

Filosofía Siglo XXI

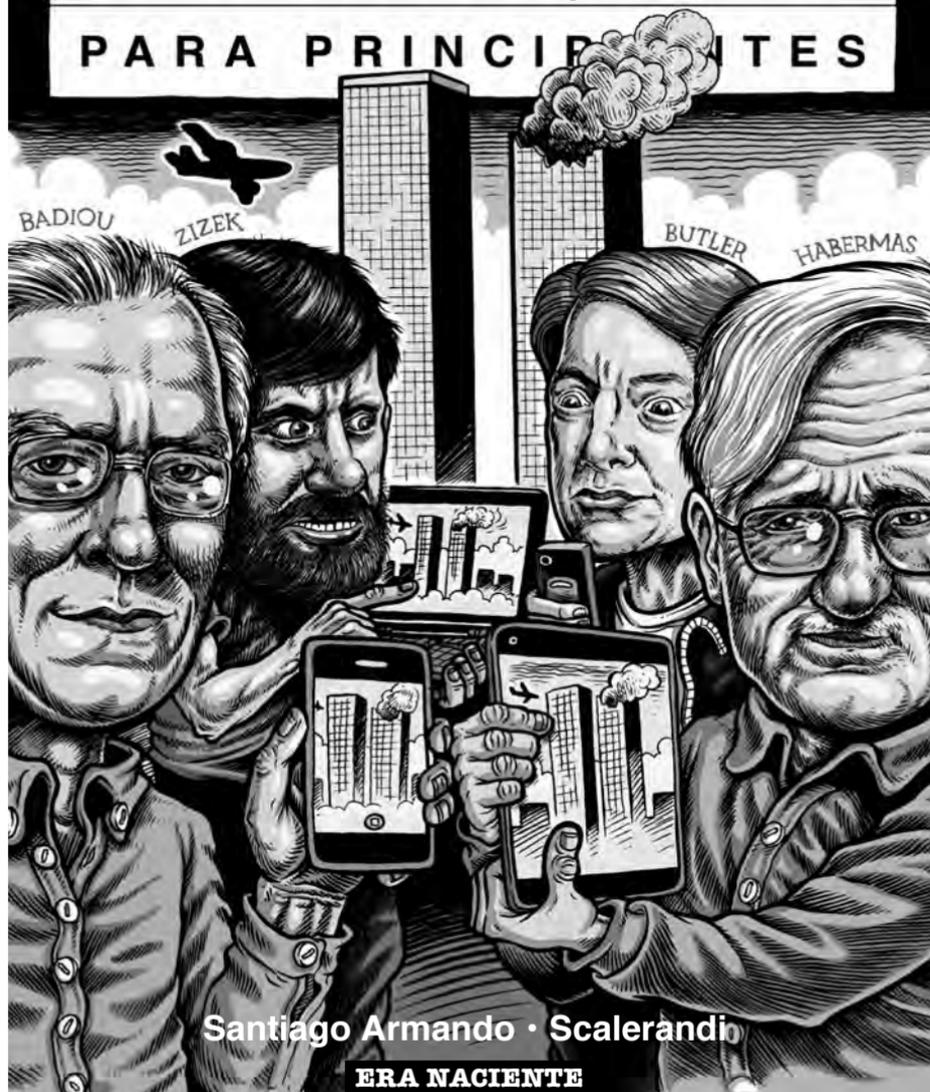
PARA PRINCIPIANTES



Santiago Armando • Scalerandi

Filosofía Siglo XXI

PARA PRINCIPIANTES



Santiago Armando · Scalerandio

ERA NACIENTE

Documentales Ilustrados

Filosofía Siglo XXI para Principiantes®

Santiago Armando - Polaco Scalerandi
Primera edición

© de los textos: Santiago Armando
© de las ilustraciones: Polaco Scalerandi
© Era Naciente SRL

Director de la serie: Juan Carlos Kreimer
editorprincipiantes@fibertel.com.ar

Corrección: Olga Agoglia
Diseño: Carlos Almar

Para Principiantes®
es una colección de libros de
Era Naciente SRL
Fax: (5411) 4775-5018
Buenos Aires, Argentina
www.paraprincipiantes.com

Armando, Santiago
Filosofía del siglo XXI para principiantes. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Era Naciente, 2014. - (Para principiantes; 0)
E-Book.

ISBN 978-987-555-179-4

1. Filosofía. I. Título
CDD 190

Queda hecho el depósito que prevé la Ley 11.723.

Ninguna parte de este libro puede ser reproducida, almacenada o transmitida de manera alguna por ningún medio, ya sea electrónico, químico o de fotocopia, sin permiso previo escrito del editor.

Amanecer de un siglo agitado

Apenas un año y medio después de los festejos mundiales por el nuevo milenio, un atentado terrorista hace caer el World Trade Center, símbolo indiscutible del poderío norteamericano. El filósofo francés **Jean Baudrillard** (Francia, 1929-2007) llama a este episodio un “acontecimiento absoluto” para dar a entender que sintetiza una época. El siglo XXI comienza su historia política de modo violento.



La última década del siglo XX había estado marcada por la disolución de la Unión Soviética y la proclamación del triunfo del capitalismo a escala mundial. Semejante ilusión duró poco. Muchos filósofos la denunciaron en su momento, pero hubo que esperar hasta el nuevo milenio para que el mito terminara de resquebrajarse.

¿Occidente contra el resto del mundo?

La reacción inmediata de EE. UU. a los eventos del 11 de septiembre es invadir Afganistán y, un año y medio después, Irak. El entonces presidente norteamericano, George W. Bush, declara que su país es el encargado de instaurar la democracia en todo el planeta. Ante el clima de censura y la imposibilidad de expresar críticas a la política exterior norteamericana, muchos intelectuales, entre ellos la filósofa feminista **Judith Butler** (EE. UU., 1956), expresan su malestar.



Conceptos como “terrorismo” o “fundamentalismo islámico” empiezan a emplearse indiscriminadamente para justificar acciones militares del Departamento de Estado norteamericano. Esto aviva la preocupación de los filósofos por las cuestiones políticas, que habían sido dejadas de lado tras la caída del comunismo. Los modos de entender la democracia, el diálogo entre religiones, los nuevos sujetos políticos y las relaciones entre los estados se vuelven candentes tópicos de debate.

Promesas rotas de la Unión Europea

Con la creación del Banco Central Europeo en 1998 y la introducción del Euro en 2002, la promesa de una Europa unificada anticipada en el siglo XVIII por el filósofo **Immanuel Kant** (Alemania, 1724-1804) parece destinada a realizarse. Algunos intelectuales de izquierda depositan en la Unión Europea las esperanzas que habían visto frustradas por la utopía comunista, pero el apoyo de los líderes europeos a las posiciones belicistas de EE. UU. les causa una pronta desilusión.



La frustración ante el rumbo de la Unión Europea se intensifica con la crisis económica desatada a partir de 2008. La llamada “crisis del Euro” revela el desbalance de poder económico entre las potencias europeas y la incapacidad de los líderes de los Estados para optar por soluciones democráticas. La relación entre democracia y capitalismo se convierte en uno de los grandes temas de debate del nuevo siglo.

Nuevos reclamos, nuevas reivindicaciones

Las protestas masivas se multiplican. En el primer mundo las multitudes protestan contra el modelo de capitalismo que ha conducido a enormes desigualdades y desempleo. En Medio Oriente se produce la llamada “Primavera Árabe”, que resulta en la renuncia de varios gobernantes autoritarios. Filósofos como **Toni Negri** (Italia, 1933) y **Michael Hardt** (EE.UU., 1960) reconocen en esos episodios los modos de hacer política que habían descrito a comienzos de la década.



-Toni Negri-

El nuevo sujeto político es la multitud, que no tiene una identidad claramente definida.

Al mismo tiempo se multiplican en el mundo los reclamos de distintas minorías; muchos de ellos consiguen avanzar en sus reivindicaciones. La militancia ecologista afecta el modo en que los individuos y gobiernos se relacionan con el medio ambiente, y la lucha de las minorías sexuales lleva al creciente reconocimiento de los derechos de parejas del mismo sexo.

Nuevas ciencias, nueva filosofía

Los avances de los últimos 30 años del siglo XX en el conocimiento del funcionamiento cerebral han revolucionado la psicología y la neurología, y han dado lugar a una proliferación del prefijo “neuro”: neuroeconomía, neuroética, neuropolítica, neurofilosofía... Ese escenario ejerce una profunda influencia sobre las elaboraciones de muchos filósofos contemporáneos.



Además de las neurociencias, los filósofos del siglo XXI expresan un especial interés por la economía, a la luz de la persistencia de la pobreza extrema en grandes regiones del mundo. El ejemplo más saliente es el de **Amartya Sen** (India, 1933), ganador del premio Nobel de Economía en 1998, quien ha escrito numerosas e influyentes obras filosóficas sobre justicia social y es uno de los principales defensores de la idea de que la economía no puede separarse de la reflexión filosófica sobre la ética.

Bioética y biopolítica

El desarrollo de la biología y la medicina, las nuevas tecnologías de la salud y el creciente poder de los laboratorios han conducido a los filósofos a reflexionar sobre los problemas en torno al concepto mismo de *vida*. Las cuestiones de bioética han suscitado apasionados debates. Un especialista en el área como **Peter Singer** (Australia, 1946) se ha dedicado además a cuestionar el tratamiento que les damos a los seres vivos no humanos. Autores como **Giorgio Agamben** (Italia, 1942) y **Roberto Esposito** (Italia, 1950) han escrito sobre lo que **Michel Foucault** (Francia, 1926-1984) llamó “biopolítica”: el modo en que las sociedades contemporáneas controlan los aspectos biológicos de la vida humana.



Estos dos enfoques sobre la cuestión de la vida han aportado muchísimo a las reflexiones sobre ética y política en años recientes.

La filosofía ante el cambio de siglo

La pluralidad de enfoques de la filosofía actual es el resultado de diferentes reacciones ante la filosofía que las precedió. Algunos consideran que las ideas dominantes durante la segunda mitad del siglo XX deben ser profundizadas; **Gianni Vattimo** (Italia, 1936) es uno de ellos. **Jürgen Habermas** (Alemania, 1929) y otros consideran que esas ideas nos aportan indicaciones para corregir la tradición de la filosofía moderna y ajustarla a nuestros días. Y existen quienes, como **Alain Badiou** (Marruecos, 1937), las rechazan de plano. Badiou apunta a proponer una nueva filosofía, pero también hay filósofos que desestiman las ideas del siglo XX para reemplazarlas por las tradiciones religiosas o las de la antigua Grecia: tal la intención de **Alasdair MacIntyre** (Escocia, 1929).



El fin de los grandes relatos

Los grandes filósofos del siglo XX llegaron por distintos medios a la conclusión de que la filosofía tal como se la había conocido hasta el momento había llegado a su fin. **Martin Heidegger** (Alemania, 1889-1976), considerado el más grande filósofo del siglo pasado, sostuvo que el dominio técnico de la humanidad sobre el planeta constituía el cierre de la época de la metafísica occidental, iniciada por Platón. **Rudolf Carnap** (Alemania, 1891-1970), representante de la tradición positivista y acérrimo crítico de Heidegger, también sostenía que la metafísica debía ser terminada, porque consistía en una serie de enunciados sin valor científico alguno.



En el último tercio del siglo XX, **Jean-François Lyotard** (Francia, 1924-1988) comenzó a hablar del "fin de los grandes relatos". Las grandes teorías con las que se había intentado explicar el conjunto de las actividades humanas, como el marxismo, el psicoanálisis o la antropología estructuralista, habían caído en descrédito.

El pensamiento posmetafísico

Las críticas de Heidegger, Carnap o Lyotard no persuadieron a ningún filósofo de abandonar su actividad y dedicarse a escribir poemas o hacer ciencia. Los filósofos comprendieron que algunos de los supuestos que habían sido defendidos hasta el momento debían ser abandonados. Jürgen Habermas denominó “pensamiento posmetafísico” al resultado de esta revisión de los supuestos fundamentales de la filosofía.



El pensamiento posmetafísico abandona la concepción de la filosofía como una teoría general que debe fundamentar todo otro conocimiento. Abandona además las ideas de que toda multiplicidad debe ser reducida a una unidad y de que el mundo está organizado en armonía con la razón humana. Estos dos puntos de vista caracterizan toda la historia de la filosofía: en la Grecia antigua, el Ser era el principio supremo y sólo se revelaba al filósofo por medio del intelecto; en la Edad Media, la tarea del filósofo era explicar la racionalidad del plan de Dios; y a partir de **René Descartes** (Francia, 1596-1650), el sujeto comenzó a desplazar a Dios en su centralidad.

El giro lingüístico...

Hacia finales del siglo XX, la mayoría de los filósofos reconocen que los conceptos tradicionales de la filosofía se han agotado. El abandono de esos conceptos viene acompañado por lo que se ha denominado "giro lingüístico". A partir de los desarrollos de la filosofía del lenguaje de la segunda mitad del siglo XX, especialmente de las *Investigaciones filosóficas* de **Ludwig Wittgenstein** (Austria, 1889-1951), muchos filósofos dejan de enfocarse en los fenómenos de la conciencia y pasan a estudiar las características de los lenguajes.



La filosofía del siglo XXI reconoce que la verdad y la razón están situadas históricamente y constituidas intersubjetivamente. La verdad no es un dato universal y ahistórico y la razón no es lo que vincula a la mente humana con la divinidad: ambas son el resultado de la interacción entre seres capaces de lenguaje.

... y sus herederos

Según Alain Badiou, existen tres tradiciones que reivindican el giro lingüístico al comenzar el siglo XXI. Una es la tradición hermenéutica, heredera de Heidegger y de **Hans-Georg Gadamer** (Alemania, 1900-2002), que busca revelar los sentidos ocultos de los discursos que dan forma a nuestro universo cultural. La segunda es la tradición analítica, que puede rastrearse hasta Carnap y el llamado Círculo de Viena, cuyo proyecto es depurar el lenguaje de las afirmaciones sin significado. La tercera y más famosa es el posmodernismo, etiqueta que designa a un conjunto heterogéneo de filósofos que comparten la intención de cuestionar las ideas fundamentales de la modernidad de las que, dicen, nuestro pensamiento sigue cautivo.



El posmodernismo, con su crítica radical de conceptos como “sujeto” o “verdad”, ha sido acusado habitualmente de volver imposible el pensamiento político. No es casualidad que su auge se haya producido en una época en la que muchos llegaron a pensar que las grandes rivalidades políticas habían terminado definitivamente.

La filosofía en retroceso

La crisis y posterior caída de la Unión Soviética inspiraron, durante las décadas de 1980 y 1990, la idea de que la historia de la humanidad, entendida como una historia de enfrentamientos, había llegado a su fin. El politólogo **Francis Fukuyama** (EE.UU., 1952), representante emblemático de este conjunto de ideas, sostenía que con la caída del Muro de Berlín y la disolución de la Unión Soviética, los grandes conflictos habían terminado y la historia había llegado a su fin.

La democracia liberal ha triunfado. Sólo resta esperar que se expanda por el mundo.

¿Usted cree que con los niveles de pobreza y desigualdad del mundo actual se puede hablar de 'triumfo'?



Muy pocos filósofos celebraron este escenario. En general optaron por discutir otras cuestiones, ajenas al ámbito político. Las últimas décadas del siglo XX se caracterizaron por un fuerte retroceso de la filosofía política en comparación con las décadas precedentes. Quienes, como Alain Badiou, permanecieron intransigentes en su adhesión al comunismo durante las décadas del '80 y '90, no adquirieron verdadera relevancia en el ámbito intelectual hasta el nuevo siglo, cuando sus obras comenzaron a disfrutar de una inesperada popularidad.

¿Desaparece la crítica?

Todas las tradiciones que habían sido críticas de la sociedad de su tiempo (el liberalismo, el marxismo, el psicoanálisis, el feminismo) habían recurrido de un modo u otro a los conceptos que los filósofos posmodernos proponían descartar. Al dejarlos de lado, parecía eliminarse toda posibilidad de continuar una tradición de pensamiento crítico.



Si bien muchas de las críticas posmodernas están sustentadas sobre desarrollos filosóficos profundos, sus resultados parecen desalentadores. A tal punto esto es así, que filósofos etiquetados como posmodernos, como **Jacques Derrida** (Argelia, 1930-Francia, 2004) se ven obligados a recurrir a conceptos modernos para discutir los problemas políticos de su tiempo.

Post Posmodernismo

Los filósofos que se niegan a aceptar las conclusiones del posmodernismo se encuentran con dos alternativas: o bien rehabilitar los conceptos de la modernidad, o bien reformularlos para salvarlos de la crítica posmoderna.



El camino elegido por filósofos como Jürgen Habermas, Amartya Sen o **Gerald Cohen** (Canadá, 1941-2009), es responder a las críticas posmodernas mostrando que los conceptos y las instituciones de la modernidad todavía tienen mucho para ofrecer. La otra alternativa, de la cual son ejemplos filósofos como **Alain Badiou** (Marruecos, 1937), **Slavoj Žižek** (Eslovenia, 1949), **Judith Butler** (EE. UU., 1956) o **Ernesto Laclau** (Argentina, 1935), es reformular conceptos como “sujeto” o “verdad” para salvarlos de la crítica posmoderna.

Viejos conocidos

Como en toda la historia de la filosofía, la renovación de conceptos y categorías exige reexaminar la tradición filosófica. Es así que el siglo XXI se caracteriza por un diálogo renovado y ecléctico con distintas figuras de la historia del pensamiento. Slavoj Žižek, por ejemplo, recurre al psicoanálisis lacaniano y reivindica las figuras de Descartes, Hegel y Marx. La obra de **Jacques Lacan** (Francia, 1901-1981) también ha despertado el interés de Alain Badiou y **Ernesto Laclau** (Argentina, 1935), pero mientras Laclau recupera los aportes del filósofo marxista **Antonio Gramsci** (Italia, 1891-1937), Badiou opta por el poeta francés **Stéphane Mallarmé** (Francia, 1842-1848).



En el ámbito de la teoría feminista, Judith Butler, combina la obra de Lacan con la de Michel Foucault. Negri y Hardt incorporan los aportes de **Spinoza** (Holanda, 1632-1677) y **Gilles Deleuze** (Francia, 1925-1975). Los filósofos contemporáneos de tradición liberal, como Jürgen Habermas, **Martha Nussbaum** (EE. UU., 1947) y **Thomas Nagel** (Yugoslavia, 1937), se consideran herederos de Immanuel Kant y de **John Rawls** (EE. UU., 1921-2002).

¿Qué es un sujeto?

Uno de los elementos centrales de la filosofía del siglo XXI es la recuperación del concepto de *sujeto*. En el sentido habitual, “sujeto” es todo aquel que realiza una acción. En filosofía se habla de “sujetos del conocimiento”, “sujetos políticos”, “sujetos morales”, “sujetos hablantes”. Durante la Edad Moderna, filósofos como Descartes y Kant consideraron que el de sujeto era el concepto central de la filosofía. Para entender la política, el conocimiento, el lenguaje o la ética había que estudiar a los sujetos.

Los filósofos modernos no se dieron cuenta de que los sujetos son el producto de sus condiciones históricas.

...y del modo en que utilizan el lenguaje.



Ya en el siglo XIX, los filósofos advierten que el concepto de sujeto propio de la modernidad no puede sostenerse. Los grandes filósofos del siglo XX, como Heidegger, Wittgenstein o **John Dewey** (EE. UU., 1859-1952) se dedican a profundizar la crítica de ese concepto.

¿Por qué insistir con un concepto viejo?

La crítica a la que fue sometido el concepto de sujeto dejó a los filósofos ante un dilema. Si bien es cierto que no existen sujetos puros, libres de la influencia de las condiciones históricas, las relaciones de poder y el lenguaje, no deja de ser cierto que los individuos y los grupos realizan acciones conscientes: investigaciones científicas, revoluciones políticas, innovaciones artísticas.

Decir que los sujetos son producto de sus circunstancias no significa que no haya sujetos.



Žižek también nos recuerda otra de las enseñanzas del psicoanálisis lacaniano: que las fallas son parte de la esencia del sujeto. Desde distintos enfoques, un conjunto de filósofos ha intentado elaborar un nuevo concepto de sujeto que permita salvarlo de las críticas de la filosofía del siglo XX y servir para explicar los acontecimientos históricos del nuevo milenio.

Nuevo enemigo: el Imperio.

Imperio, publicado por Toni Negri y Michael Hardt en el año 2000 fue recibido en algunos ambientes como una versión para el siglo XXI de *El Capital*, la obra maestra de Karl Marx. El libro ofrece una teoría de la globalización capitalista y de las nuevas relaciones de poder internacionales inspirada en las corrientes filosóficas más en boga hacia finales del siglo XX, especialmente en las versiones del posestructuralismo desarrolladas por Michel Foucault y Gilles Deleuze.

La soberanía del Estado-nación está tendiendo a desaparecer. El Imperio no tiene centro: sus relaciones de poder atraviesan todos los países y a todos los ciudadanos.

El nuevo enemigo está en todos lados y en ninguna parte.



Negri y Hardt distinguen el “imperialismo”, caracterizado por la conquista militar de los países de la periferia por los del centro, del “imperio”, en el cual las relaciones económicas del capitalismo abarcan todos los aspectos de la vida. Su diagnóstico es que la etapa “imperialista” del capitalismo ha dejado paso a su etapa “imperial”. La política de izquierda ya no tiene un enemigo preciso, como lo fueron antes los Estados Unidos, sino que ahora debe enfrentarse a un conjunto de relaciones sociales.

