

VI. La ética y la habitación de un mundo.

Cecilia Pires, ceciliapires.pires@yahoo.com.br

Alcira Bonilla alcirabeatriz.bonilla@gmail.com

Convocatoria

En esta mesa se trata de pensar la ética desde la posición de sus protagonistas latinoamericanas/os que están convirtiendo la historia de la dominación que han vivido en una palanca para pensar y construir proyectos emancipadores. En esa dialéctica pueden fundar su ética como modo de estar en el mundo y de habitarlo (re)creando formas alternativas de relacionamiento entre los seres humanos, con el resto de los vivientes y con el planeta azul que nos acoge. El *XIº Corredor de las Ideas del Cono Sur* se ha propuesto analizar los Bicentenarios de los procesos independendistas en relación con el protagonismo de nuestros pueblos, sobre todo de los aparentemente más pobres, olvidados y vencidos. En este marco, teniendo como eje su habitación ética del mundo, desde perspectivas interculturales que consideren nuestras vivencias ciudadanas actuales se lanza el desafío de reconsiderar críticamente la dialéctica entre dominación y emancipación

1) “Cuerpos trashumantes”, Dra. Alcira B. Bonilla

CONICET (Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires);
UBA (Profesora titular regular del Departamento de Filosofía)

El desarrollo actual de las investigaciones sobre filosofía de la migración debe su fecundidad tanto al develamiento del fenómeno migratorio considerado inherente a la condición humana como a la riqueza conceptual que proveen las tradiciones filosóficas para el tratamiento de la condición migrante.

Atento a ello, en esta ponencia se explora la fecundidad de dos ideas fenomenológicas fundamentales: la idea del cuerpo vivencial (*Leib*), el punto cero de la instalación espacio temporal, que proviene de Edmund Husserl, y la del cuerpo como “decir” o “gesto”, tal como es desarrollada por Emmanuel Levinas en *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*.

2) **Deudas de reconocimiento**, RUBINELLI, María Luisa, Universidad Nacional de Jujuy

Muchas veces se proclama un respeto de la diversidad de culturas de maneras que contribuyen a invisibilizar el agravamiento de las situaciones de desigualdad en que son colocadas las personas identificadas como protagonistas de culturas diferentes.

Analizamos implicancias del “reconocimiento” desde las teorías de pensadores latinoamericanos, así como desde declaraciones de movimientos sociales que se vienen constituyendo como representantes de pensamientos alternativos.

Consideramos la teoría de Honneth, revisando lo que entendemos como una de sus limitaciones, al colocarla en diálogo con concepciones acerca de la Naturaleza tanto del filósofo Arturo Roig, como del movimiento indígena.

Nos parece que es éste un tema central a la hora de avanzar en el fortalecimiento de procesos de descolonización y de resistencia ante formas de perpetuación de asimetrías, que signifiquen un efectivo reconocimiento de la dignidad humana.

DEUDAS DE RECONOCIMIENTO

Muchas veces se proclama un respeto de la diversidad de culturas -que se evidencia absolutamente insuficiente en el mejor de los casos, y cómplice de una legitimación de la exclusión en el peor- que contribuye a invisibilizar el agravamiento de las situaciones de desigualdad en que -ante los ojos de la sociedad general- son colocadas las personas identificadas como protagonistas de culturas diferentes.

Para Yamandú Acosta la interculturalidad debe ser un “universalismo incluyente, respetuoso de la heterogeneidad, que haga lugar a todas las particularidades” (Acosta, 2005:20).

Fornet Betancourt propone “una hermenéutica de la alteridad que part[a] del reconocimiento del ‘extraño’ como intérprete y traductor de su propia identidad, [y]...ha[ga] del trabajo hermenéutico un proceso de intercambio de interpretaciones...una tarea de comprensión participada y compartida entre intérpretes...porque...la comprensión profunda de lo que llamamos ‘propio’ o ‘nuestro’, es un proceso que requiere la participación interpretativa del otro” (Fornet Betancourt, 2003:178). Entiende a la interculturalidad como movimiento de pensamiento alternativo, con una propuesta programática comprometida con la transformación del mundo globalizado en que se naturaliza la desigualdad (Fornet Betancourt, 2005: 399,400). Por ello sostiene la necesidad de que “el diálogo de las culturas sea de entrada diálogo sobre los factores económicos, políticos, militares, etc. que condicionan actualmente el intercambio franco entre las culturas de la humanidad” (Fornet Betancourt, 1997: 365-382).

Arturo Roig, por su parte, sospecha de la posibilidad de un desarrollo de la interculturalidad que promueva condiciones de mayor justicia, en una sociedad que, sustentada en cánones capitalistas, pregona una explotación cada vez más irracional de sus bienes y una distribución cada vez más asimétrica de los mismos (Roig, 2004:163,164).

La reflexión crítica, desde el reconocimiento de identidades personales, sociales e históricas construidas a partir de una cultura de origen, implicará entonces asumir la importancia del esfuerzo de descentramiento de sí, capaz de generar la autocrítica y el respeto del otro y de nosotros mismos, tanto en la dimensión subjetiva como histórica y social.

El reconocimiento de nuestra diversidad nos requiere una permanente práctica de desocultamiento que desnude la mayor cantidad posible de falsos prejuicios y discriminaciones, y es importante que la misma se plantee a partir de la problematización de la cotidianidad. La complejidad y conflictividad presentes en la cotidianidad, en tanto dimensiones autoconstituyentes de nosotros mismos como sujetos históricos concretos, no deben quedar invisibilizadas tras estereotipos funcionales al ejercicio de formas de dominación. La identidad autorreconocida y reconocida por los demás es una construcción socio-histórica y cultural, punto de partida del desarrollo de alternativas creativas y de elección de formas de vida en que la dignidad sea posible. Y ello – a su vez- compromete no sólo formas de pensamiento que se constituyan en alternativas, sino también –y simultáneamente- la gestación de programas participativos de acción, que impliquen avances en la concreción de esas alternativas.

Para Roig el discurso de una filosofía intercultural deberá ser entendido como conjunto de voces dentro de un universo discursivo en que se manifiestan presencias y ausencias, siendo estas últimas, expresión de la conflictividad social (Roig, 2004:164).

El reclamo de reconocimiento de la legitimidad de concepciones alternativas a las del capitalismo actual, ha sido expresado – entre otras producciones- en el Manifiesto de los Pueblos y Naciones sin Estado (Foro Social Mundial, 2009). Allí se ponen en juego dimensiones antropológicas, éticas y políticas, desafiando certezas epistemológicas

consolidadas. No es posible abrir un diálogo que tienda al entendimiento con esos “otros”, si no se cuestiona la concepción de sujeto individual heredada de la modernidad, así como las implicancias éticas y jurídicas que de ella se derivan, y que fueron fundamentos de la organización de los Estados y del sistema capitalista.

Ricoeur afirma que el reconocimiento del otro es “el reconocimiento de su capacidad de obrar, en su forma mínima de capacidad para sobrevivir... capacidad de ser y... obrar..., capacidad real de elección de vida... [que] deviene una responsabilidad social... [siendo] criterio para evaluar la justicia social” (Ricoeur, 2006: 181-187). El reconocimiento por parte del otro, y mi autorreconocimiento me implican como responsable de lo que prometo y actúo. Es un doble reconocimiento del poder-hacer, de la capacidad de actuar en sentido positivo o negativo, según los valores vigentes en un grupo, mientras que el no reconocimiento reduce a las personas a la hetero-dependencia, degradándolas.

Por su parte, Roig sostiene el reconocimiento de la dignidad como necesidad primera de todo ser humano, y amplía el imperativo del reconocimiento de dignidad, a la naturaleza misma. “La *dignidad* juega como un principio ordenador y de sentido tanto de las necesidades, como de los modos de satisfacción de las mismas” (Roig, 2002: 117). Y niega que el criterio de satisfacción de las necesidades se asimile al reaseguro de tan sólo el nivel de subsistencia, a través del consumo de los productos necesarios para la conservación de la vida biológica, reducción operada desde la concepción neoliberal. Oponiéndose a ella, las morales emergentes – en el pensamiento de Roig - sostienen la irrupción histórica de grupos humanos que demandan ser considerados como “fines” en sí mismos. En relación con ello, se plantea la cuestión de la satisfacción de las necesidades, que cobra una dimensión ética, por lo que “la forma por excelencia de toda necesidad humana que da sentido e introduce un criterio para la evaluación del universo de necesidades y de los...modos que la humanidad ha generado para satisfacerlas” es la de la “dignidad plena”, que siempre implica como presupuesto, la dignidad de toda la humanidad¹.

Los sectores que practican formas de dominación se legitiman mediante discursos con enunciados supuestamente universales, que tratan de prolongar indefinidamente el silenciamiento de los otros, hasta que las prácticas de la desigualdad logran hacerse visibles a través de las denuncias y reclamos de quienes las sufren.

El mutuo reconocimiento será posible sólo en tanto ningún sector se apropie de los bienes indispensables para la continuidad de la vida de todos.

Por la negación de reconocimiento, una persona resulta afectada en la relación consigo misma y en la relación con los otros. La descalificación a que es socialmente sometida, es asumida como autodescalificación, y desde esa disimetría se relaciona con los demás. La violencia que de este modo “se ejerce sobre el otro equivale a la disminución o la destrucción de [su] poder-hacer... a la humillación [y]...destrucción del respeto de sí” (Ricoeur, 1996: 234).

Ello se inscribe en el que, en opinión de Ricoeur, se constituye en el más grave problema de nuestro tiempo: la acentuación del contraste entre la afirmación universal de igualdad de derechos y la desigual distribución de bienes.

Dussel afirma que para los sujetos oprimidos es fundamental mantener la sobrevivencia biológica, siendo ésta la verdadera condición de posibilidad de la argumentación. Entonces, un primer principio ético, que permita sostener las normas o principios básicos, como fuente de toda normatividad posible para lograr la transformación de la

¹ Roig hace referencia a José Martí y su categoría de dignidad plena del hombre. (Roig, 2002: 115).

sociedad globalizada actual, es el reaseguro de la reproducción de la vida humana de toda la humanidad (Dussel: 1998).

Salas Astraín propone una *política del reconocimiento* que aborde el tratamiento de los conflictos (choque de racionalidades) que la fuerte irrupción de la economía globalizada ha exacerbado en las comunidades (refiere en especial a los pueblos mapuches chilenos), produciendo la desintegración parcial del sistema productivo tradicional. Descartando la idea de un pueblo mapuche aislado de la sociedad nacional, contextualiza históricamente sus permanentes interrelaciones con ella, las apropiaciones de técnicas y conocimientos que esos pueblos han realizado, así como las adaptaciones de las mismas a sus matrices culturales, y los aportes que han brindado a la sociedad mayor. El dinamismo de este tipo de procesos pone de manifiesto cómo los indígenas van consolidando un movimiento “que resiste cultural y políticamente a la forma homogeneizante de globalización económica” (Salas Astraín, 2006: 69-83)

En la *teoría del reconocimiento* de Axel Honneth, el reconocimiento, como implicación previa al conocimiento, sin la cual el segundo no sería posible, conlleva una connotación ontológico existencial. La dimensión afectiva constituye a la persona como sujeto auto-valorado y reconocido como tal por los demás.

Las argumentaciones del autor recogen la preeminencia de un inicial contacto emocional que posibilita la posterior construcción de los objetos intersubjetivos de conocimiento (Honneth, 2007: 70). Afirma: “en la medida en que en nuestra ejecución del conocimiento perdamos la capacidad de sentir que éste se debe a la adopción de una postura de reconocimiento, desarrollaremos la tendencia a percibir a los demás hombres...como objetos...perdemos la capacidad de entender las manifestaciones de la conducta de otras personas...como requerimientos a reaccionar por parte de nosotros” (Honneth, 2007: 93,94), con lo que se pone en duda la legitimidad moral de un orden social semejante.

Refiriéndose a Honneth, Arpini sostiene: “en la esfera de los afectos el reconocimiento depende de la presencia corporal del otro ... en la atención de las necesidades; en la esfera del derecho depende de cualidades generalizables que constituyen a los sujetos como personas capacitadas para obrar autónoma y responsablemente con referencia a un sistema axiológico dentro del cual esas cualidades son valoradas; en la esfera de la valoración social, las cualidades y facultades que los sujetos poseen son apreciadas en el marco de su relevancia para la construcción de la vida en común, donde el concepto rector es el de «solidaridad», entendiéndolo [por] ésta “un tipo de relación de interacción en que los sujetos recíprocamente participan en sus vidas diferenciadas, porque se valoran entre sí en forma simétrica” (Honneth, A., 1997: 157 – 159, cit. por Arpini, A: 2010:32,33).

En relación con lo que denomina el entorno físico, esboza Honneth la posibilidad de un previo acercamiento a su valor cualitativo. Sin embargo no considera afirmar la necesidad de un reconocimiento previo de lo no-humano, y al no constituir –a su entender– su *reificación* “un quebrantamiento de una condición práctica a la que se encuentra sujeta necesariamente la reproducción de nuestro mundo de la vida social ...[y] no quebranta[r] ninguna condición práctica de nuestra relación cognitiva con la naturaleza cuando adoptamos frente a ella una actitud sólo objetivadora” (Honneth, 2007: 106), postula que sólo en un sentido indirecto y de reconocimiento de la significación existencial que para otros hombres pueden tener los seres de la naturaleza, ésta podría no ser considerada sólo como conjunto de objetos. Si bien abre así una posible extensión del respeto a lo no-humano, éste estaría necesariamente mediado por la demanda del otro humano “diferente”. El reconocimiento de lo no- humano quedaría desplazado y, por consiguiente, limitado al respeto de la subjetividad de ese otro

diferente, sin que sea posible obtener de ello principios que cobren validez intersubjetiva.

La significatividad de esta cuestión es especialmente importante si la analizamos desde Nuestra América, ya que los pueblos indígenas –que han tomado notorio protagonismo en las últimas décadas- sostienen su integración con la Madre Tierra, afirmando: “Nosotros, Pueblos indígenas originarios, practicamos y proponemos: la unidad entre Madre Tierra, sociedad y cultura... Pertenece a la Madre Tierra no somos dueños, saqueadores, ni comerciantes de sus bienes: con el criterio de que “lo que no es útil no es necesario” el capitalismo imperialista ha demostrado no sólo ser peligroso por la dominación y violencia sino también porque mata la Madre Tierra y conduce al suicidio planetario” (Foro Social Mundial, 2009).

En estas concepciones, en que ni siquiera los dioses son omnipotentes, el hombre no se ubica como dominador de los seres de la naturaleza.

La teoría del reconocimiento de Honneth no parece contemplar aún esta posibilidad de descentramiento de una visión utilitaria de la naturaleza y de cuestionamiento de sus propios límites respecto a su comprensión de la misma, límite que tampoco pueden superar muchos de los planteos ecologistas. Ese cambio de visión influiría decisivamente en la reproducción de nuestro mundo de la vida social.

Ahora bien, nos parece importante abordar la complejidad y conflictividad que el tema del respeto a los seres de la naturaleza y a la Madre Tierra encierra en el pensamiento y en la vida cotidiana de los pueblos indígenas actuales, en que es posible observar prácticas concretas contradictorias de lo expresado discursivamente. Es preciso analizar las condiciones empírico- concretas en que se gesta esa cotidianidad. Es allí donde se hallan las contradicciones que hacen a una historia marcada por la continua renovación de modalidades de sometimiento y exclusión, así como por la construcción de visiones idílicas acerca de una historia prehispánica en que no se habría producido ningún tipo de conflicto entre los distintos grupos indígenas, los que habrían mantenido relaciones armoniosas, sólo quebradas por la llegada del europeo. Versiones deshistorizadas que pueden clausurar todo esfuerzo de investigación sobre las concretas condiciones de vida de los pueblos.

En el actual proceso de autoafirmación de los pueblos indígenas de Nuestra América, es preciso cuestionar visiones dicotómicas simplistas, falacias generalizadoras y estereotipos ocultadores de los conflictos existentes al interior de los grupos y en sus relaciones con la sociedad en su conjunto. Es asimismo necesario el abandono de enfoques proclives a caer en ingenuidades funcionales al reaseguro de la continuidad de las relaciones de exclusión, a favor de la cual actúan –aún cuando a veces sea posible reconocer honestas intenciones- posiciones fundamentalistas y radicalizadas, que proclaman la existencia de identidades incontaminadas y a-históricas, favoreciendo muchas veces el mantenimiento de relaciones asimétricas.

Por esta vía, y desde otra vertiente que puede actuar complementariamente, las creencias y creaciones de estos pueblos pueden ser fácilmente presentadas como formas organizativas residuales de un pasado superado, restándoles protagonismo como sujetos históricos actuales, convirtiéndolos en integrantes de grupos minoritarios o “minorizados”, requeridos de asistencialismo clientelista. Mientras, los bienes culturales por ellos creados, privados de significación y vida, podrían adquirir aceptable valor de cambio en el mercado. Transformando en objeto al sujeto cultural y en mercancía a sus producciones, se vacía a estas culturas del contenido histórico - vivencial y simbólico con que cotidianamente se nutren. Se empobrecen y estereotipan las pautas culturales, al tiempo que –como piezas “folclóricas”- se las puede ingresar en lucrativas operaciones comerciales para unos pocos.

La obstaculización del acceso de las comunidades rurales a la información -que pasa a ser manejada por quienes han logrado establecer lazos con sectores económicos poderosos y son generalmente cooptados por ellos-, la migración de sus miembros más jóvenes hacia las ciudades, la interesada participación de algunos actores en circuitos del poder político -lo que muchas veces incita al abandono de las convicciones de promoción de sus representados, en pos de la consecución de beneficios personales-, favorecen los conflictos entre distintos sectores de los pueblos indígenas, lo que viene a ser coherente y funcional al mantenimiento y profundización de situaciones cada vez más injustas.

Las formas de organización de los pueblos indígenas, su resistencia al avasallamiento de sus derechos por parte de los Estados y actualmente de los grandes capitales, su concepción de las relaciones con la Madre Tierra, merecen el esfuerzo de un análisis permanente y de una discusión responsable y comprometida con los ideales emancipatorios de Nuestra América.

Los Zapatistas lo han expresado de manera bella y precisa: “Nuestra marcha armada de esperanza no es contra el mestizo; es contra la raza del dinero... No es contra un color de piel, sino contra el color del dinero...por los indígenas luchamos. Pero no solamente por ellos. Luchamos igualmente...por todos aquellos que tienen por presente la pobreza y por futuro la dignidad” (cit. *Le Monde Diplomatique*, 2010: 33).

En este sentido es preciso asumir la necesidad de analizar críticamente y de ampliar las propuestas de construcción de relaciones interculturales, a fin de que éstas se vean fortalecidas, siendo lo más inclusivas posible de quienes se ven privados de reconocimiento.

Aparece, en una dimensión institucional, pública, política, la necesidad de la inclusión duradera de quienes fueron excluidos, lo que implica la exigencia de justicia, basada en condiciones de equidad, núcleo y sustento de aquélla (Ricoeur, 1996: 211, 285).

Cuando las leyes no logran dar respuesta a los casos de disimetría e injusticia, sostiene Ricoeur la necesidad de recurrir al criterio de equidad, ya que el conflicto surge del no respeto de la alteridad. Y es éste el criterio ético que debe primar por sobre el de respeto a la norma, que no siempre es compatible con el reconocimiento de aquélla (Ricoeur, 1996: 285, 286).

Roig sostiene la necesidad de un *a priori*, que implica fundamentalmente “ponerse” a sí mismo, en tanto sujeto plural, como tema de la reflexión², lo que requiere asumirse como valiosos desde la propia tarea cotidiana, desde la que cada *nosotros* se gesta a sí mismo en la historicidad, y reclama dar cumplimiento al deber de conocernos a nosotros mismos. Esa afirmación *a priori* en tanto punto de partida que sustente la construcción de normas que legitimen el auto-reconocimiento y la auto-valoración de la dignidad humana como fundamento de toda praxis política, social y cultural, es antropológico, en tanto profundamente humano, y cobra sentido en tanto histórico, y por tanto contingente (Roig, 2000).

La fuerza del *a priori* reside en que se constituye en punto de partida de la afirmación de la dignidad plena de todo ser humano, en tanto “principio ordenador de toda existencia” (Roig, 2002:119), sin que pueda ser sometida a restricciones. Por tanto, la dignidad humana “se constituye en principio ordenador de los derechos y de los sistemas de producción y distribución de bienes” (Roig, 2002:28).

Asimismo, el *a priori antropológico* se sustenta en un “deseo de perseverar en el ser” principio común a todos los seres vivos. “El principio del valor intrínseco del ser humano, no es excluyente respecto al...valor propio de todo ser vivo. La dignidad sería

² La cursiva es nuestra.

el modo como los seres humanos... [lo practican] en la medida en que no supone derechos de destrucción y degradación de la naturaleza” (Roig, 2002:87).

