

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez
Gabriela Miranda

Colaboradores

- Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Frei Betto
- Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro
- Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff
- José Francisco Gómez • Jung Mo Sung
- Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga
- Giulio Girardi • Juan José Tamayo • Arnoldo Mora
- Michael Beaudin • Raúl Fonet-Betancourt
- Maruja González • Georgina Meneses
- Silvia Regina de Lima Silva

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

- De la fraternidad a la solidaridad
(Hacia una *Política de la Liberación*)..... 1
Enrique Dussel
- Corupción y ética en el Paraguay 18
Graciela Chamorro
- Bienaventuranzas y globalización
dos proyectos contrapuestos
Una reflexión a partir de Mt 5,3-11..... 23
María Cristina Ventura (Tirsa)
- Desafíos en la relación entre empresas
recuperadas y movimiento
sindical en Argentina y Uruguay 28
Juan Pablo Martí

De la fraternidad a la solidaridad (Hacia una Política de la Liberación)

Enrique Dussel

Se trata de exponer una categoría *material* desde el horizonte de una *Política de la Liberación* que estamos elaborando. Será un ejemplo de un tema que supondría para su plena concepción mucho mayor

**SAN JOSÉ-COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2006**

Nº 126

**JULIO
AGOSTO**

espacio ¹. Valgan las páginas siguientes como sugerencia sobre la cuestión.

1. Un texto enigmático de Nietzsche

Nietzsche, como es habitual, es un genio que supera en sus intuiciones pre-conceptuales su misma capacidad de poder expresar de manera analítica lo indicado de manera poética, estética, como exposición de una experiencia que ciertamente supera las palabras con pretensión de univocidad filosófica. En su colección de adagios, *Humano, demasiado humano*, después de reflexionar sobre la dificultad de la "amistad" (*Freundschaft*) lanza un adagio lleno de sugerencias:

...Y quizá entonces llegará también la hora de la alegría, cuando diga:

[a.1] ¡Amigos [A.1], no hay amigos! [A.2], [a.2] gritó el sabio moribundo.

[b.1] ¡Enemigos [B.1], no hay enemigos! [b.2], [b.2] grito yo, el loco viviente.

...Vielleicht kommt jedem auch einmal die freudigere Stunde, wo er sagt:

Freunde, es gibt keine Freunde! so rief der sterbende Weise;

Feinde, es gibt keinen Feind! ruf ich, der lebende Tor ².

El texto tiene dos momentos, el primero sobre la "amistad" [a], y el segundo sobre la "enemistad" [b]; ambos con dos componentes: el primero consiste en la expresión aristotélica conocida [a.1], a la que Nietzsche le agrega un opuesto dialéctico (amigo/enemigo) suyo, fuera del contexto aristotélico o helénico [b.1], que tiene, como veremos, muchas fuentes culturales y de pensamiento filosófico diverso. Pero, sobre todo, y en segundo lugar, Nietzsche enriquece el adagio

¹ Este artículo continúa la temática iniciada en mis trabajos: "Sensibility and Otherness in Emmanuel Lévinas", en: *Philosophy Today* (Chicago), Vol. 43, No. 2 (1999), págs. 126-134; "Lo político en Lévinas (Hacia una filosofía política crítica)", en: Moisés Barroso-David Pérez, *Un libro de huellas. Aproximaciones al pensamiento de Emmanuel Lévinas*. Madrid, Editorial Trotta, 2004, págs. 271-293, y "Deconstruction of the concept of *Tolerance*: from intolerance to solidarity", en: *Constellations* (Oxford), Vol. 11, No. 3 (september 2004), págs. 326-333.

² Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, § 376 (Nietzsche, 1973, *Werke in Zwei Bände*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, vol. 1, pág. 404).

con otros momentos que son como un comentario que propone "quiénes" enuncian el contenido de la primera parte [a.1 y b.1], que desconcierta y en lo que consiste realmente la clave del enigma [a.2 y b.2], y que será el tema de mi comentario (en el apartado 3 de este artículo).

Sin entrar todavía en el fondo de la cuestión, Nietzsche sugiere, así como la tradición lo indica, que es muy difícil (cualitativa y cuantitativamente) tener un verdadero amigo [a.1], en especial dada la soledad proverbial del filósofo que se regodea en sus reflexiones excéntricas solipsistas, y (en el caso de Nietzsche) de una exagerada (quizá enfermiza) exigencia en cuanto a las cualidades que debía tener "el amigo" (de allí que, en su tiempo, no tuvo propiamente ningún amigo íntimo), y que, por otra parte, su vida peregrina no intentaba trabar amistades como una condición del goce. Su *skholé*, un tanto masoquista, necesitaba frecuentemente del dolor romántico para engendrar sus genialidades. La "amistad" era lo propio del vulgo, "de las masas": "El feliz: ideal del rebaño (*Der Glückliche: Herdenideal*)... ¿Cómo se puede pretender que se haya aspirado a la felicidad?" ³.

El segundo momento [b.1] es el más interesante. ¿Qué quiere decir Nietzsche cuando enuncia que "no hay enemigos"? Ciertamente ya no se encuentra en la tradición clásica helénico-romana, sino que se pasa a la tradición semito-cristiano-occidental, intentando invertirla. ¿En qué sentido la "enemistad" es disuelta para llegar a exclamar que "no hay enemigos"? Es evidente que el crítico Nietzsche, que "aniquila los valores", se considera el "enemigo" de la sociedad vulgar, del rebaño, del "ascetismo" judeo-cristiano en el poder —como el que invierte los valores vigentes—. Él, el "Anticristo", es el enemigo de la sociedad moderna y por lo tanto sus amigos son los enemigos del vulgo. Pero la crítica es un volver al origen, al fundamento mismo ontológico de los valores "distorsionados". No es una "locura" tan radical como la que intentaremos.

Quizá la más desconcertante oposición se establece entre "el sabio moribundo" [a.2] y "el loco viviente" [b.2]. Pero dejémosla para después.

Y bien, este texto es la clave de la obra de Jacques Derrida, en su libro *Politiques de l'amitié* ⁴. ¿Cómo interpreta todo esto Derrida?

2. Fraternidad y enemistad.

³ Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 704; Nietzsche, *Gesammelte Werke*. München, Musarion, 1922, vol. 19, pág. 151; edición española: *Obras completas*. Buenos Aires, Aguilar, 1965, vol. 4, pág. 268.

⁴ Paris, Gallimard, 1994 (tr. española: *Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta, 1998).

La reflexión de Jacques Derrida

En la nombrada obra de Derrida, *Políticas de la amistad*, se impone la tarea de pensar la “política” desde un horizonte que supere la tradición *racionalista* neokantiana de moda en la filosofía política (desde John Rawls hasta Jürgen Habermas, por nombrar dos extremos). En vez de hablar de la razón práctica-política, del contrato, o del “acuerdo” discursivo, aunque sin negarlos, Derrida intenta plantear *lo político* desde el lazo afectivo, desde la dimensión pulsional, cordial; neurológicamente sería prestar atención al sistema límbico más que al neocortical⁵. No es una consideración procedimental, *formal*, sino mas bien a través de los *contenidos* de la vida humana política, las pulsiones, las virtudes; es decir, el aspecto *material* de la política⁶. La unidad de la comunidad política no se alcanza *sólo* por acuerdos a partir de razones, sino *también* por la amistad que une a los ciudadanos en un todo político. En el fondo se trata de deconstruir el concepto de *fraternidad*, un postulado de la Revolución Francesa, dando como fruto una obra barroca con mil pliegues. Pienso, sin embargo, que se enreda entre dichos pliegues y al final se pierde entre ellos. Se le “dobla la pala” (diría Wittgenstein) antes de tiempo, porque, aunque aprecia tanto a E. Levinas, nunca, opino, llegó a entenderlo, y esta deconstrucción así lo demuestra.

En efecto, todo transcurre dentro del horizonte ontológico —con *dos polos* antitéticos—, no obstante nunca logra sobrepasar dicho horizonte hacia el ámbito meta-físico o ético, donde desde un *tercer polo* hubiera podido encontrar la solución a la doble aporía presentada con gran erudición (más allá de las mismas posibilidades de interpretación del “loco de Torino”⁷). La obra es un diálogo sostenido con Carl Schmitt, desde Nietzsche, donde teniendo como horizonte la tradición de los tratados sobre la amistad a partir

⁵ Véase Antonio Damasio, *The Feeling of what happens. Body and Emotion in the Making of consciousness*. New York, A Harvest Book, 1999; y del mismo autor, *Looking for Spinoza. Joy, Sorrow and the Feeling Brain*. Orlando (Florida), Harcourt Books, 2003.

⁶ Sobre el aspecto *material* (acerca del *contenido*, el *Inhalt* en alemán) de la ética, véase E. Dussel, *Ética de la Liberación*. Madrid, Trotta, 1998, caps. 1 y 4. El aspecto *material* de la política véase en mi obra de próxima aparición: *Política de la Liberación*, §§ 21, 26 (vol. 2), 33 y 42 (vol. 3).

⁷ “Grito yo, el loco viviente” [a.2]. Como podrá verse más adelante en mi interpretación, el ser “loco” significa una sabiduría que es mayor al mero “saber ontológico”, y que critica a la misma ontológica, pero en el caso de Nietzsche dicha crítica es como una crítica *pre-ontológica* todavía en referencia ontológica a la que se retorna en el remoto pasado originario helenístico, mientras que lo que nos proponemos es alcanzar un ámbito *trans-ontológico* en referencia a la exterioridad o alteridad, que es la propuesta indicada por Pablo de Tarso: “locura para el mundo” (personaje de “moda”, dada las obras de S. Zizek, A. Badiou, M. Henry, G. Abamgen, F. Hinkelammert y otros en la *filosofía política* actual, y como lo trataremos en el

de Aristóteles, Derrida aborda variadas maneras de tratar el tema de la “amistad” (o “enemistad”), lo que determina diversas maneras de interpretar *lo político*, teniendo como referencia permanente las aporías nietzscheanas.

Desde el *Prólogo*, sin embargo, se plantea lo que “sería una política de un *más allá* (*au-delà*) del principio de fraternidad”⁸. Pero ese “más allá” será la “enemistad”, lo que supera el horizonte del campo político como tal. El Estado, por lo general, se refiere a la familia, y ésta a la “fratriarjía” —los hermanos que inmolan al Padre originario de Sigmund Freud—, a “la vida”. “En el principio, siempre, el Uno se violenta y desconfía del otro”⁹, por otra parte un crimen inevitable dentro de la dialéctica derridiana o nietzscheana.

Carl Schmitt quiere devolver a *lo político* su sentido fuerte, *material* (como *voluntad* y no como pura legalidad liberal), y por ello opone a la “amistad” la “enemistad”, aunque permaneciendo en un horizonte *político*. Es una enemistad que no es un mero *crimen físico*, guerrero, total. La diferencia entre el “enemigo político” —que todavía se encuentra *dentro* de la fraternidad— y el “enemigo total” —que está *fuera* de *lo político*— es el tema a esclarecer. Es decir, ¿es posible una cierta enemistad (*óptica*: $_2$, del *Esquema 1*) desde el horizonte de una amistad (*ontológica*: $_1$) que la abarque? ¿Es *lo político* todavía posible ante una enemistad ($_2$) que se sitúa *más allá* del amigo ($_1$) y del enemigo ($_2$) *ónticos*? Una amistad *ontológica* admite al otro (el enemigo político), en un primer nivel, porque está *dentro* de la fraternidad, y, en un segundo nivel, ya no lo admite porque está *fuera* del horizonte de la fraternidad *ontológica*. Observemos la expresión: “[A.1]; Amigos, [A.2] no hay amigos!”. Una interpretación posible es que el primer “amigos” [A.1] son todos los que se encuentran *dentro* de la fraternidad ontológica, de la comunidad política como *totalidad* (dentro del horizonte político como tal); el segundo “no hay amigos” [A.2] son los enemigos *ónticos* (dentro del horizonte político todavía) desde una fraternidad *ontológica* que permite una cierta enemistad (del oponente político) dentro del campo político en cuanto tal.

La primera aporía [a] —con respecto a la segunda: “¡Enemigos, no hay enemigos!” [b]— se interpreta

apartado 3 de este artículo). Pienso que el texto nietzscheano que estamos analizando está “por sobre” su capacidad de interpretación, porque opino que lo que genialmente enuncia ni él mismo llega a resolverlo.

⁸ Derrida, 1994, ed. francesa, pág. 12.

⁹ *Ibid.*, pág. 13.

¹⁰ En este artículo el concepto de “metafísico” tendrá dos sentidos

Esquema No. 1

Diversos niveles de oposición

_1. Amistad <i>óntica</i>	_2. Enemistad <i>óntica</i>
_1. Amistad (Fraternidad) <i>ontológica</i>	_2. Enemistad <i>ontológica</i>
Orden ontológico	(Totalidad)

tradicionalmente como la contradicción de un criticar a los que debieran ser amigos (*¡Amigos!*) [A.1] el que no sean amigos *verdaderos* [A.2]. Con respecto a esta interpretación como relación privada (“mi más íntimo amigo”), el “primer amigo” se refiere a todos los prójimos, a los que se tiene junto a sí familiarmente, a la comunidad fraterna de los cercanos. En la tradición se interpreta que la exclamación “¡no hay amigos!” [A.2] se refiere a la imposibilidad del “perfecto amigo”, porque la perfecta amistad es propia de los dioses, o sea, es empíricamente imposible. Es la amistad en el sentido de la Modernidad, donde la individualidad cobra importancia. Aunque asimismo es la “amistad” cultivada por los sabios que se retiran en una comunidad (como en la Menfis egipcia) fuera de la ciudad para contemplar las cosas divinas. La *philía* que une las almas de los sabios (más allá del simple *éros*). Derrida dedica a este tema el capítulo 1.

Para los clásicos, desde Platón, Aristóteles o Cicerón, la “amistad” no era sólo íntima o privada, sino que siempre se situaba en el horizonte político, y ésta también es la perspectiva de C. Schmitt, que sigue Derrida. Se trata de los “amigos políticos”, que guardan una cierta fraternidad pública, no privada, y por ende podría decirse que no son “amigos” —en el sentido privado—. Lo cierto es que el texto permitirá muchas posibles interpretaciones (que tanto agradan sofisticadamente a Derrida).

Avanzando en su reflexión, en el capítulo 2 se abre ya Derrida a la segunda aporía, lo que le permite enfrentarse a los textos de Nietzsche. “¡Enemigos, no hay enemigos!, grito yo, el loco viviente”. Sin embargo, de manera un tanto precipitada encara ya el segundo momento de las aporías [a.2 y b.2], y en el segundo enunciado: “grito yo, el loco viviente”, pareciera que no advierte que la cuestión debiera haberse dividido analíticamente. Primero habría que analizar la cuestión de la “enemistad” (ante la “amistad”), para posteriormente reflexionar el: “así gritó el sabio moribundo” [a.2] y el “grito yo, el loco viviente” [b.2]. Derrida medita el segundo enunciado, ya que la “locura” es un tema ya tratado por Nietzsche:

Hay que ser locos, a los ojos de los metafísicos
¹⁰ de todos los tiempos, para preguntarse cómo

una cosa *podiera* surgir de su contrario, como si por ejemplo la verdad *podiera* surgir del error... Quien sueña sobre esto entra inmediatamente en la locura: es un loco ¹¹.

En ese sentido Nietzsche en un “loco” que innova todavía en el presente, vale decir, que esta “viviente”, pero siempre desde el mismo horizonte *ontológico*, que no puede ser puesto en cuestión en cuanto tal. De alguna manera es el “enemigo *total*”, si bien no como el que declara la guerra, sino como el que critica *totalmente* la enemistad meramente *óntica*. Esta “locura” de la crítica es igualmente una “responsabilidad”: “Me siento responsable frente a *ellos* (los nuevos pensadores que vienen), y por ello responsable ante *nosotros* que los anunciamos” ¹² —comenta Derrida—. Continúa tratando estos temas en el capítulo 3: “Esta *verdad* loca: el nombre adecuado de la amistad”.

En el capítulo 4 se refiere frontalmente a Carl Schmitt ¹³. Recoge la sugerencia de construir una política desde la “voluntad”, como “decisión” *ontológica* que critica la “despolitización” liberal del mero “estado de derecho” o la pura referencia legal al Estado. La política es un drama que se establece, en primer lugar, en la contradicción latina entre *inimicus* y *hostis*; en griego entre *ekhthros* y *polémios*. El *amicus* se opone, teniendo inadvertidamente, como veremos después, como referencia un texto de otra tradición cultural (judeo-cristiana ¹⁴), al *inimicus* (*ekhthros*) o el “rival privado”.

completamente diferentes: primero, en su sentido tradicional y tal como lo usa aquí Nietzsche (es la “metafísica” en su sentido *óntico* e ingenuo del realismo acrítico); segundo, en el sentido que lo usa E. Levinas (donde ontología es el orden de la Totalidad y la metafísica del orden de la Exterioridad), que es metafísica como trans-ontología: meta-física. Véase Dussel, *Filosofía de la Liberación*. Bogotá, USTA, 1980, 2.4.9: “Ontología y metafísica”.

¹¹ Derrida, 1964, ed. fr., pág. 52.

¹² *Ibid.*, pág. 59.

¹³ *Ibid.*, págs. 101ss. Derrida comentará la obra central en esta cuestión de C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. Berlin, Dunker und Humblot, 1993.

¹⁴ Es el texto del evangelio de Mateo 5,44: “Amad a vuestros ene-

Por su parte Platón, en la *República* en su libro V, distinguirá entre la guerra propiamente dicha a muerte contra los bárbaros (*pólemos*) y la guerra civil entre las ciudades griegas (*stásis*). De modo que para Schmitt, al final habría tres tipos de enemistades: dos tipos de enemistad que hemos llamado *óntica* [...2], escindida todavía en una “rivalidad privada” [B.1] y en un “antagonismo público” o político propiamente dicho [B.2] (la *stásis*), las que se oponen a la “enemistad total” [...2] del que declara la guerra a muerte —saliendo del “campo político” y penetrando en el “campo militar” propiamente dicho.

La *fraternidad* (de la *phratría*) se funda en una “igualdad de nacimiento” (*isogonía*), por “igualdad de naturaleza” (*katá phúsin*) lo que determina la “igualdad según la ley” (*isonomía katà nómon*). La *philía* de la indicada *isonomía* es la amistad política, la *fraternidad*, que se liga a la *demokratía*.