Nuevo sujeto: la multitud

El sujeto político que debe hacer frente al Imperio también es, para Negri y Hardt, un sujeto descentrado. Ya no existen identidades fijas, como pertenecer a la clase obrera o a un país del Tercer Mundo. Este sujeto, denominado *multitud*, es un conjunto heterogéneo de individuos que se reconoce por la combinación social de las aptitudes individuales.



El imperio obtiene su poder de canalizar la creatividad de la multitud: las grandes empresas lucran con invenciones colectivas o con innovaciones producidas por el conjunto de los trabajadores en el lugar de trabajo. La multitud es la verdadera fuerza creativa, y las relaciones sociales capitalistas le ponen un límite a esta creatividad. La resistencia al imperio consiste, para Negri y Hardt, en liberar la creatividad de la multitud de los límites que le impone el capitalismo.

Lo común en el comunismo

Michael Hardt sostiene que las condiciones actuales del capitalismo ofrecen las herramientas necesarias para desarrollar un proyecto comunista. A su entender, el modo de producción actual contiene un elemento fundamental del comunismo: la idea de una propiedad común. Ese tipo de propiedad es característico de los bienes inmateriales: el conocimiento que circula en Internet, por ejemplo, es propiedad común de todos los usuarios y no es exclusivo de ninguno.

La lucha de nuestro tiempo es entre la forma de propiedad exclusiva, característica de los bienes materiales, y la propiedad compartida, propia de los bienes inmateriales.



Esta propiedad común es la que ha sido apropiada por el capital y debe ser recuperada. Hardt insiste que no debe confundirse lo común con lo público. Es una ilusión del mundo contemporáneo el que creamos que la propiedad se divide en pública o privada, olvidándonos de la posibilidad de una propiedad común.

La multitud posfordista

Paolo Virno (Italia, 1952) asocia el surgimiento de la multitud con los cambios en los modos de producción en las fábricas comenzados en la década de 1970 y profundizados en las décadas posteriores. Este modelo, llamado “toyotista” o “posfordista” está hoy especialmente vigente en las empresas de *software*. Su objetivo es crear un ambiente distendido que facilite la explotación de la creatividad de los empleados.



Para Virno, Negri y Hardt, las empresas posfordistas aprendieron a lucrar con lo que Marx denominó “intelecto general”: el conocimiento que está disperso en la sociedad como resultado de las distintas interacciones lingüísticas libres. Esta capacidad, sostienen, podría funcionar como fundamento de una nueva manera de resistencia contra el capitalismo.

El intelecto general contra el Estado

Según Virno, el intelecto general de la multitud se resiste a ser unificado o apropiado. Funciona mejor cuando se encuentra disperso. Tanto el Estado como la empresa capitalista limitan y reducen las potencialidades del intelecto general. La empresa, porque lo destina exclusivamente al lucro; el Estado, porque lo limita a la elección de representantes. En la política estatal, los múltiples deseos y poderes de la multitud se reducen al ejercicio ocasional del voto.

No hay que permitir que el Estado funcione como un filtro para la discusión y la organización política. La multitud debe desarrollar una esfera pública no estatal.



La multitud que quiera desarrollar una política emancipadora debe alentar experiencias de organización no estatales, lo que Virno denomina una “democracia no representativa”. Las asambleas barriales de la Argentina en el 2001 o los movimientos de indignados en el mundo, con reuniones en las calles y las plazas, parecen ajustarse a este tipo de propuestas.

Multitud y pueblo

La categoría de “multitud” debe, para Virno, reemplazar al concepto de “pueblo”. Este último se haya estrechamente ligado al surgimiento de los Estados-nación, cuya decadencia diagnostican Negri y Hardt. Por lo tanto, la superación histórica de esas instituciones modernas exige abandonar el concepto sobre el que se sostenían.



El pueblo funciona como un símbolo de unidad: los gobernantes de un Estado son legítimos porque “el pueblo” en su conjunto los ha elegido. Reivindicar el carácter siempre heterogéneo y centrífugo de la multitud es la única manera de garantizar una política verdaderamente democrática e inclusiva.

Resistencia y desobediencia civil

La multitud posmoderna debe encontrar nuevos modos de hacer política. Si el enemigo ya no es directamente identificable, sino que se trata de luchar contra un conjunto de relaciones sociales, las acciones políticas deben estar orientadas a ese fin. Virno, Negri y Hardt defienden cursos de acción política que pongan en cuestión las relaciones sociales vigentes. Los reclamos por un ingreso universal, por ejemplo, permiten cuestionar las relaciones de mercado, según las cuales cada uno es remunerado de acuerdo a su trabajo. También es necesario cuestionar los límites del Estado-nación.



Virno, por su parte, reivindica la desobediencia civil como modo de sustraerse a las leyes del Estado y de la producción industrial. Abandonar las fábricas, abstenerse de participar en la política estatal y desarrollar organizaciones de contrapoder son algunos de los modos posibles de la política de la multitud.

Pueblo sí, multitud no

Dos de los filósofos políticos más importantes de la actualidad, **Ernesto Laclau** (Argentina, 1935) y su esposa **Chantal Mouffe** (Bélgica, 1943), rechazan la idea de que el concepto de multitud permita explicar a los nuevos sujetos políticos. Su propuesta es recuperar el concepto de “pueblo”, rechazado por Negri, Hardt y Virno, y mostrar cómo este concepto sirve para describir las políticas de izquierda que el siglo XXI exige.



Para Laclau, los conceptos de “pueblo” y “populismo” describen el modo en que se producen las identidades colectivas, no una orientación política particular. Lo importante para avanzar con un programa determinado es comprender cómo funciona la política en las sociedades. Con ese fin, Laclau desarrolla los conceptos de *hegemonía* y *antagonismo*.

Políticas del consenso

Laclau y Mouffe se oponen a todas las posiciones que consideran que la democracia está basada en el consenso entre las partes. Esta idea es defendida por pensadores como **Anthony Giddens** (Inglaterra, 1938) y **Ulrich Beck** (Alemania, 1944). Según ellos, con el fin de la Guerra Fría la política se encamina hacia el abandono de los enfrentamientos y debe orientarse a la conciliación y satisfacción de las demandas individuales.



Para Giddens y Beck, la política de las grandes identidades colectivas (como partidos políticos, grupos étnicos o clases sociales) está tendiendo a desaparecer. Cuestiones que antes eran privadas, como el consumo de productos ecológicos, pasan a considerarse asuntos políticos y los enfrentamientos entre proyectos políticos rivales se ven desplazados. Según Giddens y Beck, el Estado deja de ser el encargado de resolver conflictos entre grupos y pasa a ser el encargado de gestionar los problemas de los ciudadanos en tanto individuos.

No hay más izquierda ni derecha

Giddens y Beck caracterizan a la sociedad contemporánea como una "sociedad del riesgo". El dilema principal de esta sociedad no es el conflicto entre grandes proyectos políticos, sino la manera de afrontar los distintos riesgos que el Estado debe manejar: el peligro del desempleo, de la contaminación ambiental, de la discriminación...



Giddens argumenta que la política debe convertirse en diálogo y negociación entre individuos racionales, abandonando el enfrentamiento. Defendió estas posiciones en su libro de 1998, *La tercera vía*, en el que no pudo prever que apenas tres años después los enfrentamientos globales volverían al centro de la escena. Los eventos del 11 de septiembre de 2001 y la subsiguiente invasión a Irak representaron, para muchos filósofos, la refutación definitiva de una concepción de la política basada en el diálogo y el consenso.

Aceptar el conflicto

La llamada “guerra contra el terrorismo” puso de relieve el lugar del conflicto en la política mundial. ¿Son los fundamentalismos religiosos, como creen Beck y Giddens, “anomalías” de la modernidad, destinadas a solucionarse? ¿O son una consecuencia inevitable de la manera en que los países desarrollados han pensado y llevado adelante su política? ¿Puede una democracia basada en el consenso solucionar estos problemas?

El Estado debe permitirles a los individuos llegar a un acuerdo sobre las mejores soluciones para sus problemas.



¿Y qué pasa si la mejor solución es transformar el Estado?



Para Laclau y Mouffe, la idea de que la democracia está basada en el consenso da por sentadas las condiciones de ese consenso. Giddens y Beck aceptan sin cuestionamientos la forma contemporánea del capitalismo y el lugar que éste le asigna al Estado. Laclau y Mouffe rechazan estos supuestos y proponen una nueva concepción de la democracia.

Repensar la política

La obra central de Laclau y Mouffe es *Hegemonía y estrategia socialista*, coescrita en 1985. El libro influyó muchísimo en el pensamiento político del nuevo siglo. Fue de los primeros en formular muchas de las críticas al modo liberal de pensar la política, que se generalizaron a partir de los acontecimientos globales posteriores al 11 de septiembre de 2001.



Laclau y Mouffe han definido su proyecto como el de la defensa de una “democracia radical”. Se trata de encontrar modos de organización política que permitan la democratización de todas las relaciones sociales, y no sólo de aquellas que las clases dominantes estén dispuestas a democratizar.

Amigos y enemigos

Rechazar la idea de que el consenso sea el fundamento de la democracia lleva a reconocer que la política siempre está basada en algún *antagonismo*, concepto que Laclau y Mouffe toman de **Carl Schmitt** (Alemania, 1888-1985). Schmitt sostiene que lo central en la dimensión política es la división entre amigo y enemigo. Toda política, para Schmitt, requiere de un adversario. La política es siempre un “nosotros” enfrentado a un “ellos”.



Chantal Mouffe considera que Schmitt puede ser adaptado al siglo XXI. El desafío consiste en reemplazar la idea schmittiana de enemigos mortales por la de adversarios legítimos. La democracia debe admitir en su interior el disenso. Sólo de esa manera pueden garantizarse instituciones democráticas saludables. Negar la existencia de conflictos produce resultados antidemocráticos.

Peligros del liberalismo

Algunos pensadores, como Jürgen Habermas, han enfatizado la posibilidad del consenso entre individuos racionales como modo de resolución de los conflictos. Chantal Mouffe considera que esta idea tiene un costado peligroso, ya que, según ella, está moldeada a la medida de los países occidentales. Si se presupone que la única política viable es la democracia liberal, con las instituciones de los países desarrollados, ¿qué ocurre con quienes no tienen esas instituciones?



La idea de que hay una única organización correcta del Estado conduce a descalificar a quienes no adoptan esa solución. En esas circunstancias no se piensa al rival como un adversario legítimo, sino como un enemigo que debe ser exterminado.

La solución, entonces, es encontrar la manera de canalizar los antagonismos de modo democrático, sin negar su existencia.

Los antagonismos se construyen

Cuando Laclau y Mouffe sostienen que toda política está basada en antagonismos, no quieren decir que los antagonismos estén dados de antemano. En una sociedad existen diferencias (de riqueza, de género, de raza, de opiniones). Estas diferencias no son necesariamente diferencias políticas, sino que se vuelven políticas cuando se las toma de punto de partida para un antagonismo.



Cuando los obreros eligen a los capitalistas como adversarios, o cuando los ecologistas se unifican contra las grandes corporaciones, la diferencia se convierte en antagónica. Para Laclau y Mouffe cualquier diferencia puede volverse antagónica. Basta con que un determinado sector la emplee para definir su identidad. Por ejemplo, los obreros pueden considerar su lugar en el proceso de producción como un rasgo definitorio de su identidad, y ubicar a los capitalistas en el lado opuesto. Se genera así una relación antagónica entre obreros y capitalistas.

¿Post marxistas o anti marxistas?

La tradición marxista consideraba que la relación entre obreros y capitalistas era la relación antagónica por excelencia. Para Laclau y Mouffe es un error considerar que la dimensión económica es siempre la fundamental. Los antagonismos pueden producirse en torno a fenómenos religiosos, ecológicos, nacionales, de derechos sexuales...



Al creer en la centralidad de la clase obrera, los partidos comunistas dejaron de lado otras reivindicaciones, como los reclamos de participación democrática, que eran vistos como característicos de la política burguesa, las reivindicaciones ecologistas y la defensa de los derechos de las minorías sexuales. Laclau y Mouffe sostienen que estos reclamos deben ser incorporados a la política de izquierda, y para eso recurren al concepto de *hegemonía*.

Toda política es hegemónica

El marxista italiano **Antonio Gramsci** (1891-1937) hizo aportes fundamentales para pensar la cuestión de la hegemonía. Según él, existe una disputa (que él denomina “guerra de posiciones”) entre las clases sociales, donde cada una trata de aglutinar alrededor de sus propios intereses a la mayor cantidad de actores sociales. Este proceso va definiendo los intereses de los sujetos que toman partido por uno u otro bando, por lo que no existen intereses objetivos o verdaderos que sean independientes de la acción política.



Laclau y Mouffe generalizan la idea de Gramsci para aplicarla a la política en general. Todos los actores políticos (partidos, sindicatos, estudiantes, trabajadores, corporaciones, iglesias, ONGs) intentan siempre sumar apoyos a sus causas, imponer su agenda y hacer masivas sus reivindicaciones. En este proceso, sus reivindicaciones originales pueden ampliarse o transformarse.

La sociedad no tiene esencia

El concepto de hegemonía ofrece una clave para una nueva explicación sobre lo que la sociedad es, es decir, una *ontología de lo social*. Mientras que los filósofos marxistas creen que el ámbito económico revela la verdadera esencia de una sociedad, para Laclau y Mouffe no hay un conflicto verdadero ni una respuesta a la pregunta por la esencia de la sociedad: sólo relaciones hegemónicas cambiantes.



No existe un conflicto central ni una solución definitiva de los conflictos que dan forma a una sociedad. La sociedad es siempre una reorganización de sus conflictos y de sus identidades. Si hubiera un único conflicto fijo o si los conflictos pudieran solucionarse definitivamente, no podríamos hablar de “sociedad”.

No hay hegemonía sin articulación

Laclau y Mouffe llaman “articulación” a toda práctica que relacione a sujetos (individuales o colectivos) entre sí de modo tal que la identidad de estos sujetos se modifique como resultado de esa práctica. La identidad de un sujeto se define entonces como su relación con los demás sujetos sociales. Por ejemplo, la identidad de un obrero se define por su relación con los capitalistas, los sindicatos, su familia, etcétera. La práctica articuladora es aquella que modifica esas relaciones o que agrega otras nuevas.

Ningún sujeto social tiene posiciones fijas o dadas de antemano. La identidad social es una cuestión de relaciones.

Como en el billar, la posición de cada elemento depende de la posición de los demás.



Un sindicato lleva adelante una práctica articuladora porque relaciona al obrero con los capitalistas y con sus compañeros y de ese modo le da parte de su identidad social. Pero esa misma práctica no relaciona al obrero con su familia, su comunidad religiosa o con otros movimientos sociales. Para Laclau y Mouffe no puede existir ninguna articulación posible que abarque todas las relaciones posibles de un sujeto y que, por lo tanto, defina completamente su identidad.

Hegemonía y democracia

Esta manera de pensar la política y la sociedad permite a la vez explicar la incorporación de nuevos conflictos. Como las identidades se hallan siempre en constante cambio, los actores sociales pueden participar de diferentes conflictos, construyendo nuevos antagonismos y ampliando el alcance de sus reivindicaciones. La política obrera puede incorporar la lucha por los derechos de las minorías o por la protección del ambiente.



El concepto de hegemonía permite recuperar para la izquierda las reivindicaciones democráticas sin renunciar a los objetivos marxistas de conseguir una sociedad más justa e igualitaria. La política de izquierda debe hacerse cargo de las reivindicaciones de libertad y participación política, inauguradas por la Revolución Francesa y aún vigentes, y admitir que estas reivindicaciones son compatibles con las ideas tradicionales de la izquierda marxista.

La “cadena equivalencial”

El campo político se caracteriza por una pluralidad de demandas de los diferentes individuos y grupos. Cuando estas demandas dejan de lado su particularidad y se unen a partir de los puntos compartidos, dan lugar a lo que Laclau llama “cadena equivalencial”.



La particularidad de las demandas nunca es eliminada del todo, por lo que las identidades nunca quedan determinadas de forma definitiva. Las identidades populares son variables, y están siempre en conflicto. Algunas demandas pueden fortalecerse, otras pueden dejar de formar parte de la cadena equivalencial al quedar satisfechas. De esta manera, los antagonismos están en constante transformación.

El significante vacío

Si las demandas tienen que unificarse alrededor de aquello que comparten, es necesario cierto grado de vaguedad. Al mismo tiempo, la cadena equivalencial necesita ser identificada como aquello que nuclea a todas las demandas. Es decir, tiene que existir algún elemento particular en el que todas puedan verse expresadas. Esto es lo que Laclau llama “significante vacío”.



Las consignas políticas, por ejemplo, funcionan como significantes vacíos. “Paz, pan y tierra”, por ejemplo, resumía todas las demandas de los obreros y campesinos rusos durante la Revolución. Cuando una frase se convierte en una consigna, su significado deja de ser el habitual. Todos los involucrados pueden reconocer sus demandas en la consigna. Sin la consigna (o sin algún elemento que cumpla la misma función) no es posible reconocer la unidad de las demandas. En términos de Laclau, sin significante vacío no hay cadena equivalencial.

Importancia del representante

A diferencia de filósofos como Alain Badiou o Judith Butler, Laclau no rechaza el concepto de “representación”. Comparte con ellos la idea de que los sujetos no tienen intereses preexistentes o independientes del proceso político, pero considera que la representación es un momento necesario en la construcción de una identidad popular. Eso significa que la propia identidad popular se ve afectada por la representación. No se trata de que el pueblo elige a sus representantes, sino de que el pueblo se reconoce como tal mediante la adopción de un representante.



La equivalencia entre las demandas particulares siempre tiene que estar representada por un elemento concreto. Ese elemento puede encarnarse en la figura de un líder. Laclau toma los ejemplos de Juan Domingo Perón en el exilio y Nelson Mandela en la cárcel como figuras que sintetizaban un conjunto de reivindicaciones y que al mismo tiempo podían convertirse en símbolos de reivindicaciones muy distintas entre sí.

El lugar de lo Real

Probablemente el más famoso de los filósofos del siglo XXI sea **Slavoj Žižek** (Ljubljana, Eslovenia, 1949). Entre las razones de su fama hay que contar su estilo provocador, sus siempre curiosas posiciones políticas y su particular lectura del psicoanálisis lacaniano condimentada con ejemplos tomados de la literatura o el cine. Žižek ha criticado las propuestas de Laclau y Mouffe por no ser lo suficientemente radicales en su oposición al capitalismo.



Žižek reconoce la importancia del concepto de hegemonía, pero considera que debe ser complementado con el concepto lacaniano de lo Real, que designa lo que no puede ser simbolizado o representado por el lenguaje. Para Žižek*, sin esta idea es imposible entender la lucha de clases o los conflictos en torno a la diferencia sexual.

* (Véase Ch. Kul-Want, *Žižek para Principiantes*, Era Naciente, 2011).

¿Lacan político?

Lacan es un psicoanalista, no un filósofo de la política. Para hacer un uso político de su obra, Žižek necesita combinarlo con desarrollos provenientes del marxismo. Se puede decir que Žižek lleva adelante una lectura lacaniana de las obras de Hegel, Marx y Lenin.



Para Žižek, Lacan introduce una ruptura fundamental a la hora de pensar el sujeto, ya sea en el sexo o en la política. El sujeto lacaniano está caracterizado por lo que Lacan llama “falta”: nunca está completo y nunca puede estarlo. A partir de aquí, Žižek puede pensar de un modo novedoso el funcionamiento de las ideologías políticas y de los dispositivos culturales.

Lo Imaginario, lo Simbólico...

Žižek recurre a la distinción de Lacan entre tres “órdenes” o dimensiones en los que la vida psíquica de un sujeto tiene lugar. El orden imaginario es el que se forma en lo que Lacan llamó el “estadio del espejo”, cuando el niño, que todavía no controla plenamente sus movimientos corporales, adquiere una imagen de la unidad de su cuerpo al percibir su reflejo.



El orden simbólico es para Lacan el que define todas las relaciones humanas. El lenguaje y las normas que determinan la posición de un individuo (según su género, su pertenencia familiar y social, su clase, etcétera) pertenecen a este orden. Lacan suele hablar del “gran Otro” para referirse a este orden, ya que representa todas las imposiciones que preexisten al sujeto, que al mismo tiempo lo someten y lo constituyen como tal en su ingreso a la cultura.

...y lo Real

El concepto lacaniano que Žižek considera especialmente relevante es el de lo Real. Lo Real lacaniano es aquello que se resiste a ser simbolizado. El orden simbólico moldea lo Real, le da forma para nosotros. En palabras de Lacan, el orden simbólico “cava un surco en lo Real”.



La relación entre lo Simbólico y lo Real es siempre una relación traumática. Lo Real irrumpe en el orden simbólico, sacudiendo las posiciones que se creían estables. Žižek define el atentado del 11 de septiembre sobre las Torres Gemelas como una irrupción de lo Real en el orden simbólico del capitalismo mundial.

Sin Real no hay sujeto

Si no existiese el orden de lo Real, lo Simbólico sería un orden completo. Es decir que todo estaría simbolizado: existiría una descripción correcta para cada hecho o evento del mundo y todas las relaciones entre individuos estarían definidas de antemano.