Así el sentido de la dignidad se amplía y se une al de la responsabilidad que como seres humanos nos compete en el “reconocimiento de la dignidad de todo otro” (Dussel, 1994) . Ni el hombre ni la naturaleza deben ser entendidos como “recursos” disponibles para su instrumentación, con lo que - viniendo a coincidir con lo sostenido tanto por Ricoeur -, se enfrenta a la concepción instrumental de la modernidad y a los postulados neoliberales.

En relación con ello, y volviendo sobre las reflexiones cínicas y estoicas, nos recuerda que los primeros conciben a la naturaleza como “horizonte vital” de un sentimiento de “estar en casa”. El hombre –entonces- sólo puede preservarse y subsistir, “apropiándose” y “conciliándose” con ella y con los demás humanos (Roig, A. 2002: 81). De los estoicos rescata el postulado de que el oscurecimiento de la conciencia de nuestra animalidad oculta nuestra profunda igualdad con los otros seres vivientes (Roig, A. 2002: 97). Y propone: “tal vez el concepto que nos permitiría alcanzar nuevos niveles de comprensión sea...el de *oikéiosis*, el que implica...la aceptación de un orden inmanente propio de la naturaleza dentro del cual no somos lo que está ”fuera”, ni “por encima”, sino plenamente dentro del mismo. ...Se trata de...una “dignidad” que se establece a partir de la responsabilidad que tenemos en cuanto seres “naturales”, de la cual debemos ser capaces de tomar conciencia” (Roig, A. 2002: 88).

Al reflexionar acerca de nuestra corporeidad, que asumida como dimensión constitutiva de nuestra humanidad, sustenta la afirmación de nuestra ineludible responsabilidad en la relación de lo humano con la naturaleza, sostiene la imposibilidad de pensar la dignidad humana si no se incluye en su consideración a la naturaleza, en tanto ésta nos hace humanos.

Entendemos que uno de los más valiosos aportes que los pueblos indígenas han realizado a la humanidad es su visión holística y respetuosa de la naturaleza, acerca de lo cual haremos algunas precisiones.

En los pueblos indígenas encontramos el reconocimiento de la Madre Tierra, y junto con ella de cada uno de los seres existentes, los cuales son caracterizados por desempeñar funciones en relación con los demás seres, y en especial con el hombre. Pero ninguno de ellos es jerárquicamente superior, salvo porque pueda reunir en sí un gran potencial de energía, ante el cual es preciso actuar con prudencia, lo que generalmente se traduce en la recurrencia a rituales específicos, algunos de reconocimiento, otros preventivos, y otros terapéuticos, de restablecimiento de buenas relaciones, lo que se expresa en el logro de un provisorio equilibrio. La Madre Tierra, además de su riqueza genésica, suele aparecer como mediadora entre los distintos seres. En estas concepciones, por tanto, no se homogeiniza incluyendo a todos los seres en la macro-categoría “naturaleza”. Diferenciar y respetar las características de cada uno es importante para que sea posible colaborar al mantenimiento de las buenas relaciones con y entre ellos, así como entre los humanos. Esta trabajosa y muchas veces dura tarea de ser activo co-gestor del equilibrio, es valorada como sentido de la existencia. Desde y a partir de la interpretación de esta concepción de la vida, será posible la comprensión positiva de la diversidad y de la posibilidad de diálogo incluyente de lo humano y lo no humano.

Hemos hallado planteos que desde distintas disciplinas –en nuestro caso la filosofía crítica– resultan confluyentes con concepciones de los pueblos indígenas, en cuanto a la afirmación de la integración del ser humano en el orden de la naturaleza, y a la imperiosa necesidad de que el respeto de la misma sea asumido como reconocimiento de su dignidad, sin la cual es imposible pensar la de la humanidad.

Sin embargo, también hemos puesto de manifiesto la necesidad de ejercer una cuidadosa escucha interpretativa de los otros para poder avanzar en el fortalecimiento de procesos de descolonización y de resistencia ante las formas de perpetuación de asimetrías, que se profundizan en pos de una irracional acumulación de riquezas que niega posibilidades de vida a la mayor parte de los humanos y de los no humanos.

Bibliografía

- Acosta, Y. 2005. *Sujeto y democratización en el contexto de la globalización*. Montevideo. Norma- Comunidad.
- Arpini, Adriana. 2010. "Integración e interculturalidad. Aportes para una reflexión sobre la enseñanza de las humanidades desde una perspectiva latinoamericana" en Rubinelli, María Luisa. (Comp.) *¿Los otros como nosotros? Interculturalidad y ciudadanía en la escuela. Reflexiones desde América Latina*. T. II. Universidad Nacional de Jujuy.
- Dussel, E. 1994. *Debate en torno a la ética del discurso de Apel*. México. Siglo XXI.
1998. *Ética de la Liberación en al edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid. Trotta.
- Fornet Betancourt, R. 1997. "Aprender a filosofar desde el contexto del diálogo de las culturas". *Revista de Filosofía*. México.
2003. "Interculturalidad: asignatura pendiente de la filosofía latinoamericana. Para una revisión crítica de la filosofía latinoamericana más reciente" en *Erasmus*. Río Cuarto. ICALA. Año V. N° 1 / 2.
2005. "Filosofía intercultural" en Salas Astraín, Ricardo (Coord.) *Pensamiento crítico latinoamericano*. Vol II. Santiago de Chile. USACH.
- Honneth, A. 2007. *Reificación*. Buenos Aires. Katz.
- Ricoeur, P. 1996. *Sí mismo como otro*. México. Siglo XXI.
2006. *Caminos del reconocimiento*. México. FCE.
- Roig, A. A. 1981. *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México. FCE.
2002. *Ética del poder y moralidad de la protesta*. Mendoza. Universidad Nacional de Cuyo.
2004. "Sobre la interculturalidad y la filosofía latinoamericana" en Fornet-Betancourt, R. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid. Trotta.
2000. "Filosofía latinoamericana y ejercicio de la subjetividad". Conferencia. Universidad de Playa Ancha. Chile.
- Salas Astraín, R. 2006. "Éticas, políticas del reconocimiento y culturas indígenas" en Salas Astraín R. y Álvarez D. (Ed.) *Estudios interculturales, hermenéutica y sujetos históricos*. Santiago. Universidad Católica Silva Hernández.
- Sauerwald, G. 2008. *Reconocimiento y liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano*. Berlin. Lit Verlag Dr. W. Hopf.

Documentos

Declaración de UNASUR. 2004.

Manifiesto de los Pueblos y Naciones sin Estado. Foro Social Mundial - Belen do Para 2009. <http://observatorio.cl>

"Comunicado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional" del 12-10-1994, cit. por Lemoine, Maurice en "Mitos, conflictos y verdades de la identidad". *Le Monde Diplomatique*. N° 131. Mayo 2010.

3) Ética comunitaria latinoamericana, "Praxis sobre el cuerpo muerto"

En este trabajo se plantea una ética comunitaria y latinoamericana del cuerpo humano muerto en referencia a las acciones que se realizan sobre él. Generalmente, tales acciones se consideran indiferentes desde el punto de vista ético y son legitimadas principalmente por la práctica. Esto queda de manifiesto también por la carencia de reflexión ético-filosófica sobre las mismas. Pero aquí no se pretende abordar este fenómeno de manera amplia sino circunscribirme al tratamiento de los cuerpos sin vida como producto de la violencia política (tema recurrente en toda Latinoamérica), tanto por parte de quienes perpetraron esos crímenes como por parte de la sociedad actual y sus diversos actores. Quiero así plantear en este trabajo un esbozo de lo que entiendo por una ética comunitaria del cuerpo muerto para pensar al mismo como depositario de derechos y para reflexionar sobre la existencia de una ética del cuerpo muerto no desde la perspectiva impersonal (paternalista y capitalista) sino desde una aproximación que permita destacar tanto la individualidad de cada cuerpo-muerto como su pertenencia a una comunidad socio-histórica. El posicionamiento aquí no es aquel recurrentemente trabajado que piensa la muerte y al muerto tomando en cuenta sólo ópticas propias de los sobrevivientes, sean o no las familias. Desde una óptica que integre lo individual y lo familiar en lo social y comunitario, intentaré instaurar una dinámica de mayor equidad entre lo vivo y lo muerto mediante la apertura de una posibilidad de reflexionar sobre tales derechos.

4) Dr. Castor MM Bartolomé Ruiz, **A condição de exceção biopolítica dos excluídos: uma releitura de Giorgio Agamben**

5) **La amistad como hecho antropológico, ético y político. Una forma de habitar el mundo**

María Cecilia Colombani

FFCE y H-UM/Facultad de Humanidades-Universidad Nacional de Mar del Plata

Guido Fernández Parmo

FFCEyH-UM

El proyecto del presente trabajo consiste en pensar la perspectiva de la amistad como modo de instalación ético-político-estético. Teniendo en cuenta que se trata de una experiencia que devuelve la capacidad humana de relación y apertura, proponemos pensar el tema desde tres ejes: un eje antropológico, que da cuenta precisamente de la exclusividad humana de la experiencia, un eje ético que supone pensar al hombre como responsable de esa experiencia y como ser capaz de convertir la experiencia en *ethos* humano y un eje político-estético, ya que no comprendemos actividad responsable alguna por fuera de la dimensión política, entendida como dimensión instituyente de la subjetividad. Proponemos pensar la experiencia de la amistad desde la perspectiva que propone el pensador existencialista alemán, Karl Jaspers, para pensar la filosofía a partir de los tres orígenes que le atribuye, el asombro, la duda y las situaciones límites, entendidos como fuentes de todo pensar. Nuestro proyecto consiste en repensar esos tres orígenes, no ya como fuentes del pensar, sino como motores de la experiencia recortada, desplazándolos precisamente al territorio de la experiencia de la amistad, como condición de posibilidad del universo personal y de un mundo más habitable. Problematicar la dimensión política de la experiencia de la amistad es re-pensar la implicancia de ésta sobre el medio social. El territorio existencial de la subjetividad nos llevó a los otros, al mundo material y a los discursos. Una subjetividad dominada por la amistad define los vínculos de poder que la atraviesan a partir de la categoría de intercambiabilidad. Se trata de un tipo de relación en donde las jerarquías entre unos y

otros han quedado suspendidas, fuera de juego. La amistad instituye así un espacio común en donde los sujetos somos todos partes intercambiables y móviles. Desde esta perspectiva antropológica que estamos trabajando, la amistad define un tipo de subjetividad que define, por otro lado y al mismo tiempo, un espacio social también dominado por la categoría de la intercambiabilidad. Una sociedad de amigos en donde el poder siempre es una cuestión que pasa entre los sujetos y que circula sin ser posesión exclusiva de nadie, ni por razones naturales ni accidentales. Una sociedad de amigos es la sociedad en donde reinan los valores que definen a la amistad: la intercambiabilidad, la horizontalidad, la comunidad, la reciprocidad.

6) El no-lugar de la desaparición como fundación de un espacio histórico

DIANA VIÑOLES (Facultad de Filosofía UBA)

Los relatos efectúan pues un trabajo que, incesantemente, transforma los lugares en espacios o los espacios en lugares. Organizan también los repertorios de relaciones cambiantes que mantienen unos con otros. Estos repertorios son innumerables, en un abanico que va de la instauración de un orden inmóvil hasta la sucesividad acelerada de las acciones multiplicadoras de espacios. (Michel de Certeau, 2007: 130)

Kant aborda el binomio “espacio/tiempo” desde una primera referencia al espacio. Paul Ricœur, en *La memoria, la historia, el olvido*, al tratar sobre el espacio habitado afirma que es particularmente elocuente el recuerdo de haber vivido en una determinada casa de tal ciudad. Esto teje una memoria íntima y una memoria compartida a la vez. La fenomenología del “sitio” o del “lugar” utiliza expresiones como emplazamiento y desplazamiento. En estas alternancias de reposo y de movimiento se inserta el acto de “vivir en” con sus polaridades propias: residir y desplazarse, cobijarse bajo techo, atravesar el umbral y salir afuera.

En *La debilidad de creer*, De Certeau, afirma que el cristianismo parte de un “no-lugar”: el de la experiencia de la “tumba vacía”, que nunca podrá llenarse de certezas absolutas, poseídas como fortalezas. Por el contrario, el desarraigo, la pérdida, el secuestro, el exilio, esto es, la situación de estar “fuera de lugar”, contribuye a la búsqueda de un lugar “propio” como el de la filosofía, la poesía, la escritura, el arte o la mística.

Esta contribución aborda, no sin temor, el paralelo entre la tumba vacía, el no-lugar, y el destino final de los desaparecidos y desaparecidas de la última dictadura cívico-militar argentina, especialmente el de aquellos y aquellas cuyos cuerpos han sido arrojados al río o al océano sin haber podido ser encontrados e identificados. Tales experiencias, duras y complejas, se tornan invitaciones para la práctica de la escritura filosófica y la movilización y desplazamiento que ésta conlleva.

A partir de la tercera parte de *La invención de lo cotidiano*, Michel de Certeau, y su distinción entre *lugares* – estables – y *espacios* – lugares practicados – aporta líneas metodológicas y conceptualizaciones que fecundan el trayecto y el tema propuesto en esta ponencia.

El no-lugar de la desaparición como fundación de un espacio histórico

El presunto sentido de la historia ya no depende de los historiadores que la escriben sino del ciudadano que prolonga los acontecimientos del pasado (la historia que los hombres hacen).
(Ricœur, 2000: 640)

Introducción

Esta contribución aborda, no sin temor, el tema del destino final de los desaparecidos y desaparecidas de la última dictadura argentina; especialmente el de aquellos y aquellas cuyos cuerpos han sido arrojados al río o al océano sin haber podido ser encontrados e identificados, dialogando con algunos aspectos del pensamiento de Michel de Certeau y Paul Ricœur. Las experiencias citadas al comienzo, aberrantes y complejas³, se tornan invitaciones para la práctica de la escritura filosófica y la movilización y desplazamiento que ésta conlleva.

Para Michel de Certeau el espacio constituye una práctica. A partir de la visión de New York desde el piso 110 del World Trade Center, en *La invención de lo cotidiano*, afirma que esta ciudad nunca ha aprendido el arte de envejecer, porque su presente se inventa en el acto de desechar lo adquirido y desafiar el porvenir. Desde esa mirada omnímoda de un ojo ubicado en las alturas, desciende al punto donde habitan los practicantes ordinarios de la urbe. (Certeau, 2007:103)

También es posible descender desde la superficie de la Av. Costanera al espacio subacuático del Río de la Plata. No hay allí ya caminantes, pero sí trayectorias – en el sentido de recorridos que son heterogéneos para los sistemas donde se filtran –, itinerarios de personas que continúan fabricando relatos, haciendo enunciaciones, escribiendo textos; aunque fueron muertos.

El arte de la memoria organiza espacialmente contenidos, tiempos, personas y situaciones, como el arquitecto lo hace a partir de sus técnicas urbanísticas. Éste fija lugares, como los cementerios, para lo que se degrada. Sin embargo, en Buenos Aires, hay una i-lógica in-humana, porque el río a cuyas orillas los transeúntes pescan, pasean, comen, se constituyó en tumba no sepulcral para miles de personas⁴; en lugar de muertos, sin ser cementerio. Es espacio que oculta lo que la memoria devela, constituyéndose en un ancho texto para acceder a la lectura de la influencia de esta ciudad metafórica.

A partir de la tercera parte de *La invención de lo cotidiano*, Certeau, y su distinción entre *lugares* – estables – y *espacios* – lugares practicados – aporta líneas metodológicas y conceptualizaciones que fecundan el trayecto y el tema propuesto en esta ponencia. La hipótesis de esta reflexión consiste en aplicar las tácticas⁵ de resistencia de De Certeau, no ya al consumidor ordinario en su vida cotidiana, sino a los

³ “Las aguas no evocan a la muerte sólo porque son adormecedoras, y el nacimiento sólo porque son fértiles. Transportan con ellas un más allá cosmomórfico que conmueve al hombre en lo más profundo: le hablan el lenguaje de los orígenes que quizás reconozca confusamente”. (Morin, 2007: 135)

⁴ “El río ofrece un ancho horizonte hacia donde se pueden dirigir pensamientos que no tienen la certeza de llegar a un puerto. Su inmensidad invita a un ejercicio autorreflexivo; ese río sin orillas nos convierte en nuestros propios interlocutores, se torna en un espejo donde mirarnos. Si imagináramos como una escena posible a la sociedad argentina sentada frente al Río de la Plata, es factible que nos encontráramos frente a una experiencia perturbadora. En ese río se refleja una historia llena de sueños, temores, esperanzas y tragedias. El Mar Dulce que creyó encontrar Solís a comienzos del siglo XVI sabe terriblemente amargo desde los años 70 del siglo XX. En sus aguas, durante la última dictadura militar, se arrojaron vidas sentenciadas a muerte que encontraron su destino final en manos de ese río convertido en involuntario homicida. En sus aguas mansas ya no flotan cadáveres sino preguntas”. (Mariño, 2006: 122)

⁵ “Llamo *táctica* a la acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio”. (Certeau, 2007:43)

desaparecidos de la última dictadura cívico-militar argentina. La táctica es un arte del débil que se ve obligado por el poder a actuar en un espacio que no le es propio, que debe administrar relaciones impuestas desde una exterioridad.

¿Es posible que estos muertos que no han sido encerrados en la elemental dignidad de una tumba – ya hace más de treinta años – marchen, caminen, hilen pasos, practiquen tácticas de resistencia... todavía, dejando oír y ver aquello que la estrategia⁶ de terror excluía? Obviamente, no es literatura escatológica la que se desea producir aquí, sino una cierta lectura de la anti-disciplina en Michel De Certeau en diálogo con Paul Ricœur, aplicada a una situación ética de dimensiones gigantescas. Si se recurre a un cierto lenguaje tanatológico es sólo para analizar el carácter turbio de aguas contaminadas por intenciones cobardes.

En primer lugar, se analiza el tema propuesto a partir de la relación espacio-lugar; en la segunda parte del trabajo se agrega la consideración del no-lugar como categoría de acceso al difícil concepto de “desaparición” y, finalmente, se buscan líneas de fundación de espacios históricos o de ciudadanía política a partir del uso de la memoria y el repertorio de relaciones espaciales estudiadas.

La indeterminación que conlleva la situación de “desaparecido/desaparecida” – esto es, de detenido o detenida ilegal con presunción de fallecimiento – y la imposibilidad del duelo consecuente, sigue extendiendo su secuela de terror y vacío en la sociedad argentina⁷. La representación conceptualizable de esta situación, su “representancia”⁸, en términos ricœurianos, se constituye en un modo de resistencia intelectual y política. “La representación historiadora es sin duda la imagen presente de la cosa ausente; pero la cosa ausente se desdobla a su vez en desaparición y existencia del pasado. Las cosas pasadas están abolidas, pero nadie puede hacer que no hayan sido”. (Ricœur, 2000: 360)

I. Lugares y espacios

La operación historiográfica es articulada por De Certeau en tres dimensiones inseparables, cuya combinación asegura la pertinencia de un género específico. En

⁶ “Llamo *estrategia* al cálculo (o a la manipulación) de las relaciones de fuerzas que se hace posible desde que un sujeto de voluntad y de poder (una empresa, un ejército, una ciudad, una institución científica) resulta aislable.” (Certeau, 2007:42)

⁷ “El acontecimiento de la desaparición no fue consecuencia de una negligencia o un retiro del Estado como suele alegarse para otros casos, como los relacionados con circunstancias económicas, porque desde el principio y en cada instante, el Estado fue la institución que *produjo* el acontecimiento del horror. Aquella formulación de Videla resultaba denegatoria. Explícitamente intentaba sostener una supuesta ajenidad del Estado con respecto a las desapariciones, ya que éstas habrían ocurrido fuera de toda voluntad o intención por parte del mismo. Sin embargo, la asertividad de aquella formulación, como después se comprobó, resultaba ineficaz como justificación, porque no era una justificación, sino un enunciado performativo, no descriptivo del acontecimiento que tenía lugar en la Argentina”. (Kaufman, 2007 : 236)

⁸ “Es este estatuto del pasado el que numerosas lenguas expresan mediante un sutil juego entre tiempos verbales y adverbios de tiempo. Se dice que algo ya no es, pero fue. Se puede sugerir que el “haber sido” constituye el último referente buscado a través del *ya no ser*. De este modo, la ausencia se desdoblaría en ausencia como objetivo de la imagen presente y en ausencia de las cosas pasadas como pasadas respecto a su “haber sido”. Es en este sentido como el antes significaría la realidad, pero la realidad ontológica del ser-en-el-mundo. Llamaré condición histórica a este régimen de existencia colocado bajo el signo del pasado como que ya no es y que fue. Y la vehemencia asertiva de la representación historiadora en cuanto representancia en nada se apoyaría sino en la posibilidad de *haber sido* buscado a través de la negatividad del *ya no ser*”. (Ricœur, 2000: 360)

primer lugar, es el producto del lugar social del que surge y en segundo término, la historia es una práctica y no una palabra desencarnada y desinteresada. Siempre es mediatizada por la técnica y su frontera se desplaza constantemente entre el dato y lo creado, entre el documento y su construcción, entre lo supuestamente real y las múltiples maneras de decirlo. Y, en tercer lugar, la historia es escritura. (Dosse, 2009:28-31)

En toda su obra de historiador, Michel De Certeau, colocó en el centro de su aproximación el análisis atento de las prácticas mediante las cuales los seres humanos se apropian, a su manera, de los códigos y los lugares que les son impuestos o subvierten las reglas comunes para conformar prácticas inéditas. “En un momento en que se privilegiaba la necesaria descripción de los dispositivos mediante los cuales los poderes, cualesquiera que fueran, pretenden producir control y coacción, fabricar autoridad y conformismo, De Certeau recordaba que “el hombre corriente” no carece de ardides ni refugios frente a los intentos de desposeerlo y domesticarlo.” (Chartier, 1996:71-72). Presenta así otra visión que la de Michel Foucault en *Vigiliar y castigar* y a lo largo de su obra en general.