En el capítulo 5 aborda la “enemistad absoluta” (*hostis, polémios*) o la guerra a muerte. Tanto en el “antagonismo político” como en la “enemistad absoluta” hay siempre una referencia a una “ontología de la *vida humana*”¹⁵, porque la indicada dramaticidad de la política estriba en la posibilidad perpetua de perder la vida, ya que siendo todo ciudadano un antagonista posible en la política (en el segundo sentido indicado, B.2), siempre se corre el riesgo de la muerte física. En este caso, habría que indicar que es la vida humana misma el último criterio que funda la posibilidad de discernir entre amigo/enemigo: enemigo es aquel que puede poner a prueba a la vida hasta el límite del asesinato¹⁶. Schmitt, lo mismo que Schopenhauer, Nietzsche o Freud, parten de la vida humana, desde ella descubren la importancia de la Voluntad, y de allí la posible fundamentación material, afectiva, pulsional de la política.

Valga aquí un rodeo, un comentario. En todos estos pensadores existe siempre una afirmación de un cierto vitalismo larvado (que he decantado de los elementos reaccionarios de derecha refiriéndome siempre a Marx o Freud). Es de retener por su importancia en la reflexión de Derrida la cuestión *material* fundamental de la vida humana:

Schmitt... nombra sin equívoco ese dar muerte.
Ve ahí el sentido de la originariedad ontológica...

migos”.

¹⁵ Derrida, *op. cit.*, ed. fr., pág. 145.

¹⁶ Véase el capítulo 1 de mi *Ética de la Liberación*. Madrid, Trotta, 1998; y el capítulo 1 de la Segunda Parte de mi *Política de la Liberación*, de próxima aparición.

¹⁷ *Op. cit.*, ed. fr., pág. 145 (ed. esp., págs. 144s.).

que se debe reconocer en las palabras *enemigo* y *lucha*, pero primeramente y sobre el fondo de una antropología fundamental o de una ontología de la *vida humana*: ésta es un *combate* y cada ser humano es un *combatiente*, dice Schmitt... Esto significa al menos que el ser-para-la-muerte de esa vida humana no se separa de un ser-para-el-dar-muerte o para-la-muerte-en-combate¹⁷.

Es una política fundada en la vida, aunque, como todo el pensamiento de derecha (incluyendo a Heidegger), es una vida “para la muerte”. Es el riesgo de la muerte lo que constituye el campo político como político, y por ello más que la fraternidad (como amistad) es la *enemistad* el momento esencial. De nuevo debemos recordar que si el poder de la comunidad es la *potentia* afirmativa¹⁸, el campo político es el ámbito donde se despliegan las acciones estratégicas y se organizan las instituciones políticas para lograr la reproducción y el aumento de la vida, y no su contrario. Su contrario, la muerte, recuerda la vulnerabilidad de la política, su límite, la *potestas* fetichizada como dominación. Inevitable sí, pero no por inevitable es esencial. En el pesimismo schmittiano, como en Maquiavelo, Hobbes y tantos otros modernos, todo parte de la “hostilidad”:

[No hay] *hostilidad* sin la posibilidad real de dar muerte, [así como] no hay tampoco, correlativamente, amistad fuera de esa pulsión mortífera... Esta pulsión mortífera del amigo/enemigo procede de la vida y no de la muerte, de la oposición a sí de la vida en tanto que se afirma ella misma, y no de algún tipo de atracción de la muerte por la muerte o para la muerte¹⁹.

Se intenta afirmar la vida, pero siempre a través del rodeo por la muerte, y no se consigue construir las categorías a partir de esa categoría fundamental (el poder de la comunidad como *potentia* de la vida, afirmativamente). La *fraternidad* se hace imposible como

¹⁸ Por nuestra parte distinguimos entre la *potentia* o el “poder de la comunidad política *en sí*”, indeterminada pluralidad de voluntades unificadas por la fraternidad y el consenso discursivo, en cumplimiento a las posibilidades determinadas por la factibilidad. Esta *potentia* se determina institucionalmente como la *potestas* (todas las instituciones políticas, como ejercicio delegado de la *potentia*, desde las instituciones de la sociedad civil hasta la sociedad política o el Estado, en el sentido gramsciano. Véase el tema en mi *Política de la Liberación*, vol. 2, § 14). La *potestas* puede ejercerse como cuando “los que mandan mandan obedeciendo” (del Frente Zapatista de Liberación Nacional de Chiapas). En este caso el poder es un ejercicio con “pretensión política de justicia”. Cuando “los que mandan mandan mandando” contra la *potentia*, debilitan el *poder de abajo* para poder ejercer un poder despótico *desde arriba* (es la corrupción del poder político en cuanto tal).

¹⁹ *Op. cit.*, ed. fr., pág. 146; ed. esp., págs. 145s.

²⁰ C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen*. Berlin, Dunker und Humblot, 1993, pág. 35 (trad. esp. *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza

punto de partida. El punto de partida es la *enemistad*, porque es “a partir de esta extrema posibilidad [amistad *vs.* enemistad] como la vida del ser humano adquiere su tensión específicamente *política*”²⁰. Lo política obtiene su concepto en esa tensión entre vida y muerte, entre amistad y enemistad. La *fraternidad* solamente cumple el primer momento, mas no el segundo, como tensión siempre peligrosa ante la muerte que como una espada de Damocles constituye el campo político (moderno) como tal.

En la filosofía clásica griega se hablaba, también, de una *virtud* o *hábito* que hacia tender o desear al miembro de la ciudad a dar a todos los otros participantes del todo político lo que les correspondía según su derecho (y no según una inclinación egoísta): la *dikaíosúne*. En la Cristiandad germánica se expresaba lo mismo por el adagio: *Justitiam ad alterum est*²¹. La evolución de este concepto de justicia, que sería largo de rastrear²², nos mostraría que no ha perdido su actualidad si por tal se entendiera una cierta disciplina de la subjetividad deseante que permite poner a disposición de los otros miembros de la comunidad, bienes comunes sobre los que debe ejercerse el poder delegado del Estado como institución que distribuye equitativamente las mediaciones para la reproducción y el aumento de la vida de todos los ciudadanos. Una *pretensión política de justicia* se remitirá en último término a esta cuestión. Los clásicos dividían la justicia en tres tipos:

a) la justicia legal que inclinaba a cumplir las leyes (sería la disciplina de los ciudadanos en el “estado de derecho”);

b) la justicia que se dirigía de la parte al todo o justicia productiva, en la que los miembros de la sociedad tendrían económicamente a trabajar para poder

Editorial, 1998, pág. 65).

²¹ “La justicia dice respecto al Otro”.

²² La famosa obra de A. MacIntyre, en el debate ante la moral formalista, analítica o liberal, de un comunitarismo estadounidense que intenta mostrar la importancia de lo material (en un sentido restringido; véase Dussel, 1998, § 1.3), efectúa esa historia en la evolución del pensamiento anglosajón: “So the Aristotelian account of justice and of practical rationality emerges from the conflicts of the ancient polis, but is then developed by Aquinas in a way which escapes the limitations of the polis. So the Augustinian version of Christianity entered in the medieval period into complex relationships of antagonism, later of synthesis, and then of continuing antagonism to Aristotelianism. So in quite different later cultural context Augustinian Christianity, now in a Calvinist form, and Aristotelianism, now in a Renaissance version, entered into a new symbiosis in seventeenth-century Scotland, so engendering a tradition which at its climax of achievement was subverted from within by Hume. And so finally modern liberalism, born of antagonism to all tradition, has transformed itself gradually into what is now clearly recognizable even by some of its adherents as one more tradition” (MacIntyre, 1988, pág. 10).

²³ K. Marx, *Grundrisse*, cuaderno M. Berlin, Dietz Verlag, 1974, pág. 12 (trad. esp. México D. F., Siglo XXI, 1971, vol. 1, pág. 11). “En la

contar con los bienes necesarios para la reproducción de la vida; y, por último,

c) la justicia distributiva, del todo a la parte, por la que la comunidad, institucionalizada, permitía a los ciudadanos participar en los bienes comunes del todo —a la que prestó especial interés el utilitarismo de un J. Bentham.

Todo ello es parte de lo que debe tratarse en el aspecto material de la política, actualizada su problemática, pero no por clásica inútil.

Habría de igual modo que tener en claro, en definitiva, que el momento decisivo, conclusivo, final del cumplimiento del principio material de la política es la *satisfacción*, o más exactamente el consumo consumado (valga la expresión). Cuando la subjetividad corporal viviente físicamente subsume, digiere el satisfactor material, la cosa real, lo *trans-forma* en su propio cuerpo. El dar “pan al hambriento” (del *Libro de los muertos* en su capítulo 125, que tenía a Osiris por miembro del tribunal en el “juicio final” de la diosa *Ma’at* —la posterior *Moirá* griega—, como cumplimiento de una exigencia de justicia *más allá* de la mera ley positiva del sistema económico faraónico del Nilo) *deviene por la ingestión realmente la subjetividad corporal* del ciudadano: “subjetivación de la objetividad”, escribía correctamente Marx:

En la primera [la producción], el productor se cosifica (*versachlichte*); en el segundo [el consumo], la cosa producida por él se personifica (*personifiziert*)²³.

Esta “personificación” de la cosa material producida (en las sub-esferas ecológica, económica o cultural) es el cumplimiento *por su contenido, material* entonces, de la felicidad del ciudadano, finalidad fundamental de la política. Ésta es también la *verdad* del utilitarismo, en cuanto la felicidad es la constatación o resonancia subjetiva de la corporalidad re-constituida en su vitalidad y sentida como placer, goce. La política no tiene apenas como *condición* la alimentación (Aristóteles ponía, en este sentido, a la agricultura como condición de la posibilidad de la existencia de la *polis*), sino como *efectuación* de la esencia de la política en tanto acción *reproductiva* (permanencia) y como *aumento* (desarrollo) de vida humana (pues en el nivel cultural la posibilidad del despliegue cuantitativo y cualitativo de la vida no tiene límites y puede siempre *mejorarse*: creación incesante de nuevas necesidades humanas y, por ello, exigencia de nueva

alimentación, por ejemplo, una forma de consumo, el ser humano produce su misma corporalidad (*Leib*)” (*Ibid.*).

²⁴ Todos estos son temas de nuestra próxima *Política de la Liberación*.

producción hacia futuras más excelentes *satisfacciones*). La razón *material* política descubre la *verdad práctica* de la realidad cósmica y cultural en cuanto manejable; la voluntad fraterna unifica las voluntades materialmente; pero, al final, para poder vivir en plenitud los *contenidos de la vida humana*. Hemos así descrito el momento *material* del *bien común* político (objetivo [en tanto finalidad y objetividad anterior a la praxis política] de la *pretensión política de justicia*), que además exige asimismo *legitimidad* formal democrática, y, por último, *posibilidad fáctica* real para completar todos sus componentes mínimos ²⁴.

Volvamos entonces, después de este comentario, al trabajo de Derrida.

Discernir entre el “antagonista político” (B.2 de _2) y el “enemigo total” (_2), es poder distinguir entre *lo político* (el “antagonismo” fraterno) y *lo militar* (la “hostilidad” pura). Lo político se manifiesta dentro de la *fraternidad* en tensión antagónica, dentro de la fraternidad que impide el asesinato, lo que significa la disciplina de saber ejercer la *isonomía*. No obstante se exige mayor dramaticidad que la despolitizada referencia a un frío sistema del derecho al que hay que cumplir externa y legalmente. Por ello, el mero “estado de derecho” liberal puede ser puesto en cuestión desde el “estado de excepción” ²⁵: así se muestra de nuevo la Voluntad como anterior a la Ley.

En el capítulo 6 se aborda *lo político* en situación de lucha armada ²⁶. Parecería encontrarse, como la resistencia española ante la invasión napoleónica a comienzo del siglo XIX, entre el “antagonista político” y el “enemigo total”. La “guerra revolucionaria” o la “guerra subversiva” ²⁷ no es expuesta con claridad, porque tanto Schmitt como Derrida están faltos de categorías suficientes (tal como lo veremos más adelante), y por ello se tiende a pensarla como

²⁵ Véase G. Agamben, *Stato di eccezione*. Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

²⁶ Véase la obra de C. Schmitt, “Théorie du Partisan”, en *La Notion du Politique*. Paris, Flammarion, 1992, págs. 203-320. Aunque Schmitt y Derrida toman como ejemplos los revolucionarios, no se ocupan sin embargo de los héroes de la periferia colonial en sus guerras de Emancipación (como George Washington en los EE. UU., Miguel Hidalgo en México o Simón Bolívar en Venezuela-Colombia). Estos ejemplos darían todavía más claridad para entender la “guerra de resistencia” de los patriotas sunnitas contra la “invasión estadounidense” en Irak, hoy en 2006.

²⁷ Hoy habría aún que hacer una diferencia entre la “guerra revolucionaria” o “emancipadora” (progresista, democrática) y el “terrorismo” (fundamentalista), ante la novedad de una “guerra revolucionaria” global (de distintas inspiraciones).

²⁸ Derrida, 1994, ed. fr., pág. 174.

“la tragedia más funesta del fratricidio” ²⁸. Todo se concluye sólo ante la evidencia del enfrentamiento de “verdaderos hermanos [contra] verdaderos enemigos”, preguntándose dubitativamente: “¿en tierra bíblica o en tierra helénica?” ²⁹.

Es aquí cuando, sin mayor prolegómeno, Derrida pasa nuevamente a los segundos momentos (a.2: “el sabio moribundo”, y b.2: “el loco viviente”) sin sacar provecho de su referencia ³⁰. Debíó preguntarse: ¿Por qué se trata de un “sabio moribundo”? Derrida nunca explica bien este hecho. En referencia al segundo momento (b.2), quedará encubierta y sin solución en toda la obra de Derrida, puesto que no explica claramente ¿por qué es *locura viviente* el decretar que la dicha enemistad haya dejado de existir? ¿Desde qué horizonte la enemistad desaparece y el enemigo puede entonces transformarse en “amigo”? Este enigma no tendrán solución para Derrida (porque ni lo descubre ni como enigma).

De igual modo, “salta” de manera abismal a otra tradición por completo distinta, la semita, trayendo a colación textos de suma complejidad (que exigirían otras categorías hermenéuticas a las usadas por él hasta ese momento), que aunque las citas nunca quedan hermenéuticamente explicadas (y que, paradójicamente, forman parte de lo mejor de la *expresión verbal* de gran belleza de Nietzsche, pero incomprensibles quizá también para éste). Estos textos semitas (ya que la poesía de Theodor Däubler ³¹ tiene toda la estirpe hebrea) se refieren a la segunda aporía del enigma nietzscheano [b]. Este texto citado por Derrida, semejante al de Nietzsche, opone amistad a enemistad (a diferencia de Aristóteles que nada más habla de la amistad), sin embargo se trata de un enunciado estupendo, que va mucho más allá que el texto mismo nietzscheano. Dice así:

Maldito el que no tiene *amigos*, porque su *enemigo* se sentará en el tribunal para juzgarlo. Maldito el que no tenga ningún *enemigo*, porque yo seré, yo, su *enemigo* en el día del juicio final ³².

Derrida (e igualmente Nietzsche) está merodeando esta cuestión así enunciada, pero, repito, no pudo resolverla. El otro texto, que solamente se refiere a la **enemistad, impensable para Aristóteles, y que Nietzsche** ²⁹ *Op. cit.*, ed. fr., pág. 189. Lo de “bíblico” debería expresarse simplemente como “semita” (de lo contrario hace parecer que se trata de un enfrentamiento entre teología y filosofía), puesto que es una oposición entre dos experiencias *culturales distintas* y que guardan igual derecho a ser analizadas hermenéuticamente *por la filosofía*.

³⁰ *Ibid.*, ed. fr., pág. 190.

³¹ Citada por C. Schmitt en su obra *Ex captivitate salus*. Buenos Aires, Editorial Struhart, s. f., pág. 85.

³² Cita Derrida, ed. fr., pág. 190. El “juicio final” de *Ma’at*, como ya hemos indicado, es un tema egipcio que antecede a las referencias hebreas por casi veinte siglos.

³³ Citado en Derrida, ed. fr., pág. 317. Cita del evangelio de *Mateo* 5,43 (y *Lucas* 6,26). Este texto está ya citado en la obra de Schmitt,

che expresa en la segunda aporía [b] de su enunciado, se encuentra de nuevo dentro de la tradición semita (tan detestada por Zarathustra):

Ustedes han oído decir: *Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo*. Pero yo les digo: *Ama a tus enemigos*³³.

No podemos seguir “las idas y venidas” de Derrida en los capítulos 7 al 10, donde trata la posición de otros autores como Montaigne, Agustín, Diógenes Laercio, Michelet, Heidegger, etc. La cuestión queda planteada, en su fundamento, en aquello de que la *fraternidad* en la comunidad política está atravesada por una contradicción que la fractura: la línea pasa entre amigo/enemigo. No es el enemigo total, el *hostis*; es sólo el *inimicus* en el sentido público (la *stásis* griega) dentro del Todo de la comunidad, de la fraternidad. Pero esa fraternidad fragmentada, además y defectivamente, es *falo-logo-céntrica*, pues no es *sorelidad* (hermandad con la hermana) sino *fratrokracia* patriarcal.

Queriendo pensar el enigma nietzscheano, Derrida se pierde, no aclara, se empantana, no avanza:

*La frase muy familiar de Aristóteles, es, pues, una palabra de moribundo, una última voluntad que habla ya a partir de la muerte. Sabiduría testamentaria a la que hay que oponer, aunque sea al precio de la locura, la insurrección que grita desde el presente viviente. El moribundo se dirige a amigos para hablarles de amigos, aunque sea para decirles que no hay. El moribundo muere y se vuelve hacia el lado de la amistad, el viviente vive y se vuelve hacia el lado de la enemistad. La sabiduría, del lado de la muerte, y fue el pasado, el ser-pasado del que pasa. La locura, del lado de la vida, y es el presente, la presencia del presente*³⁴.