A veces uno camina y se olvida del recorrido que hizo. En esos casos, cuando nos comportamos como autómatas, estamos completamente absorbidos por el orden simbólico.

Sólo nos comportamos como sujetos cuando hace su aparición lo Real; si, por ejemplo, vemos un auto viniendo hacia nosotros a toda velocidad.



La posibilidad de decidir y, por lo tanto, de ser sujetos, depende de la existencia de algo que no haya sido simbolizado. El orden simbólico siempre falla en algún punto, y el concepto de Real sirve para designar este punto de falla.

Disolución del Gran Otro

Un rasgo distintivo de la sociedad contemporánea es, para Žižek, la progresiva desaparición del conjunto de normas, costumbres e instituciones compartidas. Estas instituciones les permitían a quienes vivían bajo ellas suponer que había un orden simbólico estable, un Gran Otro que garantizaba el funcionamiento de las relaciones sociales. Ese Gran Otro nunca existió, pero esto recién se ha hecho evidente en la sociedad contemporánea.



En la sociedad actual sabemos que el rey está desnudo. El problema es que la sociedad necesita de las ficciones para funcionar, por lo que nuevas ficciones ocupan el lugar de las antiguas.



La sociedad actual crea la ficción de que todos somos libres de elegir porque nos hemos desembarazado de las normas tradicionales y opresivas. Esto tiene dos consecuencias: por un lado, obliga a crear nuevas formas de transgresión. Para Žižek, la proliferación de prácticas sexuales como el sadomasoquismo reproduce en la esfera privada lo que ha desaparecido en la esfera pública. Sin una ley para transgredir, someterse a la dominación pasa a ser transgresor. Por otro lado, hace surgir una nueva norma opresiva: el imperativo de gozar.

“¡Goza!”

Las costumbres de la sociedad occidental tienden a volverse cada vez más permisivas. La condena moral respecto de la vida nocturna, las prácticas sexuales antes consideradas no tradicionales o el uso recreativo de drogas va perdiendo su fuerza. Esto resulta en una transformación del superyó. Si antes el superyó de la sociedad cumplía la función de prohibir placeres, hoy constituye un imperativo para disfrutar.



Este imperativo de gozar es más dañino que la prohibición. Antes era posible encontrar el placer a pesar de las prohibiciones, transgrediendo las normas. Ahora las normas ya no pueden ser transgredidas y lo que antes se hacía por placer se hace por obligación, por lo que deja de resultar una fuente de placer.

El opio de los ecologistas

Adaptando una idea de Lacan, Žižek sostiene que las fallas del orden simbólico dan pie para que lo Imaginario (la permanente búsqueda de la unidad) recubra lo Real. La desaparición del Gran Otro resulta entonces en una proliferación de visiones del mundo que proponen restaurar una unidad perdida. Los movimientos New Age, que buscan explicar el sentido espiritual de los hechos casuales de la vida, o las posiciones ecologistas, que divinizan la naturaleza, son ejemplos de estas nuevas formas ideológicas.



Estas posiciones son un intento de encontrar un punto de vista absoluto a partir del cual tomar partido, lo cual es una necesidad propiamente humana. Para Žižek, la ecología está destinada a convertirse en lo que la religión era para Marx: el “opio de los pueblos”. La ecología aborda un problema real, el del capitalismo, desde un punto de vista engañoso. Con ese fin construye una falsa noción de “naturaleza” como un estado incontaminado por lo humano que debe ser descartada.

La ideología cubre un vacío

El ecologismo y el movimiento New Age son expresiones de la función general de la ideología. Es decir, del intento de suturar, de “dar un cierre” al conjunto de fenómenos sociales. Žižek coincide con Laclau y Mouffe en que eso no es posible. Pero cree que ese cierre no es posible porque la sociedad está atravesada por un antagonismo fundamental: la lucha de clases.



Así como es imposible ocultar la división, también es imposible observarla desde afuera. El único punto de vista no ideológico sería el punto de vista de lo Real, pero por definición se trata de una posición imposible. Esto significa que sólo es posible defender posiciones ideológicas particulares. Cada una de esas posiciones ideológicas falla en algún punto y revela así la existencia de lo Real como aquello que nunca puede ser plenamente incluido dentro de un esquema.

Cinismo como ideología

Más allá de los movimientos ecologistas y New Age, existe una forma ideológica más compleja, característica de la sociedad contemporánea: el cinismo.



El cinismo como ideología exige cierto distanciamiento respecto de las conductas ideológicas: no somos inconscientemente funcionales al sistema, sino que al mismo tiempo nos tomamos en serio y a la ligera los males del capitalismo. Žižek explica este distanciamiento en términos de la relación entre lo Real y lo Simbólico: todos los discursos funcionan porque reconocen cierta distancia entre sí mismos y lo que intentan explicar. El sujeto tiene así la ilusión de estar eligiendo libremente qué discursos aceptar.

Sólo el acto puede romper con la ideología

La lección política que Žižek obtiene de este diagnóstico es la necesidad de romper con el orden simbólico de la ideología dominante. Esto sólo es posible a través de lo que Žižek denomina un *acto*. Un *acto* es una decisión que hace saltar por los aires el orden simbólico que incluye a quien lo realiza.



En el ámbito político, el único verdadero acto es la revolución. Una verdadera revolución debe dejar de obedecer los criterios democrático-liberales acerca de lo que es posible o lo que es correcto. Para Žižek, no se trata tanto de pensar cómo sería una sociedad posrevolucionaria (pues eso implicaría imaginar un nuevo orden simbólico) sino de destruir el orden simbólico existente.

El sujeto del género

Judith Butler (EE. UU., 1956) es la filósofa feminista más relevante de la actualidad. Al igual que Badiou, Žižek y Laclau, está fundamentalmente interesada en reelaborar el concepto de sujeto, en especial con vistas a la crítica feminista, y con ese fin viene sosteniendo un intenso debate con los defensores del psicoanálisis lacaniano. Este interés la ha llevado a defender una ampliación de los alcances de la teoría feminista para abarcar la defensa de todos los individuos con sexualidades consideradas anormales.



Algunos han denominado “feminismo de género” a este conjunto de nuevas perspectivas, aunque la etiqueta de “feminismo” ha sido abandonada por algunos filósofos que prefieren hablar de *teoría queer*, término que designa el estudio de todos los modos de vida que no se ajustan al modelo de la monogamia heterosexual.

Teoría *queer*

El término *teoría queer* se acuñó en la década de 1990 en la academia estadounidense para referirse a los nuevos modos de estudiar los problemas de género. En su origen, el término “*queer*” significaba “raro” o “desviado”. Hacia el siglo XIX fue adoptando un matiz despectivo para referirse a los hombres homosexuales, y en 1990 una organización de defensa de los derechos de los homosexuales adoptó el nombre de *Queer Nation*, reapropiándose del término.



Los filósofos que se identifican con la teoría *queer* dicen que “*queer*” es un concepto puramente relacional. No se es *queer* por rasgos definitorios propios, como la orientación sexual, sino por la relación que se tiene con las normas vigentes. El término recupera así parte de su sentido original, como aquello que se considera “desviado”.

Nuevo feminismo

El género en disputa, publicado por Butler en 1990, es considerado la contribución individual más importante a la teoría *queer*. Butler, sin embargo, prefiere la etiqueta de “feminismo”, pues entiende su propia obra como una ampliación de los horizontes de la teoría feminista del siglo XX. Su objetivo al conservar el término es vincular las luchas actuales con las luchas del pasado, dado que la teoría feminista es siempre una herramienta política.



Butler considera que “las mujeres”, consideradas como conjunto, son un invento de un sistema que impone la heterosexualidad obligatoria. La filosofía feminista ha cometido el error de suponer que las únicas posibilidades reales son ser hombre o ser mujer. Es precisamente esa dicotomía la que ella propone rechazar.

El sujeto y su cuerpo

Tomando como punto de partida la opresión de las minorías sexuales, Judith Butler ha elaborado una nueva manera de pensar al sujeto y en particular la relación entre un sujeto y su cuerpo.

Debemos terminar con el mito de que existen individuos puramente autónomos.

Incluso nuestro cuerpo, lo que consideramos como más propiamente nuestro, se define por su dependencia respecto del cuerpo de los demás.



No sólo nuestras creencias están socialmente determinadas, nuestros cuerpos también lo están. Ser consciente de hasta qué punto las normas sociales nos determinan implica revisar qué entendemos por “sujeto”. Los sujetos se definen por sus prácticas corporales y por su relación con las normas vigentes. La teoría feminista debe estudiar qué prácticas se imitan y qué normas se obedecen o son resistidas.

No hay una esencia de lo femenino

La idea fundamental detrás de la obra de Butler es que ni los sujetos ni sus cuerpos tienen una esencia inmutable. Filósofos como Martin Heidegger y Jacques Derrida han caracterizado la historia de la filosofía occidental como dominada por la llamada “metafísica de la sustancia”. Según ellos, desde Platón en adelante los filósofos han cometido el error de suponer que las cosas del mundo tienen una sustancia o esencia invariable. Judith Butler ha denunciado que esa ha sido la forma tradicional de pensar la diferencia sexual.



Esta es la innovación más importante del feminismo contemporáneo: no se trata ya de defender los intereses de las mujeres, sino de investigar de qué modo categorías como “mujer”, “homosexual”, “travesti” o “transsexual” están socialmente construidas. Butler defiende la idea de que estas categorías nunca agotan las formas posibles de experimentar la sexualidad por parte de cada uno.

Género no es sexo

Todos los estudios feministas y de teoría *queer* toman como punto de partida la distinción entre *sexo* y *género*, introducida por el psicólogo John Money en 1955 y popularizada en la década del '70. Este par de conceptos apunta a distinguir las características biológicas de un individuo (su sexo) de su identidad sexual y el rol que a partir de ella juega en la sociedad (el género). Antes de que se inventara este par de conceptos, **Simone de Beauvoir** (Francia, 1908-1986) había defendido una idea similar.



El sexo es un dato biológico, mientras que el género designa los comportamientos y orientaciones sexuales de los individuos, que están socialmente determinados. En su momento esta distinción fue revolucionaria, porque permitió a las feministas del siglo XX sostener, contra el sentido común de su época que “la biología no es destino”. En otras palabras, que los caminos de la vida sexual de una persona son independientes del sexo que se le asigne al nacer.

Lo Real del género

Buena parte de la obra de Judith Butler está destinada a la discusión con la tradición psicoanalítica y sus herederos. Žižek, por ejemplo, sostiene que el sexo debe entenderse según el modelo de lo Real lacaniano: la diferencia sexual nunca puede ser completamente simbolizada. Eso significa que las relaciones amorosas y sexuales siempre están condenadas a fallar en algún punto. Es imposible que los sujetos satisfagan completamente su deseo.



Para Butler, el problema con Žižek y la teoría lacaniana es que convierten lo Real en un dato ahistórico. Al sostener que lo que no puede ser simbolizado es la diferencia entre los hombres y las mujeres, convierten la heterosexualidad en una ley natural. Esto pasa por alto el modo en que los límites de la simbolización son el resultado de normas sociales.

¿Es cierto que la biología no importa?

David Reimer se suicidó en 2004, luego de haber atravesado dos operaciones de cambio de sexo. Su caso ha dado muchísimo que hablar a todos los filósofos preocupados por las cuestiones de género. David nació en 1965, y sus genitales fueron mutilados accidentalmente. Un psicólogo recomendó a los padres que le realizaran una operación de cambio de sexo y lo criaran como una niña. David vivió con el nombre de Brenda hasta los 15 años, aunque siempre se sintió un hombre en el cuerpo de una mujer. Cuando sus padres le revelaron su historia, David se reasignó el sexo a masculino. Para algunos psicólogos contemporáneos, como **Steven Pinker** (Canadá, 1954), este episodio refuta los postulados fundamentales del feminismo de género.



Todos los involucrados consideraron que lo “normal” para David era ser de uno u otro sexo. Los teóricos *queer* han dicho que David fue una víctima de un sistema médico que impone el binarismo sexual mediante la violencia quirúrgica.

El género es performativo

La gran novedad de la obra de Judith Butler es la introducción del concepto de “performatividad del género”, construido a partir del verbo inglés *to perform*, que significa al mismo tiempo realizar una acción y representar un rol (ya sea en una obra de teatro o en la vida cotidiana). La idea es que todo género es siempre una actuación. Siempre se trata de comportarse de acuerdo con una norma.



Desde luego, esto no quiere decir que los individuos pueden elegir libremente su propio género. Para Butler, la performatividad del género es siempre un modo de relacionarse con las normas vigentes. Estas normas no necesariamente son las leyes dictadas por alguna autoridad. Si bien las declaraciones de la OMS, el Vaticano o la ONU pueden tener enormes consecuencias sobre las vidas de los individuos que no se ajustan a la sexualidad dominante, no es esto lo que Butler tiene en mente. Las normas más opresivas son las que los individuos incorporan y repiten en su práctica cotidiana.

Las normas y lo normal

Butler explica la relación entre los individuos y las normas apelando al concepto de “citabilidad”, que toma de Jacques Derrida, quien lo emplea para el análisis del lenguaje. Según Derrida, todo el lenguaje está compuesto por citas, porque siempre estamos repitiendo las palabras de otro. Pero ninguna repetición es idéntica a otra, siempre se introduce un elemento singular, distintivo de cada individuo. Las normas se repiten, como se repite una frase hasta convertirse en un lugar común. Se establecen así modos “correctos” de comportarse, del mismo modo en que existen modos correctos de hablar.

Los movimientos corporales se convierten en normas a fuerza de repetición. Muchos jóvenes homosexuales son víctimas de violencia por su modo de caminar.



Estas repeticiones cristalizan relaciones de poder. La norma se convierte en algo a lo que es implícitamente obligatorio ajustarse, sin necesidad de que exista ninguna autoridad central. La violencia que padecen quienes no se ajustan a las normas se ve ejemplificada en la película *Boys Don't Cry*, de 1999, basada en la historia de un hombre transgénero asesinado en 1993.

La performance es corporal

Butler sostiene que la performatividad del género es una cuestión corporal. Se trata de hábitos corporales, como modos de caminar o inflexiones de la voz, que se vuelven normativos a fuerza de repetirse. Los individuos no “expresan” un género que lleven en su interior, sino que el género se produce de afuera hacia adentro. Es la censura y la aprobación de ciertas prácticas corporales (como cuando una mujer aprende a sentarse “como las señoritas”) lo que constituye al género.



Butler considera que la mejor forma de denunciar las prácticas corporales opresivas es mediante comportamientos que revelen su carácter artificial. Por este motivo reivindica el rol del travestismo. Adoptar vestimentas y hábitos corporales considerados inadecuados para el propio género es una manera de revelar lo arbitrario de las etiquetas.

El afuera del adentro

Al denunciar la idea de que hay un género verdadero que se lleva en el interior, el travestismo cuestiona el género en toda su dimensión. Una travesti es un hombre según las categorías heterosexistas, pero que se viste y se comporta como una mujer.

El género de la travesti, como mujer atrapada en el cuerpo de un hombre, se constituye a partir de sus conductas corporales.



Butler concuerda con Foucault en que el objetivo no puede ser “liberarse” del género, porque eso supondría la existencia de algo por debajo de la identidad. Y tal cosa no existe. La estrategia feminista, entonces, debe abandonar la defensa de una identidad predeterminada y centrarse en respaldar y **fortalecer las** prácticas que denuncian el carácter arbitrario de las categorías de sexo y género.

Política sin representación

Butler se opone a la idea, defendida por Laclau, según la cual la representación es una parte fundamental de la política. Para Butler, eso supone que los partidos políticos, sindicatos u ONGs pueden hablar en nombre de las minorías oprimidas. Eso sólo sería posible si tales organizaciones pudieran conocer de antemano los intereses que deben representar. Pero algo así es imposible, porque no existen intereses previos a la disputa política.



Las identidades de los grupos que militan por cuestiones de género muchas veces están poco definidas. Por ejemplo, los distintos movimientos que militan por los derechos de las minorías sexuales tienen posiciones encontradas sobre el diagnóstico médico de “trastorno de identidad de género”. Algunos sostienen que el diagnóstico atenta contra la diversidad sexual, encasillando a los individuos como mujeres atrapadas en el cuerpo de un hombre, o viceversa. Otros, en cambio, defienden un uso estratégico de los diagnósticos, porque permiten que los seguros médicos cubran las cirugías de cambio de sexo.

“Vida precaria”

Desde del atentado sobre el World Trade Center, Judith Butler viene participando en numerosos debates públicos y cuestiona fuertemente la política exterior de Estados Unidos y del Estado de Israel. En esos debates desarrolla el concepto de “vida precaria”, que se resume en la idea de que el individuo humano es siempre vulnerable. Butler combina sus elaboraciones sobre la construcción social del cuerpo con una lectura del filósofo **Emmanuel Levinas** (Lituania, 1906-Francia, 1995), cuya obra está centrada en una ética de raíz bíblica.



La conciencia de la precariedad de la vida, del hecho de que dependemos unos de otros, debería conducirnos a un duelo compartido por las vidas perdidas y hacia un nuevo pacifismo. Sin embargo, en la esfera pública no se reconoce el mismo valor de todas las vidas. El duelo de las mujeres árabes no vale lo mismo que el de las mujeres norteamericanas, e incluso las parejas homosexuales de los soldados norteamericanos ven recortada su posibilidad de hacer un duelo público por su pérdida.

Filosofía del acontecimiento

Alain Badiou es autor de una de las obras filosóficas más originales e influyentes de los últimos años. Al igual que para Laclau, Butler y Žižek, el concepto de sujeto y la influencia de Lacan tienen un lugar fundamental en su obra. Fervoroso defensor del comunismo, es un declarado enemigo del giro lingüístico y de las filosofías que proponen disolver las nociones de “sujeto” y “verdad”. Su elaboración en torno al concepto de *acontecimiento* es un intento de recuperar en un mismo movimiento estos dos conceptos y de ajustar cuentas con sus precursores.



Badiou toma de Lacan la idea de que el sujeto es un efecto, el emergente de un proceso. El principal interés filosófico de Badiou es reflexionar sobre las condiciones y consecuencias de ese proceso.

Efectos de sujeto

En determinadas circunstancias podemos decir que se produce lo que tanto Badiou como Lacan llaman “efectos de sujeto”: momentos en los que un individuo o un grupo reconocen sus actos como propios y se dan una identidad. Badiou argumenta que los efectos de sujeto se producen en los campos de la política, la ciencia, el arte y el amor.



La política, el arte, la ciencia y el amor están caracterizados por la contingencia y el azar. Es por lo tanto imposible predecir cuándo y dónde se constituirá un sujeto. Sin embargo, para Badiou es posible analizar las características formales que tienen en común los escenarios en los que puede constituirse un sujeto. Estos escenarios son aquellos en los que puede producirse lo que Badiou denomina un acontecimiento.

¿Qué es un acontecimiento?

En el lenguaje cotidiano llamamos “acontecimiento” a cualquier hecho relativamente importante: el triunfo de Uruguay sobre Brasil en el mundial de fútbol de 1950, la grabación de Sgt. Pepper’s Lonely Hearts Club Band o la firma del tratado de Versalles para poner fin a la Primera Guerra Mundial.



El acontecimiento del que habla Badiou tiene fundamentalmente dos características. Por un lado, es un evento que no puede ser previsto ni calculado con los conocimientos disponibles en el momento en que se produce. La Revolución Rusa, por ejemplo, no fue una consecuencia necesaria de la situación de Rusia en 1917. Perfectamente podría no haber ocurrido. Al mismo tiempo, un acontecimiento introduce una novedad: las obras de arte de Malevich, Duchamp o Schönberg constituyeron acontecimientos porque abrieron un nuevo campo de posibilidades.

Un poco de matemática

En la obra de Badiou la matemática juega un papel importante. No porque se empleen cálculos ni valores numéricos, sino porque Badiou sostiene que ciertos desarrollos de la matemática deben ocupar el lugar que tradicionalmente ha ocupado la filosofía.

Durante el siglo XX, los matemáticos elaboraron conceptos de lo infinito mucho más complejos y sutiles que los que venían siendo empleados por los filósofos hasta entonces.



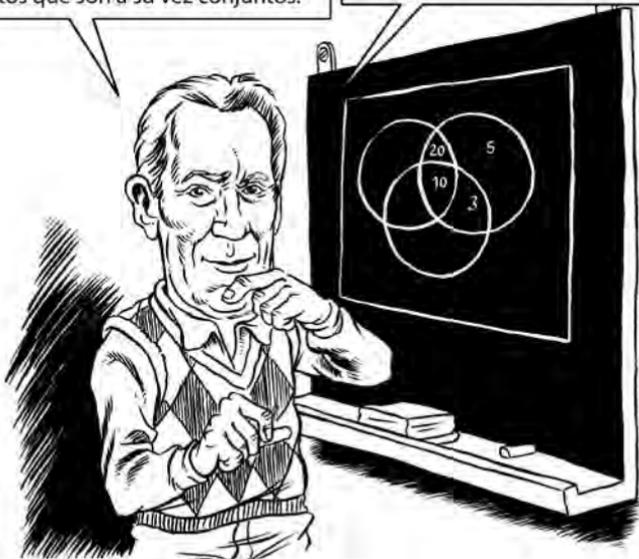
Desde Aristóteles en adelante se ha considerado que es tarea de la filosofía pensar el puro ser de las cosas, es decir, lo que todas tienen en común independientemente de sus características particulares. Esta reflexión se ha denominado *ontología*. Badiou sostiene que lo que todas las entidades tienen en común es que pueden pensarse como multiplicidades unificadas y que la disciplina mejor equipada para pensar las multiplicidades es una rama de la matemática desarrollada en el siglo XX: la teoría de conjuntos.

