Esa representación elemental basta, sin embargo, para alimentar un nacionalismo popular y chocarrero.

Este camino puede bifurcarse en otro, más cultivado y circunspecto. El investigador, por lo general un universitario, intenta retener en las obras culturales, las notas que expresen una peculiaridad nacional. Trata de encontrar en las expresiones culturales ciertos rasgos que pudieran verse como característicos de esa cultura, que se prolongan desde un pasado histórico. Puede destacar, por ejemplo expresiones del habla, gestos habituales, entonaciones poéticas, comportamientos mágicos o religiosos, colores de una paleta, ritmos o tonalidades musicales, cuya presencia situaría una obra o una actividad humana como perteneciente a una cultura específica. La calidad o profundidad de la obra pasa a segundo término, importa que exprese caracteres peculiares, en los que pueda reconocerse el "espíritu de un pueblo" o una "manera propia de ver el mundo". En el peor de los casos, los rasgos distintivos pueden fijarse en estereotipos; en el mejor, conducir a destacar el "color local" de las obras culturales, que nos permite comprenderlas mejor. La investigación puede proseguirse de manera metódica, hasta revelar un conjunto de creencias y actitudes colectivas, presupuestas en todas las demás, que expresarían una manera específica de sentir y comprender el mundo en torno, una "forma de ser" y un "estilo de vida".²

² En la filosofía mexicana reciente, el tema de la "identidad" nacional ha recibido un trato importante. Está en el fondo de la reflexión sobre el pensamiento mexicano o latinoamericano de Leopoldo Zea y sus seguidores. En dos obras de otros autores puede verse un ejemplo de investigaciones exitosas sobre "modos de ser" y "estilos de vida": Uranga y Portilla. Sobre esas reflexiones pueden verse mis comentarios en Villoro 5.

Un camino diferente es más irracional... y más amenazante. No lo recorren ya universitarios sino ideólogos fanáticos. Se trataría ahora de encontrar, como núcleo de la nacionalidad o etnia, alguna nota "esencial", es decir, permanente a través de todos los cambios. ¿Qué puede ser más permanente que una propiedad que precede a la historia misma, la raza, por ejemplo? El racismo ha sido, en el siglo XX, la respuesta más siniestra al problema, legítimo, de la identidad nacional. Como alternativa acudamos, al menos, a los elementos inscritos desde los orígenes en nuestra historia, que nos hicieron distintos durante generaciones: el apego a la tierra de nuestros antepasados, la religión heredada, el destino revelado en alguna gesta pasada. La tradición es la depositaria de esas "esencias nacionales". El nacionalismo chocarrero, el reflexivo y cultivado, el inquisitivo y profundo, se transforman ahora en una afirmación de sí mismo excluyente de los otros. Puede conducir entonces tanto a una huraña defensa frente al extraño, como a la agresión y la intolerancia contra él. En todos los nacionalismos agresivos, en los imperialismos — imaginarios o reales—, en los movimientos integristas de raíz religiosa, podemos reconocer esta operación ideológica. Característica de todos ellos es la identificación de la imagen de la nación con ciertas notas esenciales que nos separan de los otros y garantizan nuestra propia excelencia.

Por distintos que sean estos caminos diferentes de la vía de la singularidad, todos responden a una manera análoga de emprender la búsqueda de la identidad. Podemos resumirla en los siguientes rasgos.

- 1) La identidad se alcanzaría por abstracción, esto es, por exclusión de las notas comunes y detección de las singulares. La imagen en que nos reconocemos se identifica con esas notas particulares. Entre la singularidad de una cultura y su universalidad es difícil la mediación. La dificultad de conciliar las características peculiares de una cultura con su alcance universal es insoluble, mientras se conciba la identidad cultural como singularidad exclusiva.
- 2) Si la identidad de un pueblo puede alcanzarse al detectar sus notas peculiares, ese conjunto de notas tenderá a verse como un haber colectivo, transmitido por la educación y la tradición cultural. Lo que constituye el "sí mismo" de un pueblo le está dado, aunque podría estar oculto; a nosotros corresponde descubrirlo.

- 3) Las características en que puede reconocerse la identidad de un pueblo permanecerían a través de los cambios. Su presencia se hace patente en el pasado en el pasado, son parte de una herencia que si bien podemos acrecentar, no podemos derrochar sin negarnos a nosotros mismo. La identidad nos mantiene bajo la voz del pasado.
- 4) La voz del pasado no sólo hechiza, ordena. Debemos fidelidad a nuestra historia. El haber se transforma fácilmente en "destino". La singularidad descubierta, el conjunto de haberes con que nos identificamos debe ser resguardado de los otros. A las imágenes que ellos nos envían, se sustituye ahora una figura ideal, fija, a la que todos debemos conformarnos.

La vía de la autenticidad

Pero la búsqueda de la identidad colectiva puede seguir otro camino. Puede guiarse por una noción de "identidad" distinta: en vez de la singularidad, la autenticidad. Veamos ahora este segundo modelo.

En el lenguaje ordinario, solemos calificar de "auténtica" a una persona si: 1) las intenciones que profesa y, por ende, sus valoraciones son consistentes con sus inclinaciones y deseos reales, y 2) sus comportamientos (incluidas sus expresiones verbales) responden a sus intenciones, creencias, valoraciones y anhelos que comparten los miembros de esa cultura.

Lo contrario de una cultura auténtica es una cultura imitativa, que responde a necesidades y proyectos propios de una situación ajena, distinta a la que vive un pueblo. Por lo general, en las sociedades colonizadas o dependientes muchos grupos de la elite, ligados a la metrópoli dominante, tienden a una cultura imitativa. Se crea así una escisión en la cultura del país. Pero las formas importadas de los países dominantes pueden dar lugar a una cultura imitativa, no por su origen externo, sino por no estar adaptadas a las necesidades de una colectividad ni expresar sus deseos y proyectos reales, sino sólo los de un pequeño grupo hegemónico. Tan inauténtica es una cultura que reivindica un pasado propio, como la que repite formas culturales ajenas, si el regreso al pasado no da una respuesta a las verdaderas necesidades y deseos colectivos, en la situación que en ese momento vive un pueblo. En los países antes colonizados, tan inauténtico puede ser el retorno a formas de vida premodernas, por "propias" que sean, pero que no responden a las necesidades actua-

les, como la reproducción irreflexiva de actitudes y usos del antiguo colonizador.

Un pueblo comienza a reconocerse cuando descubre las creencias, actitudes y proyectos básicos que prestan una unidad a sus diversas manifestaciones culturales y dan respuesta a sus necesidades reales. La identidad de un pueblo no puede describirse, por lo tanto, por las características que lo singularizan frente a los demás, sino por la manera concreta como se expresan, en una situación dada, sus necesidades y deseos y se manifiestan sus proyectos, sean éstos exclusivos o no de ese pueblo. A la vía de la abstracción se opone la de la concreción.

La identidad sería, en esta concepción, una representación imaginaria, propuesta a una colectividad, de un ideal que podría satisfacer sus necesidades y deseos básicos. La vía para encontrarla no sería el descubrimiento de una realidad propia escondida, sino la asunción de ciertos valores coherentes con su realidad. La identidad no sería un dato, sino un proyecto.

Las necesidades y deseos de un pueblo no son fijos, cambian con las situaciones históricas. Cada situación plantea un nuevo desafío. La identidad de un pueblo evoluciona y toma diversas formas a través de esos cambios. Comprende un proceso complejo de identificaciones sucesivas. Tanto en los individuos como en las colectividades, la identidad no se constituye por un movimiento de diferenciación de los otros, sino por un proceso complejo de identificación con el otro y de separación de él. El papel central que desempeña, en la formación de la personalidad, la identificación con modelos ajenos es bien conocido. De manera parecida, en la constitución de la identidad de un pueblo tienen un papel indispensable sus identificaciones sucesivas, en el curso de la historia, con las formas de pensamiento y de vida de otros pueblos, sean dominadores o dominados. La identidad nace de un proceso dinámico de singularización frente al otro y de identificación con él.³

Habría, pues, que distinguir entre "imitación" e "identificación". Por imitación reproducimos elementos de una cultura extraña, que no responden a nuestra situación y que no se integran con los demás elementos de nuestra cultura. Por identificación, en cambio, in-

³ Pierre Tap [p.12] propone distinguir, en la formación de la identidad, entre *identisation* e *identification*. La primera sería un proceso por el que un actor social trata de diferenciarse de los demás, al afirmarse a sí mismo, separándose de ellos. La segunda se refiere a un proceso inverso, por el que un actor social trata de fundirse en los otros.

tegramos en nuestra cultura elementos provenientes de fuera, que dan respuesta a nuestras nuevas necesidades históricas y pueden satisfacer nuestros nuevos deseos. La imitación forma parte de una cultura inauténtica, la identificación puede consistir en una manera auténtica de abrirnos a formas culturales que respondan mejor a situaciones históricas nuevas.

La concepción de la identidad como un conjunto de características particulares que excluyen las de otras culturas se deja guiar por la imagen engañosa de la unicidad como singularidad discernible de las demás. Pero la unicidad de una cultura consiste más bien en la concretización, en una situación específica, de un complejo de características que pueden ser comunes con otras culturas. Cada representación del mundo es única, pero no por contener notas singulares y exclusivas, sino por integrar en una totalidad específica características que pueden presentarse, de otra manera, en otras configuraciones. Así, las mismas necesidades, deseos y aspiraciones pueden expresarse en complejos culturales diferentes. De hecho, las manifestaciones culturales de los otros pueblos son percibidas a menudo como posibilidades propias. Cada cultura es una forma de vida que se ofrece como ejemplo a las demás.

Para ser auténtica una cultura debe responder a las necesidades colectivas reales. Pero un pueblo no es una realidad dada una vez por todas, es una configuración cambiante con las circunstancias. Una cultura auténtica debe responder en formas renovadas a necesidades variables que exigen a menudo tareas insólitas. Cada nueva situación lanza un desafío: conformar a otras necesidades los valores de una cultura; formular, por lo tanto, otros proyectos. No hay imagen fija de una colectividad que pudiera conformarse a las rupturas de la historia.