No se muestra claramente el sentido de la “sabiduría”, el por qué enfrenta “a la muerte”, y por qué la amistad se vive en ese horizonte. Menos aún se muestra de qué “locura” se está hablando (como negación de la sabiduría ante la muerte, por lo tanto de otra sabiduría ante la vida, distinta de la que habla Nietzsche), y por qué en el horizonte del “viviente” el enemigo desaparece. Queda todo en una penumbra sugestiva, inteligente, pero que no resuelve el enigma.

La deconstrucción de la *fraternidad* derridiana, que de todos modos puede sernos útil como un primer momento ontológico (no pudiendo radicalizar la negatividad y menos avanzar en la construcción positiva posterior), se despliega como hemos dicho

El concepto de lo político.

³⁴ Derrida, 1994, ed. fr., pág. 69; ed. esp., 1998, pág. 69.

³⁵ *Ibid.*, ed. fr., pág. 103; ed. esp., pág. 103.

³⁶ Fragmento 53 (Hermann Diels (ed.)), *Die Fragmente der Vorsokratiker*.

confrontando a Schmitt, por ello:

Que lo político mismo, que el ser-político de lo político surja en su posibilidad con la figura del enemigo, éste es el axioma schmittiano en su forma más elemental. Sería injusto reducir a él el pensamiento de Schmitt, como se hace frecuentemente, pero ese axioma es en cualquier caso indispensable tanto para su decisionismo como para su teoría de la excepción y de la soberanía. La desaparición del enemigo hace doblar las campanas por lo político como tal. Marcaría el comienzo de la despolitización (*Entpolitisierung*)³⁵.

Es evidente que Schmitt, así como Nietzsche, Derrida y la Modernidad en general, entienden el poder político como *dominación*, y el campo político estructurado por una “Voluntad de Poder”, que ordena el dicho campo desde fuerzas organizadas por el único criterio de amigos ante enemigos. Esto habrá que superarlo radicalmente.

3. La solidaridad: un más allá de la fraternidad

Será necesario ir aclarando analíticamente cada uno de los pasos para poder alcanzar mayor precisión.

En primer lugar, la primera aporía [a] se encuentra en los que deseáramos denominar un “orden ontológico” —como el “mundo” de M. Heidegger en *Ser y tiempo*—. El “amigo” y el “sabio” se sitúan dentro del horizonte de la “comprensión del ser”, como en el espacio iluminado en medio del bosque cuando los leñadores han cortado un buen número de árboles (la *Lichtung* de la Selva Negra cerca de Freiburg). El “amigo” en la *fraternidad* [a.1] es el que vive la unidad en el Todo (de la familia, de la comunidad política). En este sentido, la amistad es sin embargo ambigua: puede amar con amor de amistad (de mutua benevolencia) un miembro de una “banda de ladrones”, y luchar por el interés común de la banda. La totalidad queda unida afectivamente por la *fraternidad*, no obstante ésta no tiene más medida que el fundamento del todo: el ser no sólo comprendido sino igualmente querido. Por eso, la exclamación “¡Amigos!” [A.1], los que están próximos, puede recibir sin embargo el reproche inevitable para el que busca la “perfecta amistad” de comprobar que ellos no son sus amigos, y por ello “no hay amigos” [A.2]. No hemos trascendido el orden ontológico.

De la misma manera, en el segundo momento [a.2], el que “comprende el ser” es el sabio, el que

tiker. Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1964, vol. 1,

conoce la totalidad. Tiene la clarividencia del sistema; se apoya en la tradición triunfante, la del pasado. El futuro será repetición de lo ya alcanzado. La sabiduría es contemplación de “lo Mismo”, no hay novedad, se aproxima la muerte. El sabio ontológico es siempre “ante la muerte” (en Heidegger, en Freud, en Schmitt). La muerte de cada uno permite la permanencia del ser en la unidad de la comunidad por la *fraternidad*.

En segundo lugar, la segunda aporía [b] es obli-gatoria dentro del horizonte del “ser”. “La guerra (*pólemos*) es el origen de todo” expresaba Heráclito³⁶. ¿Cómo habría el “ser” de poder determinarse si no contara con el “opuesto” originario: el “no-ser”? La amistad es impensable para la ontología sin la enemistad. Esto explicaría perfectamente la posición helénica, y de igual modo la de Carl Schmitt, en la exclamación del primer momento: “¡Enemigos!” [B.1]. Hasta aquí todo rueda según la *lógica ontológica* griega y moderna.

Pero de pronto aparece un momento discordante, incomprensible, inesperado: “¡no hay enemigos!” [B.2]. Porque si “no hay amigos” [A.2], entonces “hay enemigos” inevitablemente. Mas si tampoco hay enemigos, se cae en un callejón irracional sin salida desde la ontología. En efecto, que “no haya enemigos” disloca la ontología, contradice la posición de Heráclito y la de Schmitt. Si no hay “enemigos” no hay sabiduría (que se recorta desde “ser” frente al “no-ser”), ni ser-para-la-muerte³⁷, y ni siquiera *fraternidad*, porque ésta supone la unidad de la comunidad ante lo extranjero, lo otro, el *enemigo* (la *hostilidad* en la ontología es la otra cara de la *fraternidad*). ¿Cómo se le ha ocurrido a Nietzsche colocar esta negación en la oposición a la amistad? ¿De qué tradición puede surgir esta intuición desconcertante?³⁸ Derrida cita —en sentido contrario al pensar de Nietzsche³⁹— un texto de la tradición *semita* que comienza a debilitar la “enemistad”, sin embargo esto supone un vuelco completo, una superación radical de la ontología, un ir *más allá* del “ser”. El texto se inicia afirmando la *fraternidad*, pero concluye diluyendo la *enemistad*, al menos abre una puerta para su aniquilación:

Ustedes han oído decir: [_1 y _1] ⁴⁰ Amarás a tu prójimo (*plesión*) y [_2 y _2] odiarás a tu enemigo

pág. 162.

³⁷ Porque “la vida [terrestre] es la muerte de cada uno... Nuestra vida nos viene por la muerte” (Heráclito, fragmento 77; Diels, *Ibid.*, vol. 1, pág. 168).

³⁸ En Nietzsche puede entenderse intra-ontológicamente la negación de una cierta *enemistad*, la del “fuerte”, que soporta la dominación de los “débiles” (los ascetas judeo-cristianos, los semitas). De manera que cuando el “fuerte” (ario, guerrero, el “griego originario”) se lanza a aniquilar los valores vigentes, que son una inversión o una constitución como valores positivos de los vicios pasados de los “débiles”, en cierta forma afirma como *amigos* a los “fuertes”, que son los *enemigos* del sistema (de los “débiles”). Con todo, la negación

(*ekhthron*) [i]. Pero yo les digo: *Ama (agapate) a tus enemigos* [ii]⁴¹.

Esta negación de la negatividad del “*rival privado*”, del “*antagonista político*” y de la “*hostilidad absoluta*” (del enemigo a muerte en la guerra), significa que se trasciende el “orden ontológico” [i] en cuanto tal, y por ello se tiene la experiencia del “enemigo” (los samaritanos eran enemigos de los judíos, aunque del segundo nivel, en [_1], como hermanos “antagónicos” dentro del pueblo de Israel) desde un tipo de *supra-fraternidad*⁴², de “amor” (*agape*) en el que se constituye al Otro *por fuera* de su función óptica-ontológica de “enemigo”, desde un orden trans-ontológico, meta-físico o ético, en el cual la “enemistad” ha sido desarticulada.

En el mundo semita⁴³ se tiene una experiencia ética desconocida en el mundo greco-romano, y constituida *filosóficamente* en el análisis cuasi-fenomenológico de E. Levinas en la tradición moderno-occidental. El “prójimo” del que se habla en el texto citado es aquel que se revela en la “proximidad” (*cara-a-cara*, en hebreo: *panim el panim*), esto es, lo inmediato, lo no-mediado, como en la desnudez del contacto erótico del “boca-a-boca”: “Que me bese con los besos de su boca”⁴⁴. Esta experiencia de “sujetividad-a-sujetivi-

de esta *enemistad* se efectúa por la afirmación de “lo Mismo”, del *fundamento*, del ser-pasado del sistema vigente. El mundo occidental moderno (de los “débiles”) contradictoriamente se dice herencia greco-romana: Nietzsche, al afirmar la *helenicidad* originaria contra la decadencia judeo-cristiana, no sale de la ontología. No se trata de una *solidaridad* con los “fuertes” hoy oprimidos y que necesitan de nuevo ser afirmados (ni tampoco *fraternidad*: los “fuertes” no necesitan esa amistad decadente). Es suficiente con el odio o la *enemistad* para con los “débiles” que hoy dominan masoquista y ascéticamente contra la Vida de los “sanos” y “fuertes” (es un vitalismo de derecha, reaccionario, pre-facista).

³⁹ Para Nietzsche, ese texto manifiesta esa “humildad cobarde” del “débil” que no es capaz de enfrentar con orgullo al enemigo como enemigo a ser vencido. Es una maniobra de la “debilidad” ante el “poder”, que no lo ataca de frente sino por un rodeo al situarse en su espalda, para eliminarlo por traición.

⁴⁰ Véase *esquema 1*.

⁴¹ Mateo 5,43.

⁴² Después de hacer la *crítica* de la *enemistad dentro* del pueblo de Israel, se efectuará la *crítica* de la *enemistad fuera* del pueblo. Los *goim* (los no-judíos: los paganos romanos, por ejemplo) serán invitados a formar parte del “nuevo pueblo”. Sería la negación-superación (subsunción) de la “enemistad absoluta”, en una nueva *fraternidad universal* postulada, por ejemplo, en *La paz perpetua* de Kant (todo postulado afirma una *posibilidad* lógica y una *imposibilidad* empírica) para toda la humanidad (empezando por el Imperio Romano en el caso del cristianismo primitivo). La *posibilidad empírica* del postulado no se encuentra ya dentro del horizonte de la política ni de la filosofía; está dentro de un horizonte de esperanza propia de la narrativa mítico-religiosa —tan estudiada por Ernst Bloch en *Das Prinzip Hoffnung*. Frankfurt, Suhrkamp, 1970, vols. 1-3.

⁴³ Véase mi obra *El humanismo semita*. Buenos Aires, Eudeba, 1969;

dad”, de corporalidades vivientes “piel-a-piel”, como categoría filosófica originaria, no existe en el pensamiento greco-romano ni moderno. En el *midrash* del fundador del cristianismo llamado por la tradición del “buen samaritano”, es llamado “bueno” porque establece con el robado, herido y abandonado *fuera del camino* (fuera de la Totalidad ontológica) dicha experiencia del *cara-a-cara*. Para el samaritano el “prójimo” es el tirado *fuera del camino*, en la Exterioridad: el Otro. Y debemos no olvidar que los samaritanos eran los “enemigos” de la tribu de Judá.

Como filósofo, efectuando una hermenéutica política de un texto simbólico⁴⁵, tomaré ese *midrash* como un ejemplo de una narrativa o relato ético-racional⁴⁶ construido por aquel maestro semita ante la pregunta: “—¿Quién es mi prójimo?”⁴⁷, que podría traducirse mejor por un: “—¿Quién es el que enfrenta al Otro en el *cara-a-cara*?”, o todavía: “—¿Quién establece la relación sujeto-sujeto como proximidad⁴⁸?”. Ante la cual pregunta, aquel sutil conocedor *metódico de categorías críticas* ético-racionales, la contesta, estructurando una narración con intención pedagógica, en la que consiste la “historia” (*story*) de un relato socio-político.

Por un camino “bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó y lo asaltaron unos bandidos”. La situación hermenéutica parte primeramente del “sistema establecido”, la “totalidad” (el sistema judío político, el camino) y una víctima (“lo asaltaron, lo desnudaron, lo molieron a palos”). Allí estaba la víctima del asalto “fuera” del camino, del orden, del sistema, en la “exterioridad” de la totalidad política establecida, legítima. Con profundo sentido *crítico*, que no existe en el “mito de la caverna de Platón”⁴⁹, aquel *rabí* (maestro

Filosofía de la Liberación. Bogotá, USTA, 1980, 2.4: “Exterioridad” (consúltese ésta y otras obras mías por internet: www.clasco.org, biblioteca virtual, sala de lectura); y *Ética de la Liberación*, 1998, ya citada, capítulos 4-6.

⁴⁴ *Cantar de los cantares* 1,2.

⁴⁵ Llamado “bíblico” o “religioso” del texto, dentro del jacobinismo propio del pensamiento moderno europeo, desacredita a textos que son “simbólico-narrativos” y sobre los que el filósofo, como filósofo, puede efectuar una hermenéutica filosófica. La *Teogonía* de Hesíodo es tan narrativo simbólico como el *Éxodo* de la narrativa judía. Ambos pueden ser objeto de una hermenéutica filosófica. Estos textos no son filosóficos por su contenido, sino por el modo de leerlos. Quiero así librarme del epíteto despectivo de que mi análisis es “teológico” por tomar estos textos “simbólico-narrativos”.

⁴⁶ Este “relato”, que enseña inventando o tomando un ejemplo, se denomina un *midrash*. No es propiamente simbólico ni mítico, sino propiamente racional, y se construye con base a situaciones escogidas de la vida cotidiana con intención pedagógica. El “mito de la caverna” de Platón es evidentemente un relato “simbólico” (o mítico), no así la denominada “parábola (o *midrash*) del samaritano”, que no tiene ningún símbolo o mito. Es una narrativa ético-racional con estructura metódica explícita.

⁴⁷ Lucas 10,25-37.

⁴⁸ Véase en E. Levinas, *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. La Haye, Nijhoff, 1974, págs. 102ss.: “La proximidad”.

⁴⁹ La “crítica” platónica es teórica: en la caverna se ven sombras,

metódico en la retórica crítica) hace pasar primero por el camino a lo más prestigioso del orden social y político de Israel: “bajaba un sacerdote”, que iba al templo a cumplir con la Ley. Y de manera crítica, irónica, brutal se expresa ante el propio “escriba” (jurista) que lo interpela: “al verlo, dio un rodeo y pasó de largo”. La totalización de la Totalidad del sistema en el que se encontraba, el cumplir formalmente la Ley, le impidió abrirse a la exterioridad socio-política de la víctima⁵⁰. Para mayor provocación todavía (mucho más que el Zarathustra nietzscheano), se vuelve sobre la tribu de Leví, la más venerada por la elite jerosolimitana: “lo mismo hizo un levita”, que también debía cumplir con la Ley. Es decir, los sabios, los mejores, los legalistas, los más venerados del sistema no pudieron asumir la “responsabilidad” por la víctima, por el Otro. El horizonte legítimo del sistema vigente les obnubilaba o les impedía dar un paso “fuera” de él, fuera de la Ley (ya que podía estar impuro y les impediría cumplir con el culto debido). El despreciado para la tabla de valores del sistema positivo, el que estaba *fuera* de la Ley, un samaritano (un meteco para un griego, un galo para un romano, un infiel para un cristiano medieval o mahometano, un esclavo o un indio en la primera modernidad, un lumpen en el capitalismo, un sunnita en Irak para el *mariner*, etc.) —de nuevo la ironía, la crítica mordaz, la intención subversiva de valores—: “al verlo, tuvo solidaridad⁵¹, se acercó a él y le vendó las heridas...”. Estos textos no han sido asumidos por la filosofía política contemporánea, tampoco en los Estados Unidos o Europa. Sin embargo, son lo más revolucionario que hayamos podido observar en la historia de la política occidental, imposible de ser pensados por todas las políticas griegas o romanas.

El concepto de *plesíos* (el cercano o “prójimo”, prójimo), o de *plesíazo* (aproximarse o “hacerse próximo”), en griego no indica adecuadamente el reduplicativo hebreo del “cara-a-cara” (*paním el paním*). En este caso es la inmediatez empírica de dos rostros

no realidades; las confunden con la realidad “los más” (*hoí polloi*), el vulgo. Los sabios, los pocos, los mejores, salen de la caverna: es un mito políticamente aristocrático. El relato socio-político del *midrash* del samaritano no es mítico, es socio-político, no es aristocrático ni democrático, es crítico; no es teórico, es práctico; no es sólo ético, es socio-político.

⁵⁰ Véase el sentido ético-filosófico de esta acción de “clausura” o “totalización” de la Totalidad (Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Siglo XXI, 1973, vol. 2, § 21: “El mal ético-ontológico como totalización totalitaria de la Totalidad”; págs. 34ss.).

⁵¹ El verbo *spagkhnizomai* usado en el texto griego, procede de la raíz del sustantivo “entraña”, “viscera”, “corazón”, y significa “conmoverse”, “compadecerse”. Deseamos escoger esta raíz para expresar el sentimiento de “solidaridad” (como emotividad crítica volcada a la exterioridad sufriente de la víctima). Es algo radicalmente diverso a la mera “fraternidad” de Derrida; sin embargo tampoco es la compasión de Schopenhauer, ni la conmiseración paternalista,

humanos enfrentados, que cuando se “revela” desde el sufrimiento de la víctima⁵², en cuanto interpela a la responsabilidad política por el Otro, y exige la superación del horizonte de la Totalidad (el “salirse del camino” establecido).

Esta posición ético-política no es una terapia⁵³ estoica de los deseos para alcanzar la paz subjetiva (que no otra cosa es la *ataraxía* como la *apátheia*), sino simple y directamente la “terapia público-política del Otro” (“le vendó las heridas echándole aceite y vino”) en la que le va la vida al que se arriesga peligrosamente al comprometerse por el Otro.

Las categorías fundacionales de una política crítica son entonces dos. [i] El “orden establecido” (“de este mundo”: *ek toutou tou kósmou*), la Totalidad, como el presupuesto a ser deconstruido; y [ii] la trascendencia horizontal de la temporalidad histórica como exterioridad política, futura en el tiempo (“yo no pertenezco a este mundo”: *oúk eimí ek tou kósmou touton*)⁵⁴: la Exterioridad. La “Ley” estructura el “orden establecido” (“este orden” o “mundo”) y es necesaria. Pero cuando la “Ley” mata es necesario no cumplirla, porque el espíritu⁵⁵ de la Ley es la vida. Abraham debía matar a su hijo Isaac —como mandaba la “Ley” de los semitas, y que se cumplía estrictamente en las fenicias Tiro o Cartago⁵⁶— pero Abraham mismo, evadiendo la ley por amor a su hijo (el *Anti-Edipo*), buscó la manera de reemplazarlo por un animal (según una interpretación de una tradición judía a la que Jeshúa se inscribía, en oposición a la posición dogmática de los sacerdotes del templo que afirmaba que Abraham quiso matar a su hijo para cumplir la Ley, contra quienes Jeshúa luchaba). Ante la autoridad de la “Ley”, Jeshúa acusa al propio tribunal que lo juzgaba:

Si fueran [ustedes] hijos de Abraham se compor-

o a la lástima superficial. Es el deseo metafísico del Otro como otro.