La ontología estudia las situaciones

Si Aristóteles consideraba que la ontología era el estudio de las sustancias y Heidegger consideraba que era el estudio del Ser, Badiou considera que la ontología analiza la estructura de las situaciones. Badiou llama “situación” a todo lo que hay en el mundo, ya sean lenguajes, edificios, seres vivos, obras de arte, procesos históricos o instituciones. Toda situación está compuesta por múltiples elementos, y cada uno de estos elementos está a su vez compuesto por otras multiplicidades.

La idea fundamental de la teoría de conjuntos es que los conjuntos están compuestos por elementos que son a su vez conjuntos.

Por eso es que esa teoría nos ofrece la estructura ontológica de las situaciones.



Badiou sostiene que no tenemos ningún acceso a la multiplicidad pura. Las situaciones son siempre multiplicidades unificadas. En la teoría de conjuntos, la unificación por medio de la cual las multiplicidades se relacionan entre sí es la relación de pertenencia, que designa el vínculo entre un elemento que pertenece a un conjunto y el conjunto que lo contiene.

Badiou y la historia de la filosofía

Badiou considera que la teoría de conjuntos permite superar una tensión que atraviesa toda la historia de la filosofía: el problema de lo Uno y lo Múltiple. El pensamiento metafísico sostenía que la unidad era el principio supremo. Badiou comparte con los pensadores posmetafísicos la convicción de que esto no es así, pero sostiene que de algún modo debemos explicar el hecho de que lo que se nos presenta en el mundo tiene cierto tipo de unidad.



Badiou soluciona el problema argumentando que lo uno no es más que una operación. Todo lo que se nos presenta es múltiple, pero al mismo tiempo es cierto que esos múltiples aparecen “contados por uno”. No existe la unidad de todas las cosas, pero tampoco tenemos experiencia de multiplicidades puras, sino de multiplicidades unificadas.

Situaciones históricas

Badiou sostiene que la estructura de toda situación puede ser expresada en el lenguaje de la teoría de conjuntos. Mediante una serie de definiciones matemáticas (que pueden leerse en el libro de Badiou *El ser y el acontecimiento*), Badiou establece la existencia de tres tipos de situaciones: naturales, neutrales e históricas. Son estas últimas las que resultan especialmente interesantes. Para Badiou, una situación histórica es aquella que ofrece las condiciones para que se produzca un acontecimiento.

Llamo sitio de acontecimiento a la situación en la que un acontecimiento puede producirse. Las fábricas o las condiciones de vida de los inmigrantes en Francia son ejemplos de tales sitios.



La ontología matemática, dice Badiou, nos permite describir la estructura de las situaciones, pero no predecir la producción de acontecimientos. Badiou compara el acontecimiento con un elemento cuya pertenencia o no a un conjunto matemático es indecidible. Es decir, el mismo conjunto (la misma situación) puede tanto incluir como excluir al elemento en cuestión (el acontecimiento). Para que el acontecimiento tenga lugar en la situación, debe mediar una decisión.

Nombrar el acontecimiento

Un acontecimiento introduce una novedad radical, que no podría haber sido prevista con el conocimiento disponible en la situación. Esa novedad exige un compromiso activo de parte de quienes intervienen en ella. El acontecimiento debe ser reconocido y reivindicado como tal.



El acontecimiento da lugar a la constitución de sujetos. No se trata de que un sujeto histórico elija producir un acontecimiento, sino de que ciertas circunstancias (los sitios de acontecimiento) permiten que aparezcan tanto el acontecimiento como el sujeto que lo determina. El sujeto y el acontecimiento son igualmente originarios, ya que ninguno es fundamento del otro. Ambos son excepciones en el curso de la historia, porque son siempre inesperados.

Distintas novedades

A la hora de explicar lo que entiende por acontecimiento, Badiou suele preferir los ejemplos tomados de la historia política, pero el concepto es más amplio. Existen cuatro campos en los que pueden producirse acontecimientos: la política, el amor, la ciencia y el arte. La filosofía debe dedicarse a pensar los acontecimientos, que sólo pueden ser políticos, amorosos, científicos o artísticos. Por eso Badiou dice que estos cuatro campos son las condiciones de la filosofía.



Badiou sostiene que la política, el amor, la ciencia y el arte son “procesos de verdad”, porque entiende que la verdad es un producto del acontecimiento, que debe ser distinguida claramente del saber o de la opinión. Badiou llama “saber” al conocimiento disponible en una situación y reserva el nombre de “verdad” para la idea novedosa, impensada, que sólo puede tener lugar tras el acontecimiento. Los sujetos del acontecimiento son, por lo tanto, siempre sujetos de una verdad.

Tres tipos de sujeto: el sujeto fiel...

Badiou sostiene que existen tres tipos de relaciones con la verdad del acontecimiento. La relación principal es la fidelidad, concepto que designa el compromiso irrenunciable con lo acontecido: el sujeto fiel al acontecimiento es aquel que no cede ante quienes desprecian la novedad, sea ésta política, científica, artística o amorosa.

En 1968, fueron los estudiantes y no los obreros los que levantaron las banderas del comunismo. Los estudiantes del Mayo Francés fueron fieles a la novedad política al no plegarse a los partidos comunistas del mundo.



Puede decirse que el sujeto fiel es un sujeto militante, comprometido con la novedad. El sujeto fiel al acontecimiento es aquel que lo reivindica y lo hace valer en lo que ese acontecimiento tiene de universal. Una revolución política, por ejemplo, hace presente el valor universal de la igualdad. Las verdades del arte, la ciencia y el amor también son, para Badiou, valores universales.

...el sujeto reactivo y el sujeto oscuro

El sujeto reactivo es indiferente a la novedad. Quiere hacer como si el acontecimiento no hubiese ocurrido. Un ejemplo de sujeto reactivo es aquel que prefiere la seguridad conyugal por sobre lo azaroso del amor: elige la tradición y lo establecido antes que la aventura de lo nuevo. Lo mismo vale para el artista que se refugia en la tradición contra la vanguardia. El sujeto oscuro, por su parte, es la inversión del sujeto fiel:

El sujeto reactivo cierra los ojos ante el acontecimiento, mientras que el sujeto oscuro quiere destruir lo que ve. Es el fascista o el anticomunista en política.



En el amor, el sujeto oscuro es el amante celoso que, en palabras de Badiou “transforma la vida de pareja en una serie de episodios policiales” porque no puede tolerar que el amor no está garantizado, ya que, como todo acontecimiento, siempre es frágil. El amante celoso prefiere destruir el amor antes que enfrentarse a su contingencia.

San Pablo, un militante

Badiou, ateo, lacaniano y maoísta, dedicó su libro *San Pablo. La fundación del universalismo* al estudio de la figura de San Pablo. El apóstol representa cabalmente la figura del militante que a Badiou le interesa rescatar, por dos motivos. En primer lugar, porque Pablo es caracterizado como un sujeto fiel al acontecimiento que implica la resurrección de Cristo. Cuando Pablo establece que lo único importante es creer en la resurrección –precisamente el punto más difícil de creer respecto de la vida de Cristo- construye un acontecimiento. En segundo lugar, San Pablo es considerado por Badiou el “fundador del universalismo”.



Badiou recurre al caso de Pablo para destacar que los verdaderos acontecimientos políticos, aquellos que permiten el surgimiento de un sujeto fiel, son los que ponen en vigencia un ideal igualitarista. Sólo ante un acontecimiento que proclama la igualdad existe la posibilidad de que cualquier individuo se convierta en un sujeto fiel.

Hipótesis comunista

Badiou sostiene que el comunismo es la única idea política relevante para la filosofía. Actualmente, el comunismo no representa un programa político, sino una hipótesis. La tarea de la filosofía política es apostar por el comunismo, dando por ciertas sus ideas centrales y obrando en consecuencia.

La política es una cuestión de conciliar los intereses y la competencia.

La lucha por sobrevivir es propia de los animales. El comunismo es lo único que nos hace humanos.



Badiou identifica dos etapas del comunismo. La primera, entre la Revolución Francesa (1792) y la Comuna de París (1871) concierne a la aparición de la hipótesis comunista. La segunda, entre la Revolución Rusa (1917) y el fin de la Revolución Cultural en China (1976), se caracteriza por la organización de los partidos comunistas y su transformación en Estados. Para él, el modelo de partido comunista está terminado y la tarea de nuestra época se parece a la de la primera etapa: hacer aparecer la hipótesis comunista en la política del siglo XXI.

“Hay un solo mundo”

El axioma central del comunismo contemporáneo debe ser, para Badiou, la idea de que hay un solo mundo. No se trata de constatar un hecho, sino de producirlo afirmándolo. El mundo del capitalismo es un falso mundo. La mundialización del capital crea un falso sentido de unidad, mientras que por todos lados proliferan las divisiones entre ricos y pobres o entre nativos e inmigrantes.



La unidad del mundo debe ser, para Badiou, una unidad de seres humanos, no una unidad de signos monetarios y bienes materiales. Formar parte de un único mundo significa entender que las identidades no deben ser tomadas como rasgos que nos diferencian de los demás, sino como rasgos que se transforman creativamente en comunidad con los otros.

La economía no es una ciencia natural

El filósofo italiano Gianni Vattimo publicó en 2007 *Ecce Comu*, un libro en el que anuncia su conversión tardía al comunismo. A diferencia de Badiou, Vattimo nunca fue comunista y sus perspectivas siempre fueron cercanas al giro lingüístico y las ideas posmodernas. Sin embargo, Vattimo considera que en la situación actual, ante una Unión Europea que ha desilusionado a quienes –como él mismo– pusieron su fe en ella, el retorno a las ideas de Marx es la única alternativa.



En sintonía con sus ideas previas, Vattimo cree que la tarea del comunismo actual debe ser mostrar cómo las pretendidas verdades naturales de la economía no son tales. A diferencia de los partidos del siglo XX, el comunismo del siglo XXI no puede dejar de ser democrático, para así permitir la crítica de cualquier posición que se pretenda objetiva y definitiva.

Vivir de campamento

En el año de su muerte, el filósofo marxista Gerald Cohen publicó *¿Por qué no el socialismo?*, un texto breve en el que defiende la vigencia del ideal socialista de justicia. Allí Cohen argumenta que los individuos eligen principios socialistas para enfrentar situaciones cotidianas, por lo que habría buenas razones para generalizar estos principios al conjunto de la sociedad.



Cohen sostiene que en algunas situaciones –como cuando nos vamos de campamento– preferimos la colaboración desinteresada a las reglas del mercado, que recompensan a cada uno según sus talentos o contribuciones. Esta colaboración nos satisface más porque la consideramos valiosa en sí misma.

Principio de igualdad

La igualdad socialista se caracteriza porque prohíbe tres formas de desigualdad: aquella basada en diferencias de status (como la existente en las sociedades feudales o racistas), aquella basada en las desventajas del medio en que a un individuo le tocó crecer y aquella basada en las distintas aptitudes que los individuos puedan tener de nacimiento. Sin embargo, hay un tipo de desigualdad que la igualdad socialista no prohíbe.

Yo aposté mejor que usted, así que es justo que tenga más dinero.

La igualdad socialista permite las desigualdades basadas en preferencias o decisiones. Pero si éstas se dan a gran escala, es necesario eliminarlas.



Las diferencias de ingresos como resultado de diferentes decisiones no son condenables en sí mismas desde el punto de vista de la igualdad. Sin embargo, Cohen sostiene que tales diferencias atentan contra el principio de comunidad, que una sociedad socialista también debería respetar.

Principio de comunidad

Lo que hace del campamento una experiencia que realiza principios socialistas no es meramente el hecho de que no se lleva la cuenta de cuánto aporta cada uno. Un componente fundamental es el hecho de que todos los involucrados se preocupan por el bienestar de los demás y todos son conscientes de esta preocupación compartida. Cohen llama a esto “principio de comunidad”.



El principio de comunidad establece, además, que la cooperación social tiene que estar basada en motivos distintos que los que funcionan en una sociedad mercantil. Bajo el capitalismo, los individuos trabajan por codicia o por miedo a perder sus medios de subsistencia. Cohen sugiere que una sociedad socialista será aquella en la que, tal como en un campamento, los individuos trabajen por el puro placer de hacerlo.

El igualitarismo de Jacques Rancière

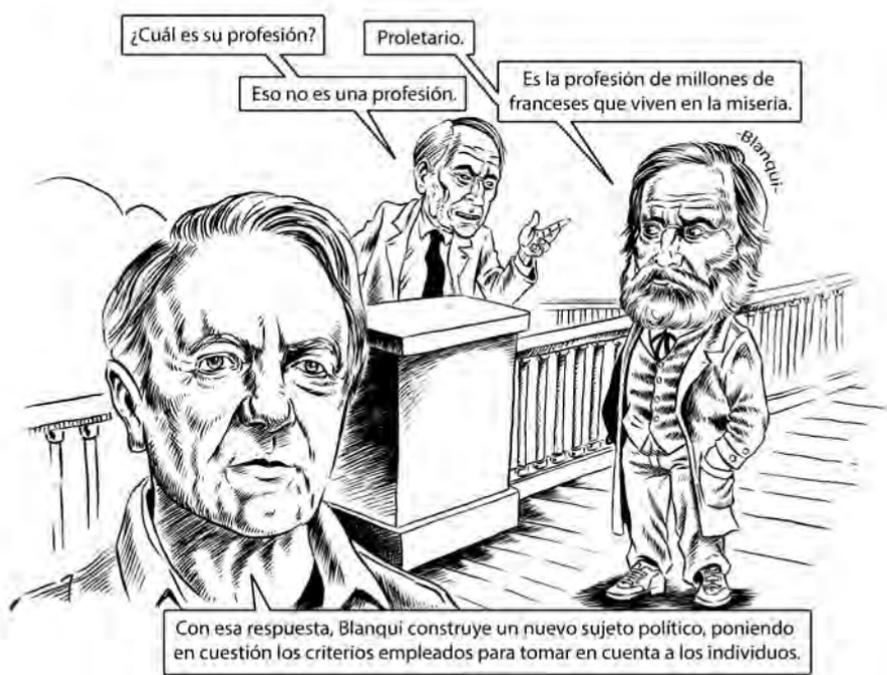
Una original defensa de los principios igualitarios es la formulada por **Jacques Rancière** (Argelia, 1940), un filósofo francés del que Badiou confiesa admirar “su pasión por la igualdad”. Al igual que Badiou, Rancière sostiene que la filosofía política debe ocuparse de las rupturas del orden establecido. Esas rupturas son, a su entender, siempre el resultado de la aparición de alguna forma de postulado igualitarista. Desde los antiguos griegos, el problema de la política fue siempre el problema de la igualdad.



El poseer una virtud común a todos le permite al pueblo –*demos*, en griego- identificarse con el conjunto de la comunidad. “*Demos*”, al igual que “pueblo” en español, puede significar tanto “el conjunto de la sociedad” como “el sector más pobre de la sociedad”. Rancière sostiene que esta ambigüedad es la base de la democracia.

La parte de los que no tienen parte

La política siempre se trata, para Rancière, de la irrupción de un sector social que no es tenido en cuenta por los criterios vigentes. El pueblo ateniense del que habla Aristóteles es aquel sector social que no posee ni excelencia ni riqueza. Del mismo modo, el proletariado del que habla Marx es aquel que no tiene ninguna profesión determinada, tal como lo sostuvo el revolucionario **Auguste Blanqui** (Francia, 1805-1881) cuando fue juzgado por las autoridades



Las sociedades se organizan a partir de criterios que establecen los derechos de cada uno de los grupos que las componen. La política surge, para Rancière, cuando aparece un grupo que no había sido tomado en cuenta y hace valer la máxima igualitaria. Hay política cuando aquellos a los que no les corresponde ninguna parte reclaman ser tomados en cuenta.

El desacuerdo

La política no es otra cosa que el cuestionamiento de los criterios desigualitarios vigentes. Rancière denomina “desacuerdo” a la situación en la cual lo que está en disputa no es qué le corresponde a cada grupo, sino cuáles son los criterios que identifican a un grupo con derecho a reclamar. El desacuerdo es una condición necesaria para la política democrática.



Rancière reserva el nombre de “política” para esas situaciones de desacuerdo y denomina “policía” a las actividades estatales y gubernamentales. Estas actividades están orientadas a satisfacer las demandas de los grupos particulares, conservando las definiciones de estos grupos. La política es el resultado del encuentro entre esta lógica policial y la lógica igualitaria de los nuevos grupos que reclaman una redefinición de los criterios.

Ejercer la igualdad

Rancière sostiene que la igualdad no es un dato natural, sino una presuposición de los sujetos políticos. Los sujetos pueden decidir actuar movidos por el supuesto de que nada relevante los distinga de aquellos que reciben un trato privilegiado según las reglas vigentes.



En el mismo sentido, en su libro *El maestro ignorante*, Rancière reivindica las ideas de Joseph Jacotot, un pedagogo francés del siglo XVIII para quien no tenía sentido hablar de diferencia de capacidades: los individuos son lo que hacen, y hablar de capacidades diferentes es decidir de antemano lo que unos pueden hacer y otros no. La enseñanza debía partir del presupuesto de que todos los individuos eran iguales en sus capacidades.

Posdemocracia

Rancière es un feroz crítico de la forma de democracia imperante en las sociedades contemporáneas, a la que denomina “democracia consensual” o “posdemocracia”. En ellas se da por sentado que la función del Estado es garantizar el acuerdo razonable entre las distintas partes en conflicto. Esto presupone que las partes no pueden ser redefinidas y sus identidades son fijas.



La posdemocracia es especialmente perversa porque transforma el axioma de igualdad y lo vuelve contra la democracia misma. La verdadera democracia depende de la posibilidad de construir identidades y de resolver conflictos. Las instituciones de la posdemocracia hacen desaparecer la democracia real e impiden el surgimiento de nuevos sujetos políticos igualitaristas.

Identidades democráticas

La democracia depende de la ambigüedad de sujetos como “demos” o “proletariado”, que designan al mismo tiempo a parte de la sociedad y a la sociedad en su conjunto. Así la demanda de igualdad de un sector de la población puede extenderse a todos los sectores. La posdemocracia anula esta posibilidad.



Sólo las identidades flexibles pueden ser igualitarias, porque pueden modificarse a medida que se hace necesaria la inclusión de nuevos sectores. Pero la posdemocracia no tolera esa flexibilidad. Con el predominio de las identidades fijas, desaparece la posibilidad de construir perspectivas políticas igualitaristas. Esto explica, para Rancière, el surgimiento de la xenofobia europea y de los fundamentalismos religiosos. La imposibilidad de formar parte de un conjunto como “pueblo” o “proletariado” lleva a los individuos a integrar colectivos como “franceses”, “islamistas” u “occidentales”, que se definen por una rivalidad estática y son incapaces de modificar su perspectiva.

Límites del conflicto

El avance del poder económico sobre la voluntad popular –reflejado en la reacción de los gobiernos europeos ante la crisis del Euro y la consolidación de los grupos religiosos, tanto en Estados Unidos y Europa como en Asia y África, condujo a numerosos filósofos a intentar revitalizar las credenciales de la democracia liberal. Estos filósofos consideran que las teorías de la sociedad de Laclau, Badiou o Žižek carecen de criterios para identificarse con luchas políticas concretas.



Las teorías llamadas “agonistas” –como la de Laclau y Mouffe– reconocen que el conflicto es constitutivo de la sociedad, pero nunca ofrecen los criterios para decidir qué partido tomar. Del mismo modo, Badiou elabora su teoría del acontecimiento a partir de eventos pasados, pero no queda claro cómo identificar un acontecimiento en el momento en que ocurre.

¿Deliberación o conflicto?

Los defensores de las teorías agonistas de la democracia suelen acusar a los filósofos liberales de negar los conflictos propios de cada sociedad. Lo cierto es que los filósofos liberales han escrito sobre todos los conflictos que atraviesan la sociedad contemporánea: los problemas del fundamentalismo religioso, las cuestiones de género, las guerras de Afganistán e Irak, el peso creciente del poder económico sobre el poder político, el conflicto de Medio Oriente o la relación entre las identidades nacionales y la globalización.



A las concepciones agonistas de la democracia se oponen entonces las concepciones llamadas *deliberativistas*. Quienes sostienen tales posiciones consideran que el problema central de la filosofía política es el de qué gobiernos son legítimos. Dado que la legitimidad sólo puede provenir de la voluntad popular, estos filósofos comparten el interés por ampliar la democracia de forma tal que el debate público se enriquezca con la mayor cantidad de perspectivas posibles.

La modernidad no ha muerto

Jürgen Habermas es posiblemente el filósofo vivo más importante de la actualidad y uno de los principales defensores del deliberativismo. Habermas se ha dedicado a estudiar el lugar de la razón en la sociedad contemporánea, inspirado por sus maestros de la llamada Escuela de Frankfurt, **Theodor Adorno** (Alemania, 1903-1969) y **Max Horkheimer** (Alemania, 1895-1973). Ha defendido en numerosas polémicas la vigencia de los principios de la modernidad.



Habermas considera que, al terminar con la autoridad de la tradición religiosa, la modernidad permitió que se desarrollaran las formas de racionalidad del mundo actual. El mundo en que vivimos es el resultado de las consecuencias contradictorias de ese despliegue de racionalidad, que la filosofía debe dedicarse a estudiar.