En cuanto al espacio, Paul Ricœur, en *La memoria, la historia, el olvido*, al tratar del “espacio habitado” afirma que es particularmente elocuente el recuerdo de haber vivido en una determinada casa de tal ciudad. Esto teje una memoria íntima y una memoria compartida a la vez. La fenomenología del “sitio” o del “lugar” utiliza expresiones como emplazamiento y desplazamiento. En estas alternancias de reposo y de movimiento se inserta el acto de “vivir en” con sus polaridades propias: residir y desplazarse, cobijarse bajo techo, atravesar el umbral y salir afuera. El acto de habitar se sitúa en los confines del espacio vivido y del geométrico. También el paralelo narración/construcción y operación historiográfica/ sepultura es desarrollado por Paul Ricœur en más de una oportunidad⁹. La trama de la narración se construye, para Ricœur, y la memoria redistribuye el espacio, para De Certeau. Desde la fenomenología de los lugares – que seres, como Ulises en *La Odisea*, ocupan, abandonan, pierden y encuentran – el discurso traza un recorrido por el cual el espacio es sucesivamente abolido y reconstruido.

Michel de Certeau, en su teoría de las prácticas, coloca en paralelo dos situaciones: el andar y el habla enunciativa. La enunciación peatonal opta por atajos o desviaciones que cambian elementos espaciales y, más aún, se independizan de él. El caminar está relacionado con el espacio más que con los lugares. Un *lugar* es el orden según el cual los elementos se distribuyen en relaciones de coexistencia. Cada cosa tiene su lugar propio; éste distingue, separa e implica una cierta estabilidad que puede ser recogida en una huella gráfica, representada en un mapa. El *espacio*, por el contrario, es

⁹ En *La memoria, la historia, el olvido* dice: En “Architecture et narrativité”, en *Catalogue de la Mostra “Identità e Differenze”*, Trienal de Milán 1994, intenté trasladar al plano arquitectónico las categorías vinculadas con la triple mimesis expuestas en *Tiempo y narración*, tomo I, prefiguración, configuración, refiguración. Mostraba en el acto de habitar la prefiguración del acto arquitectónico, en la medida en que la necesidad de abrigo y de circulación dibuja el espacio interior de la morada y los intervalos dados para recorrer. A su vez el acto de construir se da como equivalente espacial de la configuración narrativa mediante la construcción de la trama; del relato al edificio: es la misma intención de coherencia interna que mora en la inteligencia del narrador y del constructor. Finalmente, el habitar, que resulta del construir, era tenido por el equivalente de la refiguración que, en el orden de la narración, se produce en la lectura: el habitante, como el lector, acoge el construir con sus esperas y también con sus resistencias y sus contestaciones”. (Ricœur, 2000:194)

un “cruzamiento de movilidades” e implica la variable temporal. Tomando en cuenta, entre otros autores, el análisis de Merleau Ponty – en *Phénoménologie de la perception* – sobre un espacio antropológico, más allá del geométrico (“espacialidad homogénea e isótropa”), De Certeau reconoce – en el relato – determinaciones de lugares configurados por objetos inertes, por un lado; y por otro, la especificación de espacios mediante las acciones de sujetos históricos, quienes trasladan a la espacialidad su propia temporalidad.

En *La debilidad de creer*, De Certeau, afirma que el cristianismo parte de un “no-lugar”: el de la “tumba vacía”¹⁰ de la mañana de la resurrección (Certeau, 2006:291). Aquí, la alusión es a ruptura instauradora, a una ausencia, a una falta, que nunca podrá llenarse de certezas absolutas, poseídas como fortalezas¹¹. Por el contrario, el desarraigo, la pérdida, el secuestro, el exilio, esto es, la situación de estar “fuera de lugar”, contribuye a la búsqueda de un lugar “propio” como el de la filosofía, la poesía, la escritura, el arte o la mística.

II. El no-lugar de la desaparición

No existe ningún grupo arcaico, por “primitivo” que sea, que abandone a sus muertos o que los abandone sin ritos. Así, por ejemplo, si los Koriaks del Este siberiano arrojan sus muertos al mar, éstos quedan *confiados* al océano, pero nunca desamparados. (Morin, 2007:23)

Edgard Morin, en su libro *El hombre y la muerte*, al estudiar el tema antropológico desde el paradigma de la complejidad, rescata la sepultura, junto con el uso de instrumentos, como uno de los primeros esbozos de la cultura propiamente humana. El hombre de Neandertal no sólo enterraba a sus muertos, sino que hasta los reunía en un mismo lugar. “No puede tratarse de una cuestión de instinto sino de la aurora del pensamiento humano, que se traduce por una especie de rebelión contra la muerte. No podremos comprender la humanidad de la muerte más que comprendiendo la especificidad de lo humano”. (Morin, 2007:23) Esta conducta es olvidada en la historia en algunos momentos de excepcionalidad, como el estado de guerra, donde lo social prevalece sobre la afirmación individual y provoca una regresión general que elimina la conciencia de la muerte. Todo lo humano se diluye en un estado bestial de agresión y de defensa.

El embrutecimiento bélico se patentiza en otro de los aspectos de este tema: en cuanto el lugar de nacimiento es una de las configuraciones de lo propio, lo tuvieron los desaparecidos – no, sin embargo, algunos de sus hijos e hijas – pero, ¿qué sucede con el lugar de la muerte? Lo tuvieron, pero no se conoce y, de ahí, el incesante vaivén de sus

¹⁰ “Un no lugar inicial (la tumba vacía) genera aquí, de algún modo, la función del texto (que sobre la creencia de la que resulta articula la creencia con la que organiza la posibilidad entre sus destinatarios) y su contenido (que es la puesta en escena de esta función, pero según las leyes propias de un relato)”. (Certeau, 2006:291)

¹¹ “Ningún hombre es cristiano solo, por sí mismo, sino en referencia y enlazado con el otro, en la apertura a una diferencia solicitada y aceptada con gratitud. Esta pasión del otro no es una naturaleza primitiva que hay que recuperar, no se añade tampoco como una fuerza más, o una vestimenta, a nuestras competencias y adquisiciones; es una fragilidad que despoja nuestras solideces e introduce en nuestras fuerzas necesarias la debilidad de creer”. (Certeau, 2006:311)

madres, para reclamar, para saber el lugar de su detención, de su muerte, del destino final¹².

A partir de ese día comenzamos a recorrer todos los lugares posibles (...) íbamos al Ministerio del Interior, íbamos al Comando, al Departamento de Policía, y nada. Ahí, nos íbamos encontrando con otras madres (...) En julio de 1976 fuimos al Episcopado, ya éramos cuarenta personas (...) empezamos a recorrer, íbamos dos madres a ver a un obispo, dos a una iglesia, dos al ministerio, dos al manicomio, dos a Devoto... y así recorriendo lugares y más lugares estábamos todo el día en la calle. (Memoria Abierta, 2009: 6)

El periodista José Ignacio López le preguntó a Jorge Rafael Videla por los *desaparecidos*, a raíz de unas declaraciones del Papa, en una célebre conferencia de prensa de diciembre de 1979. El presidente de la Junta Militar dijo como respuesta: “El desaparecido es una incógnita, no tiene entidad, no está, ni muerto ni vivo”. “Esa frase sintetizaba el devenir represivo y sus singularidades: la instalación de un estado de cosas no representable, no conceptualizable, no componible con la vida social; la sustracción de toda representación como dispositivo que garantizaría, para los perpetradores, la realización del plan de purificación ideológica y social que se propusieron llevar a cabo” (Kaufman, 2007: 236). La pérdida del lugar propio es, indudablemente, una de las consecuencias de la política del terror, consecuencia directa para el secuestrado o “chupado”, para quien “caía” – desde el lugar propio de su vida cotidiana, aún desde la fragilidad de la existencia clandestina – en un centro de detención; consecuencia indirecta para sus allegados y allegadas que, desde la distancia, comenzaban a recorrer lugares buscándolos. Los allegados son aquellos a quienes puede atribuirse una memoria distinta de la individual o de la colectiva, son aquellos que, por su relación de cercanía ocupan un lugar intermedio entre ambas. En la historia reciente argentina, el papel jugado por estos familiares, madres, padres, hijos, constituyó un importante aporte al uso público de la memoria. Los allegados “están situados en una gama de variación de las distancias en la relación entre el sí y los otros. Variación de distancia pero también variación en las modalidades activas y pasivas de los juegos de distanciamiento y acercamiento que hacen de la proximidad una relación dinámica en continuo movimiento”. (Ricoeur, 2000:171) A través de las organizaciones de derechos humanos en los que se agruparon, estos actores sociales movilizaron la búsqueda de justicia, y en general, la vida y la acción política de la nación.

El sustantivo sepultura se refiere a un lugar físico, pero el verbo sepultar alude a un gesto cuya acción se continúa en el presente; no es por tanto, un acto puntual. En todo caso, el lugar es un *memorandum* del gesto de sepultura. Michel de Certeau, en su obra homónima, aborda la escritura de la historia como sepultura y Paul Ricoeur, hace otro tanto en *La memoria, la historia, el olvido*. Por una parte, la escritura exorciza la muerte introduciéndola en el discurso, como un rito de enterramiento. Por otro lado, la escritura ejerce una función simbolizadora que “permite a la sociedad situarse dándose en el lenguaje un pasado”. La sepultura-lugar se convierte en sepultura-acto: “ella crea muertos para que haya vivos”. (Ricoeur, 2000: 472). El ritual de enterramiento que

¹² “Los *vuelos de la muerte* constituyen un eslabón clave del crimen de la *desaparición*: Negaban a las víctimas la posibilidad de una tumba que señalara su ausencia. En la tradición occidental, la sepultura – real o simbólica – resulta crucial para el proceso de duelo. Establece una señal inequívoca de su pertenencia a la comunidad humana. La mayoría de los cuerpos terminaron enterrados en las tierras cenagosas sobre las que el río tiene su cauce”. (Memoria Abierta, 2009:156)

configura el acto de dar un lugar en la memoria colectiva – por ejemplo a través de textos biográficos – a quienes fueron arrojados al no-lugar de la desaparición, hace pasar del trabajo de duelo y de memoria al imperativo de justicia. Es otro modo complementario que, sin reemplazar obviamente a los procesos legales, los complementa con el deber de la justa memoria. “Es la justicia la que, al extraer de los recuerdos traumatizantes su valor ejemplar, transforma la memoria en proyecto; y es este mismo proyecto de justicia el que da al deber de memoria la forma del futuro y del imperativo. Se puede sugerir, pues, que el deber de la memoria, en cuanto imperativo de justicia, se proyecta a la manera de un tercer término en el punto de unión entre el trabajo de duelo y del trabajo de la memoria”. (Ricoeur, 2000:119).

Breve reflexión conclusiva: La desaparición como fundación de un espacio histórico

Primero fueron las personas, el “no estar” alimentando la esperanza en el familiar de que el secuestrado sería puesto en libertad y habría de retornar; luego el ocultamiento y la destrucción de la documentación – que indudablemente existió acerca de cada caso –, prolongando la incertidumbre sobre lo que sucedió; y finalmente los cadáveres sin nombre, sin identidad, impulsando a la psicosis por la imposibilidad de saber acerca del destino individual, concreto, que le tocó en suerte al ser querido.” (CONADEP, 1985:246)

¿Es posible que muertos – no despedidos en la elemental dignidad de una tumba – marchen, caminen, hilen pasos, practiquen tácticas de resistencia dejando oír y ver aquello que la estrategia terrorífica excluía? Ésta fue la pregunta planteada en la introducción. Aunque una tumba pareciera ejemplificar lo inerte por antonomasia, y en ese sentido, constituir un lugar; si en ésta no se yace, – aún desde la más elemental consideración física –, sino que (precisamente por este “no”) se interroga, se denuncia, se recuerda lo que aún no fue develado, esclarecido y juzgado; si esto es así, el lugar se constituye en espacio histórico. Retomando la práctica del caminante, puede decirse que los allí sepultados continúan subvirtiendo un orden fijo e indicando otras direcciones. En tanto haya relatos que transformen los lugares en espacios y tácticas que superen las estrategias impuestas, existe la posibilidad de superar la mera fijación de lugares de memoria. “El caminante transforma en otra cosa cada significativa espacial. Y si por un lado, sólo hace efectivas algunas posibilidades fijadas por el orden construido (va solamente por aquí, pero no por allá); por otro, aumenta el número de posibilidades (por ejemplo, al crear atajos o rodeos) y el de las prohibiciones (por ejemplo, se prohíbe seguir caminos considerados lícitos u obligatorios)”. (Certeau, 2007:112)

El recorrido del pensamiento filosófico se manifiesta como nueva comprensión y desafío a cuestiones clásicas de la filosofía, de modo que el itinerario existencial se convierte en vector del pensamiento para la comprensión del mundo. Jean-François Lyotard, en unas conferencias dadas a los estudiantes de La Sorbona en 1964, dice – siguiendo en esto a Hegel –, que la filosofía nace cuando se ha perdido la unidad. La palabra filosófica no puede encerrarse en un discurso porque no dice lo suficiente pero, a la vez, dice demasiado. Por eso, identifica a la filosofía con el deseo. A la pregunta, “¿por qué filosofar?” responde con un “¿cómo no filosofar?”

Un(a) desaparecido(a), a pesar de lo que alguna vez se dijo, es alguien que está ocupando un tiempo y un espacio de referencia ante el desafío de búsqueda de

sentidos y de construcción de democracia en Argentina. De allí la importancia aún de las polémicas concernientes al trabajo testimonial y reflexivo de la historia reciente¹³, de la gestión de los sitios de memoria y de otros debates actuales. El uso de la expresión “no-lugar” como sinónimo de lugar vacío, tal como se ha hecho en esta ponencia, no agota el significado de esa sugerente expresión de De Certeau, pero la alude y la comprende, según los textos citados sobre la tumba vacía del cristianismo:

A Alice Domon:

*Un espacio profundo, inmenso,
que puede extenderse hacia arriba y hacia los lados.
Ésa es tu tumba. ¿Tu tumba?
Es un espacio fijo, ¿o es móvil?
Es el sitio de tu reposo, ¿o de tu desplazamiento?*

*No hay tumba, no hay espacio fijo ni cerrado, ni limitado:
Agua, Tierra¹⁴, Aire.
Los elementos primeros de los presocráticos
se conjugan en el lugar que ahora habitas.
¿Y el Fuego? El Fuego dentro de tu alma,
no el de las armas, sino el de la zarza ardiente.*

*Penetro en ese Fuego, me uno a él.
Con reflexión y pasión
se construyen la nación y la escritura.*

Bibliografía

- BONILLA, A., “La biografía como género filosófico: construcción de subjetividad, memoria y responsabilidad”, *Stromata* Año LXIV- n° 1-2, Enero-Junio 2008, 39-52
- CASULLO, N., “Fragmentos de memorias, la transmisión cancelada”, GUELERMAN S. (comp.) (2001), *Memorias en presente. Identidad y transmisión en la Argentina posgenocidio*, Norma, Buenos Aires, 252-253
- CHARTIER, R. (1996), *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*, Manantial, Buenos Aires
- CHARTIER, R. (2007), *La historia o la lectura del tiempo*, Gedisa, Barcelona
- COMISIÓN NACIONAL SOBRE LA DESAPARICIÓN DE PERSONAS (1985), *Nunca más*, EUDEBA, Buenos Aires
- DE CERTEAU, M. et F. ROUSTANG (1967), *La solitude. Une vérité oubliée de la communication*, Desclée de Brouwer, Paris
- DE CERTEAU, M. (1982), *La fable mystique I. XVI-XVII siècle*, Gallimard, Paris

¹³ Cf. a modo de ejemplo, entre otros: Beatriz Sarlo, *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Siglo Veintiuno editores, Buenos Aires 2005; Cecilia Vallina (edit.), *Crítica del testimonio. Ensayos sobre las relaciones entre memoria y relato*, Beatriz Viterbo editora, Rosario 2009.

¹⁴ “Tierra y agua son los elementos maternos en los que se opera el paso de la muerte al renacimiento”. (Morin, 2007: 139)

- DE CERTEAU, M. (1990), *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Gallimard, Paris [traducción al español: *La invención de lo cotidiano. 1) Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, México 2007]
- DE CERTEAU, M. (2006), *La debilidad de creer*, Katz, Buenos Aires
- DE LA PEZA M. C. (coord.) (2009), *Memoria(s) y política: experiencia, poéticas y construcciones de nación*, Prometeo, Buenos Aires
- DOSSE, F. (2007), *La apuesta biográfica. Escribir una vida*, PUV, Valencia
- DOSSE, F. (2009), *Paul Ricoeur y Michael de Certeau. La historia: entre el decir y el hacer*, Nueva visión, Buenos Aires
- FABRE, P.-A. (2008), "Torture et vérité", AA. VV., *Penser l'impensable, autour de Jacques Le Brun*, Le Genre Humain, Paris
- KAUFMAN, A., "Los desaparecidos, lo indecible y la crisis. Memoria y *ethos* en la Argentina del presente", FRANCO M. y F. LEVIN (comp.) (2007), *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Paidós, Buenos Aires, 235-236
- MARIÑO, M., «Las aguas bajan turbias: política y pedagogía en los trabajos de la memoria», PINEAU P., M. MARIÑO, N. ARATA y B. MERCADO (2006), *El principio del fin. Políticas y memorias de la educación en la última dictadura militar (1976-1983)*, Colihue, Buenos Aires, 121-176
- MEMORIA ABIERTA (2009), *Memorias en la ciudad. Señales del terrorismo de estado en Buenos Aires*, EUDEBA, Buenos Aires
- MORIN E. (2007), *El hombre y la muerte*, Kairós, Barcelona
- OBERTI, A., "Memorias y testigos, una discusión actual", DE LA PEZA M. C. (coord.) (2009), *Memoria(s) y política: experiencia, poéticas y construcciones de nación*, Prometeo, Buenos Aires, 67-86.
- PERNASETTI, C., "Acciones de Memoria y Memoria colectiva. Reflexiones sobre Memoria y acción política", DE LA PEZA M. C. (coord.) (2009), *Memoria(s) y política: experiencia, poéticas y construcciones de nación*, Prometeo, Buenos Aires, 41-63.
- RICŒUR, P. (2000), *La memoria, la historia, el olvido*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires
- SARLO, B. (2005), *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Siglo veintiuno editores, Buenos Aires
- SARTRE, J.-P (2002), *Muertos sin sepultura. El diablo y Dios*, Losada, Buenos Aires
- VALLINA, C. (2009), *Crítica del testimonio. Ensayos sobre las relaciones entre memoria y relato*, Beatriz Viterbo Ed., Rosario
- VEZETTI, H. (2009), *Pasado y presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*, Siglo XXI, Buenos Aires

7) *La ética y la habitación de un mundo*,

Neusa Vaz e Silva

Trata-se de pensar a ética com a significação do protagonista latino-americano que fez de sua história de dominação uma alavanca para pensar e construir projetos de emancipação. Nessa dialética, funda sua ética como modo de estar no mundo, habitá-lo e torná-lo humano. Para exame dessa condição, no marco do XI Corredor de las Ideas del Cono Sur, que analisa O Bicentenario da Independência relacionado ao protagonismo dos nossos povos, propõe-se o tema dessa mesa de debates, como uma das perspectivas dos diferentes olhares, a partir das relações culturais, sociais, políticas e econômicas aqui construídas, tendo como eixo a habitação ética do mundo, enquanto ainda um desafio para nossas vivências cidadãs da atualidade

8) Os desafios éticos para a sociedade civil e as possibilidades de superação da violência ,

Cecilia Pires,
Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS
ceciliapires.pires@yahoo.com.br

Para pensar numa nova razão ética, que supere as situações de violência, faz-se necessário debater os novos desafios que se apresentam para a sociedade civil, especialmente no que se refere à democratização da vida política, após a questão militar. Trata-se de pensar a autonomia do sujeito, com vistas a conquistar a emancipação das subjetividades, nas relações de poder, tanto na sociedade política, quanto na sociedade civil.

Algumas questões se apresentam para conduzir a reflexão: Qual é a questão norteadora da sociedade civil? Que exigências estão colocadas para a sociedade civil, hoje? No âmbito da organização, no que se refere a valores, naquilo que diz respeito à sobrevivência, na nova tipologia do poder, como buscar uma cultura de não-violência?