Por otra parte, la representación de sí mismo, que puede ofrecer unidad a la multiplicidad de una cultura, puede cambiar según la mirada de quienes la interrogan. Tanto en los logros culturales como en los episodios históricos de un país, somos nosotros quienes debemos elegir las características que recoja la imagen en la cual reconocemos. El descubrimiento de lo que fuimos está guiado por la proyección de lo que queremos ser. Si la identidad de un pueblo no es una realidad oculta que descubrir, sino una figura que dibujar, su búsqueda obliga a la selección del pasado, para asumir de él los rasgos consistentes con nuestro proyecto y rechazar los que se le opongan. En cada situación elegimos un pasado propio y nos deshacemos de otro. La identidad permite dar una continuidad a la historia, al prestarle un sentido. Para ello tiene que hacer coherente el pasado

con nuestras metas actuales. Así, la tradición presenta el rostro que nuestro proyecto dibuja en ella. Mientras la vía de la singularidad concibe el pasado como una realidad que se nos impone, la búsqueda de la autenticidad ve en él un anuncio de los ideales que abrazamos. La gesta del pasado con la que nos identifiquemos dependerá de lo que propongamos para nuestro país. Porque la identidad de un pueblo nunca le está dada; debe, en todo momento, ser reconstruida; no la encontramos, la forjamos.

"Llega a ser tú mismo" es el llamado de la identidad. ¿Cómo entender este mandato paradójico? El "sí mismo" no es sólo que se es, sino lo que ha de llegar a ser. Y es auténtico si no se engaña, es decir, si responde a sus deseos profundos y obedece a sus ideales de vida. "Ser uno mismo" no es descubrir una realidad oculta en nosotros, sino ser fiel a una representación en que nuestros proyectos integran nuestros deseos y actitudes reales. Un pueblo llega a ser "él mismo" cuando se conforma libremente a un ideal que responde a sus necesidades y deseos actuales.

La búsqueda de la identidad puede seguir dos vías divergentes. La primera nos permite, en el sentimiento de nuestra singularidad preservarnos de los otros. La seguridad de compartir una herencia puede liberarnos de la angustia de tener que elegirnos. Podemos entonces estar tranquilos: un pueblo debe ser lo que siempre ha sido.

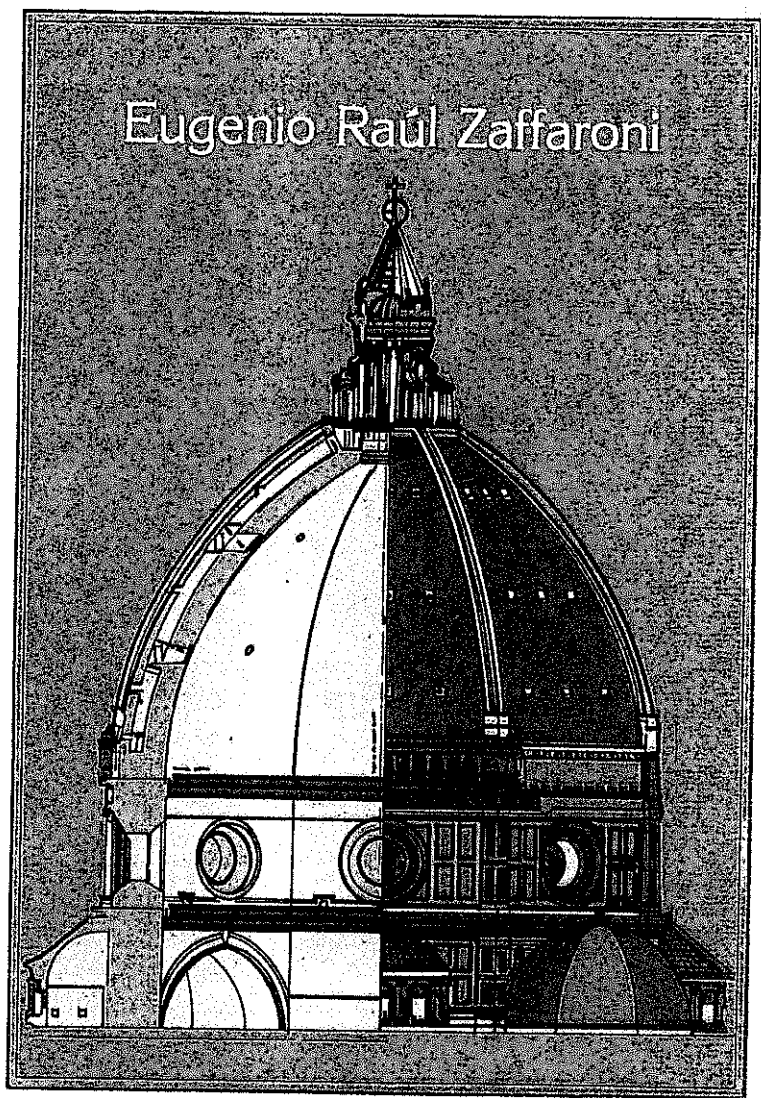
La otra vía nos enfrenta a nuestras necesidades y deseos, nos abre así a la inseguridad, lote de todos los hombres. A nosotros incumbe dibujar el rostro en el que podamos reconocernos, pues un pueblo debe llegar a ser lo que ha elegido.

UNIDAD IV: DIMENSIÓN JURISDICCIONAL

- ZAFFARONI, Eugenio Raúl. " La Crítica Situación del Penalismo Latinoamericano" En Busca de la Penas perdidas. Págs. 13-48.

EN BUSCA DE LAS PENAS PERDIDAS

Eugenio Raúl Zaffaroni



DESLEGITIMACION Y DOGMATICA
JURIDICO-PENAL

CAPITULO PRIMERO

LA CRITICA SITUACION DEL PENALISMO LATINOAMERICANO

a) LAS "PEINES PERDUES".

Nos referimos a una situación crítica en un sentido aproximadamente análogo al de geistige Situation (1), esto es, al de una situación "espiritual", adjetivo que no quiere connotar aquí nada abstracto, sino el complejo abarcativo de los aspectos intelectuales y afectivos (o emocionales) de una situación cuyo signo más característico es la pérdida de seguridad de respuesta con que reaccionaba el penalismo de la región hace algunas décadas. Obviamente ese signo es justamente la manifestación externa que nos permite reconocer la situación crítica y, en modo alguno puede pretendérselo tomarlo como causa de la misma -como algunos opinan- negándole justamente su naturaleza de signo o síntoma.

Como en cualquier emergencia, a medida que la situación va tornándose insostenible, comienza a operarse la evasión mediante mecanismos negadores que, en nuestro caso, aparentan

1 Würtenberger, Thomas, *Die geistige Situation der deutschen Strafrechtswissenschaft* 1959.

conservar la antigua seguridad de respuesta, aunque se reconozcan "problemas", que suelen dejarse de lado por vía de una arbitraria delimitación discursiva que elude confrontar la crisis. No obstante, los mecanismos de negación no pueden superar su esencia y, por ende, no ocultan la situación crítica, que se manifiesta en una progresiva "pérdida" de las "penas", es decir, de **dolor sin sentido** (perdido, osea, carente de racionalidad) (2).

En la criminología de nuestros días es corriente la descripción de la operatividad real de los sistemas penales en términos que nada tienen que ver con la forma en que los discursos jurídico-penales presuponen que operan, es decir, que la programación normativa se basa sobre una "realidad" que no existe y el conjunto de agencias que debiera llevar a cabo esa programación opera en forma completamente diferente. La verificación de esta contradicción requiere demostraciones más o menos finas en algunos países centrales, pero en América Latina su verificación sólo demanda una observación muy superficial. El dolor y la muerte que siembran nuestros sistemas penales están tan **perdidos** que el discurso jurídico-penal no puede ocultar su desbaratamiento, valiéndose de su vetusto arsenal de racionalizaciones reiterativas; nos hallamos frente a un discurso que se desarma al más leve roce con la realidad.

Es bastante claro que, mientras el discurso jurídico-penal racionaliza cada vez menos -por agotamiento de su arsenal de ficciones gastadas- las agencias del sistema penal ejercen su poder para controlar un marco social cuyo signo es la muerte masiva. Cálculos provenientes de fuentes insospechadas establecen que en nuestra región mueren anualmente alrededor de doscientos mil niños durante su primer año de vida por efectos de elementales carencias alimentarias o sanitarias; un número igual o mayor sobrevivirá, pero jamás alcanzará su com-

2 Parfraseamos el título del difundido libro de Louk Hulsman y Jacqueline Bernat de Celis, *Peines perdues. Le système pénal en question*, París, 1982, pese a que "peines" tiene allí un sentido diferente al de "penas" en castellano.

pleto desarrollo bio-psíquico debido a las secuelas de las mismas carencias. Los múltiples poderes que sustentan esta realidad letal se apoyan en buena medida en el ejercicio de poder de las agencias de nuestros sistemas penales que, en la mayoría de los países de la región, operan con un nivel tan alto de violencia que causan más muertes que la totalidad de los homicidios dolosos entre desconocidos cometidos por particulares. Por otra parte, en cuanto a sus omisiones en la tutela de la vida, es claro que el sistema penal se ha mostrado como totalmente incapaz de contener los abortos (3) y, en cuanto a los homicidios de tránsito, se comporta con total indiferencia, pese a que su número es tan elevado que se convierten en la segunda causa de mortalidad en buena parte de la región y en la primera en algunas fajas etarias jóvenes (4). En este panorama no creemos que las **peines perdus** requieran una fina demostración.

El discurso jurídico-penal se revela como falso en forma innegable, pero atribuir su permanencia a mála fe o a formación autoritaria sería un simplismo que agregaría una falsedad a otra. Estas explicaciones personalizadas y coyunturales olvidan que quienes se colocan en posiciones "progresistas" y se percatan de la gravedad del fenómeno, también reproducen el discurso jurídico-penal falso, porque no disponen de otra alternativa que la de ese discurso en su versión de "derecho penal de garantías" (o "liberal" si se prefiere) para ensayar la defensa de quienes caen en los engranajes del sistema penal como procesados, criminalizados o victimizados. El discurso jurídico-penal falso no es un pro-

-
- 4 Cabe calcular aproximadamente cien mil muertes anuales. Argentina registra unas cinco mil; Brasil alrededor de cincuenta mil.
 - 3 Los cálculos son difíciles, pero suelen ir desde un aborto cada cinco nacimientos los más optimistas, hasta uno cada tres los más pesimistas.

ducto de mala fe ni de simple conveniencia (5), como tampoco es resultado de la elaboración calculada de ningún genio maligno, sino que en buena parte se sostiene por la incapacidad de reemplazarlo por otro, frente a la necesidad de defender los derechos de algunas personas. Esta contradicción da lugar a la difícil situación "espiritual" del penalismo latinoamericano (6), que guarda estrecha vinculación con la trágica vivencia del "San Manuel" de Unamuno (7), porque la denuncia de su discurso jurídico como falso corre el riesgo de privarle del único instrumento -precario, pero instrumento al fin- de que dispone para defender los Derechos Humanos de algunas personas.