Racionalización social y racionalidad comunicativa

El desarrollo de la racionalidad puede entenderse de dos maneras. Existe un sentido instrumental de razón, estudiado por **Max Weber** (Alemania, 1864-1920) y por la Escuela de Frankfurt, que entiende por “racionalización” la generalización de un modo de pensar en términos de fines y medios.



Habermas reconoce que este es un rasgo característico del capitalismo, pero advierte que existe un sentido de racionalidad que ha sido pasado por alto: la *racionalidad comunicativa*. La razón no se limita sólo a buscar los mejores medios para un fin, sino que, llevada más lejos, es la única herramienta que tenemos para establecer cuáles son los fines deseables para una sociedad. Una vez liberados de la tradición, se torna posible que los fines de la organización social no vengan dados por la autoridad, sino que puedan ser determinados por un *consenso racionalmente motivado*. La razón ofrece así la única posibilidad legítima para la crítica de lo establecido.

Acción comunicativa y acción estratégica

El uso del lenguaje implica la posibilidad de coordinar objetivos y de llegar a acuerdos sobre temas particulares. Si antes de la modernidad los objetivos de la interacción social venían dados por la tradición, ahora el único fundamento posible de su legitimidad es el consenso. Una norma o un acuerdo sólo pueden considerarse justos si los involucrados tienen buenas razones para su aceptación. Cualquier norma que no pueda ser racionalmente aceptada por quienes están sometidos a ella debe ser considerada ilegítima. No se trata, sin embargo, de cualquier consenso, ya que los individuos oprimidos podrían consentir al régimen que los somete por ignorancia o por costumbre.



Habermas llama *acción comunicativa* al uso del lenguaje orientado a convencer al otro mediante razones y *acción estratégica* al uso del lenguaje con intenciones de manipulación. Pero, ¿cómo distinguirlos?

La ética del discurso

Para Habermas, una norma es justa cuando está basada en un consenso razonado. Es decir, cuando los involucrados han tenido la oportunidad de intercambiar sus razones y convencerse mutuamente, modificando ambos sus perspectivas para alcanzar el consenso. Desde luego, de poco serviría este esquema si el debate se produjera al interior de un sector dominante y no se le permitiera participar a los sometidos. La discusión racional acerca de normas tiene entonces dos reglas:



El objetivo de Habermas es garantizar que las normas de una sociedad no sean excluyentes. Habermas denomina “ética del discurso” a la idea de que las normas derivan su legitimidad del ejercicio de la discusión racional.

Defensa del universalismo

La ética del discurso es un intento de retomar la búsqueda de una moral universalista, iniciada por Immanuel Kant. Para Kant, lo característico de una norma moral es ser válida para todos los seres humanos. Su validez se reconoce porque cualquier sujeto racional es capaz de evaluarla mediante la reflexión. Habermas introduce dos modificaciones fundamentales a la teoría kantiana, para revitalizar esta idea.



Los hablantes que producen un discurso acerca de normas tienen *pretensiones de universalidad*: sólo pueden proponer normas que creen que son universalmente válidas, pero deben estar dispuestos a cambiar de opinión en el curso de la discusión. Habermas defiende una posición universalista porque considera que cualquier hablante competente de un lenguaje es capaz de discutir racionalmente acerca de normas. La ética del discurso apunta siempre a la inclusión de cada vez más participantes y perspectivas.

Problemas del capitalismo contemporáneo

El problema central del capitalismo contemporáneo es, según Habermas, la tensión entre las dos formas de racionalidad. La racionalidad instrumental tiende a ocupar el lugar de la racionalidad comunicativa. Los problemas que deberían resolverse apelando a consensos razonados y justificados públicamente se presentan engañosamente como problemas técnicos, cuya solución depende únicamente de la selección de los medios y no del debate sobre los fines.



La idea de la deliberación es para Habermas una idea *normativa*: no apunta a describir los hechos, sino a evaluarlos críticamente. Para Habermas, el énfasis de Laclau y Mouffe en las pasiones deja sin respuesta un problema fundamental: cómo saber qué decisiones son justas. La única medida de la que disponemos para evaluar la justicia de un determinado curso de acción político es el resultado de una deliberación democrática.

Deliberación y *mass media*

Diversas investigaciones han demostrado que los ciudadanos que se involucran en la deliberación pública adquieren nuevas y mejores herramientas críticas. Las instituciones públicas, por lo tanto, deben apuntar a la formación de una voluntad colectiva a partir de la deliberación. Sin embargo, el modo en que circula la información en la sociedad contemporánea siembra algunas dudas sobre la viabilidad del paradigma deliberativo.



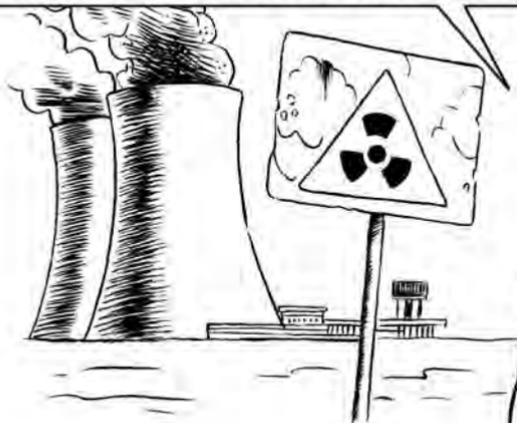
Habermas considera que la deliberación pública está acechada por numerosos peligros: el control estatal, la concentración en pocas manos privadas, la mercantilización de la información y la ignorancia de parte del público de los asuntos políticamente relevantes. Este diagnóstico pesimista va acompañado de la certeza de que la deliberación constituye una parte esencial de la democracia. Existe, por lo tanto, el peligro de que con la desaparición de la deliberación pública se pierda uno de los mayores logros de Occidente.

La constelación posnacional

La idea fundamental de la democracia republicana moderna, que puede rastrearse en las obras de Kant y **Jean-Jacques Rousseau** (Suiza, 1712-1778), es que los individuos son libres cuando se dan sus propias leyes. Las instituciones democráticas deben asegurar que quienes se someten a una ley sean también sus potenciales autores. Para eso es necesario que las leyes que rigen sobre un territorio sean elaboradas por sus habitantes.

Imaginemos que un Estado coloca un reactor nuclear cerca de su frontera con otro...

... Esta decisión puede ser democrática respecto del país en el que se ubica el reactor, pero no respecto del país vecino, cuyos habitantes se verán afectados pero no tienen voz ni voto.



Las nuevas tecnologías, los movimientos migratorios y de capitales, los problemas ecológicos e incluso el crimen organizado globalmente ponen en crisis la idea de la democracia basada en el Estado-nación. Habermas denomina a este escenario “constelación posnacional” y considera que nos obliga a desarrollar nuevos mecanismos democráticos.

Dos problemas de la democracia global

Estudiando el caso europeo, Habermas identifica dos problemas para los mecanismos democráticos posnacionales. En primer lugar, es necesario establecer las competencias de las instituciones supranacionales. La redistribución de la riqueza es imposible a escala nacional: sin una coordinación entre naciones, las grandes empresas siempre optarán por instalarse allí donde la mano de obra sea más barata, produciendo una baja generalizada de salarios.



El segundo problema es que, si esa redistribución ha de ser posible, es necesario que exista un sentimiento de solidaridad compartido entre todos los ciudadanos involucrados, que no esté basado en las identidades nacionales. Habermas dice que es necesario impulsar un “patriotismo de la Constitución” basado en el respeto de los derechos humanos, algo sobre lo cual todos los ciudadanos del mundo deberían poder ponerse de acuerdo.

Crítica comunitarista

Las posiciones universalistas dan por sentado que todas las sociedades del planeta podrían eventualmente llegar a sostener concepciones de justicia más o menos similares. Para algunos filósofos, las instituciones propias del Occidente liberal no podrían ser justificadas ante otras sociedades. **Michael Walzer** (Estados Unidos, 1935), **Michael Sandel** (Estados Unidos, 1953), **Alasdair MacIntyre** y **Charles Taylor** (Canadá, 1931) defienden una posición *comunitarista*, según la cual los criterios de justicia deben buscarse en cada sociedad particular.

Las comunidades aborígenes que viven en Bolivia tienen derecho a organizar su propia administración de justicia.



Sin embargo, ningún filósofo comunitarista quiere aceptar como justas las prácticas de sociedades no occidentales que oprimen a algunos de sus miembros en función del género, la etnia o la religión. Esto ha dado lugar a intensos debates sobre la posibilidad de defender valores liberales en estas sociedades.

Ampliar las perspectivas

Los filósofos comunitaristas ofrecen valiosas herramientas para pensar uno de los problemas acuciantes del siglo XXI: la cuestión de los poderosos Estados orientales, como China o India. Si bien existe un consenso sobre la necesidad de defender los derechos humanos, las posiciones comunitaristas han contribuido a reivindicar los aportes de perspectivas no occidentales al pensamiento de la sociedad.



Las sociedades orientales pueden priorizar derechos de modo distinto a como lo hacen las occidentales. En Estados Unidos, por ejemplo, la opinión pública tiende a privilegiar las libertades individuales por sobre los derechos sociales; en China o India ocurre lo contrario. Taylor considera que un diálogo intercultural enriquecería la perspectiva de todos los involucrados, que podrían consensuar sobre los derechos fundamentales sin necesidad de estar de acuerdo en los motivos que sustentan esos derechos.

Universalidad + diferencia = cosmopolitismo

Algunos filósofos, como **Seyla Benhabib** (Turquía, 1950) y **Kwame Anthony Appiah** (Ghana, 1954) sostienen que los valores universales deben ser defendidos al mismo tiempo que se respetan las diferencias culturales. Ambos denominan “cosmopolitismo” a sus propias posiciones, y Appiah resume la idea en el slogan “universalidad más diferencia”. La idea misma del cosmopolitismo es muy antigua: fue introducida por **Diógenes el Cínico**, filósofo griego del siglo IV a.C.

Todos somos ciudadanos del mundo entero. Las fronteras no deberían separarnos.



Appiah considera que hay valores universales que deben ser respetados, pero este universalismo admite dos matices. Por un lado, el conocimiento humano es *fallible*, es decir, los seres humanos nos equivocamos en nuestros juicios. Podemos creer que un valor es universal y aprender más adelante que no lo era, por lo que debemos estar dispuestos a prestar oídos a las experiencias de otras sociedades. Por otro lado, los individuos tienen derecho a decidir cómo vivir sus vidas, y hay muchos modos valiosos de hacerlo. Es decir, el cosmopolitismo admite la posibilidad de una pluralidad de valores.

Paradoja del cosmopolitismo

Seyla Benhabib argumenta que el proyecto cosmopolita se sostiene sobre una paradoja: mientras que los valores cosmopolitas son universales, sus ámbitos de aplicación son siempre locales. Son los Estados particulares los que tienen que hacer valer derechos que se consideran universales. Esto significa que los derechos que cualquier individuo tiene en virtud de la Declaración Universal de los Derechos Humanos sólo pueden ser ejercidos en el contexto de una comunidad política que los haga valer. Benhabib sigue aquí a **Hannah Arendt** (Alemania, 1906-1975), quien ya había señalado el problema del “derecho a tener derechos”.



Los inmigrantes se ven afectados por normas sobre las que no tienen poder de decisión, puesto que suelen carecer de derechos políticos en los países que los reciben. Sin pertenecer a ningún Estado, es imposible apelar a una autoridad que haga valer los propios derechos.

Arbitrariedad de las fronteras

Para Benhabib, no es justo que un individuo carezca de derechos simplemente por ser un africano viviendo en Europa. Las fronteras no son naturales y no tienen prioridad por sobre los derechos humanos. Los Estados constitucionales están en permanente tensión entre el hecho de la soberanía (es decir, que son los individuos pertenecientes a cada sociedad los que deciden las leyes bajo las cuales quieren vivir) y el imperativo de la hospitalidad (la obligación moral de ofrecer asistencia a todos los individuos que la soliciten).



Toda definición de una comunidad política excluye y perjudica a algunos, que no tienen posibilidad de pronunciarse sobre esa exclusión. Esta tensión es irresoluble, pero existen modos de elaborarla democráticamente. Por eso es necesario crear instituciones que estén permanentemente ampliando el debate democrático.

Iteraciones democráticas

A la hora de explicar el debate democrático, Seyla Benhabib toma el concepto de *iteración*, que Jacques Derrida usaba para referirse a un proceso que se repite y nunca es el mismo en cada repetición. Las llamadas “iteraciones democráticas” son los procesos mediante los cuales los conceptos o las identidades se van modificando de modo que se incorporan nuevas perspectivas y se modifican las existentes. Uno de los casos históricos que toma Benhabib es el debate en Francia sobre el uso del velo en las escuelas públicas.



Benhabib se opuso a la prohibición que estableció el gobierno francés, pero reconoce que el debate en torno a la misma enriqueció a la democracia. Permitted, por ejemplo, que mujeres musulmanas se hicieran visibles en la esfera pública y problematizaran su propia identidad. La esperanza de Benhabib es que la experiencia de haber enfrentado al Estado pueda servir a las jóvenes musulmanas para enfrentar más adelante la cultura patriarcal en la que fueron criadas.

Defensa del etnocentrismo

El polémico filósofo norteamericano **Richard Rorty** (Estados Unidos, 1931-2007), siempre reivindicó los valores de la democracia liberal, pero sostenía que era imposible lograr que una sociedad o un individuo los adoptaran por la vía de la discusión racional. Sus numerosas intervenciones públicas le garantizaron al mismo tiempo una altísima popularidad en el debate cultural internacional y el repudio de buena parte de la academia filosófica de su país.



Rorty denominó “etnocentrismo” a su propia posición, según la cual las sociedades sólo pueden defender sus valores ante quienes ya los comparten. La historia y las instituciones de Occidente nos llevan a considerar valiosos los principios de libertad e igualdad. Pero no hay nada que pueda ofrecernos la certeza de que esos principios son universalmente válidos, pues es imposible que convezamos a toda la humanidad de su verdad.

Entra la solidaridad, sale la verdad

Rorty considera que la democracia no puede ser fundamentada filosóficamente. Cualquier argumento implicaría demostrar que es el modo “correcto” de organizar una sociedad, el más adecuado a la naturaleza humana.



Para Rorty no hay nada más que relaciones entre seres humanos y el objetivo es lograr que sean más profundas y mejores. Esta idea vale tanto para la democracia como para la ciencia. El verdadero objetivo de los científicos no es, para Rorty, la búsqueda de la verdad, sino la construcción de una comunidad de intercambio de ideas caracterizada por la apertura y la honestidad. La búsqueda de objetividad, tanto en política como en ciencia, debe ser reemplazada por el esfuerzo orientado a ampliar la solidaridad humana.

La contingencia del orden social

El desarrollo de la democracia liberal es un accidente histórico, no un despliegue de la verdadera esencia de la humanidad. Nuestros valores no son mejores que los de las demás comunidades: simplemente creemos que son mejores porque son los nuestros. Para Rorty, términos como “bueno”, “correcto” o “verdadero” designan las cosas que son buenas, correctas o verdaderas sólo para nosotros.



Lo característico de los valores liberales no es que sean mejores o más inclusivos que los demás, sino que forman parte de una cultura que, en palabras de Rorty, “se enorgullece de ampliar sus horizontes”. Quienes defienden los valores del liberalismo están comprometidos con la inclusión del diferente y el intercambio de ideas que contribuyan a extender la solidaridad.

La justicia es una ficción

La justicia, desde el punto de vista de Rorty, es una forma de lealtad ampliada. Nos comportamos de modo solidario con nuestro grupo de pertenencia más cercano, y esa solidaridad se diluye a medida que consideramos grupos cada vez más amplios.



Las lealtades pueden y deben ampliarse. El arte, por ejemplo, puede cumplir la función de mostrar el sufrimiento del prójimo distante para que empaticemos con él, pero el sentido de justicia es siempre derivado de la capacidad de experimentar una solidaridad inmediata. La sociedad liberal es, sin embargo, una que está especialmente dispuesta a ampliar sus lealtades más allá de los límites que le vienen dados por la pertenencia familiar o nacional.

Derechos humanos sin naturaleza humana

En la perspectiva de Rorty, los derechos humanos no pueden justificarse a partir de lo que todos los individuos de nuestra especie tienen en común, pues eso apelaría a una inexistente “naturaleza humana”. Los filósofos deben dejar de preguntarse “¿cuál es la naturaleza del ser humano?” y pasar a preguntarse “¿qué puede el ser humano hacer con su vida?”



Los derechos humanos no son más que un modo de hablar; no son un atributo esencial compartido por todos los individuos. Los intelectuales deberían orientar sus energías hacia el desarrollo de nuevos modos de solidaridad. Los filósofos parecen creer que quienes no respetan los derechos humanos carecen del conocimiento moral correcto, mientras que para Rorty lo que realmente hace falta son apropiadas condiciones de vida y una educación que apunte a desarrollar la empatía con el prójimo.

¿Es posible un consenso racional?

La discusión entre las posiciones universalistas o cosmopolitas, comunitaristas y etnocentristas ha vuelto la atención de los filósofos políticos liberales hacia el problema de la justificación pública. Esta cuestión fue el eje de los últimos trabajos del filósofo norteamericano John Rawls, quien procuró resolverla mediante su idea de un “consenso superpuesto”. Para Rawls, esto significa que una sociedad liberal debe aspirar a que sus ciudadanos estén de acuerdo sobre las normas fundamentales que los gobiernan aunque cada uno tenga razones divergentes para apoyarlas.



El crecimiento de los movimientos religiosos, tanto en Europa y Estados Unidos como en Medio Oriente, ha llevado a muchos filósofos a replantearse el lugar de la religión en la esfera pública y a revitalizar estos debates. El problema filosófico central es si es posible consensuar un modo de organización social entre individuos o grupos que sostienen distintos ideales sobre lo que constituye una vida buena.

Defensa de la religión

La tradición liberal ha estado tradicionalmente asociada con el laicismo. Charles Taylor, sin embargo, al mismo tiempo liberal y cristiano, es un ferviente defensor del papel de la religión en la esfera pública. A su entender, la deliberación democrática exige ciertos consensos compartidos, y para él esos consensos perfectamente podrían darse entre grupos religiosos, siempre y cuando fueran tolerantes de la diferencia.



Los preceptos religiosos le parecen a Taylor tan razonables como los heredados de la Ilustración. La igualdad de derechos o el respeto mutuo pueden fundamentarse en cualquier tradición. Desde luego, el Estado debe permanecer neutral respecto de las diversas tradiciones que alberga, pero la imposición de un punto de vista secular es tan repudiable como la imposición de un punto de vista religioso.

Lo público requiere un lenguaje laico

Para Habermas, en cambio, la religión es un tipo de experiencia comunitaria que no todos los individuos comparten. Las afirmaciones religiosas dependen de esa experiencia, lo cual las pone en un nivel distinto a la hora del diálogo racional, puesto que no se trata de afirmaciones accesibles a todos por igual. Sin embargo, Habermas considera que excluir las intervenciones de los religiosos en la esfera pública les impondría una carga demasiado pesada.



Según Habermas, los ciudadanos laicos no tienen derecho a desestimar como sinsentido los argumentos religiosos esgrimidos en la esfera pública. Al mismo tiempo, los ciudadanos religiosos deben traducir sus demandas en un lenguaje laico toda vez que intenten participar de las instituciones estatales. Esto es necesario para que en instancias de decisión como el debate parlamentario, los argumentos sean igualmente accesibles a todos.

Más allá del secularismo

En 2007, Taylor publicó *Una era secular*, libro en el cual rastrea la historia del secularismo contemporáneo y analiza su configuración actual. En él desestima las explicaciones que llama “sustractivas” de la emergencia del secularismo. Es decir, no se trata de que la sociedad haya ido desprendiéndose de las creencias religiosas, sino que la visión secular del mundo es una visión positiva, con su particular combinación de creencia y escepticismo.



Según Taylor, el ateísmo militante de intelectuales como el biólogo **Richard Dawkins** (Reino Unido, 1941) o el psicólogo cognitivo y filósofo **Daniel Dennett** (Estados Unidos, 1942) resulta en una pérdida de la necesidad de “completud” o “totalidad” que caracteriza a los seres humanos. Taylor considera que el legado cristiano, correctamente actualizado y depurado de su rechazo por la corporalidad, puede cumplir la función de otorgar un sentido de totalidad en una sociedad de creencias en permanente transformación.

Habermas y el naturalismo

Habermas no es religioso, pero es consciente de los problemas que acarrea un paradigma que suele venir asociado con el ateísmo y que Habermas llama “naturalismo”. Debido al avance de las ciencias naturales, en particular las ciencias cognitivas y la neurología, se ha rehabilitado el debate entre libertad y determinismo. Si las ciencias pueden explicar causalmente todo nuestro comportamiento, ¿podemos considerarnos verdaderamente libres y autónomos?



Nadie deja de sentirse libre por más que tenga un profundo conocimiento sobre el funcionamiento del cerebro humano. Nuestras certezas prácticas son una parte fundamental de la realidad. Habermas sostiene que los enunciados que consideramos verdaderos no se limitan a los que admiten verificación experimental en un laboratorio. Por eso es que la discusión debe ir más allá del cientificismo estrecho e incorporar el aporte de otras perspectivas, como pueden ser las religiosas.