Uma das possibilidades de superar a violência é articulação de ações, que viabilizem o encontro entre as culturas, a partir de uma ética da responsabilidade, situação em que a ética da necessidade seja superada. Recuperar a idéia de *práxis* para agir no sentido de combater a dominação entre as culturas, tendo em vista a construção de uma cultura da paz.

Os desafios éticos para a sociedade civil e as possibilidades de superação da violência

1. Situando o debate

Até o momento parece que a Terra não acolhe o homem e ele a toma de assalto, de modo violento. Isso é verificável pelo mais comum dos empiristas, ao fazer uma descrição das ações dos homens no mundo em que habitam. É possível pensar que o foco hobesiano da governabilidade absoluta começa a se fazer sentir na expressão mais terrível, que é a *guerra de todos os homens contra todos os homens*, segundo assevera no *Leviatã*.

O mundo que construímos para habitar se reveste de características que nós, os humanos, produzimos como valor. É possível que o estabelecimento desses valores nem sempre corresponda à expectativa de um mundo ético, no sentido de um mundo virtuoso, livre do mal. O que percebemos é que o mal também habita o mundo, porque ele está presente nas ações humanas, que desenham o perfil de um mundo cultural, onde os sujeitos habitam. Há necessidade de pensar na superação desse mal e do fenômeno da violência, como decorrência imediata do mal, para que possamos re-dimensionar a possibilidade de um mundo ético, concreto, livre de escassez e pleno de liberdade.

As formas pelas quais os homens, nesse tempo, organizam-se social e politicamente evidenciam um certo mal estar do processo civilizatório. A sociedade de mercado arrumou a vida humana de forma standartizada, que impede os avanços da humanidade consigo mesma e a impele para o mundo da competição, que resulta na dominação regulada, negadora da emancipação, verdadeiramente autônoma.

Trata-se de pensarmos um novo contrato (?) ou uma nova forma de governabilidade, que permita os sujeitos sociais e singulares pactuarem a vida digna,

longe da sobrevivência, reduzidos à esfera da escassez. Uma nova utopia? A utopia é o que nos impulsiona e nos diferencia dos outros seres não portadores do *logos*, pois, do contrário, ficaríamos no mimetismo dos seres da natureza, cuja condição não é a condição humana da racionalidade e da liberdade.

Estabelecidas essas coordenadas, passamos a refletir sobre os desafios organizativos que podemos enfrentar para pensarmos em uma nova ordem social, econômica e política. Essa nova ordem se impõe para re-compor o imaginário social afetado pela violência institucional e cotidiana.

Quais são os desafios para pensar a vida política, após a questão militar em nosso continente e países?

Há que refletirmos sobre a autonomia do sujeito, com vistas a conquistar a emancipação das subjetividades, nas relações de poder, tanto na sociedade política, quanto na sociedade civil. Aparece, aqui, o problema da governabilidade, nas mediações da democracia que até aqui construímos.

Tomemos como base alguns pressupostos:

a. Superação do populismo político, pela construção de um discurso emancipatório. A forma da vida democrática requer a construção da emancipação dos sujeitos para que suas escolhas de vida civil possam ser creditadas a sua capacidade de pensar e agir, sem os comandos da heteronomia.

Uma visão populista da governabilidade produz uma gama de atrasos de tal modo que os cidadãos ficam reféns de discursos e ações populistas, incapazes de reagir às propostas mercadológicas das políticas públicas. Isto se agrava quando a situação de escassez é mais intensa, de modo a produzir uma vida subalterna aos ditames de uma prática populista, que mantém a menoridade do sujeito.

A superação do populismo político requer, portanto, um convencimento da própria capacidade de pensar e agir, de acordo com uma razão autônoma, cuja compreensão crítica permite fazer avaliações de práticas políticas de dominação e de servilismo.

b. Revisão das catequeses partidárias, como negação dos “chefes” políticos. O pensamento crítico conduz a atitudes responsáveis moral e politicamente. A partir dessa constatação, é possível construirmos uma mentalidade autônoma que consiga enfrentar as atitudes de dominação por parte dos que desejam, nas esferas da governabilidade, conduzir a vida dos sujeitos como se eles fossem incapazes de pensarem e agirem fora das catequeses deterministas das agremiações partidárias.

Para o fortalecimento de um pensamento crítico, podemos nos reportar aos conceitos de Gramsci, atuando como intelectuais orgânicos, na esfera da vida pública. Se não abdicarmos da nossa capacidade de pensar e agir, com base em valores da autonomia, será possível o exercício da cidadania numa construção hegemônica alicerçada em compreensões de liberdade pública, sem o gerenciamento catequético das propagandas partidárias.

Estamos desafiados a pensar numa vida ética, na esfera pública, sem maiores verticalismos, nas relações de poder. É possível redimensionarmos a organização social e política, numa forma mais cooperativa, horizontal, sem muitos comandantes, se quisermos construir formas menos violentas de ordenamento social.

Com essa compreensão há que ser pensada a organização dos movimentos sociais, na legitimidade de suas demandas, sem a manipulação ideológica, como prática de poder. O Estado perderia seu papel de gerente da coisa pública e seria secundarizado

na forma de decisão, uma vez que a burocracia estaria sem papel social, sem decisões políticas.

2. A vida democrática

Propomos uma relação dos intelectuais com as experiências democráticas, especialmente no que foi e está sendo vivido na América Latina, tendo como fundamento a importância de uma relação da filosofia com a cultura democrática, nos moldes de um projeto emancipatório, nas vias da interculturalidade.

Que exigências estão colocadas para a sociedade civil, hoje? No âmbito da organização, no que se refere a valores, naquilo que diz respeito à sobrevivência, na nova tipologia do poder, como buscar uma cultura de não-violência, para consolidarmos a ética no mundo que habitamos?

Uma dos primeiros empecilhos da vida democrática é a forma como o Estado se apresenta, numa prática negadora da autonomia. Democracia é, antes de tudo, uma mentalidade que se constrói no convívio com os demais cidadãos.

Caldera comenta:

Por eso la democracia antes y más que un sistema político es la filosofía de los límites y la legitimación del poder, todo lo demás viene por añadidura: la ley, las instituciones, la separación de poderes, las formas procesales legalmente establecidas para ejercer el poder, los sistemas políticos y demás formas jurídicas e institucionales que regulan el comportamiento del Estado. (Caldera 2004. p. 29)

Nossa reflexão sustenta uma tese central: que as garantias individuais, as quais, na sua aparência, o Estado assegura aos cidadãos, não passam do reflexo da arquitetura burocrática de dominação, historicamente circunscrita no espectro de leis, normas e determinações de limites. O ideário dos Direitos Humanos comparece nesse aparato de conquistas legais, sem a necessária intenção da efetividade prática da idéia contida na Declaração. Dessa forma, o Estado que subscreve as *Declarações* defensoras dos direitos humanos não erradica do seu cotidiano toda forma de violência, numa flagrante demonstração de incoerência ideológica, política e ética. O poder do Estado não faz alianças com a emancipação, ao contrário, a reduz aos limites do legal e se satisfaz.

O legítimo está na instância das preocupações subjetivas, fora do âmbito das esferas do Estado constituído. Sabe-se, historicamente, que o Estado, construção da razão humana, aparece produzindo costuras e rupturas entre a vontade individual e a vontade geral. Daí sua força legal, seu poder de arbítrio sobre as vontades particulares, buscando estabelecer equilíbrios entre a *ratio política* e a *ratio técnica*. Ou seja: busca mostrar distanciamento entre as *motivações* políticas da sociedade civil e o aparato tecnocrático do qual se serve para manter o domínio sobre os sujeitos, de tal forma que eles internalizam as falas do poder.

O saber sistêmico desse poder, na maioria das vezes, não se adapta ao saber dialético, expresso nas ações dos que querem negar a tecnoburocracia. Na verdade, o saber sistêmico do Estado-gerente acaba por mostrar uma violência simbólica, que pode evoluir para uma violência material. Não é o simples aparato das leis e convenções que compõe a violência simbólica do saber sistêmico, mas a forma como tais leis são aplicadas, fortalecendo desencontros entre os cidadãos, na realização dos seus desejos e necessidades.

Essa construção simbólica do Estado, inaugurado na modernidade com a divisão dos poderes constitucionais, ainda não foi re-pensada. Os rituais do poder continuam, nas mais diversas formas, de tal modo que hoje já é possível pensarmos na figura de um Estado sem fronteiras econômicas e políticas determinadas, cujo registro da soberania fica frágil nas instâncias das relações entre povos e nações. Desse modo, o Estado do pacto realiza um projeto de governabilidade política e econômica, capaz de incluir poucos e excluir muitos, amparado nos argumentos da racionalidade pragmática, positivada nas relações de elites que acolhem tal projeto, excluindo a maioria da população.

Essa concepção de Estado faz parte do sistema de crenças da sociedade que se põe face ao ele numa atitude de subserviência ou de conformismo. Os nossos países registram em sua história essa forma de poder, que positivado em força e em norma, aparece com uma fala protetora e ordenadora dos sujeitos e de suas ações. Quando o contra-discurso se expressa em crítica ou em resistência é logo censurado ou posto sob suspeita por estar possibilitando reações ao instituído.

O mercado também estabelece seu sistema de crenças, acenando para a participação de todos na riqueza social. Ocorre que os sujeitos sociais vivem a concretude do cotidiano e não lhes basta uma situação ideal de comunicação e nem uma situação ideal de concorrência. Eles precisam de referenciais assegurados nos recortes de sua vida prática. Se há a garantia do direito à vida digna isso deve ultrapassar os desempenhos retóricos do poder gerencial e se tornar efetivo como intimidade do sujeito da polis.

Aparece, nesse quadro, o desafio para uma efetiva vida democrática. Temos que pensar na democracia como uma dinâmica da organização social, aliada a valores éticos. Pensar a democracia possível é entender a configuração mundial em que se situa a atual experiência política do mundo globalizado.

A globalização não é um sinônimo de internacionalização. Em um sentido estrito, é o processo resultante da capacidade de certas atividades de funcionar como uma unidade, em tempo real, em escala planetária. É um fenômeno recente, pois, somente nas últimas décadas do século XX, é que se constitui o aparato tecnológico com sistemas de informação, de telecomunicações e de transportes que se articulam por todo o planeta em uma rede de fluxos, funções e estratégias dominantes em todas as atividades humanas.

O aspecto econômico não escapa dessa rede de fluxos. Junto com a globalização econômica, assistimos a globalização da ciência, da tecnologia e da informação. A globalização atinge ainda a comunicação de massa e multimídia, bem como as novas formas de comunicação através da internet e, em um aspecto sinistro desse processo, temos a globalização do crime organizado que tende a penetrar nas instituições de governo de inúmeros países, com efeitos perversos sobre a soberania e a legitimidade política.

Na globalização da economia, assistimos a evolução da importância do comércio internacional no crescimento econômico, a atuação das empresas multinacionais e suas

redes auxiliares, a interpenetração de mercados de bens e serviços, a formação de um mercado global de trabalhadores com qualificação profissional, entre outros aspectos.¹⁵

A economia global inclui, em seu núcleo fundamental, a globalização dos mercados financeiros, cujo comportamento determina os movimentos do capital, das moedas, dos créditos por todos os países do mundo.

Todos os países estão atravessados por essa lógica dual de inclusão e exclusão. A fonte da produtividade e da competitividade, na nova economia global, vai depender, concomitantemente, da capacidade de geração do conhecimento e do processamento eficaz das informações, e da capacidade cultural e tecnológica das pessoas, das empresas e das nações, de tal modo que a educação e a inovação se constituem em forças produtivas diretas. Mas não são ainda condições propícias para o novo modelo de desenvolvimento, pois na medida em que todo o excedente econômico se transfere para o mercado financeiro, o comportamento desse mercado, submetido a pressões de todos os tipos, acaba por influir decisivamente na riqueza e na pobreza das nações.

A globalização, em sua encarnação atual de um capitalismo internacional sem regulamentação e competitivo, supera os Estados, pois articula os segmentos mais dinâmicos das sociedades, em todo o planeta, ao mesmo tempo em que desconecta e marginaliza aqueles que não servem aos seus interesses.

3. Nosso protagonismo social: a habitação ética do mundo

Como protagonistas de um novo tempo temos a tarefa de pensar o fazer político, tal como pensamos o fazer filosófico. Nosso protagonismo requer a construção de um mundo ético para ser habitado.

Trazemos o pensamento de Hannah Arendt, na crítica que ela faz a forma como a política se desenvolveu distante da moralidade pública.

Tem a política ainda algum sentido? Esta questão formulada por Arendt demonstra a insatisfação pela prática da política, pelo modo como ela vem sendo realizada no convívio dos humanos, como ausência ética. Kurt Sontheimer que prefacia o livro *O que é Política* afirma: “as experiências que tivemos com a política em nossa era, foram e são tão calamitosas que nos fazem duvidar, sim, desesperar, de um sentido da política”¹⁶.

Da pergunta *o que é política* decorre outra, segundo H. Arendt:

A pergunta atual surge a partir de experiências bem reais que se teve com a política, ela se inflama com a desgraça que a política causou em nosso século, e na maior desgraça que ameaça resultar delas. Por conseguinte, a pergunta é muito mais radical, muito mais agressiva, muito mais desesperada: *tem a política algum sentido ainda?*¹⁷

¹⁵ Tomo como referência, na questão da globalização o texto de CASTELLIS, *Manuel. Globalización, Estado y sociedad civil: el nuevo contexto histórico de los derechos humanos*. In: ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política. Madrid, setembro/2000.

¹⁶ ARENDT, Hannah. **O Que é Política?** In Prefácio, p. 8.

¹⁷ Idem, p. 38.

O Estado na sua manifestação totalitária é o foco maior da pergunta. Para a autora, a experiência do totalitarismo sufocou o que havia sido uma conquista do avanço social, desde a origem grega até os acordos do contrato.

As instituições republicanas do Estado-Nação não foram suficientemente fortes e acabaram sendo afetadas pelas estratégias imperialistas. O ideário dos Direitos Humanos, formulado no contexto do jusnaturalismo, foi esquecido. O Estado se apodera da liberdade dos povos e produz separações de raça e de território, criando os fundamentos totalitários. Os imperialismos fragilizaram a República e a Europa Central viveu a experiência totalitária aliada à expansão capitalista, que forneceu combustível para os totalitarismos do século XX. Nós, aqui, na América do Sul vivemos a experiência do autoritarismo dos regimes de exceção, que fragilizaram a nossa vida democrática e ética, de modo que hoje tentamos resgatar nosso protagonismo civil, ainda com acertos e erros republicanos.

Arendt chama atenção para o fato de que o Imperialismo não se expande num vazio social, ele exige agentes que o realizem na prática cotidiana. A autora refere que é possível assinalar com precisão o início da era imperialista e o seu término. A política expansionista inicia pelo fato em si da expansão, diferente das guerras fronteiriças e da política da Roma Imperial.

Sobre o Imperialismo afirma:

O principal evento intra-europeu do período imperialista foi a emancipação política da burguesia, a primeira classe na história a ganhar a proeminência econômica sem aspirar ao domínio político. A burguesia havia crescido dentro, e junto, do Estado-nação, que, quase por definição, governava uma sociedade dividida em classes, colocando-se acima e além delas. Mesmo quando a burguesia já se havia estabelecido como classe dominante, delegara ao Estado todas as decisões políticas. Só quando ficou patente que o Estado-nação não se prestava como estrutura para maior crescimento da economia capitalista, a luta latente entre o Estado e a burguesia se transformou em luta aberta pelo poder.¹⁸

A compreensão arendtiana dos procedimentos expansionistas da antiga URSS e dos EUA demonstra sua tese de que os antigos Impérios foram substituídos pelo estabelecimento de hegemonias territoriais, no século XX. As políticas da guerra fria, o temor do crescimento dos tigres asiáticos e especialmente sua referência à *famosa teoria do domínio*, segundo a qual a política externa norte-americana faz guerra com um determinado país, numa suposta defesa de outros países, que não lhe são próximos, expressa a efetiva sede de poder, usando países como degraus na luta perpétua por maior domínio econômico e político. O que pode coibir um pouco esse jogo é a ameaça nuclear.

O que nos interessa no pensamento de Hannah Arendt é sua demonstração de que o poder de Estado se tornou totalitário ao assumir uma política imperialista, sendo a própria burguesia derrotada no seu desejo democrático pela loucura da violência totalitária. A burguesia ingressa, pois, na política, por um imperativo econômico, seduzida pela possibilidade de dominação do mercado. Não quer abandonar o

¹⁸ Hannah Arendt. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p.153-154.

capitalismo e, em consequência, o crescimento da economia. Impõe isso ao Estado, marcando na expansão econômica seu objetivo primordial de política externa.

Entendemos que Hannah Arendt percorre o raciocínio de que o Estado-Nação, sustentado pela burguesia, não conseguiu estabelecer com essa mesma burguesia um código ético de relações de governabilidade, a tal ponto que ele (Estado) se aniquilou como aparato dos ideais da revolução burguesa e produziu o terror totalitário, que não é outra coisa senão o tempo da barbárie, além dos estágios civilizatórios da guerra hobbesiana.

Há no entendimento da autora a insistência em que a crise do mundo moderno, que se traduz na crise da cultura, mostrou uma perda de rumo, quando o homem recusa a política e isso afeta o mundo da convivialidade. As catástrofes do mundo como as experiências totalitárias, nos Estados Nacionais, os interesses mesquinhos dos partidos políticos produziram uma democracia de massa impotente e orientada para o consumo e o esquecimento. A guerra é outro fator que põe em questão o sentido da política.

- A tarefa da política, como experiência de governabilidade

A política ocorre entre os humanos como experiência da liberdade. O sentido, pois, da política é a liberdade. Os homens se organizam politicamente para saírem do caos ou a partir do caos absoluto produzido pelas diferenças. Em todo caso para entender o que é política e entender sua tarefa é necessário considerar a pluralidade dos homens, a convivência entre os diferentes e os laços de parentesco que dificultam o entendimento da pluralidade.

Mas a pergunta sobre o sentido da política toma outra ênfase hoje: “tem a política algum sentido ainda”? Nessa pergunta se mesclam dois elementos:

A experiência com as formas totalitárias de Estado nas quais toda a vida dos homens foi politizada por completo, tendo como resultado o fato de a liberdade não existir mais nelas (...) Em segundo lugar, a pergunta é formulada forçosamente em vista do monstruoso desenvolvimento das modernas possibilidades de destruição (...) e que só podem ser empregadas dentro do âmbito político¹⁹.

Vê-se em H. Arendt o desencanto com a perda de sentido da política na forma como foi exercida: a experiência totalitária que atingiu a liberdade dos homens, afastando a política da liberdade; os monstruosos desenvolvimentos das modernas possibilidades de destruição por parte dos estados: o que está em jogo é a continuidade da vida. Devido a isso, ela afirma: “Não se liga política à liberdade e sim, agora, à manutenção da vida, então é ameaçador pensar em *destruir* a política, ou pensar que ela não pode mais existir”²⁰

A resposta pelo sentido da política evidencia a ausência de solução, quando as questões políticas ficaram isoladas. Daí a idéia de que uma possível solução a tais questões ocorra por meio de um milagre. O homem é capaz de fazer milagre. Os processos que se envolvem nisso não são de ordem natural, mas histórica, pois são cadeias de acontecimentos que surgem por iniciativa humana em cujo encadeamento acontece o milagre da infinita improbabilidade, porém com tanta frequência que é

¹⁹ Arendt: **O que é Política**, p. 39.

²⁰ Idem, p. 38-40.

estranho chamar milagre. Arendt apresenta a idéia do milagre fora da ênfase religiosa, e sim como *infinita improbabilidade* de cada começo.

É a possibilidade de poder começar.

Nesses exemplos, fica claro que sempre que algo de novo acontece, de maneira inesperada, incalculável e por fim inexplicável em sua causa, acontece justamente como um milagre dentro do contexto de cursos calculáveis. (...) cada novo começo é, em sua natureza, um milagre – ou seja, sempre visto e experimentado do ponto de vista dos processos que ele interrompe necessariamente.²¹

O milagre aqui entendido está fora dos cânones do mito religioso ou pseudo-religioso. O milagre diz respeito ao improvável como a própria forma de vida humana se desenvolveu entre as espécies na terra.

A aptidão que tem o homem na ação demonstra-se no desencadeamento de processos histórico-culturais. Seu conceito de ação se fundamenta na compreensão de uma atitude que possa possibilitar o convívio na *polis*. É desse modo que ela diz que devemos esperar milagres, se é no espaço da política que deve se realizar a liberdade, a própria liberdade se constitui num milagre. Não há em nós crença em milagres, mas expectativa de que os homens podem fazer o improvável e o incalculável, ainda que nem sempre saibam o que estão fazendo.²²

A liberdade e a política acontecem para os humanos, quando retorna a pergunta pelo sentido da política. Entre os gregos agir era também dominar, ser livre, desencadear processos. A época moderna eliminou da esfera da vida social: a violência e o domínio direto do homem sobre o homem (exemplos: libertação das mulheres e da classe operária), mas fica em suspenso se isso é garantia de mais liberdade.