⁵² Desde 1970 venimos insistiendo en todas nuestras obras en que esta experiencia es siempre política. Véase Dussel, *Para una ética de la liberación*, 1973, vol. 1, cap. 3, y posteriormente en los vols. 2 a 5 es analizada como la interpelación del Otro como otro, como de otro género o sexo, como nuevas generaciones, como conciudadano explotado o excluido, como víctima. Además, véase en Dussel, *Filosofía de la Liberación*, 1977, § 2.6; *Ética comunitaria*. Buenos Aires, Paulinas, 1986, § 4.2; 1995 (toda la obra, considerando al indio como el Otro originario de la Modernidad); y también mi obra *The Underside of Modernity*. *Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor and the Philosophy of Liberation*. New Jersey, Humanities Press, 1996, en especial “The Reason of the Other: Interpellation as speech-act” (págs. 15ss.); *Ética de la Liberación*, 1998, caps. 4 y 5.

⁵³ Véase la obra de Martha Nussbaum, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton, Princeton University Press, 1994.

⁵⁴ El largo texto al que nos estamos refiriendo es el de Juan 8,21-49.

⁵⁵ Nuevamente: “espíritu” (*pneuma* en griego, *ruakh* en hebreo) es del orden ético-metafísico [ii], de la Alteridad.

⁵⁶ Marx bien sabía esto, y por ello denominó Moloch (dios fenicio), que necesitaba víctimas humanas de niños primogénitos (como

tarían como él. En cambio, están tratando de matarme a mí... Eso no lo hizo Abraham⁵⁷... ¿No tenemos razón en decir que eres un samaritano?⁵⁸ [exclamaron los miembros del Sanedrín...] Yo no estoy loco⁵⁹ [se defendió el acusado].

La “Ley” da vida cuando el orden es justo. Cuando reprime la posibilidad de lo nuevo, la Ley mata. Por ello, lo que se construye desde el desafío de las víctimas que interpelan desde la exterioridad [ii] (probando por su mera existencia socio-política la injusticia de “este mundo” [i], el orden establecido), desde el proyecto de un nuevo orden que “no es de este mundo” (que es histórico, realmente posible, más justo; es el postulado que Marx expuso en el campo económico como un “Reino de la Libertad”, y Kant lo explicó como una “idea regulativa” en su “Comunidad ética”⁶⁰), está más allá de la Ley que mata. Jacques Lacan introduce el tema equiparando de alguna forma la Ley con el *Ueber-Ich*, cuando en su Seminario sobre

Edgar, hijo de Marx, quien lo consideró “una víctima más del ídolo”, al capital que rinde interés (la forma más fetichizada, alejada del “trabajo vivo”). El mito abrahámico ha cobrado en la filosofía política actual un lugar central, en la obra de S. Zizek, aunque antes lo tuvo en Hegel.

⁵⁷ El judaísmo dominante, y después las Cristianidades, afirmaban a un Abraham sacrificador (el Padre pedía la sangre del Hijo). “Jeshúa, en cambio, parece interpretar este mito de modo diferente y recupera de esta manera el significado original del texto. Abraham se liberó de la Ley, se dio cuenta de que la Ley le exigía un asesinato y descubre al Dios cuya ley es la Ley de la vida... No mata, porque se da cuenta de que la libertad está en no matar. Luego, su fe está en eso: en no estar dispuesto a matar, ni a su hijo ni a los otros. Abraham libre por Ley, se liberó para ser un Abraham libre frente a la Ley” (Hinkelammert, 1998, págs. 51s.). Esta interpretación de Hinkelammert se opone entonces a la de Freud, Lacan, Zizek y muchos otros.

⁵⁸ Ser un “samaritano” es, al mismo tiempo en Israel, alguien que nada conoce de la “Ley”, y asimismo un enemigo del templo (porque los samaritanos pretendían que era en el monte Garitzim donde debía rendirse culto a Dios). Esto muestra además el sentido del “*midrash* del samaritano”, pero de igual modo indica el sentido crítico cuando habló con la samaritana y exclamó: “Se acerca la hora en que no darán culto... ni en este cerro ni en Jerusalén” (Juan 4,20). Jeshúa universaliza el desafío crítico de los profetas de Israel, dentro de todo el horizonte del imperio romano, y más allá (pues sus comunidades mesiánicas llegaron al imperio persa, y por el Turkestán y el Tarim hasta la Mongolia y la China).

⁵⁹ Juan 8,40-49. Nietzsche escribe: “el loco viviente” (texto ya citado más arriba). Jeshúa era también “loco” para los sacerdotes del templo: locura de “este mundo”, del orden establecido, positivo. Racionalidad crítica del mundo por venir (“no soy de este mundo”). La trascendencia ético-política de la categoría de Exterioridad fue sustantivizada por las Cristianidades (y sus enemigos modernos) como un reino del “cielo” etéreo, religioso exclusivamente. Perdió su exterioridad racional crítica de universalidad subversiva. De todas maneras todos los movimientos revolucionarios de la cultura llamada occidental, latino-germánica, europea (y bizantina, copta, armenia, etc.) surgen desde este horizonte crítico.

⁶⁰ Véase *La religión dentro de los límites de la pura razón* (Kant, *Werke*. Frankfurt, Suhrkamp, 1968, vol. 7, pág. 760).

⁶¹ “De la ley moral” (VI, 3; Buenos Aires, Paidós, 2000, págs.

La ética del psicoanálisis ⁶¹ explica:

En efecto, con la salvedad de una muy pequeña modificación —Cosa en lugar de *pecado*—, éste es el discurso de Pablo en lo concerniente a las relaciones de la Ley y el pecado, *Romanos 7,7*. Más allá de lo que se piense de ellos en ciertos medios, se equivocarían al creer que los autores sagrados no son una buena lectura ⁶².

Esto ha producido en filosofía política recientemente una relectura de Pablo de Tarso ⁶³, que nos permite sin embargo invertir la interpretación hoy en boga. En general se entiende que la Ley, como obligación formal, niega el *deseo*, y en la medida que éste intenta cumplirse aparece el *pecado*, que Bataille tomará como fundamento del erotismo (como gozo en la transgresión de la Ley). No obstante, con Hinkelammert, debo interpretar la relación de Pablo de Tarso de una manera inversa. El cumplimiento de la Ley produce la muerte, por ejemplo de Esteban en Jerusalén, porque al no haber cumplido la Ley fue lapidado —y Pablo cuidaba los vestidos del asesinado—. Es la Ley la que obligaba a Abraham a *matar* a su hijo. Pablo,

100ss.).

⁶² *Ibid.*, pág. 103.

⁶³ Véanse por ejemplo las obras de Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino, Bollati Boringhieri, 2000; Alain Badiou, *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos, 1999; Slavoj Žizek, *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Valencia, Pre-Textos, 2002; Michel Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris, Seuil, 2000. En referencia a la obra de G. Agamben, en la que demuestra un gran conocimiento de la cultura griega y semito-hebraica, muestra bien la antinomia entre “la Ley” (*nomos*) y “la fe” (*pistis*) (*Nomos*; Agamben, *op. cit.*, págs. 88ss.), pensando que “Abramo viene giocato, per così dire, contra Mosè” (pág. 89). No hay tal oposición entre Abraham y Moisés: el Abraham que no quiere matar al hijo es el mismo Moisés que dirá: “¡No matarás!”. Agamben cree que dicha oposición es una escisión interna de la misma ley: “si tratta piuttosto di opporre una figura non normativa della legge a quella normativa” (pág. 91). Pues ¡no! Como Agamben no discierne entre la Ley intrasistémica (*nomos tōn ergōn*) en el nivel ontológico (del sistema)[i] de la apertura extrasistémica de la “Ley de la fe” (*nomos pisteōs*) [ii] —en referencia al texto que está comentando el filósofo italiano de Pablo, *Romanos 3,27*—, y por ello se confunde. En efecto, ambas “leyes” tienen normatividad, aun así difieren en su contenido: una, obliga según las exigencias de la *fraternidad* del sistema [i]; la otra, obliga según las exigencias de la *solidaridad* extra-sistémica [ii]. Y por ello, tampoco puede aclarar, por ejemplo, el sentido de “la potencia mesiánica” que se funda en la “debilidad” (págs. 92ss.). La “potencia” del Otro en la *solidaridad* es lo que denominaremos en la *Política de la Liberación* la *hiperpotencia*: las voluntades unificadas por la sabiduría-locura (las razones que permiten tener, contra Habermas, aunque en consonancia con A. Gramsci) el “consenso crítico” con factibilidad estratégica, como lucha de liberación de los oprimidos y excluidos (los *enemigos* del sistema). La “debilidad” de ese *pueblo* en proceso de liberación (como *plebs* que busca ser un *populus*) —el pequeño ejército de G. Washington en Boston— se transforma en “potencia” desde el consenso crítico de los nuevos actores socio-política, y, por

en cumplimiento de la Ley, perseguía a los cristianos; o sea, la Ley producía la muerte. Era así necesario, en nombre de la Vida, no cumplir la letra de Ley que mata (sino cumplir su *espíritu*). La muerte que produce la Ley, cuando se ha tornado fixista, entrópica, es opresión de los dominados. De este modo liberarse de la Ley es afirmar la Vida, o, mejor, afirmar una Ley de Vida —que supone la transformación del cumplimiento de la Ley formalista—. La Vida de Nietzsche es la vida originaria del mismo sistema, no es nunca la Vida del oprimido, del excluido, de la víctima, del débil en la exterioridad del sistema dominado por “el guerrero ario”.

De igual forma podemos ahora encarar la esencia de la *solidaridad* (más allá de la mera *fraternidad* de la Ley, en el sistema como totalidad totalizada como dominación). En efecto, el “¡Enemigo!” [B.1, _2 o _2] puede ser el mero “enemigo” del “amigo” en y de la Totalidad [i] (sea óntico, funcional u ontológico). Pero para “el Otro”, el que se sitúa más allá del sistema vigente, en su Exterioridad [ii], dicho “enemigo” no es el enemigo *suyo*. En el *Código de Hammurabi*, que está constituido desde el horizonte de una meta-física semita ⁶⁴, que no es el del derecho romano tan estudiado por G. Agamben, porque es mucho más complejo y crítico, se enuncia:

Para que el *fuerte* no oprima al *pobre*, para hacer justicia con el *huérfano* y con la *viuda*, en Babilonia...

otra parte, desde la crisis de legitimidad (“sabiduría de los sabios”) del sistema dominador. En fin, Agamben queda todavía atrapado en el “derecho romano”. El “derecho semita” (desde al menos el siglo XXIV a. C, mucho antes de Hammurabi) se construye desde otras categorías *críticas* que estamos bosquejando filosóficamente de manera introductoria. Del mismo modo, Alain Badiou (en el *op. cit.*) nos presenta un Pablo cuya conversión en el camino hacia Damasco, se presenta como el “acontecimiento” (*événement*: véase de Badiou, *L'être et l'événement*. Paris, Seuil, 1988) que abre un nuevo mundo (el “mundo cristiano univesalista”) que constituye un nuevo “régimen de verdad” al que sus miembros guardarán fidelidad. Mi crítica consiste en pensar que ese “acontecimiento” es el fruto de un fenómeno subjetivo falto de condiciones reales, objetivas, de opresión y exclusión dentro del Imperio Romano, que permitirán no sólo la “conversión” de Pablo sino la aceptación de su “propuesta” —“locura” para los dominadores del Imperio— por parte de los “oprimidos y excluidos”. El concepto de *solidaridad* en Pablo (*ágape*) se distingue de la mera “amistad” fraterna (*philia*) y erótica (*eros*): es el amor como responsabilidad por el Otro, víctima del sistema. Badiou sufre de un cierto *idealismo*, al haber perdido las condiciones socio-económicas y políticas de opresión del Imperio. La *solidaridad* es *material*: da de comer al hambriento, cura las heridas del traumatizado; supone una corporalidad viviente institucionalmente inscrita en un sistema inevitablemente de dominador/dominado, de inclusión/exclusión, de ontología/ética-metafísica, de Totalidad/Exterioridad, pero situándolas siempre, no exclusivamente, en un nivel erótico, económico, político, etc.

⁶⁴ Sería buen tema de discusión el mostrar como por ejemplo Leo Strauss (que se inspira en Alfarabi, el gran filósofo islámico que pretendía la *conciliación* de la filosofía con *El Corán*, pero que al

Que el *oprimido afectado* en un proceso venga delante de mi estatua de Rey de Justicia y *se haga leer*⁶⁵ mi estela *escrita*⁶⁶.

El “enemigo” del “fuerte” es el *pobre*, en tanto potencial poseedor de sus bienes dado el estado de necesidad en que se encuentra. El *huérfano* es el competidor del hijo propio; la *viuda* es la enemiga de aquel que desea apropiarse de los bienes de su difunto esposo —que es el tema del *Código de Hammurabi*—. Es decir, los “enemigos” de los dominadores del sistema, de la totalidad [i], no son necesariamente los “enemigos” de los dominados, de los oprimidos, de los excluidos [ii]. Éstos, los excluidos y dominados, gritan ahora comprensiblemente (y no descubierto ni por Nietzsche ni por Derrida):

“¡Enemigos [del sistema], no hay enemigos [para nosotros]!”, porque los enemigos del sistema ¡somos nosotros mismos!

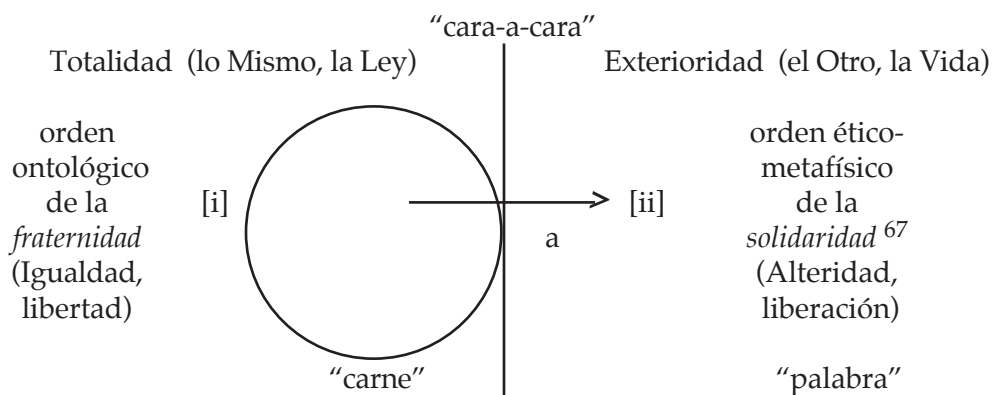
Ahora se aclara por completo el texto citado por Derrida, que no alcanzaba claridad en sus comentarios. Ahora tenemos igualmente dos momentos; pero se introduce en el primero [1] la oposición *amigo-enemigo* (y no apenas al amigo como en [a.1]); y, en el segundo, se distingue entre dos tipos de enemigos [2]:

[1] Maldito el que no tiene *amigos* [1.a], porque su *enemigo* se sentará en el tribunal para juzgarlo [1.b].

[2] Maldito el que no tenga ningún *enemigo* [2.a],

Esquema No. 2

Los dos ordenes de la fraternidad y la solidaridad



final identifica lo *esotérico* de su doctrina con la filosofía griega y lo *exotérico* con la narrativa de *El Corán*; en Strauss, de igual manera, la filosofía es lo *esotérico* —lo racional— y la narrativa bíblica lo *exotérico* —lo imaginario religioso— o Hannah Arendt (que al final siguió siendo discípula de Heidegger y nunca superó la ontología) no captaron la originalidad de la experiencia semita (tal como la supo exponer E. Levinas).

⁶⁵ Obsérvese que la lectura de este “texto” (en el Louvre se encuentra una de estas piedras negras donde está escrito en sistema cuneiforme dicho texto), permite al oprimido enfrentar el *contenido* mismo de la Ley, que pudiera ser contrario a la interpretación tergiversadora *oral* que el opresor podría hacer al no estar *objetivamente* expresada *por escrito*. En este caso la *escritura* es una condición de la universalidad de la ley en protección del oprimido. De nuevo podríamos hacer otra exégesis del sentido del “ser-escrito”, no coincidente con el de Derrida.

⁶⁶ *Código de Hammurabi*, ed. de Federico Lara Peinado. Madrid, Tecnos, 1986, pág. 43.

⁶⁷ La *flecha a* indicaría la apertura de la *solidaridad* de la totalidad de la “carne” (el sistema, la totalidad, la fraternidad) hacia la exterioridad del Otro como otro, el “amor de responsabilidad” (*agápe*).

El primer momento [1], se trata del orden totalizado, de la *carne* [i]. Desde el punto de vista de la moral vigente, hay que hacerse de *amigos* para tener defensa, posibilidades de éxito, cuando uno sea acorralado por los *enemigos* [1.b] intrasistémicos, en un juicio empírico.

El segundo momento [2], es desconcertante para la lógica ontológica: se maldice al que no ha sabido tener *enemigos* [2.a]. Pero, ¿qué clase de *enemigos* son éstos? Ahora se trata de esos *enemigos* que se ganan por la *solidaridad*, por la amistad trans-ontológica con el pobre, el huérfano y la viuda, con el Otro, con

⁶⁸ Ante el Otro, tirado fuera del camino, la subjetividad sufre un impacto en su “sensitividad” (*sensitivity*), en su capacidad de “afectividad” (*affectivity*) en tanto puede ser *afectada* por un trau-

los desprotegidos en la intemperie inhóspita, en la Exterioridad del poder [ii], de la Ley, de la riqueza... El que establece la relación de *solidaridad*, que tiene cordialidad con el miserable (miseri-cordia), supera la *fraternidad* de la amistad en el sistema [_1-_.1 en i], y se arriesga a abrirse al ancho campo de la Alteridad que se origina por una "responsabilidad por el Otro" pre-ontológica⁶⁸. La *solidaridad* meta-física o ética es anterior al desplegarse del mundo (ontológico) como horizonte en donde se toma la "decisión" de ayudar o no al Otro. Con todo, el que se ayude o no al Otro, en el efectuarse *empírico* de la *solidaridad*, no evita que ya siempre antes se era *responsable por el Otro*. El que no lo ayuda traiciona esa *responsabilidad pre-ontológica*. De manera que habrá una *solidaridad a priori pre-ontológica*, y un efectuar *trans-ontológico empírico* de la *solidaridad* concreta: "Di pan al hambriento" (del *Libro de los muertos egipcio*).