Adiós a la verdad

Gianni Vattimo propone solucionar el conflicto entre las distintas visiones del mundo existentes en una democracia renunciando a la idea de verdad. En sintonía con la propuesta de Rorty, argumenta que renunciar al concepto de verdad objetiva es el mejor sustento para la democracia.



La idea de que la política debe apuntar hacia la verdad es contraria a los principios igualitarios, pues supone que algunos conocen la verdad mejor que otros. Al mismo tiempo, Vattimo advierte que las concepciones de la democracia centradas en el diálogo pueden ocultar ese antiigualitarismo. Una teoría del diálogo democrático debe incluir también una teoría del conflicto, que explique cómo colisionan los distintos puntos de vista. Algunos defienden el diálogo no por su validez intrínseca como vínculo social, sino como un mero medio para alcanzar la que consideran como la verdad definitiva en política.

Un cristianismo no dogmático

Vattimo se define como “católico, comunista y homosexual”, lo que lo ha llevado frecuentemente a cuestionar la idea de verdad del discurso oficial de la Iglesia Católica. Su renuncia al concepto de verdad conlleva un rechazo de la idea de que la fe constituye conocimiento objetivo y de que los textos sagrados de las religiones revelan la verdad sobre Dios y la naturaleza.



Según Vattimo, todas las declaraciones del Papa sobre la “naturaleza humana” no hacen más que repetir la posición que la Iglesia sostuvo ante Galileo. La ciencia y la religión discurren por caminos separados, y pretender reemplazar las verdades de la ciencia con verdades religiosas no hace más que ahuyentar a los fieles. Vattimo sostiene que el mensaje de caridad del cristianismo tiene valor universal, y que todo contenido dogmático que la Iglesia Católica le agregue a este precepto traiciona lo central de este mensaje.

Caridad es comprensión

Vattimo concibe el cristianismo como una religión de la interpretación. No se trata de averiguar una verdad que está por fuera de los asuntos humanos, sino de interpretar y comprender al prójimo. Aquí también se alinea con Rorty, en la idea de que lo fundamental es la relación entre los seres humanos, y no la relación de los seres humanos con algo externo (la Verdad, Dios, la Naturaleza). Donde Rorty habla de “solidaridad”, Vattimo emplea el concepto cristiano de “caridad”.

El mensaje cristiano es un llamado a terminar con los ídolos, que en el mundo actual son las leyes del mercado y las normas sobre la sexualidad natural.



El mensaje de Cristo es, según Vattimo, el de la disolución de la objetividad. El cristianismo del siglo XXI debe ser una religión de la caridad pura, sin pretensiones de verdad. Vattimo sostiene que la tendencia secularizadora de la filosofía moderna (es decir, el rechazo de la autoridad de la tradición y su reemplazo por la autoridad fundada en los vínculos humanos) tiene su origen en el mensaje cristiano, y es ese origen el que debe ser recuperado.

Una base para el consenso

Las discusiones sobre las distintas visiones del mundo han llevado a un consenso entre varios filósofos acerca de la necesidad por parte del Estado democrático de ser neutral respecto de las distintas concepciones religiosas y seculares. Para Habermas, esta neutralidad se fundamenta en el concepto de derechos humanos, que garantizan que cada individuo puede vivir su vida de acuerdo con el esquema de valores que prefiera.



Los derechos humanos están en constante ampliación, debido a que sectores oprimidos los toman como bandera para terminar con su opresión. Es un error criticar los derechos humanos por individualistas, dado que estos derechos sólo son posibles en el contexto de una comunidad que les reconoce a sus miembros la posibilidad de formar parte de ella y participar de la toma de decisiones relevantes para el conjunto.

Derecho a no ser pobre

Thomas Pogge (Alemania, 1953) argumenta que la pobreza extrema bajo la que viven los habitantes de muchos países del Tercer Mundo constituye una violación de derechos humanos infligida por los países desarrollados. El argumento de Pogge tiene dos partes: por un lado, sostiene que los países ricos actúan inmoralmente al abstenerse de ayudar a los países más pobres.



Por otra parte, los países desarrollados toman decisiones que perjudican a los países más pobres, pues son ellos los que determinan las reglas del intercambio global. Para Pogge, decir que estas reglas han contribuido a disminuir la pobreza no constituye una respuesta suficiente: mientras contribuyan a perpetuar la pobreza extrema que sufren muchos individuos, esas reglas seguirán siendo la causa de una violación de los derechos humanos.

Derecho a la salud

En los últimos años, Pogge ha reunido un equipo interdisciplinario para investigar los problemas del acceso a la salud en los países más pobres y proponer soluciones.



Pogge considera que el sistema de patentes actual no ofrece incentivos para el desarrollo de las drogas necesarias e impone barreras a la fabricación de medicamentos a bajo costo. Su propuesta es crear un organismo internacional que financie a los laboratorios que produzcan drogas socialmente útiles y se comprometan a venderlas a bajo costo. De esta manera, los laboratorios obtendrían el incentivo económico para innovar y los países de menores recursos podrían acceder fácilmente a esos medicamentos.

Enfoque de las capacidades

La filósofa Martha Nussbaum y el premio Nobel de Economía Amartya Sen han desarrollado un enfoque ético similar al centrado en los derechos humanos, que denominan “enfoque de las capacidades”. Según esta perspectiva, una sociedad justa es aquella que permite y alienta a todos los individuos que la componen a desarrollar plenamente sus propias capacidades.



A pesar de que Sen ha escrito importantes libros sobre ética, su mayor aporte dentro del enfoque de las capacidades ha sido en el campo de la economía. La obra de Sen ofreció el marco conceptual para elaborar el llamado Índice de Desarrollo Humano, hoy ampliamente empleado en las estadísticas de los organismos internacionales y una herramienta importante para llamar la atención de economistas sobre los problemas que el énfasis en el crecimiento económico no contemplaba.

Límites del utilitarismo

Martha Nussbaum ha dedicado su obra a elaborar las implicancias filosóficas del enfoque de las capacidades. Este enfoque busca superar dos concepciones de la justicia social que se hallan bastante arraigadas tanto en la tradición filosófica como en el sentido común de los ciudadanos y sus dirigentes. Una de ellas es la concepción utilitarista, según la cual la sociedad debe apuntar a la mayor satisfacción de deseos de sus integrantes. El problema fundamental de esta concepción es que los deseos de los individuos se hallan socialmente moldeados.



El filósofo y politólogo **Jon Elster** (Noruega, 1940) denominó a este fenómeno “preferencias adaptativas”. En algunas sociedades, por ejemplo, las mujeres oprimidas pueden no tener el deseo de contar con derechos políticos o con un trabajo propio, porque no son capaces de imaginar la alternativa. Esto implica que un utilitarista podría llegar a considerar justa una sociedad en la que los más perjudicados vieran sus deseos satisfechos, pero sin advertir que esos deseos son el resultado de un medio social injusto.

Y límites del contractualismo

Para superar el problema de las preferencias adaptativas, Nussbaum elaboró una lista de capacidades básicas que deben estar garantizadas para cualquier individuo si una sociedad ha de considerarse justa. La lista incluye desde el derecho a la vida y la integridad física hasta la autonomía política y el disfrute de los juegos y las relaciones interpersonales. Esta lista le permite a Nussbaum superar la otra concepción de la justicia en la que ella detecta problemas: el contractualismo, cuyo defensor más notable en los últimos años ha sido John Rawls.



El contractualismo intenta justificar el orden social apelando a la capacidad racional de todos los individuos, que en una situación ideal aceptarían formar parte de la sociedad. Quienes lo defienden olvidan que la sociedad incluye individuos que no son plenamente racionales. Es un problema análogo al que señala Seyla Benhabib respecto de las fronteras: los individuos que elaboran las normas no son los mismos que aquellos sobre quienes se aplican.

No importa la contribución

Nussbaum rechaza la concepción de la sociedad como un sistema cooperativo. Esta idea, defendida por Rawls y hoy integrada al sentido común, sugiere que cada individuo tiene que hacer un aporte a la sociedad para ser tenido en cuenta. Ese punto de vista ha sido fuertemente cuestionado por filósofos como **Philippe Van Parijs** (Bélgica, 1951).



La defensa de un ingreso ciudadano universal, sin embargo, no resuelve completamente el problema. Muchos individuos necesitan algo distinto de dinero para poder desplegar plenamente sus capacidades. Quienes sufren discapacidades motrices, por ejemplo, necesitan facilidades de acceso que sólo la sociedad en su conjunto puede proveer. Del mismo modo, quienes padecen discapacidades mentales requieren cuidados especiales. Una sociedad justa debería apuntar a que los individuos discapacitados desplegaran todo su potencial, aún si este no pudiese ser idéntico al del individuo promedio.

Incluir a los animales

Martha Nussbaum también ha tomado partido en el debate contemporáneo sobre los derechos de los animales. Argumenta que la relación entre los seres humanos y las demás especies es un asunto de justicia. Coartar el desarrollo de las capacidades de los animales es una práctica que no puede justificarse moralmente aunque, desde luego, la lista de las capacidades animales es mucho más reducida que la de los seres humanos.

Es necesario terminar con la experimentación trivial sobre animales.

En los casos en los que la investigación pueda salvar vidas humanas debe apuntarse a reducir el sufrimiento de los animales involucrados.



La posición de Nussbaum no es ecologista. No se trata de preservar especies por amor a la naturaleza, sino de evitar el sufrimiento de animales individuales. La preservación de hábitats y ecosistemas debe apuntar en esa dirección. Incluso la esterilización de animales o la intervención en su medio natural es una práctica recomendable si permite evitar el sufrimiento que los animales pueden causarse unos a otros.

Una ecología no ecologista

Peter Singer comparte con Martha Nussbaum la idea de que el sufrimiento de los animales debe ser evitado y considera, además, que deberíamos preocuparnos por preservar ciertos ecosistemas y elementos de la naturaleza. Rechaza, sin embargo, las posiciones de la llamada “ecología profunda”, según las cuales la naturaleza tiene un valor intrínseco al que se le debe dar la misma importancia que a los intereses humanos.



La diversidad natural no es buena en sí misma, sino porque es una fuente de satisfacción para los seres humanos. Las personas disfrutan de la existencia de escenarios no alterados por el hombre, especialmente en un mundo donde la urbanización avanza a pasos agigantados. Ese disfrute debe ser garantizado para nosotros y para las futuras generaciones.

Nuevo utilitarismo

Singer es probablemente el más famoso entre los defensores contemporáneos de los derechos de los animales. Su libro *Liberación Animal*, de 1975, influyó enormemente sobre muchos de los líderes actuales de esos movimientos. En sus argumentos, Singer reivindica las posiciones de **Jeremy Bentham** (Gran Bretaña, 1748-1832) y **John Stuart Mill** (Gran Bretaña, 1806-1873), fundadores de la doctrina filosófica conocida como utilitarismo.



El utilitarismo se caracteriza por dos principios básicos. En primer lugar, sostiene que las acciones moralmente correctas son aquellas orientadas a producir la mayor cantidad posible de bienestar. En segundo lugar, defiende la idea de que no debe darse prioridad al bienestar de ningún individuo particular, ni siquiera al propio. El utilitarismo se asocia así a la idea de imparcialidad.

Importancia de la imparcialidad

Singer toma de **William Godwin** (Inglaterra, 1756-1836) la defensa del principio de imparcialidad. Según Godwin, si tenemos que elegir entre salvar de un incendio a una brillante filósofa o salvarnos a nosotros mismos, lo moralmente correcto es salvar a la filósofa, dado que su vida es objetivamente más valiosa. En sus escritos más tempranos, Singer defendía una versión extrema de este principio, según la cual estaríamos obligados a ayudar a los demás hasta el punto en el cual ofrecerle más ayuda nos pondría a nosotros en una situación peor que la de aquel a quien ayudamos.

Hoy soy más moderado que cuando era joven: creo que es defendible que los individuos prioricen ayudar a sus seres más queridos.

...Aún así, la mayoría de las personas están muy lejos de cumplir con sus obligaciones morales de solidaridad.



Desde luego, la imparcialidad no implica que todos los individuos sean tratados por igual, sino que sus intereses sean igualmente considerados. Singer sostiene que los intereses de un recién nacido, un animal o un adulto son distintos de un modo moralmente relevante, y que por lo tanto justifican las diferencias en el trato con ellos.

Los animales tienen sus propios intereses

La posición de Singer a favor de la imparcialidad lo obliga a considerar la particularidad de los derechos de los animales. Según Singer, los animales no tienen intereses en la continuidad de su vida, pues carecen de la conciencia de la muerte que caracteriza a los seres humanos. Sin embargo, los animales son capaces de sentir placer y dolor, por lo que este interés debe ser tomado en cuenta.



Singer considera que el único motivo que tenemos para comer carne es el placer gastronómico, y que este placer no justifica el tratamiento cruel que reciben los animales de los que nos alimentamos. Por lo tanto, ha defendido la necesidad de cambiar nuestros hábitos alimenticios hacia el vegetarianismo. Aunque no considera moralmente incorrecto alimentarse con animales que han sido criados sin sufrimiento, sostiene que esto es usualmente muy difícil de comprobar, por lo que el vegetarianismo es una opción moralmente más segura.

El “especismo”

Singer considera que la discriminación es condenable cuando perjudica a individuos en virtud de características irrelevantes. Por ejemplo, negarle a alguien un puesto de trabajo en virtud de su raza o sexo constituye una forma de racismo, pero no hay nada condenable en seleccionar actores de ascendencia asiática para representar el papel de un emperador japonés. En ese último caso, la raza es una característica relevante que justifica la distinción, por lo que no se viola el principio de imparcialidad.

Considerar que el sufrimiento de los seres humanos tiene más peso que el de los animales viola el principio de imparcialidad y discrimina arbitrariamente en virtud de la pertenencia a una especie.



Singer denomina *especismo* a la discriminación de los otros seres vivos por el mero hecho de que no sean humanos. Evidentemente, no es discriminatorio negarles a los animales el derecho al voto, pues existen características relevantes que los distinguen de los seres humanos a ese respecto. En cambio, desestimar su sufrimiento en virtud de la pertenencia a una especie es arbitrario y discriminatorio.

Enseñanza de Darwin

La idea de que la especie humana no tiene ningún tipo de privilegio moral es, para Singer, una de las lecciones fundamentales de la biología evolucionista de **Charles Darwin** (Inglaterra, 1809-1882). Según Darwin, la aparición de la especie humana es un evento contingente en la historia del universo: no hay nada que nos haga esencialmente distintos del resto de los animales. Singer considera que toda visión que le otorgue algún tipo de prioridad injustificada a la especie humana es deudora de concepciones religiosas.



Las diferencias en el trato que reciben seres humanos y animales deberían estar fundadas sobre las diferencias moralmente relevantes existentes entre ellos. Este énfasis en la prioridad de las características puntuales de los individuos por sobre la pertenencia a la especie ha llevado a Singer a defender puntos de vista que han generado muchísima polémica.

Derecho a una muerte digna

Los recién nacidos comparten con los animales la ausencia de un interés consciente en la continuidad de su vida. ¿Significa esto que, como dice Singer con respecto a los animales, matar a un niño es menos grave que provocarle sufrimiento? Sí, responde Singer. Muchos niños nacen con enfermedades que sólo les provocan dolor y sufrimiento a ellos y a quienes los rodean. La medicina permite en algunos casos extender la duración de sus vidas, pero la calidad de esta vida nunca mejora. Él sostiene que ayudar a esos niños a morir sin dolor es lo único que podemos hacer en su beneficio.



La idea que Singer defendía en algunas universidades alemanas era que, dado que los médicos consideran legítimo abstenerse de tratar a un niño con una enfermedad terminal que sólo le ocasiona sufrimiento, deberían estar dispuestos a asistir a este niño para que muera sin dolor. Como Pogge, Singer considera que no hay diferencia entre dañar por acción o por omisión.

El “círculo en expansión”

Singer toma de Darwin no sólo la idea de que no hay nada especial con la vida humana, sino también algunos preceptos para la política de izquierda. La biología, sostiene Singer, nos dice que algunos rasgos son constitutivos de la especie humana, y que puede resultar muy difícil cambiarlos. Un conocimiento adecuado de estos rasgos nos da una idea sobre qué cambios sociales podemos aspirar a producir a corto, mediano y largo plazo. Intentar cambiar las características centrales de la mayoría de las sociedades puede conducirnos a catástrofes como las que se produjeron en los Estados comunistas.

La biología nos enseña que los individuos tienen lealtades hacia su grupo más cercano. Los seres humanos somos suficientemente inteligentes como para ampliar cada vez más estas lealtades, incluyendo primero a otros seres humanos y luego a las demás especies.



Este punto de vista sobre la ética es el que Singer ha denominado el del “círculo en expansión”: progresivamente, incluimos a cada vez más individuos en el grupo dentro del cual reconocemos derechos.

Fin de la santidad de la vida

La adhesión al darwinismo lleva a Singer a rechazar toda posición que defienda el carácter sagrado de la vida humana. Considera que no deberíamos tener ningún reparo en experimentar con embriones u optar por dar muerte a recién nacidos a quienes sólo espera una vida de sufrimiento. Las únicas acciones moralmente condenables son aquellas que generan algún tipo de sufrimiento.



Respecto de la eutanasia nos comportamos mejor con los animales que con los seres humanos: a los animales les ofrecemos la posibilidad de morir sin sufrimiento.

Del mismo modo que la eutanasia procura disminuir el sufrimiento, las diversas terapias genéticas apuntan en la misma dirección. Singer cree que es un error negarse a realizar este tipo de tratamientos por respeto a la santidad de la vida. Las células manipuladas no experimentan ningún sufrimiento y existen enormes posibilidades de ofrecer una mejor calidad de vida a los beneficiarios de esas terapias.

Desafíos de la biotecnología

En años recientes, la medicina y la biología han avanzado espectacularmente. Las posibilidades de clonación y manipulación genética, que antes pertenecían al ámbito de la ciencia ficción, son cada vez más cercanas. La importancia de estas posibles transformaciones ha despertado interés no sólo entre los especialistas en bioética, sino entre un gran número de filósofos.



Los seres humanos no han sido objeto de clonación ni de mejorías genéticas, pero los filósofos sostienen que es necesario discutir estas cuestiones antes de que la tecnología nos presente hechos consumados. Es posible que la humanidad disponga, en un futuro cercano, de capacidades de control sobre la naturaleza sobre las que haya que tomar decisiones difíciles. En este escenario, la tarea de la filosofía es formular claramente las preguntas pertinentes, para que se pueda llegar a soluciones de modo razonado y democrático.

Elegir el sexo de los hijos

Algunas de las posibles consecuencias de la manipulación genética pueden observarse con las tecnologías disponibles. Un caso bastante discutido es el del diagnóstico prenatal, muy habitual cuando se recurre a la fertilización asistida. Este tipo de diagnóstico permite conocer tanto el sexo del futuro hijo como la posibilidad de que padezca enfermedades genéticas.



Los filósofos se preguntan si la selección basada en este tipo de diagnósticos es moralmente permisible. La especialista en bioética **Laura Purdy** (EE. UU., 1948) sostiene que es condenable si tiene objetivos discriminatorios, como en el caso del aborto según el sexo del feto, pero que no implica discriminación alguna si se trata de evitar el nacimiento de un niño condenado a una vida de discapacidad. La cuestión, sin embargo, es controvertida: algunos defensores de los derechos de los discapacitados consideran que los abortos selectivos contribuyen a perpetuar un estereotipo discriminatorio.

Clonación humana

La posibilidad y los peligros de la clonación humana vienen siendo discutidos desde 1997, cuando se anunció que la oveja Dolly había sido clonada con éxito. Filósofos como **Gregory Pence** (EU, 1952) consideran que el miedo a la clonación humana, ya sea con fines terapéuticos o reproductivos, está injustificado.



Pence argumenta que una vez que las técnicas de clonación se hayan perfeccionado, nada distinguirá a un ser humano clonado de otros nacidos por fertilización *in vitro* o medios naturales. La mayoría de las objeciones a la clonación están fundadas sobre una idea errónea: la del *determinismo genético*, según la cual el destino de un individuo está impreso en sus genes. Una vez que nos deshacemos de esta idea, desaparecen los motivos centrales para preocuparse.

Manipulación genética

La posibilidad de la manipulación genética de seres humanos es quizás el tema más discutido actualmente en el ámbito de la bioética. Su más acérrimo defensor es **Julian Savulescu** (Rumania, 1964), quien sostiene que la mejora genética de seres humanos por medios artificiales no sólo no debe ser prohibida, sino que incluso debe ser alentada.



De acuerdo con Savulescu, no hay una línea que separe de modo tajante las intervenciones terapéuticas de aquellas destinadas a mejorar las aptitudes naturales. Si las intervenciones terapéuticas que modifican el código genético de un individuo nos parecen admisibles, no hay nada que objetar a esos procedimientos. A quienes objetan que las modificaciones genéticas perpetuarían desigualdades, Savulescu responde que esas modificaciones no tendrían por qué ofrecerse según criterios de mercado, sino que son compatibles con cualquier principio distributivo.

Cría de humanos

Las cuestiones en torno a la manipulación genética suscitaron un fortísimo debate en Alemania a principios de este siglo. La controversia comenzó en 1999, cuando el filósofo **Peter Sloterdijk** (Alemania, 1947) leyó su conferencia titulada “Normas para el parque humano”. Allí Sloterdijk, siguiendo las huellas de Martin Heidegger, anunciaba la necesidad de revisar nuestras concepciones sobre lo humano.