Como, no modelo ocidental, a política se tornou impossível pelo vínculo com o mito da criação, a história substitui a política como registro da necessidade. A idéia de pensar a universalidade como história fez com que ocorresse uma dissolução da pluralidade dos homens, sendo substituída pela idéia de Humanidade, *o indivíduo-homem*.

E comenta:

O que distingue o convívio dos homens na *polis* de todas as outras formas de convívio humano que eram bem conhecidas dos gregos, era a liberdade. Mas isso não significa entender-se aqui a coisa política ou a política justamente como um meio para possibilitar aos homens a liberdade, uma vida livre. Ser-livre e viver-numa-*polis* eram, num certo sentido, a mesma e única coisa. A propósito, apenas num certo sentido; posto que para poder viver numa *polis*, o homem já devia ser livre em outro

²¹ Cf. ARENDT, **O que é política?** p. 42.

²² Idem, ibidem, p. 43: *O milagre da liberdade está contido nesse poder-começar que, por seu lado, está contido no fato de que cada homem é em si um novo começo, uma vez que, por meio do nascimento, veio ao mundo que existia antes dele e vai continuar existindo depois dele.*

sentido – ele não devia estar subordinado como escravo à coação de um outro nem como trabalhador à necessidade do ganha-pão diário²³

Tais compreensões indicam o fundamento de um agir político consentido pela liberdade entre todos, aí aparece a isonomia no sentido de que todos têm direito à atividade política, sendo essa atividade um entendimento mútuo, pela conversa, pelo diálogo. Desse modo isonomia é liberdade de falar: os escravos não falavam, não tinham o direito à palavra, eram *aneu logon*²⁴. É possível pensarmos que a democracia só poderia se realizar entre os livres, entre os que tinham direito à palavra e, em decorrência à ação. É verdade que esses direitos se cumpriam entre os iguais e entre os gregos os iguais eram muito poucos, era uma igualdade seletiva. Hannah Arendt destaca que essa liberdade política não está associada à idéia de justiça, no ambiente grego.

Nos tempos modernos a força se deslocou da esfera privada do indivíduo para a esfera pública. O poder se concentra em torno da força monopolizada do Estado, que busca vigiar tudo e todos, usando o artifício do aparato legal.²⁵

Não há qualquer estranheza pelo uso da força na ação política do Estado na atualidade, uma vez que os arranjos econômicos predominam sobre os acordos da boa política democrática, sem qualquer preocupação de que há vida em jogo, quando não se administra com justiça as riquezas sociais.

4. Conclusão

A razão ética postula um Estado que respeite os valores éticos e não apenas discursar, construindo uma retórica vazia, recuada, que não se alargue para os interesses sociais. É nesta afirmação da racionalidade garantidora de direitos que se sustenta uma campanha mundial pelo novo ordenamento político, com expectativas éticas numa sociedade plural, mediada pelos valores da solidariedade e da democracia participativa.

Tal postulação enfrenta o problema da violência como um componente político da estrutura do Estado. Aí se instala a barbárie, externada desde a coerção física, passando pela hegemonia dos recursos econômicos e pela supremacia das informações aos seus protegidos, até o controle ideológico nas mais variadas aparições desse poder. Dessa

²³ Idem, p. 47.

²⁴ Ibidem, p. 49

²⁵ Hannah Arendt observa: No que concerne à coisa política, isso significa que tanto a política interna para a qual o objetivo mais elevado era a própria vida como a política externa que se orientava pela liberdade como o bem mais elevado, viam na força e no vigor violento seu verdadeiro conteúdo. Por fim, era decisivo que o Estado se organizasse, de fato, como 'portador da força' – não importando se o objetivo dos meios da força eram determinados pela vida ou pela liberdade. Em todo caso, a pergunta sobre o sentido da política diz respeito hoje à conveniência ou inconveniência desses meios públicos de força; ela surge do simples fato de a força que devia proteger a vida ou a liberdade tornar-se tão terrivelmente poderosa que ameaça não apenas a liberdade, mas sim a vida²⁵.

forma, o acesso desigual dos sujeitos aos bens da cultura e de todas as instâncias de benefício público prova a ausência de valores, referidos a uma ética emancipatória, estimuladora da autonomia dos cidadãos. O que aparece é uma prática moral utilitarista, tensionada na polarização capital-poder e trabalho-cidadania.

Se é minimamente correto um eixo político de amplitude social, que vise levantar barreiras na escala da violência do Estado, é imediatamente necessário avançar na compreensão teórica desse eixo, não para o estabelecimento de mais diretrizes, mas para avaliar a teoria e a prática, na totalidade desse processo do estabelecimento de novas formas sociais de vida, na direção da condição existencial dos excluídos. Esse eixo deve estar assentado no significado ético da práxis social.

Esta práxis busca razões, orienta-se por objetivos, por utopias possíveis. Os direitos humanos se envolvem nesta práxis e buscam uma razão, que entendemos se caracteriza como uma razão ética, que deve ser pensada no movimento da história.

Falar em Razão Ética e construção de um novo tempo exige pensar as condições práticas desse construir. Aí, a estratégia pode ser outra que não a oficial. Pode e deve, pois se trata de enfrentar o instituído, estabelecendo os excluídos como o novo instituinte. Abre-se, pois, um tempo de enfrentamento e a *práxis* cobra ao *logos* a reconstrução do tecido social, que viabilize laços sociais capazes de construir um novo modo de vida que supere a lógica da eficácia, da qual estão imbuídos os gerentes do Estado. Somos desafiados a pensar, ir além das fórmulas, intervir nas circunstâncias históricas. Isto gostaríamos de postular: o projeto de uma democracia radical como uma nova possibilidade crítica, ancorada na ética, além do discurso e do fundamento. Uma ética da subversão cívica. Esta pode ser a ética que habita nosso mundo.

Na esfera da violência cotidiana, a luta pela vida tem que negar a idéia de desamparo e a atitude de resignação, elementos presentes no imaginário popular. A negação seria um esforço contínuo de organização, que sublinhe pequenas conquistas e avanços, como dados estimuladores da importância da resistência. Assim, se começa a construir uma idéia ética, vivida a partir das diferenças de situações econômicas e sociais, que é uma ética de compromisso e de responsabilidade. Resgata-se, aqui, a noção de um *ethos* social, de uma prática cidadã, comprometida como respeito às diferenças.

Há uma urgência de ocupação de espaços, na interlocução civilizada com os diferentes atores sociais. Essa situação pode levar-nos à construção da democracia, além do ato da igualdade formal. A idéia de uma ética relacionada com a ação política proporciona não só a denúncia, mas a estratégia civil de enfrentamento. Essa é a nova face da totalidade a ser construída no resgate das conquistas intersubjetivas e interculturais, alentadas pela projeção maior do conceito de cidadania, pois a plena cidadania exige em plenitude as condições de exercício da cidadania.

As relações criadas no contexto social estabelecem desafios aos cidadãos desse tempo, filósofos ou não, que precisam urgentemente superar a visão historicamente criada, de um ideário de direitos legais que apenas legitimam o *status* estabelecido, mas não o transformam. É necessário lutar para a radicalização na realização do pacto, de modo a evidenciar seus limites e propiciar a emergência de propostas de superação desses limites, estabelecendo as novas alianças que construam um viver de novo tipo.

Para pensar na cultura da democracia, é imprescindível considerar os sujeitos portadores de todos os direitos. Neste quadro, devem ser pensados os direitos dos grupos e das minorias, em que avulta a questão da superação dos preconceitos raciais e sexuais, bem como do respeito à natureza, analisando o conceito de desenvolvimento sustentável, na idéia de que as etnias, os gêneros e as outras formas de agrupamento

humano podem evoluir harmonicamente com a sociedade, seus segmentos produtivos e seus indivíduos.

É evidente que isto exige a organização da sociedade civil, envolvida em estudos e ações para a superação da violência, que trate da questão nas esferas sociais, políticas, econômicas, jurídicas, administrativas, para se pensar na reforma do Estado observando os interesses de todos os cidadãos e não apenas de um segmento social, que usufrui do Estado, de forma privada, como bônus e reparte, de forma pública, o ônus desse usufruto. A necessidade, talvez a mais urgente, é a de repensar o modelo de Estado e a forma de sua governabilidade, tentando, aí, apontar caminhos para o processo emancipatório dos sujeitos sociais.

A sociedade civil envolvida com a questão dos direitos humanos e com o poder partilhado, poderia ser motivada a recusar qualquer forma de ódio, para pensar em políticas e estratégias que cultivem a paz na experiência democrática. Eis um mundo ético possível de ser habitado.

Referência Bibliográfica:

- ARENDDT, Hannah. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
ARENDDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
ARENDDT, Hannah. *O Que é Política?* Rio. de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
CALDERA, Alejandro Serrano. *Razón, Derecho y Poder. Reflexiones sobre la democracia y la política*. Nicarágua: Hispamer, 2004.
MICHAUD, Yves. *La violence*. Paris, PUF, 1986.

9) **Habitar la tribu, habitar el exilio,** María Marta Etcheverry

Habitan los hombres la tierra, en ella construyen su morada, esto es lo propio de lo humano, explicitado en América Latina por Rodolfo Kusch y Carlos Cullen en relación con el pensamiento de Heidegger y Levinás.

Partiremos en el análisis del habitar, de la categoría del *nosotros estamos*, de la consideración de la indigencia original del sujeto, confrontándolo con el sujeto tradicional de la filosofía, asumiendo el *estar* al margen de los códigos de la filosofía occidental. El autor que hemos elegido como referente para esta instancia especulativa es Rodolfo Kusch.

Entonces es preciso un salto atrás ubicándose en un plano pre-filosófico, en la búsqueda de su constitución a partir del *estar* y pensar la indigencia como fundamental y originaria no-constitución. La primera pauta, aunque provisoria, será reconocer en el pensamiento popular el problema de la *indeterminación* y desarrollaremos la respuesta que da Kusch haciendo referencia a la sospechosa contradicción en la que incurre Husserl en sus "*Investigaciones lógicas*" con respecto a la afirmación que afirma a partir de un *ego*. Aquí entraremos en otro orden lógico, ya no de la afirmación, sino una lógica de la negación, en donde se afirma desde la falsedad y por vía del absurdo. Todo lo afirmado en el discurso popular tiene que ver más con el silencio que con un decir lógico. Desde este pensamiento popular, es necesario distanciarse de las categorías aristotélicas del *ser*, pues lo que *es*, se relativiza y la relación entre lo que se afirma y el *ser* es sospechosa de por sí.

Elegimos como marco de comprensión de este aspecto " *la estancia como experiencia para ser*" confrontando este pensamiento nuevo con "*el ser en el mundo*" de Heidegger. El punto de partida de este pensamiento no puede considerarse desde el ser

en el mundo porque en el ámbito popular, no hay ni ser ni mundo. Solamente habría un *estar* sin incluir la problemática del mundo. Se apostaría a una globalidad indeterminada que implicaría una cohabitación con lo absoluto y todo objeto resultaría una señal de una crisis de esta globalidad. En este sentido abordamos otro marco de comprensión que es "el símbolo como experiencia originadora del sentido" teniendo en cuenta la conciencia mítica, los núcleos ético-míticos que abre el símbolo. Desde el *estar* se da la cohabitación con todo, incluso con *lo absoluto*, sin que *el absoluto* pierda su condición de inefable.

Esta novedad se da desde el arraigo a la tierra como extrañamiento y ambigüedad; extrañamiento porque arraigarse es una tarea y no sólo un don de acogida; y ambigüedad porque la tierra queda diferenciada en Vida y Naturaleza, y desde esta ambigüedad fundante del "nosotros que está" primeramente, indiferenciado, queda comprendido como comunidad desde la tarea de arraigarse. La pertenencia a la tribu-comunidad, con la aparente ruptura de códigos, en la experiencia del arraigo, es lo que acontece en los márgenes de las grandes ciudades hoy.

Por último es necesario analizar como marco de comprensión del *nosotros estamos* las categorías de marginación y marginalidad, la primera resultado del modo de (des) habitar del mercado y la segunda producto del estar al margen, afectivamente, habitando la casa y la escuela.

¿Qué no sabe hoy *la sabiduría popular*?, porque el pueblo va siendo desde un pasado y se abre a un futuro, esto implicaría una transformación desde una tradición común que reside en los símbolos y que a la vez se entrega a un diálogo histórico constituyendo el código de un pueblo. Analizar la crisis de los códigos y de la tradición en la experiencia actual de "habitar el exilio" es el hilo conductor del trabajo que presentaré en las jornadas.

Trabajo resumido:

Prof. Lic. María Marta Israël

Habitar la tribu, habitar el exilio

Introducción

Partiremos en el análisis del habitar, de la consideración de la indigencia original de lo humano, confrontándolo con el sujeto tradicional de la filosofía, asumiendo el *estar* al margen de los códigos de la filosofía occidental. El autor que hemos elegido como referente para esta instancia especulativa es Rodolfo Kusch en diálogo con Michel Maffesoli.

Entonces es preciso un salto atrás ubicándose en un plano pre-filosófico, en la búsqueda de su constitución a partir del *estar* y pensar la indigencia como fundamental y originaria no-constitución. La primera pauta, aunque provisoria, será reconocer en el pensamiento popular el problema de la *indeterminación* y desarrollaremos la respuesta que da Kusch desde una lógica de la negación, en donde se afirma desde la falsedad y por vía del absurdo. Todo lo afirmado en el discurso popular tiene que ver más con el silencio que con un decir lógico. Desde este pensamiento es necesario distanciarse de las categorías aristotélicas del *ser*, pues lo que *es*, se relativiza y la relación entre lo que se afirma y el *ser* es sospechosa de por sí.

Elegimos como marco de comprensión de este aspecto " *la estancia como experiencia para ser*" confrontando este pensamiento nuevo con "*el ser en el mundo*" de Heidegger. El punto de partida de este pensamiento no puede considerarse desde el ser en el mundo porque en el ámbito popular, no hay ni ser ni mundo; solamente habría un *estar* sin incluir la problemática del mundo. Se apostaría a una globalidad indeterminada que implicaría una cohabitación con lo absoluto y todo objeto resultaría una señal de crisis de esta globalidad. En este sentido abordamos otro marco de comprensión que es "el símbolo como experiencia originadora del sentido" teniendo en cuenta la conciencia mítica, los núcleos ético-míticos que abre el símbolo. Desde el *estar* se da la cohabitación con todo, incluso con *lo absoluto*, sin que *el absoluto* pierda su condición de inefable.

Esta novedad se da desde el arraigo a la tierra como extrañamiento y ambigüedad; extrañamiento porque arraigarse es una tarea y no sólo un don de acogida; y ambigüedad porque la tierra queda diferenciada en Vida y Naturaleza, y desde esta ambigüedad fundante del "nosotros que está" primeramente, indiferenciado, queda comprendido como comunidad desde la tarea de arraigarse. La pertenencia a la tribu-comunidad, con la aparente ruptura de códigos, en la experiencia del arraigo, es lo que acontece en los márgenes de las grandes ciudades hoy. Intentaremos un análisis en paralelo con la obra de Michel Maffesoli "El reencantamiento del mundo".*

¿Qué no sabe hoy *la sabiduría popular*?, porque el pueblo va siendo desde un pasado y se abre a un futuro, esto implicaría una transformación desde una tradición común que reside en los símbolos y que a la vez, se entrega a un diálogo histórico, constituyendo el código de un pueblo. Analizar la crisis de los códigos y de la tradición, en la experiencia actual de "habitar el exilio", es el hilo conductor del trabajo que presento en estas jornadas.

Indigencia original del sujeto

Kusch propone en materia de filosofía indagar los límites de toda decisión cultural, uno inferior que sería el suelo, el hábitat, y el otro, el horizonte simbólico. La cultura es, según Kusch, algo disponible, se dispone desde el gesto y la decisión de manifestarse de una comunidad; pero ¿qué sucede cuando los gestos y las decisiones son de otros, extraños y nos cabe sólo una simple y burda imitación? En este caso partimos de una constatación: los que hacen filosofía optaron por una cultura que no es la propia, sino otra, a la que adhirieron reconociendo su universalidad, los productos definidos de Occidente. Por otra parte, el pueblo, se encarga de vaciar de sentido el concepto de cultura de aquellos que se atribuyen la tarea del pensar.

Dice Kusch²⁶:

Pero lo objetual, ya se trate de una máquina, o de un libro, o de una idea económica, todos esto que no es más que el residuo que occidente segrega de su decisión cultural, se traslada a nosotros, se

²⁶ KUSCH, RODOLFO. *Una reflexión filosófica en torno al trabajo de campo*. Revista de filosofía latinoamericana y ciencias sociales N°1, Año 1975.

incorpora incluso como sociedad de consumo, pero con una desventaja, no se logra importar el sujeto que asume la decisión cultural en occidente.

Leemos así cosas de Francia o Alemania, pero no podemos asumir el sujeto francés o alemán. Por esos somos sujetos culturales sin cultura. Por eso también, la seguridad sobre una decadencia de occidente adquiere realmente verosimilitud entre nosotros.

En un primer intento por definir las contradicciones culturales, nos remontamos a Descartes y su Ego Cogito oponiéndolo a un pensamiento popular en donde no hay sujeto, ni tampoco objeto, sólo una “globalidad ambigua” y a partir de esa oposición nos aparece el problema del fundamento.

El discurso filosófico, que parte de Descartes se asoma al abismo de lo Otro, pero ante la total negación de un fundamento en lo objetual, necesita de un sujeto que desde la razón determine el mundo objetual y confirme la auto-conciencia de ese mundo.

Dice Kusch.²⁷:

El *sum* de la fórmula cartesiana refiere al ser en el cual se inscribe el pensar. Pero el problema que se trata aquí es el de no ser totalmente o ubicarse al margen de “la noble misión de cultivar la razón” o sea, precisamente, en tener que tomar en cuenta aquello de lo cual Descartes se vio precisado dudar. Esto último hace al estar.

Pero pensar a partir de América es estar al margen de la racionalidad como estructura y como sistema. Y nos preguntamos ¿constituye un pensar, este *saber de un no saber* del que habla Kusch? Y es aquí, en tanto intentamos la respuesta, cuando se plantea la no-constitución del sujeto, porque el sujeto, en el sentido moderno, es aquel que enfrentado con el objeto, lo somete a la claridad de las ideas, reduciéndolo y englobándolo en un concepto; Lo otro, que es abismo para la razón, se niega. Pero para un pensar que sólo es un *estar* ante las cosas, casi en la inacción, no son sus acciones las que determinan la circunstancia sino *lo otro* que lo traspasa y trasciende, estableciendo un diálogo forzoso en un área de total indeterminación.

Actualmente no se establece una referencia unívoca a la racionalidad como sistema, es más, autores como Michel Maffesoli coinciden con el hervidero espantoso de Kusch, área de total indeterminación, suerte de abismo para la razón, que Maffesoli describe como la real saturación de la categoría de sujeto de la filosofía, y de la moral occidental.

Dar cuenta del lazo social en latinoamérica es el desafío de esta reflexión. Para poder precisar las relaciones, apelamos a un trabajo de Campo hecho en ocasión de un encuentro con un habitante de Challavito (Bolivia) llamado Felipe Cota, el habita el ámbito del “cómo hacer” y no del “qué es”, “el es pueblo”, que sólo cuenta con el arraigo a una tierra, madre-tierra, y a una tradición, ambas le dan la clave para vivir, porque la vida no depende de sus acciones eficaces sino de *lo otro* que no

²⁷ 27 Kusch, Rodolfo "Obras Completas" Tomo III, *Ensayos*, Pág. 468 Editorial Fundación Ross Rosario Provincia de Santa Fe. Año 2000

puede controlar. Sólo a través de la ceremonia, relatada como costumbre, logrará la mediación entre algo que es y algo que está, ardid litúrgico con la eficacia del símbolo como combinatoria de opuestos.

La pregunta que guía la especulación filosófica, es en torno a la posibilidad de conciliación de las culturas escindidas aquí en América, y, si el referente cultural es el pueblo a pesar de sus diferencias. La propuesta será la posibilidad de liberación entre los diferentes, la relación sin relativización, tematizada como *el nosotros que está*.

Para Maffesoli, la liberación entre los diferentes, la relación sin relativización, indica un retorno a orígenes míticos, anunciándolo al modo de Heidegger como “cuidado del ser”.

Ya no es el Estado, ni las Instituciones quienes aseguran la cohesión social, sino algo más allá de la estructura racional, algo en el orden de las alianzas primitivas, especie de adhesión a la vida ambivalente bien-estar, mal-estar sin connotación moral. Las tribus urbanas encarnan hoy ese estar a la intemperie, en el permanente desconcierto del ¿qué hacer? sin proyecto, sin eficacia, pero dentro de la intensidad de las pasiones que mueven su accionar intempestivo y temerario.