En el sistema se saca la cara por el Otro *ante el tribunal* de la Ley del propio sistema, que siempre lo declara culpable (por defender al *enemigo* del sistema). La defensa del indefenso, por *solidaridad*, deja al "tutor" del huérfano como *responsable ante dicho tribunal*

el Otro, con los oprimidos, con los excluidos [_1].

El que era *amigo* [_1-_.1] tenía al pobre, al huérfano y la viuda por sus *enemigos radicales* [_2]. Es ahora una *enemistad* diferente al mero enemigo en el sistema [_2 -_.2]. El enemigo en el sistema puede ser un competidor en el mercado, un oponente partido político y aun un enemigo extranjero en la guerra. No obstante todos esos *enemigos* afirman *lo Mismo* [i].

Por el contrario, los pobres, los explotados, los excluidos *sostienen* al sistema desde abajo. Son aquellos que si se retiraran el sistema caería hecho pedazos. Son los *enemigos radicales* del sistema en la exterioridad alterativa [_2]. Ahora, el que ha negado la enemistad de sus antiguos enemigos, exclama: "¿Enemigos? [de los dominadores quizá, pero, para las víctimas, ¡entre ellos] no hay enemigos!" (transformando los enunciados [B.1] y [B.2]). Los explotados y excluidos que eran al comienzo los *enemigos*, no son ahora *enemigos*: la apertura solidaria al Otro destituye la antigua *enemistad* por una *amistad alterativa*: la *solidaridad* [_1].

Al establecer con ellos ahora *solidaridad*, se ha transformado con respecto a sus antiguos amigos del sistema dominador en algo distinto: ahora es un

Esquema No. 3

Amistad, Enemistad, Fraternidad y Solidaridad

Amistad totalizada: *fraternidad* [_1-_.1]
Enemistad en la totalidad [_2 -_.2]
Sabiduría de los sabios
(Tribunal del sistema: S)
El formalismo de la Ley

↙ [i]

Amistad alterativa: *solidaridad* [_1]
Enemistad alterativa [_2]
Locura⁶⁹ del mundo
(Tribunal ético-metafísico: E)
El *espíritu (ruakh)* de la Ley:
la vida del Otro

[ii] ↘

El traidor-testigo (*mártys*)⁷⁰, el mesías (*meshiakh*) [_3]
(Enemigo de los poderosos [i], amigo de los débiles [ii], loco viviente)

del sistema y como quien ocupa el lugar de la víctima (por sustitución) en su defensa (del huérfano); es su testigo: da el testimonio de la inocencia del Otro. Los antiguos *enemigos* del responsable en la *solidaridad* no son ahora sus *enemigos* [_2], y sus antiguos *amigos* [_1-_.1] en el sistema (cuando explotaban en la *fraternidad* al pobre, al huérfano y a la viuda) son ahora sus nuevos *enemigos*. Ahora sus nuevos *amigos* han sido ganados por un nuevo tipo de amistad: la *solidaridad* para con

matismo.

⁶⁹ Esta "locura" se confunde con la mera patología del enfermo mental. Dicha enfermedad era diagnosticada como estar inhabitado por un "demonio", de allí que "endemoniado", "loco" o enfermo

mental, por una parte, y, por otra, *el crítico* desde la alteridad del Otro explotado o excluido (el crítico político) se confundían. Por ello, ante el tribunal Jeshúa dice: "Yo no tengo un demonio (*daimónion*)" (Juan 8,49) (correctamente traducido por: "Yo no soy loco"). El sistema legal tiene dificultad de distinguir entre el ladrón (que no cumple la ley) y el crítico *radical* (que pretende cambiar el sistema *total* de la Ley). Por ello, el simple ladrón estaba junto a los subversivos que tienen *solidaridad*: según el mesianismo político (Barrabás) y según el mesianismo profético (Jeshúa): "crucificaron con él a dos bandidos" (Mateo 23,38).

⁷⁰ En griego *martírion* significa "prueba", "testimonio". De ahí que el "mártir" (*mártus*) sea el "testigo", el "probado", el rehén que responsable por el Otro rinde un testimonio por la víctima del sistema ante el tribunal del mismo sistema. Como puede sospecharse ¡está perdido!

⁷¹ *Empíricamente* ese tribunal es el "consenso crítico" de la comunidad de los oprimidos y excluidos (véase mi próxima *Política de la Liberación*, Segunda Parte, capítulo 5).

traidor que merece ser juzgado como culpable [S], y para mayor contradicción en dicho tribunal que intenta condenarlo deberá *testimoniar* en favor del Otro (el *enemigo* del mismo tribunal), tomando así en el día del juicio, interior al sistema, el lugar del Otro, del explotado, del acusado al cual ahora defiende y *sustituye*.

Mientras que el juez del tribunal trascendental [E]⁷¹ o ético-metafísico, maldice, critica a todos los que no se han hecho de *enemigos* dentro del sistema [2.a], que son los *enemigos* de los pobres y oprimidos (que son los dominadores del sistema); *enemigos* que se “echa encima” a causa de la *solidaridad* con el Otro, con el explotado y el excluido. El que no ha transformado a sus antiguos amigos en el sistema en *enemigos*, muestra que sigue considerando *enemigos* a los pobres, al Otro, y en ello manifiesta que es dominador. Y por ello será declarado culpable en el día del juicio trascendental ético-político: “Yo seré, yo, su *enemigo* en el día del juicio final” [2.b]. Como ya hemos dicho, el “juicio final” de *Ma’at* es la metáfora de la “conciencia ético-política *solidaria*” que tiene por criterio universal la exigencia de la negación de la enemistad hacia el pobre (“Di pan al hambriento”); pobre que es el *peligro* siempre latente para el rico, el poderoso, el orden fortalecido “con su sangre” (en las metáforas judías o aztecas). El “mito de Osiris”, celebrado en la Menfis africana (veinte siglos anterior al ontológico “mito de Prometeo” encadenado a la Totalidad), y aun a su corolario (el “mito adámico”, que Paul Ricoeur estudia en su obra *La symbolique du mal*, en tiempos que yo seguía sus clases al comienzo de la década del sesenta en La Sorbonne de París), es el origen de los mitos éticos *críticos* del antiguo Mediterráneo, de donde proceden Atenas y Jerusalén.

El tribunal del sistema [S] juzga según el formalismo de la Ley⁷² de la totalidad [i]. El otro tribunal ético-metafísico, trascendental o alterativo [E], juzga de manera crítica desde la vida de la víctima, esto es, según los criterios de los oprimidos y excluidos, y por ello funda el nuevo y futuro sistema del derecho [ii]. Ante este último tribunal (que es el consenso crítico de la comunidad de los oprimidos y excluidos; es la *plebs* que alcanza el *consensus populi* de Bartolomé de las Casas⁷³), “en el día del juicio final” (que actúa como un *postulado* que define un criterio de orientación, lógicamente pensable, empíricamente *imposible* de realizarse de modo perfecto, si bien comienza a ejercer su función en todo acto de justicia que se cumple conforme las exigencias que establecen las

⁷² Esta es la “Ley” que mataría a Isaac, pero Abraham no la cumple; es la que mata a Jeshúa. Por ello, Pablo de Tarso exclama que la Ley que debía “dar la vida (*zoë*), daba muerte (*thánaton*)” (*Romanos* 7,10). Cuando Pablo habla del “no desearás” (*ouk epithuméseis*)” (*Romanos* 7,8) no se trata del “deseo” lacaniano (del deseo como imposibilidad de alcanzar la satisfacción en el objeto), que se opone a

necesidades del Otro, del pobre, del huérfano, de la viuda), el traidor es lo muy semejante a lo que Walter Benjamín describe como el que irrumpe en el “tiempo-ahora” (*Jetzt-zeit*) como el “mesías”⁷⁴. El mesías es el maldito y el traidor⁷⁵ desde el punto de vista de sus antiguos amigos en el sistema dominador: se ha tornado su *enemigo*, pero no óptico [...], sino un *enemigo* mucho más radical aún que el “enemigo absoluto” u ontológico [...] de Derrida (el bárbaro al que se le hace la guerra a muerte). Es Miguel Hidalgo, al que un tribunal con mayoría de *criollos* (blancos mexicanos) lo condena a muerte (por haber levantado un ejército de indios y esclavos) en 1810. El Otro es el “enemigo radical” [...], porque exige al sistema, a la totalidad [i], una completa inversión de su sentido: es el *enemigo* metafísico; exige la transformación del sistema *como totalidad*.

Creo que ahora se entiende aquello de que es

la mera “pulsión” (que alcanza la satisfacción). Aquí el “deseo de la *carne*” es justamente el “querer totalizar el sistema” (la fetichización de la Totalidad) en la *fraternidad*. La Ley del sistema no obliga al que descubre la *solidaridad*, porque no acepta las “tendencias” del sistema, el “deseo de la *carne*”. En el sistema de dominación no hay entonces conciencia de la “falta” (*amartía*: pecado), que consiste en la “negación del Otro”. El formalismo totalizado de la Ley mata: mata al Otro; es el deseo de la muerte del Otro. Cuando el “espíritu” de la Ley se revela, la ley formalista muestra todo su poder asesino (es la Ley que justifica la muerte del Otro). Por su parte, el “désir métaphysique” de Levinas no es ese “deseo” del sistema (la *fraternidad*: el “deseo de la *carne*”), sino “deseo del Otro *como otro*”, en su Di-ferencia (es, nuevamente, la *solidaridad*): “El deseo metafísico (*désir métaphysique*) tiene otra intención —él desea más allá de todo lo que puede simplemente completarlo—. Él es como la bondad: el Deseado no lo llena, sino que ahonda el mismo deseo” (E. Levinas, *Totalité et Infinité*. La Haya, Nijhoff, 1968, pág. 4).

⁷³ En 1546 este pensador escribe defendiendo a los indígenas del Perú una obra política histórica: *De potestate regis* (véase en mi *Política de la Liberación*, el § 06, [101ss.]), donde justifica la ilegitimidad de toda decisión del Rey que se opusiera al *consensus populi*.

⁷⁴ “La historia es objeto de una construcción cuyo lugar no está constituido por el tiempo homogéneo y vacío [i], sino por un tiempo pleno, *tiempo-ahora*” (*Tesis de filosofía de la historia*, 14; en *Discursos interrumpidos I*. Madrid, Taurus, 1989, pág. 188). Y todavía: “En esta estructura reconoce el signo de una detención *mesiánica* del acaecer, o dicho de otra manera: de una coyuntura revolucionaria en la lucha a favor del pasado oprimido” (*Ibid.*, Tesis 17; pág. 190). El “tiempo” mesiánico es la irrupción en la historia de la *solidaridad*; esto es, de alguien que se encuentra investido de la responsabilidad por el Otro que lo obliga a obrar contra corriente: es la irrupción de la “palabra” [ii] crítica que deviene presente en la “carne” [i]: el sistema del “tiempo continuo”.

⁷⁵ A Miguel Hidalgo se lo obliga: o a negar su causa (ser traidor a su pueblo oprimido), tenido como rehén por los españoles en el México de 1811 (situación considerada por E. Levinas en su segunda gran obra del 1974), o a morir como traidor (“de su Rey y su Dios”). Lo inaceptable en Hidalgo es que al haber sido del grupo dominante (por criollo blanco y autoridad sacerdotal ante el pueblo) hubiera *traicionado* a sus *amigos* (de Nueva España, la colonia), habiéndose tornado *amigo* de los *enemigos* del sistema colonial.

⁷⁶ Pablo de Tarso, *I Carta a los corintios* 1,18 (los demás textos son de esta *I Carta de los corintios* 1,26-2,14); *Isaías* 29,14. Esta “sabiduría

“¡Maldito el que no tenga ningún *enemigo!*” [2.a]. Es un maldito a los ojos del Juez que juzga desde la Alteridad del pobre, del Otro, simplemente porque ha vivido en la complicidad del sistema, explotando y excluyendo a “los pobres, los huérfanos y las viudas”, al Otro. El no haber sido perseguido; el no haber tenido enemigos, es el *signo* suficiente de haber negado la *solidaridad* y haberse mantenido en la *fraternidad* dominadora. Y porque nada ha hecho por el débil, entonces será juzgado como culpable ante el tribunal ético-metafísico alterativo de la historia.

Esto introduce el último tema, quizá el menos claro tanto en Nietzsche como en Derrida. Se trata del segundo momento [b.2] de la segunda aporía nietzscheana: “Grito yo, el *loco* viviente”. Aquí, además, entra todo un tema esencial para la filosofía de todos los tiempos.

Se trata de la oposición entre la “sabiduría del sabio”⁷⁶, como ser-para-la-muerte (la sabiduría en el sistema dominador, es decir, “sabiduría de la *carne*”⁷⁷) [a.2], y el “saber crítico”, que es “*locura* para el sistema”⁷⁸ como ser-para-la-vida [b.2]. El mesías de W. Benjamín era el “loco” ante la sabiduría del sistema. En todo el comentario Derrida nunca da una clara explicación de esta oposición dialéctica. Creo que ahora tenemos las categorías suficientes para entender la cuestión.

El “consenso de los excluidos” [ii] es la “sabiduría” como exterioridad (lógos, *dabar*)⁷⁹. Cuando ese consenso crítico —que deslegitima el “estado de derecho”, que como Voluntad de los oprimidos (en “estado de rebelión”) pone aun en cuestión al mismo “estado de excepción” (de C. Schmitt)— irrumpe *críticamente* en el sistema vigente de dominación la *palabra*: la “palabra [ii] se hace carne [i]”⁸⁰ (entra en la Totalidad, la *carne*, desestructurando el sistema de dominación). El *meshíakh* de W. Benjamin justifica ahora con una sabiduría anti-sistémica (“locura” de la Totalidad), contra la “sabiduría de los sabios”, sus antiguos *amigos*, la praxis liberadora de los *enemigos* del sistema, que

del sistema” dominador es entonces “sabiduría de la carne”, es “el sabio moribundo”.

⁷⁷ La Totalidad, el sistema, es la “carne”, pero en cuanto categoría subjetiva, existencial, antropológica. Además, la “carne” es la expresión unitaria del ser humano (no hay “cuerpo” ni “alma”; el alma griega es inmortal; la carne semita muere y resucita). Véase Dussel, *El dualismo en la antropología de la Cristiandad*. Buenos Aires, Editorial Guadalupe, 1974.

⁷⁸ El “mundo” es igualmente la totalidad del sistema, aunque como una categoría que expresa un nivel más objetivo, institucional, histórico, como estructura de poder político.

⁷⁹ Esta “dabar” semita, o “lógos” griego, se origina en la antigua manifestación del dios Pthah egipcio, cuya “lengua” (como para los semitas) era la palabra como sabiduría, la diosa *Thot*. Egipto está detrás de Grecia y de los palestinos (entre los que se encuentran los

ya no son los *enemigos* del *meshíakh*.

Hidalgo, el de la clase sacerdotal, de raza blanca y en posición de dominador, lucha contra la misma elite de la que formaba parte, en una guerra por la Emancipación anti-colonial. Sus razones sonaban a los oídos de sus antiguos *amigos* (las autoridades virreynales que lo persiguen militarmente, los obispos que lo excomulgan y los criollos que lo condenan a muerte) como *locura* insensata, rebelión injustificada, traición de lesa majestad. El hecho empírico de la muerte del inocente, de Miguel Hidalgo y Costilla, que teniendo la *solidaridad* como presupuesto, se descubre como ya siempre responsable por el Otro, el esclavo, el indio, el colono, es el *loco* rehén en manos del sistema. A este hecho, la muerte del inocente culpable de *solidaridad*, E. Levinas lo denomina la revelación en la historia de “la gloria del infinito” —tema sobre el que discutimos largamente con A. Putnam en el comedor de profesores de la Harvard University hace algún tiempo.

Se trata, entonces, de un momento central de la *Política de la Liberación*, el momento en que la comunidad de los oprimidos y excluidos, la *plebs*⁸¹ (pueblo *mesiánico* en el sentido de W. Benjamin⁸²), desde la exterioridad del sistema del poder de los que “mandan mandando” (como expresa el EZLN, los zapatistas), tiende a constituir *desde abajo* un Poder alternativo, el del pueblo nuevo (*populus*), construido desde la “locura” para el sistema dominador. La sabiduría del sabio crítico, *sabiduría popular de los “de abajo”*, ha podido desarrollarse, expresarse gracias a su previa “liberación” subjetiva contra el sistema de dominación desde la potencia de la *solidaridad*, el amor, la amistad por el pobre, el huérfano, la viuda y el extranjero, ya sugerida por el *sistema del derecho* que incluye su contradicción (las víctimas de la Ley), el del *Código de Hammurabi*, aquel rey semita de Babilonia, ciudad cuyas ruinas están en la cercanía de la actual Bagdad, destruida por los bárbaros al comienzo del siglo XXI, *enemigos de todos los condenados de la Tierra*.

Y con Nietzsche, contra Nietzsche, podemos exclamar al final que solamente cuando esos “conde-

judíos, cuya lengua hebrea era un dialecto cananeo).

⁸⁰ Juan 1,14.

⁸¹ Véase Ernesto Laclau, *La razón populista*. México D. F., FCE, 2005.

⁸² Sin embargo, debemos agregarle a Benjamin dos aspectos fundamentales, no claro en su individualismo puntual: a) el *mesías* tiene memoria de sus gestas (memoria de las luchas de un pueblo, y por lo tanto *otra* historia [ii] que la historia del tiempo-continuo [i]); y el *mesías* b) es una *comunidad mesiánica* (un pueblo), actor colectivo de la construcción de otro sistema futuro [ii], más allá de la “esclavitud de Egipto” (metáfora de la ontología opresora).