Si bien Sloterdijk sostiene que su discurso fue un llamado a tomar conciencia sobre la situación contemporánea, muchos lo leyeron como una defensa de las prácticas eugenésicas (orientadas a mejorar la especie) inauguradas por el nazismo. La cuestión de las “antropotécnicas”, el nombre con que Sloterdijk designó a los modos de afectar la vida humana, trascendió el ámbito filosófico y se discutió ampliamente en los medios.

Defensa de la eugenesia liberal

Nicholas Agar (Nueva Zelanda, 1963) define como “eugenesia liberal” el escenario en el cual los padres de futuros niños tienen el derecho, pero no la obligación, de modificarlos genéticamente para beneficiarlos. Agar se distancia de filósofos como Savulescu al sostener que no hay nada bueno de por sí en la manipulación genética, pero que se debe respetar el derecho de elección de los padres si desean hijos genéticamente modificados.

Hay sólo tres casos en los que la manipulación genética es condenable:



Según Agar, en tanto existen distintas concepciones de lo que constituye una vida valiosa, distintas familias tomarán distintas decisiones para sus hijos. De este modo, ninguno sufrirá ninguna desventaja por haber sido objeto de modificaciones genéticas.

Problemas de la eugenesia liberal

Lo interesante del enfoque de Agar parece ser que garantiza la libertad de elección. Sin embargo, si todos los individuos de la sociedad optan por los mismos valores, la modificación genética se irá convirtiendo en una obligación antes que en una opción. Los padres que no les proporcionen a sus hijos los rasgos genéticos deseables podrían llegar a ser considerados malos padres, al negarles a sus hijos distintas oportunidades.



Esta no es la única objeción a la eugenesia liberal. Dado que Agar considera injustificadas las intervenciones para cambiar el color de piel o la orientación sexual de un hijo, algunos críticos lo han acusado de incoherencia. Si la homofobia o el racismo exigen soluciones sociales y no biológicas, ¿por qué no decir lo mismo de la necesidad de estimular a niños con capacidades diferentes? ¿La solución biológica no nos distrae también aquí de la necesidad de encontrar soluciones sociales?

El futuro de la naturaleza humana

La crítica más elaborada de la eugenesia liberal la desarrolló Jürgen Habermas en su libro *El futuro de la naturaleza humana*. Según Habermas, la posibilidad de diseñar la dotación genética de los seres humanos altera los fundamentos sobre los cuales está basada nuestra ética. Los principios de libertad e igualdad y nuestro concepto de "individuo" se ven socavados por la intervención de una generación sobre el material genético de la generación siguiente.

La manipulación genética es esencialmente distinta de la educación, dado que los individuos pueden apropiarse críticamente de la educación que han recibido.



El haber sido objeto de manipulación genética le impide a un individuo, según Habermas, verse a sí mismo como autor de su propia vida. Quien viene al mundo con su material genético modificado se encuentra con que hay decisiones que han sido tomadas por él y que no hay nada que pueda hacer al respecto. Esto lo pone en una situación de asimetría respecto de quienes lo diseñaron, puesto que, a diferencia de lo que ocurre con la educación, no es posible elaborar los desacuerdos mediante el diálogo. El individuo genéticamente manipulado tiene que vivir con el haber sido tratado como un objeto por parte de sus padres.

Imposibilidad del consentimiento

Además de atacar la idea de que la manipulación genética es análoga al condicionamiento por medio de la educación, Habermas también cuestiona el paralelismo entre la mejora del material genético y las intervenciones terapéuticas. Según él, toda intervención sobre el cuerpo de un individuo requiere de su consentimiento, o, si éste no es posible, de una opinión razonable acerca de cuál sería la decisión del involucrado.



A diferencia de lo que ocurre con las intervenciones terapéuticas, es imposible suponer el consentimiento de un ser humano inexistente. Mientras que es razonable suponer que cualquiera aprobaría un tratamiento que lo cura, no hay forma de saber si un individuo preferiría nacer con determinada estatura o color de ojos. Para Habermas es un hecho fundamental que esto quede librado al azar. De otro modo, los padres se volverían imputables por las decisiones que tomaron en nombre de sus hijos, y desaparecería la distinción entre nuestros atributos naturales y lo que hacemos con ellos para dar forma a nuestras vidas.

Biopolítica

Muchos filósofos argumentan que el enfoque bioético contribuye al ocultamiento de problemáticas fundamentales. Badiou, por ejemplo, cree que dejar las decisiones en manos de los comités de ética de empresas y hospitales implica aceptar las reglas del capitalismo, que priorizan la asignación de recursos por sobre las necesidades médicas. El sociólogo **Nikolas Rose** (Reino Unido, 1947) considera que el punto de vista bioético excluye problemas que también conciernen a la vida y a la salud de los individuos.



A partir de la publicación de los seminarios impartidos por Michel Foucault en la segunda mitad de la década del '70, los términos *biopolítica* y *biopoder* comenzaron a popularizarse en el medio filosófico. Numerosas investigaciones comenzaron a indagar las distintas formas en las que los aspectos biológicos del ser humano están sometidos a diversas relaciones de poder.

* (Véase R. Ríos, *Biopolítica para Principiantes*, Era Naciente, 2012).

Origen de la biopolítica

Foucault emplea el término “biopolítica” para designar un nuevo modo de ejercicio del poder que comenzó a tomar forma en la edad moderna.

Hasta ese momento, el poder se ejercía por medio de restricciones: la esclavitud antigua y la servidumbre medieval se caracterizaban por la limitación en la libertad de los oprimidos. El rasgo novedoso del biopoder contemporáneo es su carácter productivo.

El soberano premoderno decide si deja vivir o hace morir a sus súbditos...



...mientras que el biopoder contemporáneo es el poder de hacer vivir y dejar morir.

Esta nueva forma de poder, basada en el control de la vida de los individuos, tiene dos aspectos: el disciplinamiento del individuo y el control de la población.

El primero abarca la difusión de una conciencia del cuidado del cuerpo, orientada al aumento de la productividad en el capitalismo. El segundo consiste en la acción estatal que trata a los grupos humanos como “poblaciones” y aborda las cuestiones de salud pública desde un punto de vista epidemiológico.



Dispositivos de control

La disciplina corporal está centrada en la producción de un cuerpo saludable y es ejercida por instituciones como hospitales, cárceles o escuelas. Consiste en prácticas como dietas, ejercicios, modificaciones quirúrgicas o consumo de fármacos, que resultan en la producción de un sujeto adaptado a los imperativos económicos. El control de la población, por su parte, está enfocado desde el punto de vista de la salud pública y deriva de las concepciones organicistas de la sociedad.



La sexualidad tiene un lugar privilegiado en el análisis de Foucault, dado que es uno de los puntos en los que articulan los mecanismos de biopoder. El control sobre la transmisión de enfermedades y las cuestiones reproductivas funciona como excusa para la intervención del Estado. Al mismo tiempo, los individuos someten su vida sexual a un régimen de poder, ya sea mediante distintos tipos de psicoterapia o mediante consumo de fármacos como el Viagra.

Siempre hubo biopolítica

Giorgio Agamben es uno de los filósofos más prestigiosos de la actualidad. A pesar de que su obra atraviesa muchísimos campos (desde la filología hasta la política, pasando por la antropología, la lingüística, la historia, e incluso la exégesis bíblica), su relevancia contemporánea se debe especialmente a los trabajos sobre biopolítica que viene publicando desde 1995.

La biopolítica es un nuevo modo de ejercer el poder característico de la modernidad.

La biopolítica no implica ninguna ruptura. Simplemente lleva más lejos los principios que ya estaban operando en la Antigüedad.



Mientras que Foucault considera que el paradigma biopolítico reemplaza el modelo premoderno de soberanía, para Agamben hay una íntima conexión entre ambos, ya que la cuestión de la vida estaba en el centro de la política desde los tiempos de la democracia griega.

Politización de la zoe

Los griegos tenían dos términos para “vida”: *zoe*, que usaban para designar a la vida como hecho natural en general y *bíos*, que designaba las formas particulares de vida. El primero de los términos estaba vinculado al ámbito privado y relacionado con la subsistencia, mientras que el segundo se conectaba con la esfera política.



La novedad de la política moderna es la inclusión de la *zoe* en el espacio político, de modo tal que los dos sentidos distinguidos por los griegos pasan a quedar indiferenciados. Los individuos ya no son considerados a partir de su particularidad, sino también como *mera vida*, *nuda vida* o *vida desnuda*, que son las distintas traducciones con las que se ha intentado verter *zoe*. El aspecto meramente biológico del hombre pasa a formar parte de los problemas políticos del presente.

Homo sacer

Muchos de los libros que Agamben ha publicado en los últimos años forman parte de una gran obra que lleva por título *Homo sacer*. El concepto lo toma Agamben del derecho romano, en el cual *homo sacer* (“hombre sagrado”) designaba el estatuto legal de aquellos individuos que podían ser impunemente asesinados pero cuyo sacrificio ritual estaba prohibido. El *homo sacer* es, por lo tanto, aquel privado de su *bios*, de las particularidades que lo convierten en un individuo integrante de una comunidad, y sólo le queda su *zoe*. Ser declarado *homo sacer* equivale a ser simbólicamente desterrado.



Para Agamben, la situación del *homo sacer* expresa el problema central de la soberanía. Entenderla adecuadamente permite desentrañar los mecanismos de poder característicos de la historia de Occidente que se han profundizado en la época que nos toca vivir.

La soberanía depende de la excepción

En sus escritos de la década del '20, el politólogo alemán Carl Schmitt definió al soberano como aquel capaz de decidir el “estado de excepción”. Schmitt denomina así a la situación en la cual se suspende la vigencia normal de las leyes, como ocurre cuando se declara el estado de sitio en un territorio. Esto quiere decir que la soberanía no puede identificarse en el momento de funcionamiento normal del Estado, sino en las situaciones excepcionales.



La soberanía está fundada sobre una relación de excepción, la misma que caracteriza al *homo sacer*. La ley está permanentemente atravesada por la excepción y el soberano, que hace valer las leyes, obtiene su poder en virtud de la capacidad de suspenderlas. Agamben denomina “paradoja de la soberanía” al hecho de que el soberano esté al mismo tiempo dentro y fuera de la ley.

El soberano puede matar

El filósofo contractualista **Thomas Hobbes** (Inglaterra, 1588-1679) sostenía que el Estado era el resultado de un contrato entre individuos que buscaban salir del violento “estado de naturaleza” y garantizar la paz por medio de su sumisión al soberano. En el estado de naturaleza hobbesiano, los individuos pueden darse muerte los unos a los otros, es decir, disponer de la *nuda vida* de los demás.



Para Agamben, la existencia de estados de excepción prueba que la violencia natural de la que hablaba Hobbes no es algo que el Estado pueda superar, sino algo que incluye dentro de sí. El estado de naturaleza no es un momento mítico en el pasado, sino la forma en la que se manifiesta la amenaza de la excepción: las leyes siempre pueden ser suspendidas. Esto significa que el poder del soberano consiste en la posibilidad de volver al estado de naturaleza, disponiendo de la *nuda vida* de los súbditos.

La excepción convertida en regla

Agamben diagnostica que en el mundo contemporáneo el estado de excepción se ha convertido en la regla. Del mismo modo que la distinción entre *bios* y *zoe* ha ido desapareciendo, el límite entre la ausencia y presencia de la ley, encarnado en el soberano, se ha ido borrando. Es imposible distinguir entre lo prohibido y lo permitido por la ley: quienes tienen el poder alegan el derecho de intervenir en cualquier situación,

Estamos en guerra contra el terrorismo. Las leyes no valen para nuestros enemigos.



Estados Unidos declaró un estado de excepción global y extendido por tiempo indeterminado.

La idea de que vivimos en una época en la que la excepción se ha convertido en regla la toma Agamben de **Walter Benjamin** (Alemania, 1892-1940). Benjamin sostenía que la historia de la humanidad era una historia de opresión y barbarie que se había convertido en el estado de cosas normal. Lo característico del análisis de Agamben es que el filósofo italiano encuentra en los campos de concentración nazis el modelo para pensar este problema contemporáneo.

El campo de concentración como paradigma

El individuo en el campo de concentración es un *homo sacer*, pues su vida ha sido reducida a un aspecto meramente biológico. Esto es una expresión de la tendencia a la fusión entre *bios* y *zoe* propia del mundo contemporáneo. Los Estados, como señaló Foucault, están cada vez más pendientes de los aspectos biológicos de los individuos a los que gobiernan, y la *nuda vida*, que para los griegos concernía a la vida privada, es hoy un asunto político. Esto significa que existe una íntima conexión entre democracia y totalitarismo, ya que ambos se rigen por los mismos principios biopolíticos.



El análisis de los campos de concentración realizado por Agamben en el libro *Homo Sacer III: Lo que queda de Auschwitz*, ha sido muy cuestionado. Agamben ha sido acusado de trivializar la muerte de millones de personas y de ser incapaz de comprender la singularidad del genocidio.

Un relato de Auschwitz

En su libro *Los hundidos y los salvados* **Primo Levi** (Italia, 1919-1987), sobreviviente de Auschwitz, relata una historia que le transmitió otro prisionero. Durante los años de la guerra, se organizó en Auschwitz un partido de fútbol entre los guardias de las SS y los prisioneros obligados a trabajar en el campo. Quienes no participaban del juego eran espectadores, alentando a los jugadores, aplaudiendo las jugadas o apostando sobre el resultado, como si se tratara de un partido común y corriente. Agamben ve en esta escena no un destello de humanidad por parte de los guardias, sino la culminación de los horrores del campo de concentración



Los campos de concentración son el ámbito por excelencia en el que la vigencia de la ley está suspendida y por lo tanto el estado excepcional es lo normal. La escena relatada por Primo Levi sintetiza para Agamben la situación contemporánea, en la cual se vive con una sensación de falsa esperanza y seguridad respecto del horror que nos rodea.

La profanación como práctica política

En la obra de Agamben es difícil identificar el proyecto político concreto. Muchos críticos han señalado que Agamben se limita a señalar los problemas de la sociedad contemporánea pero es incapaz de sugerir una salida. Agamben ofrece sin embargo algunas indicaciones sobre cómo sería una sociedad distinta, en su elaboración del concepto de *profanación*. La profanación consiste en eliminar la dimensión “sagrada” de la soberanía.



Agamben encuentra en los juegos el modelo de la profanación: cuando un niño juega con un objeto, el uso habitual de ese objeto se halla neutralizado. Eso es lo que, según Agamben, ocurriría con las categorías de soberanía y excepción en una sociedad puramente profana: dejarían de ser instrumentos del poder y podríamos “jugar” con ellas. La profanación volvería *inoperantes* a las distinciones que generan violencia, como las de raza o nación. Las distinciones no desaparecerán, pero se volverán inofensivas.

Paradigma inmunitario

Roberto Esposito es uno de los más prominentes pensadores de la biopolítica contemporánea. Su tesis central es que las sociedades contemporáneas se caracterizan por el triunfo del llamado “paradigma inmunitario”, originado en las ciencias médicas y luego desplazado hacia la esfera política.



La demanda de protección por parte de las distintas sociedades es una expresión del paradigma inmunitario. El problema es que, llevada a un extremo, la práctica inmunitaria puede destruir aquello que se pretende proteger. Así es que en nuestras sociedades el riesgo mayor lo representan los dispositivos militares que empleamos para protegernos y no los supuestos peligros de los que esos dispositivos nos vendrían a proteger.

Biopolítica nazi

Tal como Agamben, Esposito encuentra en el régimen nazi una expresión de las tendencias que detecta en la sociedad contemporánea. La biopolítica nazi llevó a un extremo el paradigma inmunitario, al procurar proteger al pueblo alemán de lo que era considerado como un agente infeccioso.



Según Esposito, en el caso del nazismo la política de la vida se resuelve en una política de la muerte, o *tanatopolítica*. Los nazis no se veían a sí mismos como asesinos porque creían estar luchando del lado de la vida. El exterminio racista apuntaba a garantizar la vida de las razas que merecían vivir, mientras que quienes eran exterminados eran considerados portadores de vidas indignas de ser vividas.

Comunidad e inmunidad

Esposito destaca que las palabras latinas *communitas* (comunidad) e *immunitas* (inmunidad) provienen de la misma raíz: el término *munus*, que se refiere a aquello que es compartido. La inmunidad es el reverso de la comunidad, es decir, la negación de lo compartido. Esposito señala que los dos conceptos no son antagónicos, sino que forman un continuo. Toda comunidad requiere un elemento inmunitario.



La vida en común nos expone permanentemente a conflictos, que incluso pueden amenazar nuestras vidas. La obra de Esposito es un intento de advertirnos que los mecanismos que empleamos para protegernos de estos riesgos pueden terminar destruyendo la misma vida en común que intentan proteger.

Filosofía de la mente

La mayoría de las discusiones presentadas en este libro son el resultado de la reacción de los filósofos a nuevas circunstancias, tanto en el ámbito de la filosofía como en la sociedad en general.

La relación entre la mente y el cuerpo, en cambio, es un problema que lleva siglos fascinando a los filósofos. Durante la Edad Moderna era considerado el problema fundamental de la filosofía, y fue René Descartes quien lo formuló en términos ya clásicos.

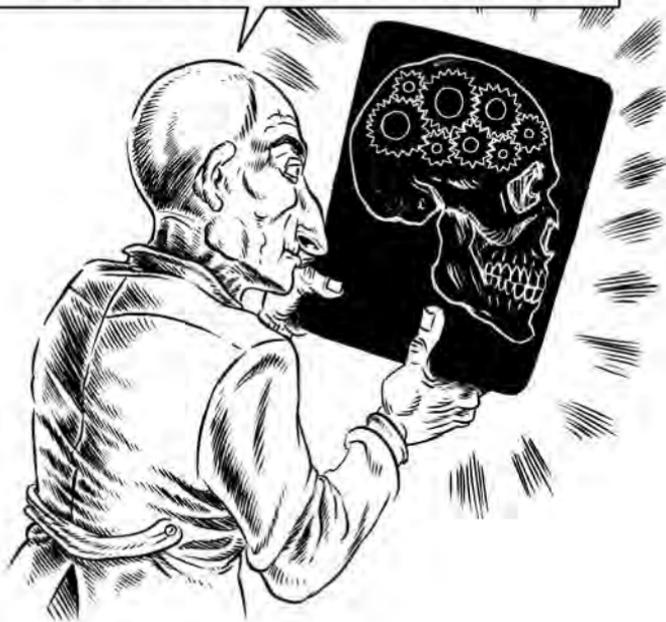


El problema que Descartes no pudo solucionar de modo satisfactorio fue el de la interacción entre la llamada “sustancia extensa” y la llamada “sustancia pensante”. ¿Cómo puede algo inmaterial afectar a algo material? La ventaja con la que cuentan los filósofos del siglo XXI cuando se los compara con Descartes es el amplísimo conocimiento que hoy se posee del mundo natural y la creciente información sobre el funcionamiento del cerebro humano.

¿La física explica todo?

Una de las visiones más difundidas entre los filósofos contemporáneos es el denominado *fiscalismo*. Este término designa la hipótesis de que todos los eventos del mundo pueden ser explicados por las leyes de la física, aun si los físicos contemporáneos no han encontrado todavía todas las explicaciones pertinentes.

Tiene que ser posible explicar las creencias o sensaciones de las personas a partir de sus causas materiales.



El fiscalismo rechaza tanto la solución de Descartes al problema de la relación entre cuerpo y mente como cualquier solución que recurra a entidades como el alma o Dios. El problema es que aún no ha sido posible ofrecer una explicación física de los productos de la mente humana. Esto ha llevado a algunos filósofos a suponer que esta explicación no es posible, y por lo tanto que el fiscalismo, según el cual todo debe poder ser explicado por las leyes de la física, debe ser falso.

Iguales por fuera, distintos por dentro

Uno de los más famosos argumentos contra el fisicalismo es el formulado por **David Chalmers** (Australia, 1966). Según Chalmers, existe la posibilidad de que existan seres que se comporten como nosotros pero carezcan de conciencia. Chalmers denomina “zombis” a estos seres, que se diferencian de nosotros porque no se puede decir que ser un zombi “se sienta” de alguna manera. Los zombis son iguales a nosotros “hacia afuera”, pero distintos “desde adentro”.



Desde luego, los zombis no existen. Chalmers simplemente sostiene que, dado que podemos imaginar su existencia, la conciencia tiene que ser algo más que un conjunto de conductas públicamente identificables. Según Chalmers, es necesario sostener alguna forma de *dualismo*: la conciencia no puede reducirse a los fenómenos observables, y por lo tanto no puede ser explicada por las ciencias físicas.

Cómo se siente ser consciente

Quienes rechazan el fisicalismo sostienen que la física no puede explicar cómo se siente “desde adentro” una determinada sensación. Incluso si es posible establecer una correlación entre un estado del cerebro y la percepción de un objeto, eso no agota todo lo que se puede saber acerca de ese objeto. Eso es lo que **Frank Jackson** (Australia, 1943) intentó demostrar mediante el siguiente ejercicio de la imaginación:



Los oponentes del fisicalismo sostienen que la perspectiva de la primera persona no puede reducirse al punto de vista de una tercera persona que estudia el cerebro “desde afuera”. Argumentan que la conciencia está compuesta por sensaciones irreduciblemente subjetivas, a las que las denominan *qualia*, y sostienen que la física no puede explicarlas. La sensación que me produce ver un color, tocar una superficie o degustar un alimento son ejemplos de *qualia*.