Ya no es la moral del compromiso la que orienta las acciones sino la estética, música, bailes, celebraciones múltiples, convocatorias despersonalizadas, a través de las redes informáticas que reúnen y comunican desde un espacio virtual. Maffesoli hace referencia a la cohesión social desde la reunión festiva, ocasional, y fraterna configurando un nosotros comunitario, fuera de las categorías sociológicas tradicionales.

Para abordar la temática *del nosotros que está*, estableceremos un diálogo en el espacio y en el tiempo entre Rodolfo Kusch y Michel Maffesoli; en el espacio diferente de la puna hace ya cuarenta años, desde la obra de Kusch: “Geocultura del hombre americano” y la vivencia de las tribus contemporáneas, en las caóticas urbes posmodernas, que describe Maffesoli en su obra “El reencantamiento del mundo”. Por otra parte aclaramos que la categoría del “nosotros estamos” no fue explicitada por Kusch, lo interpretamos como la comunidad-pueblo que él consideró como un símbolo aparte de las connotaciones sociológicas y económicas.

Nos referimos a la experiencia del nosotros como pueblo, al arraigo a la madre tierra y al pensar simbólico expresado en el pronombre nosotros, ese nosotros no pertenece a un mundo objetual, está simplemente arraigado a la tierra y en relación con lo simbólico-religioso que le permite un así fundante, que escapa a cualquier reducción lógica.

En este sentido dirá Maffesoli que la conciencia adecuada para comprender el mundo es la conciencia de nosotros, superadora de la conciencia de si como identidad, dando lugar a las identificaciones múltiples como sentimiento de pertenencia.

Dice Maffesoli²⁸:

²⁸ Maffesoli Michel “El reencantamiento del mundo(Una ética para nuestro tiempo)1ra ed.Buenos Aires: Dedalus,2009-pag 137.

...Ya no es la conciencia de sí el instrumento máspreciado para comprender el mundo, sino más bien la conciencia de nosotros o, mejor, el sentimiento de nosotros por el cual todos y cada uno nos ovillamos en el "hueco" del ser. Lo que he llamado el "hueco de las apariencias" donde la identidad estable deja lugar a las identificaciones múltiples. En este sentido, ese impersonal (selbstlos) puede ser un modo de unirse, más fuertemente, al otro. Impersonalidad que es el sustrato de la "deontología" propia del desarrollo tribal. No existimos más que en función y gracias al otro que nos permite ser lo que somos...

El autor de "Tribus Urbanas" sostiene la saturación de los principios que constituyeron el proyecto moderno: individualismo, competitividad, excelencia, eficacia, normatividad, deber ser, autonomía, igualdad, equidad, libertad. La crisis de la representatividad en lo que hace a lo político, el relativismo en la moral, las crisis en los sistemas educativos y con respecto a las organizaciones familiares las relaciones provisorias, testimonian un cambio de paradigma social sin que un nuevo paradigma aparezca como sustituto.

Por otra parte, *el nosotros estamos* resulta una experiencia no mediada por la reflexión auto-consciente, se refiere a la interrelación ética de arraigo a la tierra, pero esta tierra es más que naturaleza, es símbolo, porque incluye la dimensión comunitaria y también la relación con la trascendencia.

Pero conviene una reflexión, a propósito de esta afirmación del *nosotros* en su tierra, que entendemos que se da, como resistencia a la negación que lo victimiza. El resultado es una alienación, pero ¿Quién está alienado?

El hombre de la ciudad cree básicamente en las industrias y en el dinero, la voluntad de posesión es lo que determina sus acciones. El camino de realización es opuesto a la conformación de comunidad, por el contrario, es preciso que se afirme como individuo, que compita para conseguir un lugar en el mundo y que permanezca, defendiéndolo, porque allí se juega la vida.

Para Kusch, esa es la verdadera alienación, es el verdadero *no saber*, la condena de perder la vida cuando se creía ganarla.

Por otra parte Maffesoli sostiene que las construcciones y las destrucciones son el modo de ser de lo humano social, se alternan se contradicen, se metamorfosean, quizá la sabiduría necesaria será acertar con una vida que permita ese diálogo.

También la moral que a partir del siglo XVIII asumió la forma universal basada en la acción recíproca que asegura la cohesión social(Simmel) entró en crisis, se transformó en astucia competitiva y los valores pasaron de ser cualitativos a ser cuantitativos, signados por el productivismo, el mercado y la sociedad de consumo.

Escuchando a Felipe Cota descubrimos que no parece comprender el sentido del progreso. Sus saberes, las costumbres, no alcanzan para dar cuenta de una vida plena de acuerdo a una óptica occidental. Su resistencia es casi una enfermedad y sin embargo

intuimos, desde la distancia cultural, que su saber está enraizado en el misterio, y como misterio nos sobrepasa con plenitud de sentido.

Nos preguntamos qué es lo que sabe esta *sabiduría popular*, y asumimos que más que un saber de cosas, es una respetuosa contemplación de una fuerza que crece desde la tierra, de adentro hacia afuera, impulsando el crecimiento de lo que germina y las costumbres, las acciones, tienden a un *estar* en comunión con esa fuerza. La conciencia popular es la forma inmediata de la *sabiduría popular* y lo sabido es *el estar, el estar* como primer fundamento pone en juego lo simbólico como aparecer de su verdad. El segundo fundamento es la certeza del arraigo vital, la tierra en cuanto sagrada y madre-tierra, dimensión ctónica en el que se arraiga el *nosotros*.

Asumimos pensando a Kusch que frente al mero *estar* asoma el miedo. Miedo a perder la posibilidad de una racionalidad que asegure nuestro lugar en el mundo, a salvo de la precariedad de la intemperie. De allí nuestro afán por “ser alguien”, por el saber de enciclopedia que nos habilita en el camino del conocimiento, para así poder recorrer los circuitos de aseguramiento, que han de salvarnos de lo oscuro de América.

Es importante entender, que el pensamiento popular trasciende al pensamiento occidental y a la filosofía del sujeto con su dicotomía sujeto-objeto y más bien se nos pide desinstalarnos para poder comprender lo propio del *estar* con dos connotaciones: Una que abarcaría el *todo* instalado, y una segunda, que implicaría la acción de *algo* que instala, y allí el misterio, el borde, el miedo. En esta *instalación*, *lo otro* es lo que instala, la presión del sentido que está implícita en la cohabitación con el absoluto. Esto implicaría la *instalación* en el fundamento, y esta *instalación* supone el porque sí, porque este fundamento es lo absoluto, absuelto de toda determinación, o el mero azar.

La diferencia entre un *estar nomás* y el afán de una determinación asoma como juego... se busca a través del juego *lo otro* que funda el acierto. Se trata de lograr un acierto fundante, un acierto eficaz para vivir, pero desde otro lado; de ahí el juego existencial.

Dice Kusch²⁹:

Se da entonces, por un lado, el requerimiento del fundamento, la conciencia del mismo, lo impensable como fuente, un área de lo pre-óntico, de lo indeterminado, de lo desalbergado, como símbolo del vivir mismo. Y por el otro, el afán de determinar, el simular el fundamento en la determinación, decir sí a las cosas o hacer ciencia. Y en medio está el juego, con la inseguridad como base, que surge de la variabilidad del acierto, pero que sólo podría remediarse en tanto se logra la coincidencia entre el sentido mayor de un Qué fundamental con el sentido menor graficado en el *esto es*. Y ésta es la única seriedad del juego en tanto se da la felicidad de la coincidencia. Sólo esto es autenticidad, porque vivir significa recorrer los senderos contradictorios entre el *estar* y el *es* para lograr con la mediación del juego la coincidencia feliz del fundamento.

²⁹ *Ibid.*, Pág. 409

Para Maffesoli, no es la racionalidad la que organiza una forma de vivir, de habitar; más bien será del orden de lo emocional aquello que entusiasme y genere cambios significativos en lo que hace a la socialidad.

Dice Maffesoli:

...La emocionalidad escapa a la prescripción moral. Reposa sobre un "zócalo ante-predicativo, pre- categorial". Las teatralidades corporales que se viven día a día en los rituales de indumentaria, o que se expresan de un modo paroxístico en los numerosos "desfiles" urbanos, subrayan un ordo amoris (M. Scheler) donde predomina un fuerte sentimiento de pertenencia. El ideal comunitario necesita símbolos exteriores, imágenes compartidas para traducir la fuerza que, interiormente, lo estructura. Pero la vitalidad de estos arquetipos, pulsión inconsciente si las hay, se expresa muy a menudo de un modo anómico. Los mitos, cuentos y leyendas están atravesados por la sombra. Esta parte oscura vuelve a encontrarse en el "trabajo" sobre el cuerpo contemporáneo. Y el éxito del tatuaje, del "piercing", así como el de Harry Potter o El señor de los anillos, no hace más que invalidar el juicio de valor y los análisis moralizadores...³⁰

Recapitulando, describimos, por un lado, la búsqueda del *fundamento*, lo impensable como fuente que constituye el área de lo pre-óntico con su características de *indeterminación*, de aquello que permanece desalbergado y simboliza el vivir mismo y por el otro, el *estar del nosotros en la tierra* con la reiteración ritual, en comunión con la fuerza que nos hace *ser-estar* para el fruto.

Dice Kusch³¹

..... Y he aquí que las culturas antiguas son esquizofrénicas, pero en tanto enfrentaron toda la dimensión de ser nada más que un hombre sentado, y con el consiguiente control consciente de esa visión. Eran esquizofrénicos como lo era Van Gogh, quien al fin de cuentas, igual que Nietzsche, se resistía a la Europa burguesa de su tiempo, la época de Biedemeier como dice Alfredo, Weber, la del empresario de fábricas. Fue una enfermedad oportuna. De ambos salen corrientes plásticas y filosóficas que alimentan el pensar de la primera mitad de nuestro siglo. ¿Será que la enfermedad supone una reserva del individuo que a su vez contiene una advertencia con proyección histórica? Si así fuera, nuestro complejo de inferioridad, nuestro proverbial resentimiento de sudamericanos debe tener una razón de ser. Ha de ser seguramente que la psique nos advierte así que lo que nos quieren imponer no está bien, y que los enfermos no somos nosotros, sino ellos, los que se creen los dueños del siglo.

Vivimos funcionalizados por lo social, siempre mediados por instituciones, que convierten la relación cara a cara en relaciones cada vez más abstractas. Pero si bien

³⁰ Maffesoli Michel "El reencantamiento del mundo(Una ética para nuestro tiempo)1ra ed.Buenos Aires: Dedalus,2009- pag 137.

³¹ Kusch Rodolfo",Obras Completas", Tomo III , Geocultura del Hombre Americano, Pag 41

sabemos que es así, por otra parte intuimos que hay algo anterior a las reducciones sociales y ante un mundo sin prójimos, valoramos el aporte de Kusch con respecto a la propuesta de asumir el pensamiento popular, que supone regresar a la conciencia natural e implica un nuevo comienzo. En vez de partir de abstracciones, escuchar a Cota, partir de lo concreto, estar aquí en América, y esto quizá muestre el real fundamento de las relaciones propiamente humanas, las del encuentro.

La necesidad de acertar con un fundamento, nos conduce más allá del “es”. Cuando las reducciones lógico-sociales no alcanzan para resolver las contradicciones de la pobreza, la injusticia y la violencia nos faltan palabras para explicar el “ser de América” y nos encontramos con “lo ajeno” con “lo otro” que simplemente está.

Y buscamos explicar en esta instancia las razones que da Kusch del miedo y de la necesidad de occidente de conjurarlo, porque el miedo asoma frente al *mero estar*, y hubo que construir otra realidad de sistemas, industrias, ciudades, riquezas en dinero, para poderlo negar, negar la zozobra de lo no controlable, y reitera el sueño de ser alguien como el aseguramiento que buscó el hombre de la ciudad para salvarse de lo oscuro de América.

Pero el aseguramiento, se cumple de la piel para afuera; de la piel para adentro, nos encontramos ante un abismo que preferimos negar porque no acertamos con el gesto adecuado ni con la palabra salvadora que dé cuenta de aquello que de verdad somos, habitantes del exilio.

Bibliografía:

CULLEN, Carlos, *Fenomenología de la crisis moral*, Ediciones Castañeda, S. A. de Padua, pcia. de Buenos Aires. Año 1978.

De Caín a la clonación – Ensayos sobre el límite: lo prohibido y lo posible, Grupo Editor Altamira, Buenos Aires. Año 2001.

ELLACURÍA, Ignacio - SCANNONE, Juan Carlos (SJ) (compiladores), *Para un filosofar desde América Latina – Reflexiones ético políticas desde América Latina*, Ed. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Año 1992.

HEIDEGGER, Martín, *Ser y tiempo*, Trad. Jorge E. Rivera, Ed. Universitaria, Santiago de Chile. Año 1997.

KUSCH, Rodolfo, *Obras completas – Tomos I, II y III*, Editorial Fundación Ross, Rosario, Pcia. Santa Fe, Argentina. Año 2000.

KUSCH, Rodolfo, *Una reflexión filosófica en torno al trabajo de campo*, Revista de filosofía latinoamericana y ciencias sociales N°1, Año 1975.

LEVINAS, Emmanuel, *El otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Ediciones Sígueme, Salamanca. Año 1995.

LEVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito – Ensayo sobre la exterioridad*, Ediciones Sígueme, Salamanca. Año 1999.

Márgenes de la Justicia – Diez indagaciones filosóficas, Grupo Editor Altamira, Buenos Aires. Año 2000.

Maffesoli, Michel, “El reencantamiento del mundo”: Una ética para nuestro tiempo-
Ira Ed-Buenos Aires: Dedalus,2009

PAZ, Octavio, *El laberinto de la soledad*, Fondo de Cultura Económica, México.
Año 1994.

PAZ, Octavio, *El arco y la lira*, Fondo de Cultura Económica, México. Año 1998.

Revista de Filosofía Latinoamericana, Tomo III, N° 5/6, Ediciones
Castañeda. Año 1977.

10) **El problema de la alteridad en “lo más allá del ser”**, Luisa Alem

Presentación

Cabe preguntarse cuáles son los desafíos de la reflexión filosófica actual. Responder nuevamente a la antigua pregunta por el ser implica la sistemática evasión sobre la cuestión del Otro. Emmanuel Levinas ha mostrado el vínculo directo entre la prioridad otorgada a la ontología y lo que podría denominarse “el olvido del Otro en cuanto tal”. Si el ser implica la conquista de lo otro, la cuestión de la alteridad convoca a una perspectiva ética que, en cuanto apertura a la exterioridad radical del Otro, se concibe como “otro modo que ser”.

En cierto sentido Rodolfo Kusch retoma la apuesta levinasiana. Sin embargo, la cuestión de la alteridad se verá atravesada por la motivación de elucidar un pensamiento para y desde América. La “gravidez” de todo pensamiento desafía a una suerte de “despertar” del pensamiento latinoamericano, que ya no podrá situarse a partir de las categorías de la filosofía occidental, sino a través de la noción del “estar-no-más”.

Teniendo en cuenta estas temáticas, analizaré en primer lugar la propuesta levinasiana de una ética escindida de la ontología, por la que el Otro se define como “rostro desnudo” y el sujeto se constituye en cuanto responsable. En segundo lugar pondré en consideración la dimensión del estar de Kusch, en cuanto ésta significa no sólo la apertura a un pensamiento latinoamericano –y en este sentido una ruptura con la filosofía occidental–, sino también una apelación a la alteridad trascendente. Finalmente evaluaré los puntos coincidentes de ambos autores, sin dejar de insinuar el límite de aquellos.

La ética como filosofía primera

La obra de Emmanuel Levinas significa ciertamente una profunda crítica a la tradición filosófica occidental. Expuesta en la prioridad otorgada a la ontología y a la idea de totalidad la filosofía ha significado una reducción del Otro al Mismo. Levinas advierte que la figura de la alteridad ha sido subsumida en las categorías representativas de la mismidad. En efecto, la idea de representación permanece dentro de las figuras de la filosofía de la mismidad, en la medida en que “[...] ser inteligible es ser representativo y, por ello, ser a priori. Reducir una realidad a su contenido pensado es reducirla al Mismo” (Levinas, 1977: 146). De modo que la lógica de la representación implica la pérdida de la individualidad de lo representado que se ve reducida al representante, es decir al contenido pensado por el Mismo. Representar al otro,

tematizarlo, es englobar su alteridad, única y singular, en un concepto. Así, si el otro se ofreciese como dato susceptible de representación, perdería su alteridad irreductible al permanecer englobado en el concepto que lo tematiza.

A esta reducción del Otro al Mismo Levinas opone la ética en cuanto filosofía primera, por la que el Otro se concibe como rostro desnudo. El rostro no es “[...] ni visto, ni tocado, porque en la sensación visual o táctil, la identidad del yo envuelve la alteridad del objeto que precisamente llega a ser contenido” (Levinas, 1977: 207). El rostro interpela, pero no aparece, obliga a responder ante él “más allá del ser”. La ética se separa, pues, de la dialéctica de lo oculto y lo descubierto. En efecto, el rostro no es algo oculto susceptible de ser descubierto, no es lo intangible que pueda en algún momento llegar a ser tocado, no se halla en una oscuridad temporaria a la que la luz del conocimiento venga a iluminar; es el secreto mismo, es decir una excedencia inabarcable.

Ahora bien, si por una parte la dimensión de desnudez del rostro es condición de posibilidad de la ética como filosofía primera –sabiduría del amor más allá de la ontología-, por la otra la relación ética supone un sujeto constituido como responsable. El sujeto ético es, fundamentalmente, un sujeto responsable ante el rostro del Otro. Pero si esta responsabilidad es lo que describe la ética como filosofía primera, se trata asimismo de una responsabilidad que proviene de “lo otro modo que el ser”, vale decir de la vulnerabilidad bajo el modo de una “pasividad más pasiva que cualquier otra pasividad”.

La ética significa una inversión de la prioridad de la intencionalidad en cuanto “conciencia de” y da lugar a esta pasividad radical. La dimensión ética abre una otra sensibilidad, por la que ella no posee primeramente una función cognoscitiva, sino que es prioritariamente afección por aquello que escapa a lo fenoménico: vulnerabilidad de la piel expuesta al Otro. Anterior a la conciencia representativa por la que el otro es conocido, la corporalidad en cuanto vulnerabilidad es exposición al otro. Ciertamente desde el punto de vista ético el sujeto no se constituye en cuanto conciencia tematizante, sino que se concibe como carne y sangre en la susceptibilidad de dar el pan de la propia boca, exposición al otro al margen del ser. De modo que, “[...] la materia es el lugar propio del para-el-otro” (Levinas, 1987: 136). El sujeto es sujeción a la afección por el otro, piel desnuda expuesta al otro, por la que la responsabilidad se inscribe en el propio cuerpo.

La vulnerabilidad es concebida como un “[...] haber-sido-ofrecido-sin reserva y no una generosidad de ofrecerse” (Levinas, 1987: 133). La responsabilidad no deriva pues de un acto de conciencia libre, es, más bien, una “bondad a mi pesar”. Esta responsabilidad no es la consecuencia de un compromiso pasado que pueda rememorarse y recuperarse por la conciencia. Se trata de un pasado que no está hecho de representaciones, pasado inmemorial e irrecuperable, en el que la extrañeza de la alteridad deviene responsabilidad a mi pesar.

El estar como juego de la existencia

Rodolfo Kusch convoca a un pensar desde América, que como tal se sitúa “al margen del ser” y no se concibe como el mero reverso de éste, sino como un “estar sin más” pre-filosófico y pre-ontológico. Las motivaciones de Kusch parten de la constatación de una suerte de exportación de las categorías occidentales concebidas como verdades paradigmáticas. Sin embargo éstas resultan finalmente estériles para pensar lo propio de lo latinoamericano. Y aun más pernicioso que esta esterilidad se consuma la conciencia de lo que Occidente preconiza: la técnica filosófica exportada para pre-ver, para saber desde el inicio lo que se da. Desde entonces, indica Kusch,

América se estructura a partir de esta exportación del modelo del dominio del mundo y se califica lo científico como lo superior y lo útil, mientras la comprensión propia de Latinoamérica se concibe como un pasado ya superado.

De acuerdo a Kusch, la interpretación de aquello que acontece está supeditada al juego de la existencia por el que se busca un acierto definitivamente fundante, como si se tratara de una determinación definitiva. Se trata de lo lúdico intrínseco del vivir mismo, por el que la existencia se da entre lo indeterminable y el afán de la determinación, que pretende aplazar a partir de los cánones de la seguridad, la inseguridad del Qué, del fundamento indeterminable. Pero el acierto de la seguridad, a veces no sólo pretendido sino también reconocido, se torna irrisorio y la seguridad se disuelve, “[...] el juego es un medio angustioso para inquirir por un fundamento que nunca se concreta” (Kusch, 2000b: 420).

El modelo filosófico occidental posee su forma de apropiarse del juego: el juego del ser es el dominio como un tránsito hacia la seguridad del porvenir, un pre-ver el mundo y la alteridad. Desde este punto de vista la existencia se concibe esencialmente como comprensión. Bajo el juego “serio” de la ciencia, aunque nunca reconocido como tal, se instituye un domicilio en el mundo en el que la seguridad del sujeto reposa en el dominio de lo otro. La razón regula la determinación y ante el pavor de lo indeterminado, lo otro es dominado. Es un juego desde la “piel hacia afuera”, del saber racional que supone un sujeto enfrentado al objeto.