En realidad, siempre se ha sabido que el discurso jurídico-penal latinoamericano es falso. La diferencia cualitativa de este momento crítico radica en que ya no es posible salir del trance con el argumento de que esa situación crítica es transitoria y continuar presentándola como resultado de meros defectos coyunturales de nuestros sistemas penales, producto de nuestro subdesarrollo y superables mediante un desarrollo progresivo análogo en casi todo al curso seguido por los países centrales. La crítica social contemporánea, la criminología de la "reacción so-

-
- 5 Es demasiado burdo afirmar que se lo sostiene para defender la cátedra que se detenta. Contra este género de argumentos superficiales, v. Rolf S. De Folter, *On the methodological foundation of the abolitionist approach to the Criminal Justice System. A comparison of the ideas of Hulsman, Mathiesen and Foucault*, en "Contemporary Crisis. Law, Crime and Social Police", Dordrecht, 1986 (10), págs. 39 y sgts.; también en "The Criminal Justice System as a social problem; an abolitionist perspective", *Medelingen vat het Juridisch Instituut van de Erasmus Universiteit Rotterdam*, números 36 y 37 (en 36, págs. 27 y sgts.).
 - 6 Cuando nos referimos al "penalismo latinoamericano" no ignoramos que existe una pequeñísima minoría de nulo valor intelectual que no asigna importancia a las muertes y que medra con el poder que las ampara. No tomamos, pues, en consideración, este reducidísimo grupo de empresarios y empleados de dictaduras y agencias corruptas, que no puede afirmarse como representativo de un "pensamiento".
 - 7 Nos referimos al clásico y discutidísimo cuento cuyo personaje central es el sacerdote que se vuelve ateo, pero sigue ejerciendo su ministerio como si Dios existiese, con la firme convicción de que era lo mejor para todos (*San Manuel Bueno, martir*, en "Antología", México, 1964, págs. 59 y sgts.).

cial" -incluso su vertiente más prudente, o sea, la llamada "liberal" (8)-, la experiencia del capitalismo periférico de los últimos lustros, que acabó con la teoría del desarrollo progresivo y centrífugo (9), han aniquilado la ilusión de transitoriedad del fenómeno. Hoy sabemos que la realidad operativa de nuestros sistemas penales jamás podrá adecuarse a la planificación del discurso jurídico-penal (10), que todos los sistemas penales presentan características estructurales propias de su ejercicio de poder que cancelan el discurso jurídico-penal y que, por ser rasgos de su esencia, no podrán ser suprimidos sin suprimir los sistemas penales mismos. La selectividad, la reproducción de la violencia, el condicionamiento de mayores conductas lesivas, la corrupción institucional, la concentración de poder, la verticalización social y la destrucción de las relaciones horizontales o comunitarias, **no son características coyunturales, sino estructurales del ejercicio de poder de todos los sistemas penales.**

La situación que señalamos nos impide emplear la palabra "crisis" denotando un punto de inflexión del fenómeno de contradicción entre el discurso jurídico-penal y la realidad operativa del sistema penal, sino como una brusca aceleración del descrédito del discurso jurídico-penal. En modo alguno creemos que "crisis" pueda indicar aquí un momento a partir del cual la realidad operativa de nuestros sistemas penales comience a aproximarse a la programación conforme al discurso jurídico-penal, lo que sería absolutamente imposible por "utópico" (en el sentido negativo de la expresión, como lo "no realizable"), sino que "crisis" es la indicación del momento en que la falsedad del discurso jurídico-penal alcanza tal magnitud de evidencia, que éste se derrumba des-

8 Cfr. Alessandro Baratta, *Criminologia liberale e ideologia della difesa sociale*, en "La Questione Criminale", 1975, Gennaio-aprile págs. 7 y sgts.

9 Cfr. Prebisch, Raúl, *Capitalismo periférico Crisis y transformación*, México, 1981; nuestro trabajo, *Criminalidad y desarrollo en América Latina*, en "ILANUD", año 5, 13-14, 1982, págs. 33 y sgts.

10 Pensemos qué sucedería en cualquier país occidental desarrollado, si alguien consiguiese efectivamente penar con privación de libertad, conforme a lo jurídicamente programado, todos los hurtos en supermercados y todas las tenencias de tóxicos prohibidos.

concertando al penalismo de la región.

b) LEGITIMIDAD Y LEGALIDAD.

1. **La utópica legitimidad del sistema penal.** El sistema penal es una compleja manifestación del poder social. Por legitimidad del mismo entendemos la característica que le otorgaría su racionalidad. El poder social no es algo estático, que se "tiene", sino algo que se ejerce -un ejercicio- (11) y el sistema penal quiere mostrarse como un ejercicio de poder planificado racionalmente. La construcción teórica o discursiva que pretende explicar esa planificación es el discurso jurídico-penal (que también puede llamarse "saber penal" y otros designan más formalmente como "ciencia penal" o "del derecho penal"). Si ese discurso jurídico-penal fuese racional y el sistema penal operase conforme al mismo, el sistema penal sería **legítimo**.

Sin embargo, la expresión "racionalidad" requiere siempre una precisión, por su alta equivocidad. El uso abusivo que se ha hecho de la misma nos obliga a prescindir aquí de la totalidad de la discusión al respecto, para reducir el concepto de racionalidad con que trabajamos en este caso a) a la coherencia interna del discurso jurídico-penal y b) a su valor de verdad en cuanto a la operatividad social. El discurso jurídico penal sería racional si fuese **coherente y verdadero**.

Cabe precisar que no creemos que la coherencia interna del discurso jurídico-penal se agote en su no contradicción o completitud lógica, sino que también requiere una fundamentación antropológica básica con la cual debe permanecer en relación de no contradicción, puesto que si el derecho sirve al hombre -y no a la inversa- la planificación del ejercicio de poder del sistema penal debe presuponer esta antropología filosófica básica y ontología regional del hombre.

11 Cfr. Foucault, Michel, *Microfísica del poder*, Madrid, 1979, p. 144.

En el momento actual, esta afirmación en el plano jurídico no implica una remisión libre al tembladeral de la metafísica y de lo opinable, aunque subsista un enorme campo abierto a la discusión. Por sobre este ámbito discutible, es innegable que existe una positivización jurídica mínima de esa antropología, materializada en los más altos documentos producidos por la comunidad jurídica internacional en materia de Derechos Humanos.

La consagración positiva de una ontología regional del hombre (que bien puede llamarse **antropología jurídica jushumanista**) impone la **consideración del hombre como persona** (12). Por **persona** debe entenderse la calidad que proviene de la capacidad de autodeterminarse conforme a un sentido (capacidad que puede ser real o potencial e incluso limitarse a la reunión de los caracteres físicos básicos de quienes pueden ejercerla). **Persona** es el actor -la máscara del teatro griego-, el protagonista central de la tragedia de quien decide acerca de lo "bueno" y de lo "malo" (13).

La fundamentación antropológica permite un nivel de crítica a la coherencia interna del discurso jurídico-penal; el otro, obviamente, es la no contradicción de sus enunciados entre sí. Resulta claro que se niega la coherencia interna del discurso jurídico-penal cuando se esgrimen argumentos tales como "así lo dice la ley", "lo hace porque el legislador lo quiere", etc. Son expresiones frecuentemente usadas en nuestra región y que implican la abierta confesión del fracaso de cualquier tentativa de construcción racional y, por ende, legitimadora del ejercicio de poder del sistema

-
- 12 V. Vasak, Karel, *Las dimensiones internacionales de los Derechos Humanos*, Barcelona, 1984; a nivel continental, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, Daniel Zovatto (comp.), *Los Derechos Humanos en el Sistema Interamericano, Instrumentos básicos*, 1987.
- 13 Etimológicamente, persona es la máscara del teatro griego. Con el advenimiento del cristianismo y el problema trinitario surgió la cuestión de la sustancialidad de la persona. A partir del siglo XVIII tiende a señalar particularmente la relación del hombre consigo mismo y la identidad personal (Abbagnano, N., *Dizionario di Filosofia*, Torino, 1980, pág. 666).

penal.

Pero la racionalidad del discurso jurídico-penal no puede agotarse en su coherencia interna. Aunque resulte difícil imaginarlo -dada la interdependencia recíproca de los extremos configuradores de la racionalidad- podría pensarse en un discurso jurídico-penal que, pese a estar antropológicamente fundado y a respetar la regla de no contradicción, no fuese racional porque su realización social fuese imposible o totalmente diferente de su programación (14). La proyección social efectiva de la planificación explicitada en el discurso jurídico-penal debe ser mínimamente verdadera, o sea, realizarse en considerable medida.

El discurso jurídico-penal se elabora sobre un texto legal, explicitando mediante los enunciados de la "dogmática" la justificación y el alcance de una planificación en la forma de "deber ser", o sea, como un "ser" que "no es", pero que "debe ser" o, lo que es lo mismo, como un ser "que aún no es". Para que ese discurso sea **socialmente verdadero, requiere dos niveles de "verdad social"**: a) uno **abstracto**, valorado conforme a la experiencia social, de acuerdo con el cual la planificación criminalizante pueda considerarse como el medio adecuado para la obtención de los fines propuestos (no sería socialmente verdadero un discurso jurídico-penal que pretendiese justificar la tipificación de la fabricación de

14 En general, cuando con el discurso jurídico-penal quieren encubrirse graves fallas sociales, se provoca o capitaliza la indignación, atrapando el fenómeno en una descripción típica que pretende resolverlo en base a casos particulares arbitrariamente seleccionados por el sistema penal. Como es obvio, el fenómeno continúa y en la operatividad social sólo dispone de mayor poder la agencia selectiva del sistema penal. En cualquier país pueden encontrarse ejemplos de estas leyes que son producto de moderno pensamiento mágico. "El pintor y el cazador paleolítico pensaba que ya con la pintura poseía la cosa misma, pensaba que con el retrato del objeto había adquirido poder sobre el objeto; creía que el animal de la realidad sufría la misma muerte que el animal retratado" (Arnold Hauser *Historia social de la literatura y el arte*, Madrid, 1971, T.I, pág. 20). Nuestras agencias legislativas, movidas por la necesidad de calmar campañas de "ley y orden" o por afán electoralista, se asemejan a cazadores paleolíticos.

caramelos de dulce de leche entre los delitos contra la vida), y b) **otro concreto**, que debe exigir que los grupos humanos que integran el sistema penal operen sobre la realidad conforme a las pautas planificadoras señaladas por el discurso jurídico-penal (no es socialmente verdadero un discurso jurídico-penal cuando las agencias policiales, judiciales, del ministerio público, los medios masivos de comunicación social, etc., contemplan pasivamente el homicidio de miles de habitantes).

El nivel "abstracto del requisito de verdad social podría llamarse **adecuación de medio a fin**, en tanto que el nivel "concreto" podría denominarse **adecuación operativa mínima conforme a la planificación**. El discurso jurídico-penal que no satisface a ambos es socialmente falso, porque se desvirtúa como planificación (debe ser) de un **ser que aún no es** para convertirse en un **ser que nunca será**, o sea **engaña, ilusiona o alucina**.