Abusos de la imaginación

Daniel Dennett sostiene que los intentos de refutar el fisicalismo dependen de prejuicios e intuiciones de los que deberíamos deshacernos. Una teoría científica sobre la conciencia no tiene por qué ajustarse a las intuiciones de los científicos, sino que la fuerza de la evidencia y los argumentos deben tener prioridad.



Según Dennett, el escenario imaginado por Jackson engaña al lector al confundir el conocimiento que tenemos actualmente con todo el conocimiento que podríamos llegar a adquirir. Si dispusiéramos de todo el conocimiento posible sobre la percepción, quizás podríamos predecir el efecto que causaría sobre nosotros un color desconocido.

La conciencia no está en ningún lado

La conciencia no es para Dennett una propiedad especial, sino el resultado de una serie de procesos neuronales. Quienes imaginan zombis pueden haber superado uno de los errores de Descartes (el creer que la mente y la materia son cosas radicalmente distintas), pero cometen otro: el suponer que la conciencia es una suerte de entidad centralizada, ubicada en algún lugar del cerebro y distinta del resto de sus funciones. Sólo bajo ese supuesto tiene sentido creer que los zombis son concebibles.



De acuerdo con Dennett, un ser que se comporta exactamente como nosotros tiene que ser consciente. Los mecanismos necesarios para usar el lenguaje de modo creativo –y que un zombi debería tener si su conducta es indistinguible de la nuestra– son los mismos que los que producen la conciencia. Una cosa es imposible sin la otra.

Celebridad cerebral

Dennett propone rechazar el modelo que denomina “teatro cartesiano”, según el cual hay algo en el cerebro que cumple la función de espectador, de modo tal que los contenidos conscientes son aquellos que han sido “detectados” por ese espectador. Los diversos experimentos de psicología y neurología prueban que el cerebro funciona mediante un conjunto de procesos paralelos y simultáneos. El cerebro no tiene ningún observador central que haga conscientes los contenidos mentales.



Del mismo modo que no podríamos todos ser igualmente famosos, los contenidos mentales no pueden ser todos conscientes. Que lo sean depende de su importancia relativa en un determinado momento. La conciencia no es algo separable del conjunto de procesos cerebrales y de las relaciones entre ellos. Estudiar científicamente la conciencia no es otra cosa que estudiar estos mecanismos neurológicos.

Hacia un diálogo con las ciencias

Las tensiones entre filósofos y científicos son una constante desde que la ciencia moderna comenzó a desarrollarse. En el siglo XXI se hacen cada vez más patentes las virtudes de un diálogo libre de prejuicios. La economía, la biología evolucionista y las ciencias cognitivas han influido profundamente sobre numerosos filósofos, que a su vez han logrado interesar en sus reflexiones a los especialistas de estas disciplinas.



Que un premio Nobel de economía como Amartya Sen haya escrito sobre teorías filosóficas de la justicia o que las ciencias de la mente sean cada vez más interdisciplinarias e incluyan a filósofos, psicólogos y neurólogos son sólo dos ejemplos de la situación actual. El futuro de la filosofía en el siglo XXI dependerá de su capacidad para consolidar esta alianza con la ciencia

El hombre y el animal

La relación entre el ser humano y los animales es sin duda una de las cuestiones centrales de la filosofía del siglo XXI. Algunos filósofos reivindican los derechos de los animales mediante un énfasis, de inspiración darwiniana, en la continuidad entre éstos y los seres humanos. Otros acentúan la distancia que nos separa de los demás seres vivos y advierten sobre los peligros de tratar a los seres humanos como animales. Estas posiciones tienen intenciones y consecuencias muy diferentes.



Muchos filósofos consideran que el capitalismo reduce a los seres humanos a sus instintos de alimentarse y reproducirse. Para ellos, la filosofía debería apuntar a rescatar la justicia y la verdad como dimensiones propiamente humanas. Otros argumentan que tratar la vida humana como algo meramente biológico puede tener consecuencias desastrosas.

La filosofía será política o no será

A lo largo del siglo XX se declaró repetidamente que la filosofía había llegado a su fin y en su última década lo mismo se dijo sobre la historia y la política. El inicio del siglo XXI fue una estruendosa refutación de esa hipótesis: la política, la historia y la filosofía volvieron al centro de la escena casi de la mano.



Los problemas políticos contemporáneos han motivado gran parte de la reflexión filosófica actual e influyeron incluso sobre los desarrollos filosóficos más abstractos, como la teoría del acontecimiento de Badiou o el pensamiento posmetafísico de Habermas. La gran tarea de la filosofía del siglo XXI es encontrar los conceptos para hacer frente a las cuestiones políticas de su tiempo.

Una filosofía de la contingencia

Uno de los conceptos centrales legados por la tradición a la filosofía del siglo XXI es el de *contingencia*: la idea de que las cosas podrían haber sido de otra manera. Muchos de los filósofos del siglo XXI toman esto como un punto de partida. El sujeto, el género, las ideas hegemónicas, los acontecimientos, el lenguaje, la democracia e incluso la racionalidad son pensados como fenómenos contingentes.



Reconocer la contingencia de un fenómeno permite mostrar que las cosas podrían ser de otra manera y al mismo tiempo evitar la ilusión de haber alcanzado mediante la crítica alguna suerte de verdad última. Los filósofos del siglo XXI saben que ya no es posible encontrar la solución definitiva a los problemas de la tradición. Saben que sus respuestas serán mejoradas, transformadas o deformadas por quienes vengan después. Su desafío es conciliar los principios que guían sus indagaciones con la certeza de que ya no hay más certezas.

Índice

Autores y referentes históricos

- Adorno, Theodor: 94
Agamben, Giorgio: 8, 151-159, 161
Agar, Nicholas: 144, 145
Appiah, Kwame Anthony: 105
Arendt, Hannah: 106
Aristóteles: 72, 86, 87
Badiou, Alain: 9, 13, 14, 16, 17, 19, 42, 54, 68-82, 86, 92, 148, 171-173
Baudrillard, Jean: 3
Beck, Ulrich: 28-30, 32
Benhabib, Seyla: 105-108, 127
Benjamin, Walter: 156
Bentham, Jeremy: 131
Blair, Tony: 5
Blanqui, Auguste: 87
Bush, George W.: 4
Butler, Judith: 4, 16, 17, 42, 54-66, 68, 173
Carnap, Rudolf: 10, 11, 13
Cohen, Gerald: 16, 83-85
Chalmers, David: 165
Darwin, Charles: 135, 137, 171
Dawkins, Richard: 117
Deleuze, Gilles: 17, 20
Dennett, Daniel: 117, 167-170
Derrida, Jacques: 15, 16, 18, 58, 63, 108
Descartes, René: 11, 12, 17, 18, 163, 164, 168
Dewey, John: 18
De Beauvoir, Simone: 59
Diógenes, el Cínico: 107
Elster, Jon: 126
Esposito, Roberto: 8, 160, 161
Foucault, Michel: 8, 17, 20, 65, 148-151, 157
Fukuyama, Francis: 14
Gadamer, Hans-Georg: 13
Giddens, Anthony: 28-30
Godwin, William: 132
Gramsci, Antonio: 17, 36
Habermas, Jürgen: 9, 11, 16, 17, 33, 93-102, 116, 118, 122, 146, 147, 172
Hardt, Michael: 6, 17, 20-23, 25, 26, 27
Hegel, Georg Wilhelm: 17
Heidegger, Martin: 10, 11, 13, 18, 58, 72, 143
Hitler, Adolf: 111
Hobbes, Thomas: 155
Horkheimer, Max: 94
Jackson, Frank: 166, 167
Jacotot, Joseph: 89, 90
Kant, Immanuel: 5, 17, 18, 94, 98, 101
Lacan, Jacques: 17, 44-46, 50, 68, 69
Laclau, Ernesto: 16, 17, 27, 28, 30-32, 34-38, 40-43, 51, 54, 58, 66, 68, 92, 93, 99, 173
Levi, Primo: 158
Levinas, Emmanuel: 67
Lyotard, Jean-François: 10, 11, 13, 15
MacIntyre, Alasdair: 9, 103
Mallarmé, Stéphane: 17
Mandela, Nelson: 42
Marx, Karl: 17, 18, 20, 23, 35, 37, 50, 52, 82, 87
Mill, John Stuart: 131
Money, John: 59
Mouffe, Chantal: 27, 28, 30-32, 34-36, 38, 43, 51, 92, 99
Nagel, Thomas: 17
Negri, Toni: 6, 17, 20, 21, 23, 25-27
Nietzsche, Friedrich: 18
Nussbaum, Martha: 17, 125-130
Obama, Barack: 48
Parks, Rosa: 89
Pence, Gregory: 141
Perón, Juan D.: 42
Pinker, Steven: 61
Pogge, Thomas: 123, 124, 136
Purdy, Laura: 140
Rancière, Jacques: 86-91
Rawls, John: 17, 114, 127, 128
Reimer, David: 61
Rorty, Richard: 109-113, 119, 121, 173
Rose, Nikolas: 148
Rousseau, Jean Jacques: 101
Sandel, Michael: 103
San Pablo: 79
Sarkozy, Nicolas: 81
Savulescu, Julian: 142, 144
Schmitt, Carl: 32, 154
Sen, Amartya: 7, 16, 125, 170
Singer, Peter: 130-138, 170, 171
Sloterdijk, Peter: 143
Spinoza, Baruch: 17
Taylor, Charles: 103, 104, 115, 117
Van Paris, Philippe: 128
Vattimo, Gianni: 9, 82, 119-121
Virno, Paolo: 23, 24, 26, 27
Wälzer, Michael: 103
Weber, Max: 95
Wittgenstein, Ludwig: 12, 18
Žižek, Slavoj: 16, 17, 19, 43-48, 50-54, 60, 68, 92, 153

Temas destacados

- abortos selectivos: 140
"acción comunicativa" y "acción estratégica": 96
acontecimiento: 68-70, 74-77, 92, 173
acto: 53
agonistas: 92, 93
animales: 133
antagonismo/s: 27, 32-35, 39, 40, 51
antagonistas: 40
"antropotécnicas": 143
articulación: 38
ateísmo: 117
Auschwitz: 157, 158
axioma de igualdad: 90
binarismo sexual: 61
bioética: 8, 139, 140
bioético: 148, 149, 151
biología: 137, 139
biopoder: 148-150
biopolítica: 8, 148, 149, 151, 160
biopolítica nazi: 161
biopolítico: 157
bios: 152, 153, 156, 157
biotecnología: 139
"cadena equivalencial": 40, 41
campo de concentración: 156-158
capitalismo: 5, 6, 21-23, 28, 30, 43, 50, 81, 85, 95, 99, 171
caridad: 121
cerebro: 163, 166, 168, 169
certezas: 173
ciencias: 170
ciencias cognitivas: 118
cinismo: 52
Círculo de Viena: 13
"círculo en expansión": 137
citabilidad: 63
clonación: 139, 141
comprensión: 121
comunidad (*communitas*): 85, 162
comunismo: 22, 68, 77, 80, 82
comunitaristas: 103, 104, 114
concepciones religiosas: 122, 135
conciencia: 7, 165, 167-169
conflicto/s: 3, 28, 30, 37, 90, 92, 93
conjunto: 72
consciente: 165, 168
consenso/s: 96, 97, 115, 122
consenso racional: 114
"consenso superpuesto": 114
consentimiento: 147
"constelación posnacional": 101
contingencia: 69, 78, 111, 173
contractualismo: 127
contractualista: 155
contractador: 26
control: 149, 150
cosmopolitismo: 105, 106, 114
"crisis del Euro": 5
cristianismo: 120, 121
cristiano: 115, 117
criterios democrático-liberales: 53
crítica/s: 15
crítica comunitarista: 103
críticas posmodernas: 15, 16
cuerpo/s: 57, 58
darwinismo: 138, 170, 171
deliberación: 93, 100
deliberación democrática: 99, 115
deliberación y mass media: 100
deliberativismo: 94
deliberativistas: 93
democracia: 4, 5, 28, 30, 86, 90-93, 100, 108, 110, 119, 157, 173
democracia consensual: 90
democracia global: 102
democracia liberal: 14, 33, 92, 109, 111
democracia no representativa: 24
democracia radical: 31
democrático/s: 101, 107
derecho a la salud: 124
derechos de los animales: 129, 131, 133, 171
Derechos humanos: 102, 113, 122, 123

"desacuerdo": 88
deseo: 44, 60
determinismo: 118
determinismo genético: 141
diferenciación sexual: 43, 58, 60
disciplina: 150
disciplinamiento: 149
discusión racional: 97, 109
diversidad sexual: 66
dualismo: 166
ecología: 50, 130
"ecología profunda": 130
ecologismo: 51
ecologistas: 50, 129, 130
economía: 82, 125
Edad Moderna: 18, 163
"efectos de sujeto": 69
empresa capitalista: 24
"enfoque de las capacidades": 125, 126
Escuela de Frankfurt: 94, 95
"especismo": 134
"estado del espejo": 45
estado/s: 24-26, 28-30, 33, 80, 106-108, 115, 122, 150, 154, 157
"estado de excepción": 154, 155, 158
"estado de naturaleza": 155
estado-nación: 20, 25, 26, 101
ética: 7-9, 18, 137
ética del discurso: 97, 98
ética y biología darwinista: 170
ético: 125
etnocentrismo: 109
etnocentristas: 114
eugenesia liberal: 144-146
eutanasia: 138
excepción: 156
experiencias religiosas: 117
extranjeros: 81
falta: 44
feminismo: 15, 17, 54, 56, 58, 65
"feminismo de género": 54
feminista/s: 54, 56-59, 65
fertilización asistida: 140
filosofía: 9-14, 18, 19, 71, 76, 80, 94, 139, 163, 170-173
filosofía de la mente: 163
filosofía moderna: 9, 121
filosofía política: 14, 80, 86, 93
fin de los grandes relatos: 10, 15
fiscalismo: 164-167
fundamentalismos religiosos: 30, 9, 91, 93
género: 59, 60, 62, 65, 93, 173
genética/s: 138, 139
giro lingüístico: 12, 68
"gran otro": 45, 48, 50
grandes teorías: 10
grupos religiosos: 92, 115
"guerra contra el terrorismo": 30
hegemonía: 27, 35-39, 43

homo sacer: 153, 154, 157
hospitalidad: 107
identidad: 257, 34, 38, 65, 108
identidades: 21, 27-29, 37, 39, 40, 81, 90, 173
identidades flexibles: 91
ideologías: 44, 51, 53
igualdad: 79, 86-91, 115
igualdad socialista: 84
iguales: 89
igualitarias/os: 87, 88, 91, 119
igualitarismo: 86
ilustración: 94, 115
imparcialidad: 132, 133
imperativo de gozar: 49
imperalismo: 20
imperio: 20, 21
índice de desarrollo humano: 125
infinito: 71
inmigrantes: 81, 91, 106
inmigrad/immunitas: 162
inmunización: 160
instituciones democráticas: 101
instituciones estatales: 116
intelecto general: 23, 24
interpretación: 121
iteración: 108
"iteraciones democráticas": 108
izquierda marxista: 39
justicia: 112
justificación pública: 114
lealtad/es: 112
lenguaje/s: 10, 12, 18, 19, 45, 63, 96
liberal/es: 17, 31, 93, 111, 114, 115
liberalismo: 15, 33, 103, 111
libertad y determinismo: 118
líder: 42
lógica igualitaria: 88
lógica policial: 88
lo imaginario: 45, 50
lo real: 51
lo real en Lacan: 43, 46, 60
lo simbólico: 45, 50, 53
lo simbólico y lo real: 46, 47, 52
lucha hegemónica: 92
manipulación genética: 139, 140, 142-147
marxismo: 10, 15, 17, 44
marxista/s: 17, 35-37, 39, 83
matemática: 71
máxima igualitaria: 87
Mayo Francés: 77
mecanismos democráticos posnacionales: 102
mente: 7, 12, 163, 168
metafísica: 10
"metafísica de la sustancia": 58
modernidad: 13, 16, 18, 94, 96, 157
movimientos religiosos: 114
muerte digna: 136

multiplicidades: 71-73
multitud: 6, 21, 23-26
nativos e inmigrantes: 81
naturaleza humana: 82, 110, 113, 120, 146
naturalismo: 118
nazi: 136
nazismo: 143
neurociencias: 7
neurología: 7, 118
New Age: 50-52
norma/s: 45, 47, 62, 63, 96-98, 97, 106, 114
"nuda vida": 152, 155, 157
objetividad: 110
objetivos marxistas: 39
ontología: 71, 72, 74
paradigma biopolítico: 157
"paradigma inmunitario": 160, 161
"paradoja de la soberanía": 154
"patriotismo de la Constitución": 102
pensamiento posmetafísico: 11, 73, 172
pensamiento religioso: 111
"performatividad del género": 62, 64
perspectivas religiosas: 118
pobres: 123, 124
pobreza: 7, 123, 124
poder: 19
poesía: 10
policía: 88
política: 8, 31, 88
política democrática: 25
populismo: 27
posestructuralismo: 20
postfordistas: 23
posmodernismo: 13
posmodernos: 15
postdemocracia: 90, 91
postmarxistas: 35
Post posmodernismo: 16
prácticas eugenésicas: 143
"preferencias adaptativas": 126
"primavera árabe": 6
principios igualitarios: 119
principios socialistas: 83
"procesos de verdad": 76
profanación: 159
propiedad: 22
proyecto comunista: 22
psicoanálisis: 10, 15, 17
psicoanálisis lacaniano: 19, 43, 54
psicología: 7
pueblo: 25, 27, 86, 91
Qualia: 165
racionalidad: 94, 99
"racionalidad comunicativa": 95, 99
"racionalidad instrumental": 99
racionalización: 95

racionalización social: 95
razón: 12, 94
razones: 97
religión: 115, 116
religiosos: 115, 118
religiosos/sos: 116-118, 122, 135
repetición: 63, 64
representación: 42, 66
revolución: 53
santidad de la vida: 138
secularismo: 117
sexo y género: 59
sexualidad/es: 54, 58, 62, 121, 150
"significante vacío": 41
sitio de acontecimiento: 74
situación/es: 72, 74
soberanía: 20, 107, 151, 153-155, 159
soberano: 149, 154-156, 159
socialismo: 83
socialista/s: 83, 84
sociedad del riesgo: 29
sociedad liberal: 112
sociedad socialista: 84, 85
sociedades orientales: 104
solidaridad: 110, 112, 113, 121
sujeto/s: 11, 13, 16, 18, 19, 21, 44, 47, 54, 57, 58, 60, 68, 75, 76
sujeto fiel: 77, 79
sujeto oscuro: 78
sujeto reactivo: 78
sujeto y cuerpo: 57
superyó: 49
tanatopolítica: 161
"teatro cartesiano": 169
teorías agonistas: 93
teoría de conjuntos: 71
teoría lacaniana: 60
teoría queer: 54-56, 61
terapias genéticas: 138
"terrorismo": 4
totalitarismo: 157
tradición analítica: 13
tradición hermenéutica: 13
tradición liberal: 115
tradición psicoanalítica: 60
tradiciones religiosas: 9
travestismo: 64, 65
universal: 77
universalidad: 98
universalismo: 79, 98, 105
universalistas: 103, 114
utilitarismo: 126, 131
utilitarista: 126
vegetarianismo: 133
verdad: 10, 13, 16, 68, 76, 110, 119, 120, 173
Vida: 8, 9, 52
"vida precaria": 67
Zoe: 152, 153, 156, 157
Zombis: 165, 168

El autor

Santiago Armando (Buenos Aires 1986) es Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, estudiante de Economía y docente. Especialista en la obra de Jürgen Habermas, dirige un grupo de investigación sobre este autor. Integra también numerosos proyectos de trabajo e investigación interdisciplinarios sobre teoría del conocimiento, ética, filosofía política y filosofía de la economía, a partir de los cuales ha participado en congresos internacionales. Sus principales intereses se encuentran en la intersección de la filosofía con otras disciplinas, especialmente en torno al problema psicológico, sociológico, político y económico de la racionalidad.

A Azul y Sofía, por el recorrido de todos estos años; a Tamara, que me enseñó al menos la mitad de lo que está acá escrito; a Diego, por su lectura y por lo mucho que aprendí de él. A Axel, por la oportunidad, y a Juan Carlos, por la paciencia. A mis viejos y a mi hermano, por todo lo demás.

santiago.armando@gmail.com

@albinstromber



El ilustrador

Polaco Scalerandi (Buenos Aires, 1977) es dibujante. Estudió en la Escuela Prilidiano Pueyrredon, en el I.U.N.A y en la Carcova. Publica sus trabajos en medios gráficos de Argentina, España, Chile, México y Francia entre otros. Trabajó para productoras gráficas. Expuso su obra en galerías y centros culturales de Argentina, Puerto Rico, Francia y Rusia. Co edita la revista *Lule le lele* desde 2001 (15 números y un libro). Da clases con Gastón Souto en la Escuela Argentina de Historieta (EAH).

A Juan Carlos por la confianza, a Guille y Gastón por el aguante, a Marisa por su tierno apoyo, a Diego Segovia por sus bocetos cuando las papas quemaban y a la juventud que llevo en el alma.

polacoscalerandi@yahoo.com.ar

www.ilustracionesdescalerandi.blogspot.com.ar