El paradigma de la conquista de lo otro revela la existencia de una huída, hay una suerte de evasión en ese dominio del mundo a través de la conciencia. El miedo a perder la visibilidad de lo dado se apacigua por el mismo dominio de la técnica. En definitiva este mismo miedo es el que se vislumbra en la “exportación” de las categorías occidentales, cabe decir el miedo a no enfrentarnos con nuestro propio estar. “Desde la técnica, comprensión del mundo, se dispone de las cosas y de los hombres, para no enfrentarnos con nosotros mismos” (Kusch: 2000a: 57), es decir para jugar el juego de “la piel hacia adentro”.

Ahora bien, si “Occidente no tiene un instrumental adecuado para pensar a nivel filosófico el “estar” que caracteriza nuestro vivir” (Kusch, 2000: 37), el desafío consiste en retornar a la propia gravidez del suelo en el que se enfrenta el estar no más como puro vivir. Caracterizado como lo indeterminado, el estar supone otra forma de jugar el juego de la existencia. No se trata ya de pre-ver el mundo y la alteridad, sino más bien de un “estar no más” en el mundo apelando a la alteridad que determina siendo indeterminable. Lo lúdico de la existencia no supone entonces un sujeto constituido a partir de la estructura de la conquista de lo otro –es decir un sujeto concebido como lo determinante, que constituye al mundo-, sino un dejarse estar por el que lo Otro no es susceptible de dominación, sino una alteridad trascendente, que determina desde lo indeterminable. “El estar es una especie de Qué fundamental que no se logra determinar pero que presiona” (Kusch, 2000b: 410). Pero en el juego del estar lo otro no se apropia, sino que expresa la trascendencia de la alteridad. A través del juego se apela a la alteridad, en cuanto hay algo otro indeterminable pero que funda el acierto, por lo que “[...] somos jugados por otro en el juego general de la existencia” (Kusch, 2000b: 415). La indeterminación del estar incuba a lo otro como trascendencia que, aunque indeterminable, determina desde “fuera”. El estar avasalla pues con la posibilidad de un fundamento y revela la determinación del ser como una ilusión de seguridad, en la medida en que el estar indeterminable “pertenece más allá o más acá de la ratio” (Kusch, 2000: 414).

La cultura es concebida por Kusch como la forma en la que se pone de manifiesto lo lúdico de la existencia, para fundar una habitualidad a modo de domicilio. “La cultura

se reduce a un simple juego de encontrar algo así como el fundamento y poder fijar así un itinerario” (Kusch, 2000b: 419) La cultura popular americana en cuanto paradigma del “estar no más” desafía a un pensar desde América, que trasciende el miedo de la existencia en general, por el que se recurre a la exportación del juego “serio” de Occidente. En este sentido, la cultura popular latinoamericana implica no sólo el tránsito a la ruptura con el modelo filosófico occidental, sino también la apertura a una alteridad trascendente.

Conclusiones

Puede establecerse una coincidencia en los respectivos pensamiento de Levinas y Kusch. La necesidad de desestructurar el paradigmático modelo filosófico de Occidente. En relación con ello las coyunturas respectivas cobran relevancia. Levinas atraviesa la experiencia de la Segunda Guerra, en la que la “perseverancia en el ser” culmina en la aniquilación. El “olvido del Otro” se concreta en un proceso de des-humanización. La apelación al rostro, a la exterioridad radical, convoca a la ética como filosofía primera como la instancia de cuestionamiento al privilegio filosófico de la ontología. Asimismo el sujeto concebido como pasividad y vulnerabilidad viene a desestructurar la concepción del sujeto que conquista toda alteridad. Por su parte Kusch se aproxima al desafío de concebir un pensar latinoamericano. Partiendo del reconocimiento de la esterilidad de las categorías filosóficas occidentales para este pensar y la utilización de éstas como una suerte de huída al ser determinado, huída del “estar no más” como lo otro que presiona pero que no deja determinarse. Es esta misma prioridad del ser la que ha imposibilitado en pensar propio de Latinoamérica. Ante el miedo de lo indeterminable, se exportan las categorías ontológicas que fijan lo determinado. Desde América se constata el silencio de la filosofía americana y se recurre entonces al juego “serio” occidental para no entrever en el estar el juego que produce la inseguridad de lo indeterminado, en el que la alteridad permanece como trascendencia.

A pesar de estas coincidencias el problema de la alteridad continúa abierto y genera aún debates. Cabe aún la pregunta acerca de quién es el otro, pues “se puede tejer la novela, al modo de Levinas, sobre el Otro, su rostro, pero situado siempre a nivel de técnica filosófica, o sea en el plano donde los sectores medios se refugian para no sentir el miedo que los acosa provocado por el pueblo mismo, donde el Otro nunca es totalmente el pueblo” (Kusch, 2000a: 16). Sin embargo queda abierta la polémica. La reivindicación de la alteridad desde el silencio de un “nosotros”, ¿no conlleva a lo que el mismo Levinas ha advertido, es decir al riesgo de toda totalidad: la exposición del Otro a la violencia de la tematización?

Referencias bibliográficas

Kusch, Rodolfo (2000a) *Geocultura del hombre americano*, en: Obras completas, Tomo III. Rosario, Fundación Ross.

Kusch, Rodolfo (2000b) *Esbozo de una antropología americana*, en: Obras completas, Tomo III. Rosario, Fundación Ross.

Levinas, Emmanuel (1987) *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme.

Levinas, Emmanuel (1993) “Diacronía y representación”, en: *Entre Nosotros. Ensayos para pensar en otro*. Valencia, Pre-textos.

Levinas, Emmanuel (1977). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme.

11) **Ética, política, bien común y protección ambiental para la habitación sustentable de un mundo mejor**

Ferrazzino, A.¹; Cervio, V.¹; Romaniuk, R.²; Ratto, S.²; Giuffré, L.²
Universidad de Buenos Aires. Facultad de Agronomía. ¹Dto de Economía, Planeamiento y Desarrollo Agrícola: ferrazzi@agro.uba.ar, vcervio@agro.uba.ar Dto de Edafología: romaniuk@agro.uba.ar ; sratto@agro.uba.ar; giuffre@agro.uba.ar

La política es la ciencia social y práctica cuyo objeto consiste en la búsqueda del bien común de las personas de una sociedad. Uno de los bienes comunes sobre los cuales existe consenso es la protección ambiental, que constituye un valor en sí mismo. El bien común es el principio y fin ético de la política pero no es solamente del poder político sino también razón de ser de la autoridad política. En este orden, la autoridad política mediante las políticas públicas ha incorporado el componente ambiental en sus horizontes de intervención, más aún, las estrategias de desarrollo local han internalizado la idea de sustentabilidad como garantía para la protección ambiental.

En el marco de la interrelación entre la ética, la política, el bien común y la protección ambiental, este trabajo analiza la relevancia de construir indicadores integrados de calidad del suelo -sostén de la vida, de la calidad del agua y de la seguridad y soberanía agroalimentaria- para generar conocimiento para “la construcción y habitación de un mundo”, incorporando “la extensión entera de nuestra vida” (Levy, 2005) en el planeta; también, para ponerlos al servicio de un programa nacional de conservación que promueva la investigación, capacitación y educación; que integre a instituciones del sector público y privado, considerando el rol del Estado como actor fundamental en la iniciativa legislativa y en la generación de la política pública en la materia, en tanto la naturaleza de un Estado es la búsqueda del bien común.

Palabras-clave: Ética. Estado. Políticas públicas. Protección ambiental. Suelos.

Estado, poder y valores: la protección ambiental

La protección ambiental constituye un valor en sí mismo y considerando a la política como poder basado en valores -entre otros aspectos- (Weber, 1964), no es casual que las políticas públicas hayan incorporado el componente ambiental en sus horizontes de intervención, más aún, las estrategias de desarrollo local han internalizado la idea de sustentabilidad como garantía para la protección ambiental.

Las políticas públicas, por una parte, están permeadas por nuestros valores individuales y colectivos; por otra, orientan comportamientos económicos y sociales de los actores involucrados. Y, en tal sentido, en materia de los suelos como recurso natural, los indicadores de calidad deben apuntar a su sostenibilidad. Estos últimos recogen los cambios sobre las prácticas agrícolas que alteran la sostenibilidad del sistema de cultivo. Por tanto, pueden describir la evolución de la productividad del suelo en el tiempo o presentar su estado, de forma que sean capaces de contrastar mejor las condiciones bajo distintas modalidades de manejo. Estos indicadores son aplicables en un ámbito local, intermedio, como en la comunidad o región, o incluso más amplio.

Los países del Cono Sur enfrentan la necesidad de diferenciar la buena de la mala gestión ambiental en los planteos productivos agrarios. En efecto, el manejo racional de los recursos naturales y la conservación del ambiente se han convertido en cuestiones fundamentales para la activación de los procesos productivos que apuntan al desarrollo económico y social sostenible del agro en la región.

En los últimos años, el avance del desarrollo tecnológico se aceleró y las consecuencias de este tipo de desarrollo rural sobre el medio ambiente no tardaron en

mostrarse. La tecnología y la mecanización han tomado el mando imponiendo sus imperativos tanto a la agricultura como a la industria.

Dichos procesos, obtenidos a partir de la intensificación de las relaciones establecidas entre el hombre y la naturaleza, están basados en la continua aplicación de sistemas científicos tecnológicos y productivos. Se ha sustituido, de esta manera, un sistema (biológico) sumamente diversificado de cultivo de mercancías alimenticias y materias primas por monocultivos a gran escala y altamente especializados. Como consecuencia, en el espacio específico de la actividad agronómica se ha dado lugar a problemas ambientales a partir de situaciones muy concretas: la caída de la productividad, la aceleración de la erosión, la contaminación de las vías fluviales y del suelo, etc.

Por un lado, las demandas ambientales deben combinarse con los requerimientos de un mercado globalizado y su presión al constante aumento de la productividad; por otro, los sistemas agroalimentarios demandan una ajustada compatibilidad con el medio ambiente. No se trata de volver a la agricultura tradicional, generalizar la prohibición del uso de fertilizantes o renunciar a los avances tecnológicos, pero sí de abandonar nuestras ideas tradicionales sobre la eficiencia y la racionalidad económica; se atiende a redefinirlas y ponerlas en interdependencia con otros sistemas. Esto significa considerar los inconvenientes y ventajas ecológicas, sociales y económicas dentro de las decisiones de los emprendimientos productivos y de las empresas y, a un nivel más general, de las políticas de desarrollo.

El propósito de lograr producciones sustentables origina disyuntivas científicas, socioeconómicas, jurídicas y políticas que deberán decidirse, en parte, a través de la oportuna y conveniente utilización del recurso natural suelo, reflejada en la habilidad de sostener la productividad, resistir el stress y recobrar el equilibrio después de las perturbaciones.

En este orden, para llevar a cabo la evaluación de los cambios edafológicos es importante el empleo de indicadores integrados; el poder de éstos reside en su habilidad de sintetizar gran cantidad de información en un formato simple. A tal fin, es necesario que estos índices sean sencillos (Viglizzo, 2003), lo que facilita el acceso a la información de los tomadores de decisiones y del público en general. El estudio de los indicadores físicos, fisicoquímicos, biológicos, económicos, sociales, etc. relacionados con la calidad de suelos en el Cono Sur son insuficientes y, también, falta una estrategia integradora para promoverlo.

En tal sentido, en los últimos años, se ha formado cierta conciencia en torno a este problema y la impostergable necesidad de procurarle solución. Al respecto, las investigaciones que hasta ahora se han llevado a cabo -escasas y parciales- han contribuido a subrayar la complejidad de la situación y las dificultades de lograr éxito mediante intentos que no tengan base en un enfoque interdisciplinario y multidimensional de la investigación científica.

A tal efecto, el propósito de este trabajo apunta a esclarecer los aspectos interpretativos intervinientes en la elaboración de indicadores integrados de calidad de suelos, como paso previo imprescindible para investigar un proceso de tanta complejidad, que pone en juego el deterioro o la trayectoria de sustentabilidad agrícola, a los fines de implementar políticas públicas sobre la materia -que deben ser la traducción de las leyes-; también para realizar evaluaciones agroambientales locales y en la región.

A nivel global, la meta del desarrollo sostenible requiere producir esenciales transformaciones en los sistemas de producción y en las modalidades de consumo de las poblaciones; asimismo, ejercer un rol activo con el fin de cambiar las formas

insostenibles de desarrollo y establecer instrumentos, mediciones y mecanismos de evaluación concretos (Proyecto Río +10, 2003).

En esta línea, la implementación de políticas globales genera impacto sobre la sustentabilidad del desarrollo, la calidad ambiental y las posibilidades de formulación y de ejecución de las políticas ambientales. Las políticas ambientales orientan comportamientos económicos y sociales de los actores involucrados; la falta de una adecuada regulación impide que las vinculaciones de algunos aspectos con la calidad ambiental, sea abordada efectivamente (FEU, 2003).

Guimarães (1994) considera que una de las grandes paradojas de esta época es que mientras el enfoque del desarrollo sustentable requiere una activa intervención del Estado en la regulación y control, a través de sus instrumentos de política ambiental, éste se ha puesto en vigencia justamente en el momento que el Estado es defenestrado como impulsor del desarrollo económico, y tiende a ser sustituido por el mercado. Las políticas públicas ambientales están incorporadas a las políticas estatales de seguridad, como parte de esta capacidad de poder pastoral del gobierno para proteger a la población (Foucault 1979; Luke 1995). Pero, en el caso de países en desarrollo, están basadas en la convicción que el crecimiento económico fundamentado en la disciplina del mercado, es la garantía para alcanzar la sustentabilidad del desarrollo.

En el ámbito nacional, el Primer Taller del Diálogo Ambiental y Desarrollo Sustentable estableció que la Argentina deberá enfrentar una serie de desafíos para la sustentabilidad en distintas áreas, incluyendo los recursos naturales, y en el mediano plazo, deberá identificar las características ambientales del 40 % de sus exportaciones de origen agroindustrial (Resumen Ejecutivo, 2003). La degradación de la salud de los suelos argentinos de algunas regiones importa por la pérdida de un capital de importancia estratégica para la Nación, pero más aún por el compromiso moral de un país naturalmente privilegiado como productor y proveedor de alimentos para el mundo. Según un informe reciente de la FAO, hay 1020 millones de personas subnutridas, lo cual representa un 15 por ciento de la población total (Casas, 2009).

Precisamente, los sistemas agroalimentarios demandan una ajustada compatibilidad con el medio ambiente. La adopción de innovaciones tecnológicas y la implantación de cultivos de altos rendimientos, crean incertidumbre sobre sus consecuencias sobre los recursos ambientales, principalmente, en suelos y aguas. El propósito de lograr producciones sustentables origina disyuntivas científicas, socioeconómicas y políticas que deberán decidirse, en parte, a través de la oportuna y conveniente utilización del recurso natural suelo, reflejada en la habilidad de sostener la productividad, resistir el stress y recobrar el equilibrio después de las perturbaciones.

Protección ambiental y calidad del suelo

El concepto de biodiversidad se refiere a las diversas formas de vida, e incluye tres niveles organizativos: genes, especies y ecosistemas; también, muestra las relaciones entre los ecosistemas, abarcando los suelos o el agua, como elementos no vivos, y los seres vivos que ellos alojan. Los ecosistemas transformados se denominan agrosistemas (Hart, 1982).

Es un hecho establecido que en los procesos de desarrollo sustentable intervienen diversos factores. Sin embargo, con el tiempo, la tendencia de la calidad de suelos constituye un indicador básico del manejo sustentable (Doran *et al.*, 1996), componente central de los agrosistemas. “Un denominador común entre los elementos estratégicos para alcanzar la sustentabilidad de los agrosistemas es el mejoramiento, conservación de la fertilidad y productividad del suelo” (Astier *et al.*, 2002).

Las políticas ambientales relativas a la conservación del suelo implementadas en los escenarios locales, bajo el contexto del ajuste estructural de los años 90, han generado la emergencia de nuevos saberes, técnicas y destrezas; hoy existe un mercado floreciente de expertos, consultores e investigadores, se han creado especialidades y cursos en esta temática que responden al uso de los indicadores primarios de la calidad de los suelos. Sin embargo, si bien los indicadores de calidad de suelos utilizados son los denominados primarios, o sea, físicos, fisicoquímicos y biológicos, debe aceptarse que están interrelacionados de modo estrecho con la influencia de factores económicos sociales y políticos, que llevan a enfocar los mismos problemas de calidad de suelos desde distintos ángulos.

No cabe duda que estos ángulos no pueden separarse en la práctica, y que la expresión concreta del fenómeno es una unidad en la que todos sus elementos están entrelazados. No puede reducirse a tal o cual componente estudiado, ya que en la realidad se presentan como una interrelación de factores.

Introducir los componentes socio-económico-cultural-político en el estudio de la calidad del suelo amplía la visión de la sustentabilidad; apunta a romper con un sistema de pensamiento que conduce a parcelar la realidad. El carácter positivista, fraccionador y reduccionista de este pensamiento tiene como consecuencia enfoques cuantitativos y fragmentarios disciplinarios y entre los campos del conocimiento que consideran como problemas solamente a los problemas edafológicos o sólo los tecnoeconómicos, quedando los de índole sociocultural y político desvinculados de los edafológicos y de los tecnológicos. Este reduccionismo no es casual, es una estrategia de explicación que despoja a los indicadores de sus lazos y relaciones sociales, culturales, territoriales y políticos; una visión reduccionista que simplifica la interpretación de la calidad del suelo al deterioro de este recurso medido en término de los indicadores primarios, sin considerar otras variables que también se incorporan como partes sustanciales dentro de las problemáticas del sistema sociedad-naturaleza” (Figueredo J., 2008: 339).

Por otra parte, esos componentes se distinguen analíticamente a partir de que cada ciencia, cuya temática se centra en el estudio de alguno de ellos, lo hace como recurso para simplificar una realidad compleja. Puede apreciarse que esta posición teórica subraya la complejidad de los fenómenos ambientales y la interrelación de sus dimensiones constitutivas. Entonces, la problemática de la calidad de suelos se manifiesta como un *fenómeno total, integral* que abarca la complejidad del recurso en sí mismo y la indisoluble unidad de sus dimensiones constitutivas.

Al encuadrarlo como un fenómeno total, se indica que es unitario desde el punto de vista de la determinación de la calidad de suelos y que las diversas dimensiones -de carácter edafológico, físico, fisicoquímico, biológico, agronómico, social, económico, político- afectan a un mismo fenómeno. Aquéllas se presentarían interpenetradas, como elementos del fenómeno total, cuya unidad en el plano concreto es irreducible e inseparable.

Los problemas de calidad del suelo no pueden ser resueltos adecuadamente ni por las ciencias de la naturaleza ni por la técnica. Sus implicaciones económicas y políticas exigen la cooperación de las ciencias sociales y de las humanidades, especialmente de la ética. El plantear y solucionar temas científicos debe realizarse en el encuadre axiológico en el que se sitúan la vida y los valores. El progreso en el conocimiento está también determinado por valoraciones que motivan las decisiones de los distintos actores.

El significado de “calidad de suelos”. Enfoque interdisciplinario

De las consideraciones expuestas se desprende la conveniencia de subrayar un doble sentido de la expresión “calidad de suelos”. En primer lugar, tiene un significado específico como, por ejemplo, cuando se refiere a los aspectos estrictamente edafológicos de la calidad de suelos, los estudios de fertilidad y ciclado de nutrientes (Viglizzo, 2001). En estos casos, tendría un sentido limitado que no abarca las múltiples dimensiones de un fenómeno total.

En segundo término, la expresión puede tener una acepción genérica; según ésta, se considera que involucra las diversas facetas del fenómeno total. Conviene subrayar que este significado, más amplio o inclusivo, refleja la forma concreta que asumen los fenómenos que son producto del impacto ambiental. Tiene, por ello, un alcance preciso que abarca lo que podemos denominar como la *realidad de la calidad de suelos*.

Si se menciona la realidad, es decir, los fenómenos concretos, debe reconocerse que se alude al complejo pluridimensional definido por el significado de la calidad de suelos en su sentido más amplio. Se refiere a la realidad de la calidad de suelos presente en un marco geográfico y temporal determinado; asimismo, susceptible de ser monitoreada en el tiempo, de modo de estudiar la evolución de algunas propiedades del recurso, que permiten la identificación de niveles críticos de deterioro o la trayectoria de sustentabilidad.

Otra consecuencia importante de la naturaleza inclusiva que asume la forma concreta, es la necesidad de enfrentar el estudio de los fenómenos de calidad de suelos en su concreción material, desde una perspectiva interdisciplinaria. Esta exigencia, dictada por el carácter complejo y unitario de la calidad de suelos constituye un aspecto fundamental de este trabajo.