El discurso jurídico-penal no puede desentenderse del "ser" y refugiarse o aislarse en el "debe ser", porque para que ese "debe ser" sea un "ser que aún no es" debe reparar en el **devenir posible del ser**, pues de lo contrario lo convierte en un **ser que jamás será**, o sea, en un **embuste**. De allí que el discurso jurídico penal socialmente falso sea también **perverso** (15): **se tuerce y retuerce, alucinando un ejercicio de poder que oculta o perturba la percepción del verdadero ejercicio de poder**.

En nuestro margen es absolutamente insostenible la racionalidad del discurso jurídico-penal, puesto que no complementa ninguno de los requisitos de legitimidad que hemos señalado, en forma mucho más evidente que en los países centrales. La quiebra de la racionalidad del discurso jurídico-penal arrastra consigo -como sombra inseparable- pretendida legitimidad del ejercicio de poder de las agencias de nuestros sistemas penales. Es hoy incontestable que la racionalidad del discurso jurídico-penal tra-

15 En claro sentido etimológico, "pervertir" se vincula a "verter", o sea, "trastornar" dando vuelta algo (cfr. J. Corominas, *Dicc. crit. Etimológico de la Lengua castellana*, Madrid, 1976, IV, pág. 716).

adicional y la consiguiente legitimidad del sistema penal se han vuelto "utópicas" y "atemporales": no se realizarán en ningún lugar ni en ningún tiempo.

2. La legitimidad no puede ser suplida por la legalidad.

"Legalidad" es vocablo equívoco; en una de sus posibles acepciones significa la producción de normas mediante procesos previamente fijados, lo que constituiría el concepto positivista o formal de la expresión. Pero las teorías que se agotan en la legalidad formal quedan como suspendidas en el vacío, dado que requieren un punto de apoyo que legitime el proceso mismo de producción normativa, que se ha buscado largamente, sea en la idea de "soberano", en la presupuesta y no cuestionable legitimidad de la "norma fundamental" o en la regla última de reconocimiento (16). La búsqueda ha sido infructuosa y las teorías de la legalidad formal no han podido eludir la legitimación del poder mediante su mero ejercicio. Ni siquiera se trata de la teoría de la "pleonexia" (17), conforme a la cual el más fuerte estaría legitimado por el mero hecho de serlo, sino que la legalidad formal también legitimaría el poder de los débiles coaligados. En el mundo actual -y especialmente en nuestro margen- la insuficiencia legitimante de la legalidad formal es bastante clara, al punto de no existir en el ámbito de los discursos jurídico-penales ninguna tentativa sería de legitimar el sistema penal mediante una construcción que excluya de sí todo lo que no sea mera completividad lógica. Un discurso de esta naturaleza sólo podría pretender omitir la pregunta acerca de la legitimidad del sistema penal o desacreditarla como pregunta, acudiendo a su descalificación relegatoria a la categoría peyorativa de los "pseudo-problemas". No obstante, es menester advertir que, si bien no existen construcciones acabadas de discursos que pre-

16 Corresponden a las tesis de John Austin, de Kelsen y de Hart, respectivamente (Kelsen, H., *Teoría pura del derecho*, Bs. As., 1974; Hart, L.A., *Derecho, libertad, moralidades*, trad. de G. Pereira dos Santos, Porto Alegre, 1987).

17 Menzel, Adolf, *Calicles. Contribución a la historia de la teoría del derecho del más fuerte*, trad. de Mario de la Cueva, México, 1964.

tenden a suplir la legitimidad del sistema penal con la legalidad del mismo, debe reconocerse que frecuentemente se realiza un empleo parcializado e incoherente de este género de tentativas en nuestro margen latinoamericano, contexto en el cual resulta particularmente alienante (extraño a la realidad).

3. El sistema penal no opera conforme a la legalidad. De la pluralidad semántica de la expresión "legalidad" puede extraerse otro sentido: la operatividad real del sistema penal sería "legal", si las agencias que convergen en él ejerciesen su poder conforme a la programación legislativa tal como la expresa el discurso jurídico-penal. En tal supuesto, ese ejercicio de poder presentaría el carácter de "legalidad" y recién entonces entrarían en cuestión los argumentos vertidos en el párrafo anterior. Pero no es necesario que profundicemos más las superficiales consideraciones formuladas en el párrafo anterior, porque ni siquiera a este nivel previo el ejercicio de poder del sistema penal es "legal".

"Legalidad", en el sentido en que ahora lo estamos usando, es un concepto del cual el discurso jurídico-penal desprende fundamentalmente dos principios: el de **legalidad penal** y el de **legalidad procesal** (a los que podría agregarse el de **legalidad ejecutiva**, aún insuficientemente elaborado).

El **principio de legalidad penal** exige que el ejercicio de poder punitivo del sistema penal tenga lugar dentro de los límites previamente establecidos a la punibilidad (poniendo especial énfasis en los límites a la tipicidad hasta el punto de haberse intentado una distinción entre "tipo sistemático" y "tipo garantía") (18). El **principio de legalidad procesal** (o legalidad de la acción procesal) exige que las agencias del sistema penal ejerzan su poder para intentar criminalizar a **todos** los autores de ac-

18 V. la bibliografía que indicamos en n. *Teoría del delito*, Bs. As., 1973, p. 179.

ciones típicas, antijurídicas y culpables y que lo hagan conforme a ciertas pautas detalladamente explicitadas (19). Esto significa que el sistema penal **únicamente** podría ejercer su poder en el marco estricto de la planificación legal, pero también que **siempre** -en todos los casos- debería ejercer ese poder.

Sin embargo, una atenta lectura de las mismas leyes penales permite comprobar que **la propia ley renuncia a la legalidad** y el discurso jurídico-penal (saber penal) parece no percibirlo. Por la vía de la **minimización jurídica** se reservan al discurso jurídico-penal, supuestamente, los "injustos graves"; por la vía de la **administrativización**, se consideran fuera del discurso jurídico-penal las institucionalizaciones manicomiales, incluso las dispuestas por la misma agencia judicial; por medio de la **tutela** se excluyen del discurso jurídico-penal las institucionalizaciones de los menores; a través de la **asistencialidad** se alejan totalmente del discurso penal las institucionalizaciones de los ancianos. La perversión del discurso jurídico-penal hace que se rechace con horror cualquier vinculación de los menores (especialmente los abandonados), los enfermos mentales y los ancianos con el discurso jurídico-penal, e incluso la misma prostitución, pese a que a todos ellos se les somete a institucionalizaciones, prisonizaciones y marcaciones estigmatizantes autorizadas o prescriptas por la misma ley, que son en un todo análogas -y frecuentemente peores- que las abarcadas por el discurso jurídico-penal.

El discurso jurídico-penal deja fuera de sus requisitos de legalidad el ejercicio del poder de secuestro y marcación que, su pretexto de identificación, control migratorio, contravenciones,

19. El "principio de oportunidad" limita esta obligación pero la limitación siempre está pautada y nunca queda librada al arbitrio total del órgano impulsor; por ende, aunque en una legislación rija el principio de oportunidad procesal, el ejercicio de la acción siempre debe ser "legal", pues la única diferencia consiste en que en un caso la acción corresponde hipotéticamente, por supuesto- en todas las noticias de un delito, en tanto que en el segundo también corresponde en los mismos supuestos, pero, además, siempre que el mismo no encuadre dentro de alguna de las pautas que se le señalan al órgano impulsor para que no ejerza la acción.

etc., queda a cargo de agencias ejecutivas, sin intervención efectiva de las agencias judiciales. La ley concede, de este modo, enorme ámbitos de ejercicio arbitrario de poder de secuestro y marcación, de inspección, control, allanamiento irregular, etc., que se ejercen cotidiana y ampliamente, al margen de cualquier "legalidad" punitiva contemplada en el discurso jurídico-penal. **El saber penal sólo se ocupa de la legalidad de lo que la agencia legislativa quiere dejar dentro de su ámbito y, en definitiva, de la reducidísima parte de realidad que, por estar dentro de ese ámbito ya recortado, las agencias ejecutivas deciden someterle.** En la realidad social el verdadero y real poder del sistema penal no es el represivo, que pasa a través de la agencia judicial. El poder no es mera represión (no es algo negativo), sino que su ejercicio más importante es positivo, configurador, siendo la represión sólo un límite al ejercicio del poder (20).

Este ámbito, en que la ley misma renuncia a los límites de la legalidad, en que desaparece cualquier función garantizadora de los tipos penales y del que se excluye la intervención normal de las agencias judiciales, es la base indispensable para que pueda operar el verdadero ejercicio de poder del sistema penal, es decir, para que opere el poder configurador de las agencias del sistema penal y para que sólo eventualmente pueda ejercer una represión mayor que la autorizada en los casos supuestamente reservados al discurso jurídico-penal. Mediante esta expresa y legal renuncia a la legalidad penal, se pone a cargo de las agencias del sistema penal un **control social militarizado y verticalizado** de uso cotidiano y ejercicio sobre la gran mayoría de la población, que va mucho más allá del alcance meramente represivo, por ser sustancialmente configurador de la vida social.

Este poder configurador no se limita a las funciones que arbitrariamente -por arbitrariedad legalmente otorgada o "de facto" asumida- ejercen las agencias ejecutivas del sistema penal y

20 Cfr. Foucault, M., op. cit., p. 182.

que pertenecen exclusivamente a las mismas, sino que esas agencias también operan como órganos de ejecución, reclutamiento y reforzamiento de otras agencias o instancias institucionales configuradoras cuyo poder se explica con discursos diferentes, aunque con recursos análogos a la prisonización, secuestro y marcación penales. Así, las agencias penales se ocupan de seleccionar y reclutar o de reforzar y garantizar el reclutamiento de desertores o candidatos a instituciones tales como los manicomios, los asilos o los cuarteles y hasta los hospitales y las escuelas (en otras épocas los conventos). Este poder también se ejerce selectivamente, en forma idéntica a la que, en general, ejerce su poder todo el sistema penal.

Las agencias del sistema penal ejercen su poder **militarizado y verticalizador disciplinario**, es decir, su poder configurador, sobre los sectores más carenciados de la población y sobre algunos disidentes (o "diferentes") más molestos o significativos.

La disciplina militarizada tiende a ser igual a la del cuartel: la uniformidad del aspecto externo, el acatamiento al superior, la sensación de que toda actividad placentera es una concesión de la autoridad, etc., son claramente parte de un ejercicio de poder configurador y no meramente represivo. Se trata de un ejercicio de poder que es represivo porque tiende a internalizar esa disciplina (a hacerla parte del propio equipo psicológico), actúa a nivel consciente, pero también -y quizá principalmente- inconsciente; elimina la espontaneidad y configura una sociedad de sometidos a una **vigilancia interiorizada** de la autoridad.