⁸³ El “manco de Lepanto” hacía como si un autor de una *cultura superior* a la europea, vale decir la arábiga, que procedía del Sur negro del Norte del Africa, de *Las mil y una noche*, le hubiera dictado su obra: “Cuenta Cide Hamete... en esta... historia, que...” (Miguel

nados”, *enemigos* de los dominadores del mundo, se liberen, entonces, solamente entonces “llegará la hora de la alegría”.

Valga todavía una última reflexión sobre una obra que acaba de cumplir cuatrocientos años (1605-2005). En *Don Quijote de la Mancha*, primera novela de la *Modernidad* según los críticos literarios, el “Cide Hamete Benengeli, autor *arábigo* y manchego”, susurraba al oído de Miguel de Cervantes⁸³, que don Quijote se hundía en lecturas de ficción, y que

...con estas razones *perdía el pobre caballero el juicio...* desvelándose por entenderlas y desentrañarles el sentido, que no se lo sacara ni las entendiera el mismo Aristóteles⁸⁴.

Y es así que cayó en la *locura*.

En el capítulo xxii de la Primera Parte, “De la libertad que dio don Quijote a muchos *desdichados*”⁸⁵, se cuenta que venían por el camino unos soldados y doce presos “ensartados como cuentas en una gran cadena de hierro” rumbo a las galeras, “gente *forzada* del rey”. A lo que don Quijote se pregunta: “¿Es posible que el rey *haga fuerza* a ninguna gente?” Y reflexionaba inquietantemente:

Como quiera que ello sea, esta gente, aunque los llevan, van *de por fuerza*, y no de su voluntad. —Así es —dijo Sancho. —Pues, de esa manera —dijo su amo [Quijote]—, aquí encaja *la ejecución de mi oficio*: defender fuerzas y socorrer y acudir a los *miserables*.

Sancho le advierte que “la justicia... es el mismo rey”.

Quijote logra que los soldados le permitan preguntar a cada uno “la causa de su desgracia”. Después de largas preguntas y respuestas lanzadas a cada uno de los reos, el Quijote concluye:

Todo lo cual se me representa a mi ahora en la memoria [gracias al relato de los reos], de manera que me está diciendo, persuadiendo y aun *forzando*

de Cervantes, *Don Quijote de la Mancha*, I, cap. xxii. México D. F., Real Academia Española, 2004, pág. 199).

⁸⁴ *Ibid.*, cap. 1, pág. 29.

⁸⁵ El texto en *ibid.*, cap. xxii, págs. 199-210.

⁸⁶ “Pasamonte, que no era nada bien sufrido, estando ya enterado que don Quijote *no era muy cuerdo...*” (*Ibid.*, pág. 209), o sea, estaba *loco*. Cervantes presenta la locura de la ficción como el horizonte desde el cual es posible la crítica al sistema, que es aceptada como

que muestre con vosotros el efecto para [lo] que *el cielo me arrojó al mundo* y me hizo profesar en él la orden de caballería que profeso, y el voto que en ella hice de favorecer a *los menesterosos y opresos* de los mayores.

Lanzándose el Quijote contra los soldados, liberó a los reos. Uno de los liberados, agradeciendo la locura⁸⁶ osada del caballero, exclamó:

Señor y *liberador* nuestro [...ni] pensar que hemos de volver ahora a *las ollas de Egipto* digo, a tomar nuestra cadena y a ponernos en camino [...hacia la antigua prisión].

El autor de *Don Quijote de la Mancha*, aquel gran crítico del sistema de su época, logra mostrar las injusticias del inicio mismo de la Modernidad desde la *locura* de aquel caballero aparentemente anacrónico. ¡Era una manera de mostrar la *locura* de la *solidaridad* ante la racionalidad fraterna del orden establecido!

la del bufón en las fiestas medievales del “Cristo arlequín”, donde se podía criticar carnavalescamente hasta al Rey o al obispo en el poder. Catarsis festiva, metáfora de las revoluciones empíricas, históricas, reales. Como los esclavos del Brasil que en sus danzas rituales “luchaban contra el Señor de los ingenios”, símbolo anticipatorio de la lucha efectiva socio-económica y política que se dará contra la esclavitud.

CORRUPCIÓN Y ÉTICA EN EL PARAGUAY

Graciela Chamorro

En el Informe de Transparencia Internacional del año 2004, Paraguay ocupaba el sexto lugar entre los países más corruptos del mundo. Deducir de ello que en el país se vive ya en una cultura de la corrupción sería injusto con gran parte de la población. En este artículo no trato de la corrupción propiamente dicha, sino del marco histórico-social en el cual ella se da en el Paraguay. Trato también de contrarrestar el peso que el tema corrupción por lo general adquiere al tratar del Paraguay, contraponiéndole la cultura de la reciprocidad. Uso para ello la clave de la lengua guaraní, la más hablada en el país, y algunos estudios.

1. ¿Estado de corrupción?

Para José Nicanor Morínigo ¹, Presidente de la Comisión Nacional de Derechos Humanos, en el Paraguay se puede hablar de un Estado de corrupción, puesto que ya no se trata sencillamente de prácticas corruptas individuales, sino de perversión de *los fines* de la institución misma. Los vehículos robados en Brasil no están únicamente en poder de particulares, son asimismo propiedad del Estado paraguayo. En la corrupción se interrelacionan el poder fáctico de la corrupción misma y el poder formal-institucional. El Estado de corrupción imposibilita el control, pues en él el Estado deja de ser el instrumento creado para el mantenimiento de un orden jurídico que asegure la convivencia.

¹ José Nicanor Morínigo. "Contra-ética del orequete y permisividad social de la corrupción", en: *Acción*, Revista paraguaya de reflexión y diálogo (Asunción, CEPAG) No. 150 (diciembre, 1994), págs. 150-153.

² En el siglo pasado, ese momento se dio después de la guerra

Con su observación, Morínigo es portavoz del proyecto "Estado moderno" que debe garantizar las metas racionalmente previstas en favor de la colectividad. Desviarse de esa meta es corrupción. Ahora bien, la cuestión está en que el poder político institucionalizado y comprendido como "racionalidad con respecto a fines", que distingue lo público de lo privado —que en el fondo nos remite a Max Weber—, no es una norma aplicable en todas partes y sin problemas.

Así, la corrupción en Paraguay —como en muchos países que amargaron la conquista y colonización seguida del despotismo de las oligarquías nacionales— de igual modo tiene que ver con la implantación de modelos de gobierno y de desarrollo inducidos desde afuera y desde arriba. Limitándonos a la historia más reciente del país ², debemos observar que Paraguay adoptó formalmente la democracia pluralista, aunque eligió por 35 años, de 1954 a 1989, siempre el mismo general dictador —prácticamente candidato único— como presidente constitucional de la república. Es como si faltara correspondencia entre el ideario democrático y el comportamiento y la dinámica social, diría el cientista político y estadista francés Alain Rouquié ³, refiriéndose a América Latina y el Caribe.

(1864-1870) de Brasil, Argentina y Uruguay contra Paraguay. Tras una modesta pero consolidada independencia política y económica (1811-1840, 1840-1864), Paraguay fue reducido con esa guerra a escombros y aceptó las condiciones políticas y económicas impuestas por las fuerzas aliadas y otras naciones. Más remotamente se puede considerar a los conquistadores y colonizadores de América como fundadores de esa actitud antisocial, como es la corrupción. Ellos cruzaron el océano para "valer más" y lo lograron a expensas de todas las leyes que protegían a los pueblos indígenas.

³ Alain Rouquié. *O Extremo-Occidente: Introdução à América Latina*. São Paulo, Edusp, 1991, págs. 91ss., 217ss.

⁴ Luis Manuel Andrada Nogués. "Corrupción en la hacienda públi-

Pero junto a eso hay que tener en cuenta que ese tipo de “democracia” ha sido subsidiada desde afuera y desde arriba. La corrupción en el Paraguay es pues un fenómeno que se desdobra internacionalmente, y no apenas en el ámbito de la mafia internacional sino también en el de la política internacional.

Me refería arriba al gobierno de Alfredo Stroessner, el precedente más reciente de la corrupción e impunidad actuales en Paraguay. Luis Manuel Andradá Nogués⁴ apunta que esta onda de corrupción se firma precisamente en 1964, con la ideología de la seguridad nacional. Entonces Paraguay empezó a recibir cuantiosos préstamos del exterior, como los del Banco Interamericano de Desarrollo. Stroessner y su séquito sobresalieron en ese tiempo por la mala administración de la res pública y de la justicia. Negociaban todo para adquirir más riqueza, disfrutar más placer y ostentar más poder. Reprimían con crueldad a quienes afectaban la verticalidad de las relaciones sociales y a quienes se manifestaban críticamente contra el “Estado” a servicio de los intereses de una minoría. Ésta sobrefacturaba los precios de obras públicas, hacía fraude en las licitaciones, cobraba salarios estatales de manera indebida, desviaba fondos, usurpaba bienes y servicios estatales públicos, practicaba o toleraba toda clase de contrabando, pagaba o percibía propinas y coimas, sobornaba o se hacía sobornar, expulsaba la gente del campo y los pueblos indígenas de sus tierras, favorecía la creación de latifundios y el lavado de dinero procedente del comercio de drogas, etc.

Pero la gente corrupta no está sólo en la administración pública. Está igualmente en las empresas. Lo que pasa en el Paraguay es que muchas veces las altas autoridades del país son, en última instancia, también altas autoridades o dueños de las empresas.

2. ¿Y el pueblo?

A diecisiete años de la caída de la dictadura, una gran parte del pueblo todavía se indigna con los actos corruptos, otra parte los toleraba y continúa tolerándolos. De tan habituales, les parecen inevitables e inherentes al funcionamiento de las instituciones (Morínigo, 1994: 16). La corrupción en el ámbito de las relaciones puede ser descrita con el vocablo guaraní *mbarete*, ‘fuerza, prepotencia’. Él sintetiza la forma vertical/autoritaria de proceder. En ese contexto, cualquier iniciativa que tornase visible la solidaridad horizontal entre los y las de abajo ha sido persegui-

ca”, en: *Acción*, Revista paraguaya de reflexión y diálogo (Asunción, CEPAG) No. 150 (diciembre, 1994), págs. 28-30.

⁵ Bartomeu Melià. “La cultura paraguaya: entre corrupción y proximidad”, en: *Acción*, Revista paraguaya de reflexión y diálogo

da bajo la alegación de ser subversiva/comunista. Aunque con menos rigor, la solidaridad entre iguales —organización de campesinos y campesinas, sindicatos, etc.— despierta aún hoy desconfianza entre los de arriba y es consecuentemente por ellos vigilada, ahora sobre todo bajo sospecha de ser terrorista. La única solidaridad al alcance del pueblo era y es la que viene de arriba. De modo que no es extraño que las generaciones que crecieron en un régimen así reproduzcan en su comportamiento relaciones marcadas por el *mbarete*, ‘prepotencia’. Me refiero a los maestros y a las maestras frente a sus alumnos y alumnas, a las madres y a los padres con sus hijos e hijas, a los patrones y patronas con sus empleados y empleadas, a la gente de la ciudad frente a la gente del pueblo, a los hombres frente a las mujeres, a las personas adultas frente a las criaturas, etc.

La corrupción en el ámbito económico ha ocasionado una valoración ambigua del fenómeno en un sector de la población. Me refiero a quienes ven la corrupción como mecanismo que permite el mejoramiento económico de las personas más astutas; o sea, de las más inteligentes y competitivas. Opiniones como ésa tienen que ser situadas en el contexto de las distorsiones provocadas por el desarrollo inducido desde afuera y desde arriba en el Paraguay. Ésas son, entre otras, dependencia y deuda externa y aumento de las desigualdades sociales. Por eso el debate de la corrupción implica tocar el tema de la acumulación y la distribución. Cuando el excedente no es redistribuido o consumido en la fiesta, como lo es en una economía de reciprocidad como la de los pueblos guaraníes, es acumulado. Y la riqueza acumulada en el Paraguay por unas pocas personas es una de las más grandes en América Latina y el Caribe, y es una de las mayores dificultades para combatir la carencia en que vive el pueblo.

3. La cultura de la proximidad

Aunque, como hemos visto arriba, a un sector del pueblo se lo pueda tildar de connivente o permisivo con la corrupción, gran parte de la población es heredera y practicante de una cultura de la reciprocidad. Bartomeu Melià⁵, jesuita español residente en Paraguay desde 1954, compara la corrupción con los yuyales y deriva de ello que, como los yuyales no se cultivan, la corrupción no puede volverse el modo de ser de un pueblo, es decir, una verdadera cultura

(Asunción, CEPAG) No. 150 (diciembre, 1994).

⁶ Bartomeu Melià. “El crepúsculo del Paraguay”, en: *El Paraguay inventado*. Asunción, CEPAG. 1997, págs. 100-109.

que da coherencia y sentido a la vida en sociedad. Un buen estudio sobre el real estado del país, revelaría, según él ⁶, que esa verdadera cultura en el Paraguay sobrevive en la cultura de la proximidad. Ésta es un atributo fundamental de los y las pobres, porque son por excelencia esos sectores del pueblo los integrantes de o aspirantes a una comunidad. Para Melià, entre los ricos no hay comunidad posible. Como beneficiarios de la riqueza ellos han producido miseria y exclusión. *Ore poriahu*, ‘somos pobres’, sin embargo, es un ideal comunitario que apunta hacia una sociedad utópica, en la que todos tienen todo. En el *poriahu*, ‘pobre/pobreza’, hay una especie de contracultura, donde la escasez no impide la práctica de la solidaridad entre iguales. Por eso la comunidad de pobres, afirma Melià basado en Víctor Turner ⁷, representa un gran peligro en la perspectiva de los beneficiados con la riqueza y el poder. Es ésta la lógica de la insistencia de los ricos y poderosos en la solidaridad vertical.

Ore poriahu denuncia la injusticia de los ricos y expone el derecho y las aspiraciones de los pobres, que se traduce, entre otras prácticas, en la lucha por la tierra y en la vivencia de la proximidad. Ésta tiene su base en el *joayhu*, ‘amor mutuo’, y en el *jopói*, ‘reciprocidad’, que se concretizan simbólicamente en la ofrenda o en el intercambio de comidas en la comunidad, en la ayuda mutua entre vecinos y vecinas, en las organizaciones de clase, en la liberalidad y diligencia para celebrar las pequeñas señales hacia una sociedad de abundancia. Si Melià propone que la sociedad paraguaya se construye sobre la categoría del pobre, no es por idealizar la persona pobre ni para hacer apología de la pobreza. Él lo hace porque la mayoría de la población paraguaya es pobre y no quiere continuar siendo pobre.

4. La ética del nosotros

Como he indicado en un artículo sobre identidad y ecumenismo ⁸, en la lengua guaraní existen dos términos para el pronombre de la primera persona del plural: *oréva* y *ñandéva*. El primero excluye a la persona con quien se habla, el segundo la incluye. En la lógica del *ñandéva* no solamente reconocemos a la otra persona o al otro grupo, sino que la o lo integramos a una base común que nos hace semejantes y necesarios.

⁷ Victor Turner. *Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la ‘communitas’*.

⁸ Chamorro, Graciela. “Das inklusive, ‘Wir’ und das exklusive ‘Wir’; Gedanken zu Ökumene und Identität”, en: B. Richter et alii. *Missionissima, Beiträge zur Zukunft von Mission, Ökumene und Entwicklung*. Frankfurt am Main, Lembeck, 2005, págs. 62-68.

Ya por la vía del *oréva* reconocemos al otro, pero lo mantenemos en su calidad de interlocutor. El énfasis aquí está en afirmar lo propio, en diferenciarse.

Ahora bien, estos pronombres apuntan hacia dos formas de conciencia de sí y de la otra persona y dos principios éticos, sin los cuales no es posible la convivencia en comunidad. El *ñandéva* es el ámbito colectivo más amplio, es por lo tanto inclusivo, plural y universal. Nadie puede quedar fuera de sus límites. Él orienta comportamientos que buscan y garantizan el bien común y promueven la cooperación. Sin embargo las experiencias de convivencia no se dan nada más en ese ámbito, sino asimismo en el del *oréva*; esto es, de forma más restringida, donde los grupos procuran diferenciarse entre sí con base a sus idiosincrasias, historias, identidades y proyectos de vida. Hay, por tanto, una “comunidad” más abierta e inclusiva y otra más cerrada y exclusiva. Pero aun en el caso de la comunidad basada en el *oréva*, la legitimidad es dada siempre por el “nosotros”, por “lo nuestro”. En ese sentido, como afirman Melià y Turner, “la comunidad viene a ser la perspectiva ideal de una cultura”. La *communitas* de Turner aparece, pues, a menudo como un estado edénico, paradisíaco, utópico y milenarista, cuya concretización debería ser el blanco de la acción religiosa o política, personal o colectiva. Y es aquí donde el texto ya referido de Morínigo nos ayudará a comprender la corrupción del nosotros. Ésta se da cuando ese blanco es interceptado por la contra-ética del *orekuete*, un ‘nosotros mínimo y arbitrario’. Así, los factores internos —la base sociocultural— del modo de ser ético o corrupto en el Paraguay deben ser buscados en la concretización o deturpación de los ideales del nosotros.

5. La contra-ética del orekuete, ‘sólo nosotros o nosotras’

La contra-ética del *orekuete* se funda en un nosotros o nosotras determinado arbitrariamente, en torno o a partir de personalidades que se imponen por su “carisma” o por el “carisma” de su posición. Así, esas personalidades fundadoras del *orekuete* se yerguen sobre la ética del nosotros. Según José Nicolás Morínigo (1994: 16), la contra-ética del *orekuete* se asienta en un agresivo sentido de identidad grupal, se presenta como virtud, lleva a una comprensión autoritaria de la jerarquía, rechaza la crítica y se niega al diálogo. Se basa en un nosotros ilegítimo que usurpa los derechos de la comunidad. Sus claves son la exclusión de los otros y las otras en favor de los amigos y las amigas, y el cambio de los marcos referenciales de las institu-

ciones por criterios subjetivos.

Morínigo se pregunta por los fundamentos socioculturales de esa forma de actuar y apunta que en un país como Paraguay, donde las relaciones personales y afectivas de carácter comunitario son muy importantes, la contra-ética del *orekuete* ciertamente “no nace de la nada, sino que tiene referentes sociales claros”, por ejemplo, los partidos políticos, la familia y el compadrazgo, que paso a comentar, basada en su estudio.