Esta visión holística no consiste en la desaparición de las disciplinas ni en la creación de una ciencia única. Es una tendencia hacia la superación de las barreras disciplinarias, y el establecimiento de un cuadro que reconozca su diversidad y complejidad intrínsecas. Se expresa en la superación del reduccionismo como instrumento metodológico privilegiado en la ciencia disciplinaria; la búsqueda de un método que se traduzca en un avance hacia la comprensión de la calidad del suelo como un sistema complejo, irreductible; Asimismo, implica el cuestionamiento de la división rígida entre ciencias naturales y sociales; la transdisciplinariedad e interdisciplinariedad crecientes.

Se ha señalado que el fenómeno de la calidad de suelo total presenta diversas dimensiones y que ellas forman parte de una misma unidad concreta. Lo mismo puede decirse de las distintas ciencias que abordan su estudio, ya que cada una de las mismas, analiza algún aspecto de la calidad de suelos pero, al mismo tiempo, guardan cierta interrelación para que, en conjunto, puedan adecuarse al examen de la calidad de suelos total.

El ajuste entre las diversas ciencias y la realidad de la calidad de suelos que estudian, es una tarea importante en la medida que desde su respectiva especialización, aquéllas solo abordan componentes de dicha realidad. Las dimensiones de la calidad de suelos cobran sentido preciso, únicamente, cuando son examinadas en el contexto de la realidad de la calidad de suelos de que forman parte.

Junto con aceptar el carácter total de la calidad de suelos es menester, en consecuencia, superar la parcialidad de las varias disciplinas especializadas. Con tal fin, surge la validez de reconocer que la calidad de suelos debe ser estudiada a través de investigaciones en las cuales participen especialistas de cada ciencia.

La necesidad de una *investigación interdisciplinaria* para el estudio de los fenómenos relativos a la calidad de suelos ha surgido fundamentalmente de las exigencias impuestas por la acción práctica y de ordenamiento político. Las

investigaciones orientadas directamente a objetivos prácticos y políticos enfrentaron dificultades cuando se las diseñó unilateralmente en una perspectiva especializada.

Cualquier estudio de calidad de suelos con potencial para la evaluación agroambiental está obligado a superar el enfoque particularista de cualquier ciencia especializada, adoptando una perspectiva pluridimensional; ésta solo puede ser lograda mediante una concepción integral que aborde la realidad de la calidad de suelos tal cual es concretamente, a través del esfuerzo interdisciplinario.

A tal fin, el enfoque integral postulado se expresa conceptualmente en el sentido más amplio e inclusivo que se atribuye a la calidad de suelos. Es decir, la realidad de la calidad de suelos tiene un carácter total que exige un esfuerzo multidisciplinario. Por ello, el instrumento metodológico para estudiar la situación de la calidad de suelos debe responder a esta exigencia. En el terreno de los hechos, esto significa una complementación de los aportes y resultados que cada una de las ciencias pueda proporcionar.

En esta misma línea, la sustentabilidad de los agrosistemas se refleja no solamente en las medidas ambientales, sino también en consideraciones sociales y económicas, que deben ser incluidas dentro de la medida de la viabilidad de los sistemas (Nambiar *et al.*, 2001); en medidas agronómicas (Halberg, 1999), tales como el manejo de las rotaciones y la diversidad de algunas especies (Hess *et al.*, 2000), sin olvidar el balance energético (Agriculture and Agrifood Canada, 2000), o factores políticos (Riley, 2001).

Protección ambiental e indicadores integrados

¿Cuál es, entonces, el recurso metodológico que se ajusta a los criterios señalados? Para llevar a cabo la evaluación de los cambios en el recurso natural suelo es importante el empleo de indicadores. No obstante, el estudio de los indicadores físicos, fisicoquímicos, biológicos, económicos, sociales, etc. relacionados con la calidad de suelos son insuficientes y, también, falta una estrategia integradora para promoverlo. En tal sentido, en los últimos años, se ha formado cierta conciencia en torno a este problema y la impostergable necesidad de procurarle solución.

Entre los recursos básicos requeridos para formular tal estrategia, ocupa un lugar especial la información básica acerca de la calidad de suelos, a los efectos de diagnosticar la sustentabilidad de los agrosistemas. Al respecto, las investigaciones que hasta ahora se han llevado a cabo -escasas y parciales- han contribuido a subrayar la complejidad de la situación y las dificultades de lograr éxito mediante intentos que no tengan base en un enfoque interdisciplinario de la investigación científica.

A tal efecto, proveer un esquema interpretativo y formular una metodología constituyen pasos previos para investigar un proceso de tanta complejidad, que pone en juego el deterioro o la trayectoria de sustentabilidad agrícola.

De lo expuesto anteriormente se infiere como requisito teórico que: la naturaleza unitaria de la calidad de suelos concreta exige contemplar la unidad de la realidad calidad de suelos cuando se utilicen los resultados particulares de las diversas ciencias. De tal modo, los *indicadores*³² *integrados*, metodológicamente diseñados para examinar la situación de la calidad de suelos, debe captar esa unidad y pluridimensionalidad que se ha señalado.

³² Un indicador representa de manera simplificada una situación compleja, permitiendo valorar su evolución a lo largo del tiempo o su comparación entre espacios o estructuras diferentes. Un indicador es una variable que supera su valor neto para representar una realidad más compleja pero que debe de ser fácilmente comprensible y evaluable.

Los indicadores integrados han sido utilizados en una gran variedad de disciplinas para medir conceptos complejos y multidimensionales, que no se pueden observar ni medir directamente (Bund, citado por Sachs, 1998). A través de ellos, es posible considerar simultáneamente, la multidimensionalidad de la realidad de la calidad de suelos y la interpenetración de esas dimensiones.

El poder de estos indicadores integrados reside en su habilidad de sintetizar gran cantidad de información en un formato simple. Es necesario que sean sencillos (Viglizzo, 2003), lo que facilita el acceso a la información de los tomadores de decisiones y del público en general. Al respecto, es necesario avanzar en la construcción de indicadores integrados que permitan referentes claros de comparación, hacen de este instrumento una condición necesaria en una gestión ambiental sostenible. La posibilidad de disponer de un eficiente y preciso método de diagnóstico y monitoreo permite determinar el nivel de degradación del ecosistema, predecir con suficiente exactitud la ocurrencia de futuros deterioros y degradación, producto de técnicas irresponsables de producción agropecuaria, mediante la toma de conciencia y la difusión de tecnología apropiada.

Aunque siempre se han utilizado variables para evaluar el éxito o fracaso de los planes y políticas, en los últimos años se ha afianzado con fuerza el término indicador, buscando determinar con mayor precisión el resultado de las acciones sobre los nuevos campos que se han encontrado críticos, como es la calidad de suelos y el medio ambiente en general.

Según este enfoque, las relaciones de lo económico, político, cultural y natural tributan a que la calidad del suelo deje de ser circunscrito a la naturaleza. Así entonces el deterioro del suelo, nos debe conducir no sólo al mundo de las relaciones naturales, sino que implica el análisis de diferentes elementos de un sistema de interconexiones multicausales de los elementos sociales, culturales, políticos, económicos y naturales.

Protección ambiental e indicadores a nivel regional

Las escalas espaciales y temporales son fundamentales; la importancia y aplicabilidad de los indicadores depende del nivel de escala. En esta línea, una tendencia más reciente es la creación de indicadores regionales, que alcanzan una región de un país o, incluso, una región que abarque varios países.

Cada región debe adaptar los indicadores comunes a su propia realidad local. Se trata de llevar a cabo una primera aproximación, que posibilitará proyectar el sistema de información necesario para la formulación de políticas regionales conjuntas en torno a la calidad de suelos; ello podría significar acordar criterios y poder comparar indicadores integrados dentro del marco geográfico de los países integrantes del MERCOSUR. Este proceso apuntaría a la posibilidad de diseñar y ejecutar conjuntamente, un plan de manejo del recurso suelo, capaz de normar y regular las actividades agrícolas, pecuarias, forestales, pesqueras, industriales y comerciales que las comunidades realizan.

Otro punto importante a tener en cuenta es que no será fácil alcanzar un acuerdo sobre una lista de indicadores comunes, pero esto significa también que si finalmente se alcanza un consenso, será un logro muy importante.

Precisamente, el reto es orientarse hacia un territorio sustentable y, entonces, la noción de bioregión se abre como una alternativa ante la idea de estructura sistémica donde lo ecológico prescribe o restringe a la naturaleza y al funcionamiento de los territorios. Sin embargo, a nadie le escapa que los territorios, y con ellos, los suelos son, entre otras cosas, prisioneros de un mapa, es decir, formas de expresión de las fuerzas

políticas y una fuente para su legitimidad. El problema es la no concordancia entre los límites y la demarcación territorial de las bioregiones con la división político administrativa vigente.

Protección ambiental, derechos humanos y calidad del suelo

La Organización de las Naciones Unidas señala que "Los Derechos Humanos son un conjunto de principios, de aceptación universal, reconocidos constitucionalmente y garantizados jurídicamente, orientados a asegurar al ser humano su dignidad como persona, en su dimensión individual y social, material y espiritual". Desde una visión integral, superadora de una mirada tradicional, los Derechos Humanos de Tercera Generación -denominados derechos de los pueblos o de solidaridad- comprenden a los derechos a la paz, al desarrollo y a un medio ambiente sano y ecológicamente equilibrado.

La relación entre la degradación de los recursos naturales-en este caso, el suelo- y los-derechos humanos se encuentra en todos los derechos humanos universalmente reconocidos. La conservación de los recursos naturales mediante su uso adecuado conduce al perfeccionamiento de la práctica de los derechos humanos; el daño ambiental afecta el uso y goce de éstos.

Esta perspectiva llama a la toma de conciencia acerca de los riesgos y consecuencias que significan la degradación del suelo, este recurso cumple un papel clave en el mundo, la economía y la estabilidad ambiental, por lo tanto, es imprescindible conservarlo y utilizarlo de manera sostenible.

En general, la situación de pérdida de la superficie natural va de la mano de intensos procesos de deforestación, de problemas agudos de fragmentación de los ecosistemas, así también como el peligro de eliminación de diversas especies de flora y fauna silvestres. Por otro lado, el empleo intensivo de plaguicidas químicos origina una sucesión de desequilibrios ecológicos, tal como perjudicar la biodiversidad en insectos por la aplicación de insecticidas que debilitan biológicamente a los suelos -por pérdida de la diversidad de la microflora y microfauna-, particularmente con los fumigantes, que provocan una suerte de vacío biológico que es ocupado por patógenos y enfermedades que, a la vez, demandan mayores y más potentes dosis de fumigantes.

El impacto de los efectos de la degradación de la calidad del suelo no perturba únicamente el goce efectivo de los derechos humanos, sino que ahonda duramente en problemas preexistentes que afligen a las poblaciones, regiones, y países más endebles del mundo, incriminando un enorme peso para su desarrollo. El abuso del medio ambiente, la depredación de la calidad del suelo, infringe los derechos humanos de las personas y, asimismo, atenta contra el desarrollo integral de los pueblos.

Para llevar a cabo la evaluación de los cambios en el suelo se ha impuesto la necesidad de desarrollar indicadores de calidad destinados a verificar la sustentabilidad de los sistemas, cuyos recursos (suelo, agua, aire) están en riesgo de degradación y/o contaminación. También, para poder respaldar las políticas de conservación de los recursos, ya que sin indicadores es dificultoso convencer a las autoridades respecto de la gravedad de esta problemática.

Los indicadores integrados constituyen el instrumento metodológico más adecuado para captar la calidad del suelo -fenómeno total, integral, complejo, multidimensional- y su trayectoria de sostenibilidad se incluye dentro de los derechos humanos. También, permiten desarrollar un enfoque que resalta el papel del suelo de calidad como un componente crítico de la biosfera, en los niveles local, regional y

global, lo cual implica mejores condiciones de vida y respeto por el disfrute del derecho humano a un medio ambiente sano.

Así, el Estado puede ayudar a promover medidas que aumenten la sustentabilidad de los sistemas productivos, tal como favorecer a aquellos productores que implanten cultivos que aportan biomasa. El Ing. Agr. Roberto Casas (2006)³³, al analizar las posibilidades de preservar la calidad y la salud de los suelos, expresó que “*uno de los objetivos nacionales debería ser lograr ventajas comerciales a partir de una buena gestión ambiental en la cual el cuidado de la calidad y salud de los suelos es fundamental*”.

Bibliografía

- Agriculture and AgriFood. 2000. “Environmental Sustainability of Canadian Agriculture”. Report of the Agri-Environmental Indicator Project.
- Astier, M.; Maass, M.; Etchevers, J. 2002. “Derivaciones de indicadores de calidad de suelos en el contexto de la agricultura sustentable”. *Agrociencia*. Vol. 36. 5: 605-608.
- Casas, R. 2009. La noble tarea de cuidar el suelo. Diario La Nación. Sección Campo, 4 de julio.
- Crespo Flores, C. 1999. Políticas públicas, gobierno local y conflictos socio-ambientales. CESU-UMSS Oxford Brookes University.
- Doran, J.; Sarrantonio, M.; Liebig, M. 1996. “Soil health and sustainability. Advances in Agronomy”. Academic Press, San Diego, 324 pp.
- FEU. Fundación Ecológica Universal. 2003. “Boletín de la Organización Mundial de Comercio 1. Hacia Cancún” 2003. Buenos Aires. 15 pp.
- Figueredo, J. 2008. ¿Qué es la Educación Popular?/ Compiladores: Martha Alejandro, María Isabel Romero, José Ramón Vidal. Editorial Caminos. La Habana. Pág. 320-350.
- Foucault, M. 1979. “Governmentality”. *Ideology and Consciousness*, N° 6, pp 5-21.
- Guimarães, R. 1994. El desarrollo sustentable: ¿propuesta alternativa o retórica neoliberal? [Versión electrónica]. *Eure*, XX (61), 41-56.
- Halberg, N. 1999. “Indicators of resource use and environmental impact to be used in an ethical account for a livestock farm”. *Agriculture, Ecosystems & Environment* (76), 17-30.
- Hess, G. 2000. “A conceptual model and indicators for assessing the ecological condition of agricultural land”. *J. Environ. Qual.* 29: 728-737.
- Levy, Pierre. 2005. La inteligencia colectiva. <http://inteligenciacolectiva.bvsalud.org/>
- Luke, T. 1995. “Sustainable development as a power/knowledge system: the problem of “governmentality””. In *Greening Environmental Policy: the politics of a sustainable future*. London. Frank fisher and Michael Black.
- Nambiar, K.; Gupta, A.; Fu, Q.; Li, S. 2001. “Biophysical, chemical and socio-economic indicators for assessing agricultural sustainability in the Chinese coastal zone”. *Agriculture, Ecosystems and Environment* 87:209-214.
- Proyecto Rio+10. 2003. “Acuerdos claves para el desarrollo sostenible”. Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible. A/Conf.199/20. 62 pp.
- Resumen Ejecutivo. 2003. “Primer taller del diálogo ambiental y desarrollo sustentable”. San Nicolás, Buenos Aires, 17 y 18 de junio.
- Riley, J. 2001. “Multidisciplinary indicators of impact and change”. *Agriculture, Ecosystems and Environment* 87:245-259.
- Sachs, W. *et alt.* 1998. *Greening the North. A post-industrial blueprint for ecology and equity*, Zed Books, London.

³³ Disertación pronunciada en el acto de su incorporación a la Academia Nacional de Agronomía y Veterinaria de Argentina.

- Viglizzo, E. 2003. “Aproximación metodológica al análisis de la gestión ambiental mediante indicadores de sustentabilidad”. Programa Nacional de Gestión Ambiental Agropecuaria. Instituto Nacional de Tecnología Alimentaria.
- Weber, M. 1964. Economía y Sociedad. Fondo de Cultura Económica. México.
-

12) Uma visão do cosmopolitismo: a ética estoica e o lugar do homem no mundo

Joao Francisco Siqueira Rodrigues
katarete@yahoo.com.br

Um dos traços mais originais e característicos da filosofia estoica encontra-se em sua concepção de cosmopolitismo. Ainda que os representantes dessa escola filosófica não tenham priorizado a política em suas reflexões, a noção de cosmopolitismo pode ser apontada como uma contrapartida política da ética elaborada pelo estoicismo. A estreita relação entre a ética e a política, como podemos constatar através do conhecimento de autores clássicos como Platão e Aristóteles, é uma característica comum ao pensamento da Antiguidade. Entretanto, tal relação ganha contornos diferentes no caso do estoicismo.

A ética estoica tem na figura de Sócrates o modelo do sábio. Uma demonstração disso está na afirmação de Epicteto de que os homens, se pretendem ter algum parentesco com a divindade, devem responder à pergunta sobre sua cidadania à maneira socrática, isto é, devem afirmar ao seu interlocutor serem cidadãos do mundo.¹ É bem verdade que uma concepção cosmopolita remonta a períodos da filosofia anteriores ao estoicismo. Mesmo entre Sócrates, a quem se atribui a resposta reproduzida por Epicteto, e Zenão de Cicio, fundador da escola estoica, há vislumbres dessa mesma postura cosmopolita, visto que é atribuída a Diógenes de Sínope a cunhagem do termo *kosmopolites*.² Entretanto, o que se destaca no estoicismo é o esforço mais sistemático de engendrar, já na Antiguidade, uma ordem política que una todos os homens sob uma ideia comum de humanidade.

O projeto estoico que apresenta um modelo de organização social está contido na *Politéia* de Zenão. O título original do escrito zenoniano é o mesmo da célebre obra platônica, cuja tradução consagrada, através da tradição latina, é *República*. Entretanto, dois aspectos devem ser destacados quanto à interpretação e ao enfoque do escrito de Zenão: 1) dessa obra específica possuímos apenas doxografias, algumas delas tendo advindo de seus maiores críticos; 2) por essa mesma doxografia, nota-se que a finalidade do escrito zenoniano vai de encontro àquilo que prescrevia a república platônica. Diferentemente de Platão, Zenão trabalha sobre uma ordem social onde a *polis*, categoria política que rege o pensamento platônico assim como o aristotélico, encontra-se relativizada pela própria realidade histórica, isto é, devido às mudanças políticas e sociais advindas das conquistas de Alexandre. O período que se segue à morte do rei macedônio, chamado período helenístico, proporciona ao pensamento estoico uma realidade nova sobre a qual se debruçar.

¹ Epicteto. *Entretiens*. Paris: Les Belles Lettres, 1948. p. 37. No original francês do qual traduzimos: “S’il est vrai qu’il y a une parenté entre Dieu et les hommes, comme le prétendent les philosophes, que reste-t-il à faire aux hommes, sinon d’imiter Socrate, c’est-à-dire de ne jamais répondre à qui leur demande quel est leur pays: ‘Je suis citoyen d’Athènes ou citoyen de Corinthe, mais je suis citoyen du monde?’”

² Long A. A. *The Concept of the Cosmopolitan in Greek and Roman Thought*. In *Daedalus*. pp. 50 – 58. verão, 2008. p. 50.

Para exemplificarmos de maneira breve o aspecto do projeto zenoniano, podemos recorrer a uma doxografia produzida por Plutarco. Nela afirma o autor que:

a muito admirada cosmópolis de Zenão, o fundador da escola estóica, tem fundamentalmente este único princípio: que não vivamos em cidades nem em países separados uns dos outros por leis particulares, mas que consideremos a todos os homens compatriotas e concidadãos, e que haja um único mundo e ordenamento, como uma multidão associada e constituída sob uma lei comum. Isso escreveu Zenão representando-na como sonho ou imagem de um bom ordenamento e república para o filósofo.³

Por esse testemunho de Plutarco podemos notar um caráter cosmopolita na forma de organização social projetada por Zenão. Contudo, não está claramente expressa aí a forma estrutural de organização política como a temos na *República* de Platão. O projeto de Zenão parece ser muito mais uma consequência de uma postura ética do que uma proposta de organização social propriamente dita. Nesse sentido, podemos dizer, tendo em mente também outros testemunhos que nos chegaram sobre a mesma obra, que essa proposta zenoniana visa a trabalhar a sensibilidade dos indivíduos para que se portem de maneira distinta no estabelecimento de suas relações sociais. Trata-se, sobretudo, de um cosmopolitismo de caráter patológico, isto é, de uma proposta que trabalha os afetos dos indivíduos visando à melhoria de sua convivência social; é um cosmopolitismo que não enfoca aspectos legais e não prevê, até onde podemos verificar, uma forma de instituição que regule as relações entre os povos como é o caso do projeto iluminista kantiano.

13) **Nosotros habitamos**

Luis Baliña (luisbalina@gmail.com)

Rodolfo Kusch encuentra que las categorías ilustradas no le sirven para encuadrar un aspecto de su experiencia de las culturas latinoamericanas: *La negación en el pensamiento popular*. La contribución intenta seguirlo en la búsqueda de categorías que le permitan comprender lo que subyace a la negación, camino alternativo que lo lleva a través de la obra de Heidegger y de Hegel hacia un nuevo modo de pensar tanto el habitar como el nosotros.

³ Plutarco, *De Alex. virt.*, 329, ab – *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 262. Stuttgart: B.G. Teubner, 1964.