Es completamente ingenuo creer que el verdadero poder del sistema penal se ejerce cuando sus agencias detienen, procesan y condenan a un homicida, por ejemplo. Ese poder que solo se ejerce muy eventualmente, en forma altamente selectiva y rodeada de amplia publicidad a través de los medios masivos de comunicación social, es íntimo comparado con el poder de control que sobre cualquier conducta pública o privada ejercen las agencias del sistema penal y con la internalización de

esa vigilancia disciplinaria por gran parte de la población.

En la introyección del orden verticalizante es decisivo en papel de los medios masivos de comunicación social, que suelen operar desde etapas muy prematuras de la vida de las personas (especialmente la comunicación de entretenimientos) (21); aunque no cabe descartar otros, como la escuela, los grupos de crianza, etc..

La vigilancia disciplinaria, verticalizante y militarizada de la sociedad, opera en forma que impide su percepción a nivel consciente en toda su magnitud. Por ello, a nivel consciente, las mismas personas vulnerables al sistema penal (los sectores carenciados y los disidentes molestos) no sienten temor ante el ejercicio de poder del sistema penal cuando aparece con su máscara de represión del "enemigo", pero esas mismas personas perciben como temible el ejercicio de poder de las agencias del sistema penal controlando cualquier conducta realizada en lugar público o privado (abrazar a otra persona, vestir de modo diferente, beber con amigos, caminar de madrugada, pasear con un perro, procurarse un objeto sexual, recoger cosas de residuos acumulados en la vía pública, sentarse en una esquina o en un parque, usar cabellos largos, raparse la cabeza, usar barba, disfrazarse, tocar un instrumento musical o cantar, expresar sus ideas o discutirlos, peticionar a las autoridades, etc.). Prácticamente no hay conducta que no sea objeto de vigilancia por parte de las agencias del sistema penal o de las que se valen de la ejecutividad de las penales para realizar o reforzar su control, del que no se exceptúan ni siquiera las acciones más privadas, aunque resulten más vulnerables las realizadas en público, lo que también acentúa la selectividad de la vigilancia en razón del reparto del espacio urbano, que otorga menores oportunidades de privacidad a los más carenciados (22).

21 Sobre la comunicación de entretenimientos en América Latina y la problemática general de la comunicación, Alcira Argumedo, *Los laberintos de la crisis*, Bs. As., 1984.

23 Cfr. Dennis Chapman, *Lo estereotipo del criminal*, Torino, 1971.

La circunstancia de que se perciba como todo el poder del sistema penal lo que no es más que una pequeñísima parte del mismo, y por añadidura precisamente la que sirve de pretexto para un verdadero ejercicio de poder, no pasa de ser uno más de los **caracteres perversos** del discurso de justificación del sistema penal; una de las **facetas perversas** del discurso jurídico-penal consiste en mostrar el ejercicio de poder del sistema penal como agotado en este ínfimo y eventualísimo ejercicio del mismo, que configura lo que se llama "sistema penal formal".

En síntesis y tomando en cuenta la programación legal, debe concluirse en que el poder configurador o positivo del sistema penal (el que cumple la función de disciplinarismo verticalizante) se ejerce al margen de la legalidad, en forma arbitrariamente selectiva, porque así lo planifica la misma ley, en razón de que la agencia legislativa deja fuera del discurso jurídico-penal amplísimos ámbitos de control social punitivo.

4. La legalidad ni siquiera se respeta en el ámbito del sistema penal formal. Pese a que el sistema penal "formal" no es más que el apéndice justificador del verdadero ejercicio de poder de las agencias del sistema penal, la legalidad ni siquiera se respeta en la operatividad social de éste.

La estructura de cualquier sistema penal hace que jamás pueda respetar la legalidad procesal. El discurso jurídico-penal programa un número increíble de hipótesis en que, a estar al "deber ser", el sistema penal interviene represivamente de un modo "natural" (o mecánico), pero las agencias del sistema penal disponen apenas de una capacidad operativa ridículamente inferior en comparación con la magnitud de lo planificado. La disparidad entre el ejercicio de poder programado y la capacidad operativa de las agencias es abismal y, por otra parte, si se diese la inconcebible circunstancia de que su poder se incrementase hasta llegar a corresponder a todo el ejercicio programado legislativamente, se produciría el indeseable efecto de criminalizar varias veces a toda la población. Si se criminalizasen todos los hurtos, todos los adulterios, todos los abortos, todas las defrauda-

ciones, todas las falsedades, todos los cohechos, todas las lesiones, todas las amenazas, etc., prácticamente no habría habitante que no fuese varias veces criminalizado.

La realización de la criminalización programada conforme al discurso jurídico-penal es un supuesto tan absurdo como la acumulación de material bélico nuclear que permite aniquilar varias veces toda la vida planetaria. Son dos paradojas que parecen un signo de la civilización industrial acentuado hasta su máximo absurdo por la actual o naciente civilización "tecno-científica"; la diferencia más importante entre ambos extremos absurdos se halla en que, en tanto que el material bélico tiene un efectivo poder destructor (se acumula realmente justificándose con el discurso de que su acumulación anula cualquier posible programación de su uso), el sistema penal es un verdadero embuste: pretende disponer de un poder que no tiene, ocultando el verdadero poder que ejerce y, además, si tuviese realmente el poder criminalizante programado, provocaría una catástrofe social. Nadie compra un piso impresionado por una hermosa maqueta ofrecida por una empresa notoriamente insolvente; sin embargo, compramos la supuesta seguridad que nos vende el sistema penal, que es la empresa con más notoria insolvencia estructural de nuestra civilización.

Ante el absurdo supuesto —no deseado por nadie— de criminalizar varias veces a toda la población, es obvio que el sistema penal está **estructuralmente** montado para que la legalidad procesal no opere, sino para que ejerza su poder con un altísimo grado de arbitrariedad selectiva que, naturalmente, se orienta hacia los sectores vulnerables. Esta selección es producto de un ejercicio de poder que también está en manos de las agencias ejecutivas, de modo que también en el sistema penal "formal", la incidencia selectiva de las agencias legislativas y judicial es mínima.

Las agencias legislativas, al inflar las tipificaciones, no hacen más que aumentar el arbitrio selectivo de las agencias ejecutivas del sistema penal y sus pretextos para ejercer un mayor po-

der controlador.

La selectividad estructural del sistema penal —que sólo puede ejercer su poder represivo legal en un número casi despreciable de las hipótesis de intervención planificada— es la más elemental demostración de la falsedad de la legalidad procesal proclamada por el discurso jurídico-penal. Las agencias ejecutivas tienen "espacio legal" para ejercer poder represivo sobre cualquier habitante, operando cuando lo deciden y contra quienes lo deciden.

Pero el sistema penal formal no sólo viola estructuralmente la legalidad procesal, sino que también viola la legalidad penal, para lo cual sigue distintos caminos: a) La duración extraordinaria de los procesos penales provoca una distorsión cronológica que da por resultado que el auto de prisión preventiva —"de formal prisión", "de reo", etc.— se convierta en sentencia (porque la prisión preventiva se convierte en pena), la excarcelación o libertad provisoria cumple la función de una absolucón y la sentencia formal la de un recurso extraordinario de revisión. Dado que el análisis fino de los límites de la punibilidad tiene lugar recién en el momento de la sentencia formal, el neto predominio de los "presos sin condena" en la población penal de toda la región (23) no sólo implica una violación a la legalidad procesal, sino también a la penal. b) La carencia de criterios legales y doctrinarios claros para la cuantificación de las penas, deja márgenes de apreciación tan amplios y carentes de criterio regulador que, prácticamente, se entrega ese campo a la arbitrariedad, eliminándose la llamada "legalidad de las penas". c) La proliferación de tipificaciones con límites difusos, con elementos valorativos etizantes, con referencias de ánimo, con omisiones u ocultamientos del verbo típico, etc., son otras formas de debilitar o can-

23 V. Elías Carranza - Luis Paulino Mora - Mario Ohued E.R. Zaffaroni, *El preso sin condena en América Latina*, San José, 1983. La situación que se describe en ese trabajo se ha acentuado en los últimos años y muestra una tendencia progresiva en igual sentido.

celar la legalidad penal. d) Las agencias ejecutivas frecuentemente operan al margen de los criterios pautados para el ejercicio de poder por las agencias judiciales, de modo que cuando se produce la intervención de éstas, ya se han consumado efectos punitivos irreversibles sobre la persona seleccionada.

5. El Ejercicio de poder abiertamente ilícito por parte de l sistema penal. Tal como lo hemos señalado, el sistema penal no respeta la legalidad, porque para su verdadero y fundamental ejercicio de poder (el positivo configurador disciplinante) la misma ley se ocupa de renunciar a ella concediendo un amplísimo margen de arbitrariedad a sus agencias. También hemos señalado que, estructuralmente, el ejercicio de poder menos importante del sistema penal, esto es; el que corresponde al pretexto que le permite ejercer el anterior, tampoco cumple con la legalidad procesal ni con la penal.

Hasta aquí hemos señalado violaciones a la legalidad que operan dentro de la arbitrariedad o renuncia planificada por la misma ley, pero, además de estas violaciones, en la operatividad social de los sistemas penales latinoameiricanos tiene lugar un violentísimo ejercicio de poder al margen de toda legalidad. Basta revisar cualquier informe serio de organismos regionales o mundiales de Derechos Humanos para comprobar el increíble número de secuestros, homicidios, torturas y corrupción, cometidos por agencias ejecutivas del sistema penal o por su personal.

A esto debemos agregar la corrupción, las actividades extorsivas y la participación en los beneficios de actividades tales como el juego, la prostitución, el contrabando, el tráfico de tóxicos prohibidos, lo que no suele ser registrado en los informes de los organismos de Derechos Humanos pero que pertenece a la inquestionable realidad de nuestros sistemas penales marginales.

Como conclusión de lo que hemos expuesto podemos afirmar: a) Que la legalidad no proporciona legitimidad, por quedar pendiente de un vacío que sólo la ficción puede llenar. b) Que el principal y más impor-

tante ejercicio de poder del sistema penal se realiza dentro de un marco de arbitrariedad concedido por la misma ley. c) Que el ejercicio de poder menos importante del sistema penal sirve de pretexto para el otro y tampoco respeta ni puede respetar la legalidad. d) Que además de señalarse que el ejercicio de poder del sistema penal no respeta ni puede respetar la legalidad, es necesario tener en cuenta que en forma abierta y extrema se viola la legalidad en la operatividad social de nuestros sistemas penales, con el altísimo número de hechos violentos y de corrupción practicados por las propias agencias del sistema penal.

c) LA PERVERSION INMOVILIZA AL DISCURSO JURIDICO-PENAL.