Los partidos políticos, especialmente los tradicionales “colorado” y “liberal”, promueven la lealtad interna de sus miembros, quienes ya son como predestinados para integrar ese grupo por haber nacido en una familia liberal o colorada. Los partidos se responsabilizan únicamente con sus afiliados, por lo que parecen ser más una extensión de la familia que una asociación civil, que debería percibir al pueblo de la manera más universal posible.

El modelo familiar predominante en el Paraguay es la familia extensa. En 1987 constituía el 65,6%. En las familias se practica una solidaridad efectiva en el ámbito económico, de asistencia en caso de enfermedad, de apoyo en la desgracia. De este modo, la obligación de los y las parientes con sus familiares aumenta cuando aumentan sus posibilidades económicas. El ascenso de un pariente equivale a un incremento de las posibilidades de toda la familia.

El compadrazgo ofrece una relativa “seguridad” a las familias en caso de dificultades económicas y de salud. Hasta aquí, esa actitud podría ser del ámbito de la proximidad, que sería todavía una reciprocidad positiva oriunda de una economía agraria, donde el Estado estuvo más ausente. No obstante, cuando los compadres (por conveniencia) son aquellos patriarcas enérgicos que poseen poder político y/o económico, por lo general caen en el abuso de la cultura de la reciprocidad. Ellos la definen verticalmente y desde afuera al afirmarse como hombres buenos delante de la gente necesitada y al cobrar de ella lealtad a cambio de la protección que le ofrecen. Aquí se trata de una reciprocidad negativa.

Y Morínigo (1994: 19) concluye que como para las tres instituciones mencionadas la lealtad personal es fundamental —ya que en ellas el vínculo es personal y afectivo— no puede aplicarse en ellas la neutralidad afectiva, aspecto clave para la vigencia de las asociaciones. Y así,

...la estructura burocrática opera más como un cuerpo administrativo al servicio de los amigos y compadres, que al servicio del orden racionalmente estipulado.

La lógica del *orekuete* pervierte entonces las relaciones personales afectivas. Éstas se basan en el sentimiento de que una persona o un grupo no se basta

a sí mismo. Tanto ella como él necesita de *la comunidad* del nosotros, sea en el marco de una amistad, una pareja, un grupo religioso, una organización de clase, etc. Cuando ese fundamento cede, ya no se busca el nosotros por causa de la comunidad sino sólo por causa del provecho propio. Entiéndase, de quienes se entienden como *orekuete*, que captan los beneficios del nosotros inclusivo y exclusivo nada más para sí. Traduciendo a la jerga paraguaya un dicho popular de Brasil, se diría que una persona bien situada que se orienta por la lógica del *orekuete* no tiene *amigos ni amigas*, únicamente “chupamedias” (lisonjeadores y lisonjeadoras serviles). En sus convicciones religiosas y políticas ella es por lo general sectaria y cuando se instala en la administración pública, tiende a usarla como instrumento de dominación y enriquecimiento para producir negocios que favorecen al cuerpo administrativo y a sus aliados del ámbito empresarial y político. Los medios ya han sido mencionados en el primer punto. El Estado es privatizado y controlado por el *orekuete*. Lo público se torna “sólo nuestra” alcancía, una “extensión de la propia casa”, por usar una expresión del antropólogo Roberto da Mata al referirse a semejante fenómeno en Brasil. Las relaciones personales se deterioran puesto que “amigo” o “amiga” es la persona que es leal a quien detenta el poder de delimitar el ámbito del *orekuete*. Para ella: ¡todo! Para los enemigos: ¡la ley! Sea como instrumento de represión o como burocracia.

6. El crepúsculo del Paraguay

Melià recurre a otra imagen, la del crepúsculo, para describir la situación que se vive en el Paraguay. Siendo el crepúsculo la claridad que va desde el rayar del día hasta la salida del Sol, y desde que el Sol se pone hasta el anochecer, él puede representar tanto la esperanza puesta en un decidido amanecer para la cultura de la proximidad como el desespero de percibir el avance de la corrupción hacia una profunda noche de alborar incierto.

Como cualquier rincón del mundo, el Paraguay se encuentra principalmente en sus últimas décadas bajo la presión del modernismo neoliberal, cimentado en la contra-ética del *orekuete*. El orden del día es acumulación de riqueza en pocas manos y su ostentación, abandono del idioma guaraní y su sustitución por el español —o por el portugués— y defensa del latifundio con venta de tierras al mejor postor —léase inversionista extranjero— con exclusión del campesinado (Melià, 1997: 106). Así, el Paraguay se va “desarrollando” a expensas de su comunidad. Y como en cualquier lugar, el resultado será la anomia, el miedo y la fragmentación de la sociedad en una

masa de individuos desorientados. De persistir este proceso, sobrevendrá el crepúsculo de la noche en el Paraguay (Melià, 1997: 108).

Por otro lado, si la ética del nosotros ya no es la forma más evidente de comprenderse y de comprender uno su entorno en la sociedad paraguaya de procedencia colonial como un todo, lo es aún en muchos sectores y en particular en los grupos indígenas, de quienes hay mucho que aprender. En esos ambientes donde la solidaridad es horizontal, se rema contra la marea y se reacciona al despojo luchando contra la pobreza y la ignorancia producida por la corrupción, afirmando la lengua guaraní como componente del "nosotros" paraguayo, y arriesgándose por la liberación de la tierra para el campesinado. Es en esos tiempos fronterizos de lucha e incertidumbre que muestra su gran fuerza la comunidad. Esos tiempos no están para ser temidos, sino para ser vividos en un caminar hacia el crepúsculo de un nuevo día.



Novedad DEI

**Doce Ensayos por la Dignidad
Nacional, la Soberanía
y el Derecho al Desarrollo
(No al TLC)**

Henry Mora Jiménez

REVISTA PASOS

**Departamento Ecuménico
de Investigaciones
San José, Costa Rica**

**SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL AÑO
CON CORREO INCLUIDO**

**NÚMEROS ATRASADOS: ₡ 1.100 cada
uno**

- AMÉRICA LATINA: \$ 18,00
- OTROS PAÍSES: \$ 24,00
- COSTA RICA: ₡ 5.000

**Favor enviar cheque en US\$
a nombre de:**

Asoc. Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 280-7561

Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr

BIENAVENTURANZAS Y GLOBALIZACIÓN

DOS PROYECTOS CONTRAPUESTOS

Una reflexión a partir de Mt 5,3-11

María Cristina Ventura (Tirsa)*

*Bienaventurados los pobres de espíritu,
porque de ellos es el Reino de los Cielos.
Bienaventurados los mansos, porque ellos poseerán la
tierra.
Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán conso-
lados.
Bienaventurados los que tienen hambre y sed de la justicia,
porque serán saciados.
Bienaventurados los misericordiosos,
porque ellos alcanzarán misericordia.
Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán
a Dios.
Bienaventurados los que trabajan por la paz,
porque serán llamados hijos de Dios.
Bienaventurados los perseguidos por causa de la justicia,
porque de ellos es el Reino de los Cielos.*

Resumen

Los hombres y las mujeres pobres con quienes me reunía en pequeños círculos bíblicos tanto en República Dominicana como en Brasil, me enseñaron a leer Las Bienaventuranzas, como el texto de quienes están preocupadas y preocupados por la realidad en que viven, pero que sueñan con una realidad diferente. Un sueño que se esfuerzan por hacer realidad cada día. Por eso, en este ensayo, sin dejar de lado las realidades concretas en que continúan viviendo quienes me enseñaron a leer el texto, exploro una comprensión del texto desde el proceso de realidad que llamamos globalización. Y descubriendo en este intento Las Bienaventuranzas como alternativa liberadora para hombres y mujeres.

* Profesora de Biblia en la Universidad Bíblica Latinoamericana.

1. Introducción

El momento histórico que vivimos, ahora vestido de "globalización", no es sino una manera más sofisticada, y si se quiere solapada, de vivir el colonialismo imperial. Colonialismo que, es el *continuum* básico de toda la historia humana y también un punto de referencia para todas las épocas históricas.

Globalización es un proceso de la realidad y como tal está dentro de nosotras y nosotros. En la actualidad estamos entendiendo globalización como abismales desigualdades económicas, que se traducen en pobreza y desempleo; condiciones que favorecen el crimen como táctica de sobrevivencia; que provocan el desgarrón del tejido social; que despiertan las animosidades étnicas (Brisson, 1999: 56).

Globalización no es nada nuevo, se trata de una continuidad del colonialismo. Para globalizar hay que tener poder y mentalidad imperialista. Ella nos impresiona, ocupa nuestro espacio y nuestro tiempo y nos hace ver como si se tratara de algo nuevo. En ese sentido, se convierte en trampa. Trampa en la que corremos el riesgo de caer cotidianamente.

En la Biblia, texto que está muy ligado con la historia de América Latina y el Caribe, no parece ser diferente. Las historias aquí contenidas están igualmente muy relacionadas con situaciones de dominación y exclusión. A pesar de su lenguaje androcéntrico, no deja de ser un texto desafiante. De ahí que desempeña un papel decisivo en la vida de muchos hombres y mujeres. Los sueños de justicia y amor inspiran a muchas personas en su lucha por la dignidad y el bienestar. En ese sentido entramos en diálogo con el evangelista Mateo, quien está interesado en hacer conocer las enseñanzas de Jesús para los judíos. De

acuerdo con Jean Zumstein (1999: 35), la enseñanza de Cristo no es simple colección de frases, sino que se trata de una enseñanza arraigada en la vida.

2. Entrando en la estructura del texto de Mateo

Mateo divide las enseñanzas de Jesús en cinco grandes bloques:

- 1) El Sermón sobre la Montaña o la Ley del Reino (5-7)
- 2) Las tareas de los líderes del Reino (10)
- 3) Las parábolas del Reino (13)
- 4) Grandeza y perdón en el Reino (18)
- 5) La llegada del Reino (24,25)

El Sermón del Monte comprende tres partes:

- introducción 5,1-16: vocación y felicidad de los discípulos
- parte central 5,17-7,12: cuál es la mejor justicia
- conclusión 7,13-29: exhortación a la obediencia

La primera parte (5,3-6), tiene un carácter declarativo. Las Bienaventuranzas, antes de abordar el tema de la Ley (5,3-12) pronuncian una palabra de felicidad sobre sus destinatarios. De esta manera, queda marcado el horizonte del discurso: lo que se dirá no es tanto con el objetivo de alcanzar un aumento de conocimientos religiosos ni establecer un código moral, sino de llegar a la felicidad a la que todo el mundo aspira.

Después de esta declaración se define la vocación de los discípulos: “ustedes son la luz del mundo” (5,13-14). Significa la actitud que deben tener quienes se disponen a cambiar el mundo, a ofrecer alternativas diferentes a las que ofrecen los sistemas que se definen como salvadores. En medio de esto se debe tener otras actitudes, otros discursos que hagan mantener la esperanza de que los cambios no son imposibles.

3. Las Bienaventuranzas: propuesta alternativa a una sociedad imperial

Si entendemos las Bienaventuranzas como propuesta alternativa, significa que ellas son un proceso de la realidad y como tales pueden estar también dentro de quienes vivieron en la realidad donde fueron pro-

puestas. Se trata de una invitación a ser sujetos agentes, lo que implica dejarse impactar por los procesos. Sin embargo, no queremos estudiarlas solamente como textos del pasado, sino como invitación a dialogar con realidades actuales. Pues sentimos que continúan teniendo eco en la realidad de globalización que, como dijimos, de nuevo se hace presente.

Entendemos que las palabras no existen aisladas, ellas existen contra un sinnúmero de eventos y circunstancias, de experiencias y de pensamientos. Y el significado de cualquier palabra es condicionado por esos eventos detrás de la persona que la pronuncia. Por eso, se hace necesario dialogar con el Evangelista Mateo, recordar el contexto desde el cual comunica su palabra.

Mateo es conocido como un judeo-cristiano, rigurosamente legalista. Por las mismas informaciones que trae el texto, se percibe que pudo haber escrito entre los años ochenta y noventa, esto es, después de la destrucción del templo, y se publicó bajo los auspicios de la Iglesia de Antioquía de Siria. Mateo parece conocer los criterios y los objetos de la cólera divina. En este sentido se enmarca en continuidad con la Ley mosaica.

Mateo, aunque posterior en el tiempo que Marcos, representa la continuidad con respecto a una tendencia cristiana de Palestina. En otras palabras, para Mateo, Jesús no está en contra de la Ley, sino que propone el cumplimiento de esta. Cumplir la ley está relacionado con la justicia, la que Mateo entiende como el obrar ético; de esa forma, constituye condición primera para la salvación.

Como bien afirma Juan Luis Segundo (1994: 64), la comunidad de Mateo parece haber sido mayoritariamente judía de origen palestino. Y escribe antes de que la ruptura entre judaísmo y cristianismo haya alcanzado a su comunidad. No obstante, advierte que la ruptura está próxima, las relaciones son tensas y las polémicas son vivas entre algunos rabinos. A pesar de esto, está interesado en mostrar el cristianismo no como negación del judaísmo, sino como su culminación.

4. ¿A qué contexto son propuesta alternativa las Bienaventuranzas?

En ese tiempo en el cual se ubica Mateo, las persecuciones fueron un hecho político. El imperio romano se extendió por grandes partes del mundo, desde Gran Bretaña al Éufrates, y desde Alemania al norte de África. Aquella amalgama de pueblos estuvo como soldados bajo un caparazón de metal. Y una de las formas que consiguió el imperio para intentar

lograr una unidad fue por medio del culto a la diosa Roma, el espíritu de Roma.

Se trató de un culto con el que las personas de las provincias se identificaban, pues esto había traído a ellos paz y buenos gobernantes, y más orden civil y justicia. Era un culto popular que el imperio fue manipulando para sus pretensiones de dominación. En otras palabras, el imperio fue colocando dentro de este culto popular su espíritu particular.

Las calles estuvieron limpias de bandidos y el mar de piratas; los déspotas y tiranos fueron sustituidos por imparcial justicia romana. Las provincias estaban dispuestas a hacer sacrificios al espíritu del imperio, puesto que había hecho mucho por ellas. El culto de Roma tomó otro camino. Un hombre personificó el imperio, un hombre en quien Roma se encarnó, el Emperador, y así el emperador pasó a ser recordado como un dios. Claudio, quien se adjudicó honor divino. Los gobernantes de Roma vieron en este culto imperial la vía para la unidad del vasto imperio. Así, el culto del imperio no fue voluntario, sino obligatorio. Una vez al año, un hombre tuvo que ir y quemar incienso sobre la cabeza del dios César y decir: "César es Señor".

Pero no todos cayeron en esta trampa durante mucho tiempo. Los cristianos afirmaron que Jesús fue el Señor, y a ningún hombre podía ser dado el título que pertenecía a Cristo. Cuando el hombre quemaba el incienso recibía un certificado que mostraba que había hecho su obligación en cumplimiento de la Ley del César. Muchos cristianos de la época se sitúan, entonces, en la resistencia.

Este es el contexto por detrás de las Bienaventuranzas. Un contexto marcado por injusticias pero, sobre todo, por una gran muestra de resistencia. Resistencia expresada a través de acciones concretas, dice Mateo. En el Sermón del Monte, Mateo coloca el núcleo ético de su concepción del mensaje de Jesús. No se trata simplemente de cambiar drásticamente el estatus de sin poder, cuanto de redefinir todas las estructuras existentes y modos de existencias.

Esta es una de las razones que consideramos hacen del Sermón del Monte, y de su centro, las Bienaventuranzas, un texto que ha desbordado las fronteras de la Iglesia. Ha impregnado la cultura occidental. Y ha calado en algunas tradiciones espirituales no cristianas, por ejemplo en Gandhi (Gruson 2000: 318). Para estar en buena relación con Dios, dice Mateo, hace falta dejarse guiar por este proyecto de las Bienaventuranzas. Este discurso tiene su origen y efecto en un contexto imperial, dentro de este contexto, y no pretende más que ser una firme propuesta alternativa, lo que nos hace pensar inmediatamente en cómo dialogar con este texto desde las realidades actuales de opresión, hambre, marginación.

5. El llamado a los y las pobres

Para gran parte de la humanidad la globalización se impone como perversidad. El desempleo creciente se vuelve crónico. La pobreza aumenta y las clases medias pierden en calidad de vida. El salario medio tiende a bajar. El hambre y el desabrigo se generalizan en todos los continentes. Nuevas enfermedades se instalan (SIDA) y viejas hacen su retorno. La mortalidad infantil permanece, a pesar de los progresos médicos y de la información. Se arrastran males a todos los niveles, egoísmos, cinismos, corrupción (Santos, 2001: 19). Dicho más concretamente: la perversidad sistémica tiene relación con la adhesión desenfundada a comportamientos competitivos que hoy caracterizan las acciones hegemónicas. Ella agudiza las asimetrías a nivel planetario.

Así, por el actual y devastador capital mundializado, el 20% de la humanidad detenta el 83% de los medios de vida (en 1970 era el 70%) y el 20% más pobre tiene que contentarse con apenas el 1,4% (en 1960 era el 2,3%) de los recursos. O más todavía, la población mundial es de 6.200 millones de personas. El 46%, 2.852 millones, vive en pobreza y 1.200 millones en pobreza extrema. Las consecuencias de las políticas del imperio afectan a todo el mundo, sin embargo son más negativas para dos sectores de la población: los / as niñas y las mujeres (Molas, 2005: 22-25).

Pero no nos enfrentamos únicamente a una pobreza relativa y a una desigualdad creciente, sino a una situación alarmante de pobreza absoluta. Casi tres quintas partes de la población no tienen saneamiento básico. Casi un tercio no tiene acceso a agua limpia. La cuarta parte no tiene vivienda adecuada. Un quinto no tiene acceso a servicios modernos de salud. La quinta parte de los niños no asiste a la escuela hasta el quinto año. Alrededor de la quinta parte no tiene energía y proteínas suficientes en su dieta (Zamora, 2002: 158-160).