La perversión del discurso jurídico-penal lo caracteriza como un ente que se enrosca sobre sí en forma envolvente, al punto de inmovilizar frecuentemente a sus más inteligentes críticos, especialmente cuando guardan alguna relación con la práctica de las agencias judiciales y con la necesidad de defensa concreta y cotidiana de los Derechos Humanos en la peratividad de esas agencias. De esta manera, la perversión es la característica que le cristaliza su propia dinámica discursiva, pese a su evidente falsedad.

Si bien el principal ejercicio de poder del sistema penal tiene lugar sin la intervención de la agencia judicial (a la que se limita el poder de los juristas, cuando en este ámbito deben defenderse los Derechos Humanos, sus defensores terminan dando por ciertos los presupuestos del discurso jurídico-penal que deben esgrimir y, con ello, admiten casi sin percatarse la racionalización justificadora de todo el ejercicio de poder del sistema penal.

La crítica no coyuntural al sistema penal se percibe como una amenaza a los Derechos Humanos en el ámbito de la agencia

judicial y, ante ello, preocupados por necesidades más urgentes, prefieren ignorarlas, colocarla entre paréntesis, dejarla en suspenso, atribuirle a circunstancias coyunturales (lo que es una forma de negación) o refugiarse en el contradictorio argumento de la "impotencia-omnipotencia", que otorga al discurso jurídico-penal un mero valor instrumental.

Como los juristas dan por cierto el discurso jurídico-penal en el limitado ámbito de su agencia judicial, esto produce efectos reales, pese a ser falso el discurso, conforme al conocido mecanismo del **teorema de Thomas**: "Si los individuos definen las situaciones como reales, son reales sus consecuencias" (24). Estos efectos reales son las reacciones favorables de las agencias judiciales (en reducida y flexible medida) respecto de los Derechos Humanos. Definida la operatividad del sistema penal conforme a la legalidad, en muchos casos la agencia judicial reacciona conforme a la legalidad.

No obstante, estos efectos reales no son consecuencia de ninguna operatividad legal del sistema penal, sino del mero efecto de dar por cierta una legalidad utópica (irrealizable) en el limitadísimo ámbito del ejercicio de poder de la agencia judicial, esto es, del poder menos importante que ejerce el sistema penal.

Si un grupo de personas estuviese a punto de darnos muerte y no tuviésemos posibilidad alguna de defensa, pero en ese preciso instante el grito de una lechuza les anunciase la presencia de un "alma en pena", infundiéndoles tal miedo que inmediatamente nos liberasen huyendo despavoridos, no cabe duda de que nos felicitaríamos infinitamente por la accidental presencia de la lechuza, pero eso no significaría que comencemos a creer que las lechuzas son "almas en pena". El discurso jurídico-penal es tan perverso que, a partir de la presencia salvadora de la lechuza, hace que los juristas conecten seriamente las "almas en pena" con las lechuzas enamoradas.

24 Robert K. Merton, *Teoría y estructuras sociales*, México, 1964, pág. 419.

d) SIGNOS TEORICOS DE LA SITUACION CRITICA EN AMERICA LATINA.

Los signos teóricos de la situación crítica a que nos venimos refiriendo pueden percibirse en diferentes ámbitos, direcciones e intereses del saber. Entre los principales signos teóricos mencionaremos la **crítica general al derecho**, pese a su escasa repercusión académica en el ámbito penal; la **marcada preocupación por la legitimidad del poder** puesta de manifiesto en investigaciones jusfilosóficas llevadas a cabo en la región; la **acentuada preocupación de las investigaciones jushumanistas y de los organismos de Derechos Humanos por el sistema penal**; y, por último, aunque quizá de la mayor importancia como motor de la situación, la **criminología de la reacción social difundida en el área** y el debate a que ha dado lugar.

1. **Crítica al Derecho.** Puede señalarse como ejemplo la crítica al derecho de Novoa Monreal (25), quien pese a ser uno de los más destacados penalistas de la región, orienta su crítica hacia conceptos básicos del derecho privado.

Novoa Monreal centra su crítica en el rechazo de "el" derecho entendido únicamente como el que responde sólo a una concepción "liberal-individualista", que parece identificar con una idea quirritaria de la propiedad. Por ello, le niega al jurista la función de tutor de un pretendido "derecho natural" que determine los contenidos del derecho, tarea que reserva a la política, dejando para la labor técnica del jurista una actividad interpretativa a la que niega el carácter de "ciencia". No debe entenderse que Novoa Monreal cae en un simple positivismo trasnochado y consagrante de la omnipotencia legislativa, puesto que recalca expresamente el sometimiento del legislador a los límites de los Derechos Humanos, considerados como conquista de la cultura uni-

25 Eduardo Novoa Monreal, *El derecho como obstáculo al cambio social*, México, 1981; *Elementos para una crítica y desmistificación del derecho*, Bs. As., 1985.

versal independiente del "derecho natural", independencia que se funda en la gestación histórica del jusnaturalismo como ideología, que aceptaba y racionalizaba la esclavitud.

La crítica jurídica de Novoa Monreal es irrefutable en cuanto al aspecto en que se centra, esto es, en cuanto a la negación del derecho como ideología justificadora de un concepto quirritario de propiedad, pero no creemos que la misma permita superar la situación crítica respecto del discurso jurídico-penal y de la deslegitimación del sistema penal como ejercicio de poder o, al menos, no queda suficientemente claro el camino por el cual pueda hacerse (26).

Cabe compartir las dudas acerca del carácter de "ciencia" del derecho, aunque para nosotros esas dudas no se derivan tanto de la problematización del derecho, sino de que el mismo concepto de "ciencia" es producto de una manipulación del poder a lo largo de la historia (27), pero queda en suspenso la función que esta crítica general al derecho le asigna al penalista cuando al descubrir la falsedad del discurso jurídico-penal lo encuentra a la vez perverso. Si el legislador debe respetar los límites que le imponen los Derechos Humanos —como lo postula correctamente Novoa Monreal— cabe preguntarse cómo puede limitarse el jurista a la función técnica que le asigna, si ello implica-

26 No pretendemos valorar aquí toda la crítica jurídica de Novoa Monreal. Una posible hipótesis a su respecto es que quizá siga el destino de otras teorías, elaboradas en sentido muy diferente, pero que han terminado por no considerarse aptas para abarcar al derecho penal, fenómeno que posiblemente se derive, justamente, de que el derecho penal no "resuelve" los conflictos, es decir, no es un "modelo" de solución de conflictos.

27 Para no mencionar a los autores contemporáneos y, en particular, en muchas veces recurrido trabajo de Foucault (*La verdad y las formas jurídicas*), vale la pena remitirse a autores ya lejanos, como Wilhelm Wundt, *Introd. a la filosofía*, trad. de Luis André, Madrid, 1911, T.I, págs. 35 y sgts. En nuestro campo penal cabe recordar que en 1961 Luciano Pettoello Mantovani había puesto en duda el valor de la "ciencia penal" entendida en lo que llamaríamos, sentido "formal" o "tecnocrático" (2a. ed., *Il valore problematico della scienza penalistica, 1961-1983. Contro dogmi ed empirismi*, Milano, 1983).

ría fortalecer la lógica interna de un discurso que se usará para difundir las **peines perdues**. Si el discurso es perverso, si se basa en falacias acerca de la realidad operativa de los sistemas penales, si esta realidad es un verdadero genocidio en marcha y el ejercicio de poder más importante del sistema penal queda fuera del campo abarcado por el discurso jurídico-penal, el penalista que limita su función a mera técnica no hará otra cosa que perfeccionar un discurso que racionaliza la contribución de la agencia judicial a semejante empresa.

La tesis de Novoa Monreal es admisible en el ámbito del derecho privado, pero, al menos en los términos en que está expuesta, no parece poder extenderse fácilmente al ámbito del derecho penal, porque resultaría sumamente contradictoria: el jurista se convertiría en un racionalizador de la violación de Derechos Humanos que consuma la operatividad real de nuestros sistemas penales. Es muy probable que esta diferencia provenga de algunos supuestos en que Novoa Monreal no toma suficientemente en cuenta en cuanto a la operatividad real de los sistemas penales: no percibe una contradicción estructural entre la ideología de los Derechos Humanos y la ideología justificadora del ejercicio de poder de los sistemas penales.

2. **Preocupación por la legitimidad del poder.** En los últimos tiempos, la cuestión de la legitimidad del poder se ha convertido en un tema reiterativo en la filosofía jurídica de nuestro margen (28). Es imposible abarcar aquí este fenómeno en toda su magnitud y menos aún analizar y valorar sus aportes.

A mero título ejemplificativo mencionamos los trabajos de Hernández Vega (29), quien rechaza terminantemente que la le-

28 Por ejemplo, la revista "Contradogmáticas" (Facultades Integradas de Santa Cruz do Sul - ALMED), Sta. Cruz do Sul; M. Celeste C. Leite dos Santos, *Poder jurídico e violencia simbólica*, Sao Paulo, 1985; Luiz Fernando Coelho, *Teoría crítica do direito*, Curitiba, 1987; Luis Alberto Warat, *A pureza do poder. Uma análise crítica da teoria jurídica*, Florianópolis, 1983; (autores varios), Universidades de Brasília, Educação a distância, *O direito achado na rua*, Brasília, 1988.

29 Raúl Hernández Vega, *Problemas de legalidad y legitimidad del poder*, Xalapa, Ver., 1986.

galidad pueda proporcionar legitimidad y concluye descalificando cualquier pretensión de aislar al derecho y al ejercicio del poder de un marco ético. Demuestra que el poder se presenta como un hecho social, pero también como una realidad moral (idealidad ético-racional), lo que no puede ser de otro modo, desde que el poder se ejerce mediante acciones humanas. En esta duplicidad radica para Hernández Vega el "enigma" del poder, su "aporía", en la permanente tensión entre realidad e idealidad, que trata de expresar mediante una lógica dialéctica.

3. Preocupación jushumanista por el sistema penal. Los grupos e iniciativas civiles latinoamericanos están poniendo de manifiesto una creciente preocupación por el sistema penal. Muchos de esos nucleamientos aparecieron como resistencia civil al terrorismo de estado y, en los países donde esa etapa parece superada, no pueden menos que percibir la permanencia casi intacta de las agencias que ejecutaron ese terrorismo, con su mismo poder administrado en forma más prudente o dirigido sobre otros sectores sociales. El asombro o la búsqueda de explicaciones coyunturales ante la carencia de un marco teórico suele ser la primera reacción ingenua, la que paulatinamente va sucediendo un marcado interés por el sistema penal.

En el plano institucional regional, por primera vez se lleva a cabo un programa especial en la región convocado por un organismo hemisférico que reúne a penalistas y criminólogos latinoamericanos (30). Más allá de toda propuesta concreta, esa investigación ha puesto de manifiesto en forma considerablemente circunstancias la disparidad entre el discurso jurídico-penal y la realidad operativa del sistema penal.

4. Crítica criminológica. Los signos teóricos de la situación crítica a que venimos haciendo referencia son, sin duda, im-

30 Inst. Int. de Ds. Hs., *Sistemas penales*, cit.; como trabajos particulares cabe mencionar entre los más recientes el de Gonzalo D. Fernández, *Derecho Penal y Derechos Humanos*, Montevideo, 1988.

portantes, pero el sacudón teórico más formidable y prácticamente precipitante de la misma fue la difusión de la **criminología de la reacción social** en la región, protagonizada por numerosos autores (31), que puso fin a un lento proceso en cuyo transcurso se fue eclipsando la ingenua confianza en los resultados operativos de un mero perfeccionamiento técnico-legislativo, convicción que parece haber alcanzado su máxima expresión ideológica con el llamado "código penal tipo latinoamericano" en la década de los años sesenta.

Al irrumpir la criminología de la reacción social en América Latina, la falsedad del discurso jurídico-penal fue poniéndose de manifiesto con mucha mayor evidencia que en los países centrales, dada la violencia operativa mucho más alta o menos sutil de nuestros sistemas penales marginales. Por otra parte —y quizá ésta haya sido su contribución más importante— neutralizó por completo la ilusión del supuesto defecto coyuntural, superable en un nebuloso futuro.

En los países centrales, el discurso jurídico-penal puede sostenerse por cierto tiempo sin mayores variantes, ignorando la crítica criminológica o sociológica, pero para el penalismo latinoamericano esa situación se hace particularmente insostenible, a causa de la gravedad de los resultados prácticos de la violentísima operatividad de los sistemas penales.

Sólo el ejercicio mismo del poder puede intentar neutralizar la situación crítica en América Latina, pero no puede hacerlo generando un "saber" propio, porque también en este caso se trata de un fenómeno derivado del poder planetario o injertado en la red del mismo en posición marginal. El saber de las usinas ide-

31 La bibliografía crítica latinoamericana es de considerable volumen. Entre sus más connotados autores cabe mencionar a Lola Aniyar de Castro, Rosa del Olmo, Reberto Bergalli, el malogrado Emiro Sandoval Huertas, Emilio García Méndez, etc. Un interesante debate que al mismo tiempo sintetiza la historia del movimiento puede verse en "Doctrina Penal" (1985-1986). Los trabajos de quienes participaron en el mismo (Novoa Monreal, Aniyar de Castro, Rosa del Olmo, Roberto Bergalli) se publican conjuntamente en "Criminalia", 1987, págs. 7-67.

ológicas centrales, al transnacionalizarse, se vuelve disfuncional para el ejercicio del poder de los sistemas penales marginales, por lo cual, el único camino que resta a las agencias de éstos para encubrir su poder es la **desinformación teórica**. No en vano las agencias de los sistemas penales latinoamericanos favorecen la reiteración de discursos criminológicos administrativos, del discurso jurídico-penal más tradicional, de la estigmatización como "extranjerizantes" de los discursos centrales en función de un chauvinismo "científico" que repite discursos seculares, etc.

Una de las vías más efectivas para lograr la desinformación teórica es la "satanización" de cualquier crítica deslegitimante del sistema penal como "marxista". Como veremos, ese calificativo tiene en los países centrales una connotación considerablemente amplia y discutida, dando la sensación de que se lo disputan, pretendiendo distintas vertientes ser los verdaderos intérpretes de Marx, pero en América Latina sufre una transformación que pasa por alto toda la gama de colores y matices centrales (32), excede su marco hasta límites absurdos y termina por designarse como tal **todo lo que constituye o amenaza como constituir un contrapoder para la verticalización militarizada de nuestras sociedades periféricas**. Dicho brevemente, "marxista" es en América Latina, cualquier pensamiento o conducta que, sin importar si tiene o no relación con el discurso de Marx o con cualquiera de las múltiples versiones que pretenden derivarse de su pensamiento, es percibido por las agencias locales de control social como amenaza para su poder o por agencias del poder central como disfuncionales para el ejercicio de poder periférico.

Obviamente que este es el **contenido mínimo** de la idea de "marxismo" como **funcional-delatoria**, pero que se amplía según el grado de terrorismo de estado imperante y según las

32 Sobre este fenómeno, Constantino Láscaris, *Desarrollo de las ideas filosóficas en Costa Rica*, San José, 1983.

circunstancias, que pueden permitir que cualquier enemigo personal introduzca en él variables mucho más insólitas, con tal que alguna agencia controladora resulte convencida al respecto. Prácticamente, "marxista" abarca todo el **variable campo de los susceptible de delación**, logrando independizar de este modo, en nuestro margen, su funcionalidad delatoria de sus límites ideológicos, por discutibles que puedan ser éstos en los países centrales. El concepto "marxista" se convierte en un **instrumento funcional de delación**, que no es susceptible de ninguna delimitación ideológica, cuyo contenido es variable sólo en función de su eficacia delatoria coyuntural (en otros contextos pueden cumplir funciones análogas otros calificativos, que se vacían de contenido semántico para cumplir un mero papel instrumental en razón de su variable eficacia delatoria: "fascista", "burgués", "liberal", etc.).

Como no podía ser de otra manera, la crítica social al sistema penal se "denunció" como "marxista". En homenaje a la seriedad mínima que mereció la consideración de cualquier ideológica, se hace necesario precisar algo en lo que insistiremos más explícitamente: la deslegitimación teórica del sistema penal y la falsedad del discurso jurídico se operan de modo irreversible por la teoría del etiquetamiento, que responde al interaccionismo simbólico, y que aunque la crítica a esta teoría por parte de quienes la consideran limitada (33) puede ser hasta cierto punto cierta, en nada mella su valor deslegitimante y demoleedor del discurso jurídico-penal, consignado que el interaccionismo simbólico y la fenomenología nada tienen que ver con el marxismo, sino con el pragmatismo (particularmente de Mead (34)– y con Husserl (35).

33 Uno de sus implacables críticos es Alvin W. Gouldner *Crisis de la sociología occidental*, Bs. As., 1979.

34 George Herbert Mead, *Espíritu, persona y sociedad desde el punto de vista del conductismo social*, trad. de Floral Mazía, Barcelona, 1982.

35 Como fuente directa de esta vertiente, en sociología Peter Berger - Thomas Luckman, *La construcción social de la realidad*, Bs. As., 1986; Alfred Schütz, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, 1974.

Es obvio que esta explicación sería ridícula en los países centrales, donde se maneja un concepto confuso y discutido de "marxismo", pero que pretende estar referido al nivel ideológico, aunque también es bueno señalar que resultará completamente inútil en nuestro margen, donde seguirá incluyéndose en él a la crítica criminológica, puesto que conservará su valor delatorio en la medida en que el poder no encuentre otro instrumento de delación más idóneo.

De cualquier manera, los esfuerzos del poder de las agencias del sistema penal no han logrado evitar la situación crítica, que se sobrepone a estos esfuerzos, como una impronta ética que desde la autenticidad de lo humano en cualquier emergencia negativa, ha llegado a traspasar la fuerza de todo el ejercicio genocida del poder.

e) LA DESLEGITIMACION POR LOS HECHOS MISMOS.

No existe "teoría" que por sí misma tenga fuerza suficiente para vencer una estructura que se interioriza desde etapas muy tempranas de la vida de las personas, si no va acompañada de un hecho de particular evidencia, que opere como "choque" con la realidad. Hay hechos cuya percepción puede perturbarse, pero no cancelarse, dada su notoriedad. De esta manera, se manifiestan en forma de corto-circuitos del mecanismo inventor de realidad, iluminando ésta con relámpagos que frecuentemente impulsan a la acción como opción de conciencia abierta.

Entre estos hechos, el más notorio en nuestro margen y del que puede derivarse toda ética deslegitimante, es la muerte. Se trata de una deslegitimación que está más allá de los marcos teóricos, porque golpea directamente sobre la conciencia ética. No requiere demostración científica, porque se "percibe": nadie sería tan necio de negar que los muertos están muertos. La técnica terrorista de estado del desaparecimiento forzado de personas, en lugar de ocultar el hecho a la conciencia ética, no ha hecho más que presentarlo en colores más vivos, pues al evi-

tar el ritual de muerte y la elaboración del duelo, hizo más incierta la ausencia de la muerte, y así bajó la incertidumbre del nivel de las escatologías religiosas al de la escatología intra-mundana.

Los esfuerzos del saber jurídico y de la comunicación masiva, por inventar una realidad que evite la desletimación provocada por la percepción directa de los hechos y que opere en forma inmediata sobre la conciencia ética, son increíblemente formidables. Puede afirmarse que difícilmente se encuentre un esfuerzo análogo en la civilización tecno-científica. Se ha insistido muchísimo en los esfuerzos llevados a cabo por el poder en el campo del control de la sexualidad, pero si bien admiten cierto grado de comparación —y teniendo en cuenta además que no son del todo independientes—, no puede negarse que su eficacia como invención de realidad en lo que hace al poder del sistema penal parece ser mucho mayor, puesto que en algunos niveles de la impresión de perturbar la percepción de los fenómenos hasta el grado de suprimir eventualmente la sensorpercepción misma.

En el ámbito del control de la sexualidad no existe un saber especializado institucionalizado capaz de normar con el mismo grado de prestigio y confianza que detenta el sistema penal. Tampoco los que inventan una realidad en este ámbito se hallan maniatados por una perversión que les haga temer que la percepción más adecuada y crítica aumente la represión.

Pese al formidable esfuerzo de invención de la realidad, que parece tener mucho más éxito en los países centrales, en nuestro margen no logra ocultar completamente la realidad operativa de los sistemas penales. El número de muertes causadas por nuestros sistemas penales, al acercarse y a veces superar al total de homicidios de "iniciativa privada", el ya mencionado fenómeno de muertes culposas por tránsito y la indiferencia del sistema, la misma indiferencia por los abortos y por las muertes por carencias alimentarias y asistenciales, los procesos de deterioro

de personas, movilidad y condicionamiento para posterior muerte violenta o la muerte violenta directa en las prisiones y entre el propio personal de algunas agencias ejecutivas, otorga una magnitud al **hecho de muerte** que signa al ejercicio de poder de nuestros sistemas penales, puede ocultarse a las instancias conscientes mediante algunas resistencias y negaciones introyectadas, pero no resulta posible impedir totalmente su captación, por intuitiva y defectuosa que sea, a nivel de conciencia ética.

Frente a esta constatación —a la que se agrega el enorme volumen de violencia provocado por las agencias del sistemas penal en forma de corrupción, deterioro, muerte violenta de sus propios integrantes, privaciones de libertad, extorsiones, etc.—, suele sostenerse que toda esta enorme violencia es preferible a una supuesta explosión incontenible del delito de "iniciativa privada" y de la "justicia por propia mano", ante la ineficacia del sistema penal. Más adelante nos ocuparemos particularizadamente de estas respuestas (36), pero aquí nos interesa señalar **que estos argumentos implican varias confesiones sin tapujos**: a) admite implícitamente que no puede afirmarse ya que el monopolio de la violencia pertenece al estado, sino que es más adecuado afirmar **que sus agencias pretenden el monopolio del delito**; b) se admite expresamente que **la legalidad es una ficción**; c) el sistema penal se convierte en una especie de "guerra sucia" del momento de la política, en la que **el fin justifica los medios**; d) dada la selectividad letal del sistema penal y la impunidad consiguiente para otras personas que no son vulnerables al mismo, debe admitirse que su ejercicio de poderse orientar a la contención de grupos bien determinados y no a la "represión del delito".

No hay ninguna formulación teórica latinoamericana que haga pública seriamente esta ideología, aunque se suele expresar con sinceridad en voz baja en casi todos los círculos académi-

cos, en una suerte de funcionalismo teóricamente subdesarrollado: "La ley está bien para contener los excesos, pero con la ley estricta no vamos a ningún lado, porque no se puede parar a los negros"; el incuestionable mérito de la sinceridad de esta formulación está aún a la "búsqueda de autor".

f) EL DESPRESTIGIO DE LOS DISCURSOS PENALES LATINOAMERICANOS POR SUS VINCULOS IDEOLOGICOS GENOCIDAS.

1. **El discurso jurídico-penal.** Durante muchas décadas el discurso jurídico-penal predominante fue el positivista-peligrosista, integrado con la criminología de esa vertiente, pero, superada esta etapa, pasó a asentarse sobre una base neo-kantiana harto heterodoxa, que tomó elementos de cualquiera de las variables del neo-kantismo, en la medida en que le fueron útiles. Recién en las dos últimas décadas, con gran resistencia y admitiendo más las consecuencias dogmáticas que la base realista, sufrió un relativo resquebrajamiento con la introducción del finalismo (37).

No obstante, nunca se profundizaron las consecuencias teóricas de la teoría de las estructuras lógico-reales en el campo jurídico-penal y en los casos en que se intentó hacerlo en la filosofía del derecho, fue por lo general para criticarla y descartarla (38), en tanto que en los últimos años tiende a adoptarse un "finalismo" formal —por así llamarlo— centrado casi exclusivamente en requerimientos de completividad lógica de la construcción teórica del delito.

En un marco jurídico más amplio, el neo-kantismo fue el ré-

37 Hans Welzel, *Kausalität und Handlung*, en "Abhandlungen zum Strafrecht und zur Rechtsphilosophie", Berlin, 1975 (como trabajo pionero). Más específicamente: *Macht und Recht*, idem, pág. 288; *Naturrecht und Rechtspositivismus*, idem, pág. 274.

38 Por ejemplo: Ernesto Garzón Valdez, *Derecho y naturaleza de las cosas*, Córdoba, 1970; Luis Recaséns Siches, *Experiencia jurídica, naturaleza de la cosa y Lógica "razonable"*, México, 1971.

curso más comunmente usado para legitimar en América Latina los regímenes de "facto", su legislación (incluso su legislación penal) y los mismos "actos constitucionales" de los poderes de "facto". Igualmente, Latinoamérica conoce desde siempre el fenómeno de constitucionalismo formal con dictadura real, y también estas modalidades de terrorismo de estado apelan a la decisión que el neo-kantismo provoca entre realidad y normatividad.

Esta particular preferencia por la manipulación heterodoxa del neo-kantismo no es de extrañar. La fractura que con mayor o menor intensidad —según sus variables o escuelas— permite o impone el neo-kantismo, obliga al discurso jurídico-penal a separarse cuidadosamente de la realidad. Mediante este pensamiento puede admitirse un "realismo trascendente", en el sentido de que las cosas están fuera del sujeto y son independientes de su conocimiento, pero como el conocimiento sólo puede tener acceso a ellas a través del valor jurídico, que opera como único ordenador que lo hace accesible a la razón, resulta que en definitiva es siempre el valor jurídico (que en nuestro margen es siempre un acto de poder, por arbitrario que sea) el que nos dice "cómo son" las cosas (39).

Esta manipulación de la heterodixia teórica que caracteriza las decisiones judiciales con implicancia política en nuestro margen, da por resultado un verdadero renacimiento de la teoría medieval de la "doble verdad", permitiendo una exquisita esquizofrenización del saber jurídico, que se erige en un campo esotérico que carece de contacto con la realidad, que se inventa hasta límites en que el jurista queda reducido a un racionalizador de los contenidos verdaderamente delirantes del legislador (40).

Es obvio que los sectores populares y desposeídos de

39 La descripción no es igualmente válida para todas las versiones del neo-kantismo en filosofía jurídica. No obstante, aún en las versiones de idealismo moderado igualmente queda abierto el camino para una acentuación del idealismo.

40 Un buen ejemplo de esta suerte de "delirio legislativo" es la pretensión de que los subordinados no realizan "acciones" en los casos de obediencia debida.

nuestro margen no depositan ninguna confianza en un derecho concebido de este modo, tradición que viene de antiguo y que recoge ampliamente el folklore de nuestros pueblos (41).

2. **El discurso criminológico.** El discurso criminológico latinoamericano nació y se mantuvo hasta años muy recientes vinculado estrechamente al positivismo criminológico, particularmente italiano. Sus vínculos ideológicos genocidas son mucho más estremecedores que los del propio discurso jurídico.

El fundador de la criminología argentina, enfrentado durante uno de sus viajes a Europa con los habitantes de Cabo Verde, afirmaba que eran "harapos de carne humana" más próximos a los antropoides que al hombre, al tiempo que defendía la esclavitud como institución tutelar y concluía que para ejercer los derechos civiles es necesario haber alcanzado previamente un grado suficiente de evolución biológica (42). Su par brasileño, desde Bahía afirmaba —siguiendo la línea de la psiquiatría racista francesa de Morel— que los mulatos eran desequilibrados morales y que su responsabilidad penal debía ser disminuída o excluída conforme a los postulados del discurso penal tradicional (43), considerando así en "estado peligroso" a la mayor parte de la población de su país. En la última posguerra, una discusión anátoga tuvo lugar en Bolivia, allí respecto del indio, con lo cual

-
- 41 Es clásica la cita del "Martín Fierro": "La ley se hace para todos/mas sólo al pobre le rige./La ley es tela de araña,/en mi ignorancia lo explico,/no le tema el hombre rico,/nunca le tema el que mande,/pues la ruepe el bicho grande/y sólo enrieda a los chicos./Es la ley como la lluvia,/nunca puede ser pareja./El que la aguanta se queja,/pero el asunto es sencillo;/la ley es como el cuchillo,/no ofiende a quien lo maneja". No menos elocuente es la tradición ecuatoriana: "Alhaja es mi comisario/ Al perro sabe imitar./ Qué sólo al de poncho muere,/Y al de levita jamás". O bien: "Si en el fallo de los jueces/ Alguna justicia notas,/ Ve los pies del delincuente/ Y los halláras con botas" (Juan León Mera, *Cantares del pueblo ecuatoriano*, Quito, ed. facc., s.f. (1980?).
- 42 José Ingenieros, *Las razas inferiores*, en "crónicas de viaje (Al margen de la ciencia) 1905-1906, "Obras Completas", Vol. V, Buenos Aires, 1957.
- 43 Raimundo Nina Rodrigues, *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, Bahía, 1957; *Os africanos no Brasil*, 1982. Fue el profesor de Medicina Legal en la Universidad de Bahía y se le considera el pionero de la criminología brasileña (1862-1906).

también trataba de colocarse en "estado peligroso" a la mayoría popular (44).

Desde la terminación de la última guerra mundial —y pese a los tardíos rebrotes racista, como el boliviano y algunos otros— el discurso criminológico ha moderado muchísimo sus expresiones abiertamente racista, manteniéndose en una línea "etiológica" pretendidamente más "científica", pero no oculta para nada su raíz positivista y peligrosista. Prueba de ello fue la amplia aceptación que tuvo en nuestro margen la traducción de la obra de Exner (45), que sostiene que la criminalidad negra en los Estados Unidos obedece a que la sociedad blanca exige a los negros un esfuerzo para el que no están biológicamente preparados.

El peligrosismo criminológico recibió un nuevo impulso al llegar a América Latina —y especialmente a Cuba— la criminología soviética que, al menos en sus versiones traducidas (46) se enmarca en esta corriente y que coincide con la larga tradición peligrosista del pensamiento penal cubano.

La criminología etiológica latinoamericana fue primero racista (era el discurso a la medida de las minorías proconsulares de las repúblicas oligárquicas, que entran en crisis a partir

44 El debate puede verse sintetizado en la *Criminología* de Huáscar Cajías K., La Paz, 1964; sus protagonistas fueron López-Rey Arrojo y Medrano Ossio, éste último con la tesis peligrosista; terciaron en el debate otros conocidos penalistas de la década, bolivianos y extranjeros.

45 Exner viajó a los Estados Unidos en los años treinta y regresó a Alemania muy complacido con los aportes de sus colegas norteamericanos, cuyas teorías no diferían mucho del biologismo de los nazis, sólo que aplicados a la política inmigratoria y con leyes de esterilización de delincuentes que habían sido admitidas por la justicia (sobre ello, Stephan L. Chorover, *Del génesis al genocidio*, Madrid, 1985; Franz Exner, *Biología criminal*, trad. de Juan del Rosal, Barcelona, 1957).

46 G. Avasenov, *Fundamentos de la criminología*, Moscú, 1985; en general, no difiere mucho de la criminología de la República Democrática Alemana (*Sozialistische Kriminologie*, Berlín, 1971).

de la Revolución Mexicana) y luego, sin dejar de ser positivista, se convirtió en el complemento ideal del derecho penal más o menos neo-kantiano: éste sólo se ocupaba del "deber ser", con lo cual el poder señalaba los límites del saber criminológico; la criminología se ocupaba de la "etiología" de las acciones de las personas seleccionadas por el poder del sistema penal; ninguno de ambos se ocupaba de la realidad operativa del sistema penal, cuya legitimidad no se cuestionaba. El discurso jurídico-penal neo-kantiano no corría riesgo alguno y hasta salía reforzado con el aparente apuntalamiento de los datos de una "ciencia natural".