6. En la realidad actual, cómo entender y dialogar con las Bienaventuranzas

*Bienaventurados los pobres de espíritu,
porque de ellos es el Reino de los Cielos.*

Sugerimos que este texto sea visto como un llamado a la valoración de la autoestima de las personas que están sufriendo por causa de la pobreza económica provocada por la globalización neoliberal. Un llamado que desde su condición de empobrecimiento sirva como motor para la resistencia.

Primeramente, partimos de la comprensión de que las Bienaventuranzas de las que se habla en el Sermón

del Monte no son simple afirmaciones, sino más bien exclamaciones, un llamado a protegerse de problemas o acciones que alejan de Dios. Bienaventuranza viene de la palabra hebrea *ashere*: “feliz”, “dichoso”, como en Sl 1,1. Se trata de la palabra griega *maka,rioi*, que hace referencia al gozo o placer interno que todas las personas deben tener. Es un grito triunfante de felicidad por un permanente gozo que nada ni nadie en el mundo puede quitar. Esto significa que las Bienaventuranzas no son esperanzas piadosas de lo que será, sino congratulaciones de lo que es. Así, el llamado no es para un mundo futuro, cuanto para una actuación aquí y ahora.

La mención de pobre usada en el texto, *ptwcoz ptochos*, describe a “alguien absolutamente pobre”. Se trata de una pobreza que hace temblar las rodillas, que encorva las piernas y el cuerpo, alguien temeroso, alguien que no tiene nada de nada. O mejor, es alguien destituido, no tiene moneda, ni nada. En hebreo la palabra puede ser *vani* o *ebion*, “débil”, que no tiene influencia o poder, oprimido por otras personas; luego, el único recurso que le queda es su total confianza en Dios. Por eso, en los salmos Dios defenderá la causa del pobre (Sl 72,4); saciará de pan la pobreza (Sl 132,15). Ulrich Luz (2001: 47s.) bien nos recuerda que, por la historia de la influencia, conocemos que el seguimiento a Jesús va acompañado de la invitación a la pobreza. Los exegetas protestantes, para defenderse de la pobreza real de los monjes católicos, subrayan a menudo que lo antievangélico no es la posesión de casas, etc., sino el apego a los bienes.

Como indica William Barclay (1975: 92), la pobreza no es cosa buena. Jesús nunca habría llamado felices a quienes no tenían suficiente para comer y no tenían salud. Este tipo de pobreza los cristianos debían removerla. Ahora bien, cuando se trata de la pobreza en espíritu, como símbolo de humildad, de vaciedad, alguien que no está engreído, puede entonces conseguir su ayuda y fuerza en Dios. Es alguien que puede resistir con sabiduría.

Por eso, delante de la muerte física de la persona integral, provocada por la globalización, se impone un regreso al sujeto, no como el derecho del individuo a justificarse a sí mismo, o como centro de dominio y posesión del mundo, sino como señala Raúl Fornet-Betancourt (2001: 316), citando a Sartre,

...el principio de subjetividad quiere decir que el hilo conductor de lo que llamamos el programa del proceso de la formación vital-existencial del sujeto no se configura por la idea de la autojustificación individual de una existencia ego-céntrica sino por la opción ética por la lucha a favor de la justicia.

Es la mansedumbre a la que se alude, como capacidad de reconocerse vulnerable al actuar divino. Y que al mismo tiempo descubre que la manifestación de Dios significa un juicio negativo sobre el estado

de la sociedad humana, tal como es mostrado en Is 59,1-4. Es la actitud de mansedumbre que nos hace ser sensibles y sentir el dolor de la otra persona. Lo que significa la máxima expresión de solidaridad.

Esta sensibilidad, muchas veces expresada en el “llorar”, en el sentir “pena”, no nos deja sin hacer nada, más bien nos debe posibilitar estrechar cadenas de solidaridad. Es así que sugerimos entender el segundo llamado, como lo propone William Barclay (1975: 94): “felices quienes están desesperadamente tristes por la pena y el sufrimiento del mundo”. Por consiguiente, el llamado que Mateo quiere hacer a su comunidad es a estar desprendido de las cosas, pero no de las personas. Es de esta manera que se puede poner en práctica la misericordia.

*Bienaventurados los que tienen hambre
y sed de la justicia,
porque serán saciados (v. 6)*

Se trata de la cuarta Bienaventuranza. Con este versículo hay un cierre, donde se recoge la idea central. Se entiende ahora el para qué y por qué de las anteriores. Además de que impulsa a pasar al siguiente versículo.

Hoy día se produce 10% más de los alimentos que necesitamos para vivir toda la humanidad, sin embargo, mueren de hambre 35.000 niños y niñas diariamente. En la Palestina del siglo I, un trabajador comió carne solamente una vez a la semana, aun así se puede afirmar que estaba lejos de los límites de hambre a los que hoy llegan una gran mayoría de personas. No obstante, en esos momentos representaba una gran hambruna. Igualmente no fue posible para la gran mayoría de las personas encontrar agua limpia y fresca dentro de sus casas.

De modo que el hambre mencionada en esta Bienaventuranza es esa hambre de quien no tiene nada para comer ni beber. Quien ha tenido estas necesidades, sabe bien lo que es estar queriendo un pedazo de pan o un sorbo de agua. Es la imagen usada para expresar la necesidad de justicia que hay en el momento. Se trata de la necesidad de sentir la urgencia de construir la justicia. Pero es una justicia total, no se trata de conformismos, o como nos ha hecho pensar el sistema neoliberal, donde los derechos humanos más elementales de los hombres, y mucho menos los de las mujeres, no son reconocidos, al punto de llegar a crear una población sobrante en el mundo que empieza a sentir que ser explotado puede ser un privilegio.

Por tanto, quienes saben de pasar hambre y sed, sienten la necesidad de la urgencia del llamado, de esta actitud de estar hambriento de justicia. Pero para poder cambiar la situación hay que estar limpios de corazón (v. 8). El término en griego es *kaqaro,j*: “puro”, “limpio”. Lo podemos entender como el no estar contaminado

con los pensamientos egocéntricos motivados por el sistema. Solamente de esa manera se puede tener y esperar misericordia. El llamado es a hacer, a construir lo que no existe, por eso:

*Bienaventurados los que trabajan por la paz,
porque serán llamados hijos de Dios (v. 9)*

El término clave aquí es *eirene*, que en hebreo es *shalom*: “paz”. Pero paz no es apenas ausencia de problemas o ausencia de guerras. Se trata de “todas las cosas que producen bienestar al ser humano”, es la “presencia de todas las cosas agradables”. Es “gozar de todo lo bueno”. El llamado es a quienes trabajan por ese bienestar para todas las personas. Entonces, no se trata de rechazar enfrentar la situación, cuanto de emprender la acción que la situación demanda. No se trata de evadir, sino de enfrentar. Es decir, no es aceptación pasiva, es activo enfrentamiento de los problemas. Ser llamado hijo e hija de Dios, significa que es un hacedor de cosas buenas. Bendecidos y bendecidas son quienes hacen de este mundo un buen lugar para vivir todas las personas.

En la actualidad estamos llamadas y llamados a construir un nuevo horizonte para la humanidad respecto a la forma como las personas llegan a entender el mundo y a sí mismas, y respecto a las posibilidades de cooperación y solidaridad. Los retos a los que se enfrenta la humanidad exigen un proceso de entendimiento entre todos los pueblos y grupos humanos sobre cuestiones que desbordan los límites de los universos simbólicos y culturales particulares. Se trata de un proceso de transformaciones que ha cambiado estructuras mentales y culturas, rompiendo esquemas estrechos y sistemas cerrados. Ha surgido la necesidad de pensar globalmente y actuar localmente, ha emergido el sentimiento de lo global y de la responsabilidad ante el destino común del planeta.

Ahora que, esto no implica que este camino de construcción de nuevas relaciones, de nuevas actitudes, de nuevos horizontes, va a ser tranquilo. Es un proceso que causará sufrimiento, por los ataques recibidos a nivel externo, pero también por las rupturas provocadas dentro del propio individuo y de los grupos. Con todo, el llamado es a no decaer ante los peligros:

*Bienaventurados los perseguidos por
causa de la justicia,
porque de ellos es el Reino de los Cielos (v. 10)*

Recordemos a Mateo escribiendo para una comunidad que está, posiblemente, fuera de Palestina. Intentando hacer memoria de la resistencia que se debe tener para mantener la identidad judía, pero ahora releída desde el nuevo horizonte que abre el cristianismo. Políticamente, hay persecución para

quienes se oponen a las propuestas del imperio. Así, este es un llamado que impulsa a la resistencia en bien de la justicia y anuncia de inmediato lo que se obtendrá al final. Pienso que es un anuncio del juicio final expuesto en 25,31-46. En este juicio se recogerán los frutos del haber actuado y vivido de manera diferente. Se trata de un juicio que se construye cada día. ¡Es utopía! Sufrir persecución es hacer cosas que permitirán otra sociedad.

Finalmente, las Bienaventuranzas, delante de la actual situación mundial, como individuos y como iglesia nos invitan, a hombres y mujeres, a descubrir que tenemos retos. Retos que van más allá del anuncio del Reino para los pobres, que animan a la construcción de lo que Girardi (1999: 18s.) llama una “utopía movilizadora” que, a pesar de sus apariencias de imposible, es capaz de motivar una acción orientada a ser por lo menos parcialmente actual. Un proyecto capaz de quebrar el fatalismo y de estimular la imaginación, de suscitar la creatividad, impulsando nuevas relaciones dentro y fuera de nuestras iglesias.

Bibliografía

- Barclay, William (1975). *The Gospel of Matthew*. Kentucky, Westminster John Knox Press, vol. 1.
- Brisson, Maryse (1999). “La globalización capitalista... una exigencia de las ganancias”, en: Franz Hinkelammert (ed.), *El huracán de la globalización*. San José, DEI.
- Fornet-Betancourt, Raúl (2001). *Transformación intercultural de la filosofía*. Bilbao, Editorial Desclée De Brouwer.
- Girardi, Giulio (1999). *Entre la globalización neoliberal y el desarrollo local sostenible. Para la refundación de la esperanza*. Quito, Ediciones Abya-Yala.
- Gruson, Philippe y Quesnel, Michel (dirs.) 2000. *La Biblia y su cultura. Jesús y el Nuevo Testamento*. Santander, Editorial Sal Terrae.
- Hanson, Paul D. (1995). *Isaiah 40-66*. Louisville, John Knox Press.
- Luz, Ulrich (2001). *El Evangelio según San Mateo — Mt 8-17*. Salamanca, Sígueme, vol. II.
- Molas Garriga, Janna (2005), “Desnudando las consecuencias del Sistema”, en: *Agenda Latinoamericana*.
- Santos, Milton (2001). *Por uma outra globalização do pensamento único à consciência universal*. São Paulo, Editora Record.
- Segundo, Juan Luis (1994). *El caso Mateo. Los comienzos de una ética judeocristiana*. Santander, Sal Terrae.
- Zamora, José Antonio (2002). “Globalización y cooperación al desarrollo: desafíos éticos”, en: *La globalización y sus excluidos*.
- Zumstein, Jean (1999). *Mateo el teólogo*. Estella (Navarra), Editorial Verbo Divino.



DESAFÍOS EN LA RELACIÓN ENTRE EMPRESAS RECUPERADAS Y MOVIMIENTO SINDICAL EN ARGENTINA Y URUGUAY

Juan Pablo Martí*

Introducción

El presente trabajo apunta al estudio de uno de los aspectos más polémicos del proceso de recuperación de empresas por parte de los trabajadores: la relación entre las empresas recuperadas y el movimiento sindical. La recuperación de empresas coloca a los distintos actores sociales frente a nuevos retos y desafíos. Los movimientos sindicales de Uruguay y Argentina no pudieron permanecer pasivos ante una emergencia social que los cuestionaba. En el estudio se buscar dar cuenta de cuál fue el rol de los sindicatos en la recuperación de empresas y qué desafíos supone la aparición de una nueva lógica de acción social por parte de los trabajadores basada en una nueva identidad y autonomía.

Este artículo se enmarca en un trabajo de más largo aliento realizado por un grupo de docentes que pertenecen a la red UNIRCOOP¹, y que tiene como finalidad contribuir a la generación de modelos de gestión acordes a las necesidades y potencialidades de las cooperativas de trabajo². Estas investigaciones

fueron realizadas entre los años 2003 y 2005 por docentes de la Universidad de la República de Uruguay, la Universidad de Chile y la Universidad Nacional de La Plata de Argentina³.

Para dar cuenta de esta problemática e intentar responder las preguntas optamos por una metodología

eficientes para insertarse en el mercado —con cuyas reglas deben jugar—, sin perder de vista sus principios y valores (Davis, 1999). Las cooperativas de trabajo deben responder a diversas problemáticas de organización, de capitalización y de gestión. Ello requiere elaborar estrategias y herramientas —tanto a nivel práctico como teórico— necesarias para su evolución. En este contexto se hace necesario que la teoría, tanto económica como organizativa, proponga los marcos conceptuales con los cuales describir y desplegar la experiencia cooperativa de modo de ayudar a los protagonistas (Battaglia, 2004).

³ Los proyectos de investigación son: “Cooperativas de Trabajo en el Cono Sur. Matrices de surgimiento y modalidades de gestión”, integrado por la Universidad de la República de Uruguay, la Universidad de Chile y la Universidad Nacional de La Plata de Argentina en el marco de la Red Unircoop, julio de 2004-junio de 2005, y “Empresas recuperadas mediante la modalidad de Cooperativas de trabajo. Viabilidad de una alternativa”, realizado por la Universidad de la República de Uruguay y la Universidad Nacional de La Plata de Argentina en el marco de la Red Unircoop, julio de 2003-junio de 2004. Participaron de las investigaciones por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina: Cr. Alfredo Camilletti, Cr. Daniel Tévez y los Técnicos en Cooperativas Javier Guidini y Andrea Herrera; por la Universidad de Chile: Lic. Mónica Rodríguez y Soc. Karin Beaza; y por la Universidad de la República de Uruguay: Prof. Juan Pablo Martí, A. S. Jorge Bertullo, A. S. Cecilia Soria, Soc. Milton Silveira, Br. Milton Torrelli y Br. Diego Barrios. Se pueden consultar otros avances de la investigación en Martí et al., 2004 a y b, 2005; Camilletti et al., 2005; y Guerra et al., 2004.

* Programa de Historia Económica y Social de la Facultad de Ciencias Sociales y Unidad de Estudios Cooperativos, Universidad de la República – Uruguay / jpmarti@fcsum.edu.uy

¹ La Red UniRcoop agrupa a más de veinte universidades de América del Sur, América Central y América del Norte que tienen estudios en cooperativismo y asociativismo.

² Para paliar el problema del desempleo no alcanza con la simple creación de cooperativas de trabajo, estas deben ser competitivas y

de índole cualitativa y centrada en el estudio de casos, procurando la expresividad y no la representatividad estadística de los mismos. El estudio tiene una finalidad descriptiva-explicativa. Descriptiva, en tanto se propone dar cuenta de la relación entre recuperación de empresas y movimiento sindical; y explicativa ya que no sólo aspira dar a conocer, sino también, entender y explicar las relaciones entre recuperación de empresas y movimiento sindical. La información considerada surge del testimonio de los integrantes de las empresas recuperadas, relevados a partir de una batería de entrevistas realizadas en el marco de las investigaciones y la realización de un Seminario Internacional ⁴ en los que se recogió el testimonio de integrantes de las cooperativas.

1. La recuperación de empresas como cooperativas de trabajo

En un contexto de crisis económica y social, es que se produce, en Argentina y Uruguay, la quiebra de numerosas empresas y la aparición del fenómeno de la recuperación de empresas por parte de sus trabajadores. Si bien el fenómeno de recuperación de empresas es una constante histórica en nuestros países (Terra, 1986 y Guerra, 1997), el proceso comienza a cobrar más intensidad hacia finales de los noventa y es en el año 2000 donde este fenómeno se hace más notorio. En este año se registran, tanto en Argentina como en Uruguay, una serie de casos en los que algunos trabajadores, para enfrentar el cierre de sus fuentes de trabajo, toman la fábrica y la ponen en marcha bajo la modalidad de cooperativas de trabajo. El fenómeno ha sido objeto de diversos estudios (en Argentina: Deledicque, 2005; Mantegani, 2003; Rezzónico, 2002 y Fajn, 2003 y en Uruguay: Martí et al., 2004; Udelar, 2004; Plá, 2005 y Torrelli, 2005). En Argentina para el año 2005, se estiman en 161 empresas que nuclean a 9.100 trabajadores aproximadamente (Ruggeri, 2005). En Uruguay, las dimensiones del fenómeno son más reducidas, en parte debido a un problema de escala. Estudios recientes estiman en alrededor de 20 las empresas recuperadas (Martí et al., 2004). Si bien, en términos cuantitativos la cantidad de empresas recuperadas no es significativa, la originalidad del fenómeno, su capacidad para dar respuesta al desempleo

⁴ Seminario Internacional "Empresas recuperadas. Entre la reflexión y la práctica", Montevideo, 14-16 de setiembre de 2004, organizado por el Goethe-Institut Montevideo y auspiciado por la Facultad de Ciencias Sociales/ UDELAR, la Unidad de Estudios Cooperativos/ UDELAR, el Instituto Cuesta Duarte del PIT-CNT y Nordan-comunidad. Las conclusiones del Seminario se publicaron en Guerra et al., 2005.

y la posibilidad de constituirse en portadores de una nueva identidad lo tornan relevante.

Aunque la recuperación de empresas no es nueva en nuestros países, sí resulta novedosa la extensión actual del fenómeno. La recuperación de empresas no es sino una de las modalidades que da origen a las cooperativas de trabajo. Distintos autores ubican la recuperación de empresas al momento de analizar el origen de las organizaciones cooperativas (J. Vanek, 1985 y Terra, 1986) ⁵. Respecto del caso particular de las empresas recuperadas, Terra (1986) sostiene que el lastre de las que surgen con este origen hace presumir difícil su viabilidad, a pesar de que puedan recibir ayudas importantes, sea de quienes tratan de desprenderse de ellas, del Gobierno que busca atajar el problema político y social inminente que su cierre aparejaba, o de otras organizaciones sociales.

El concepto de *empresa recuperada* se presta a debates y discusiones. En efecto, lo que en principio puede resultar un concepto relativamente claro, que da cuenta del hecho que un conjunto de trabajadores reactivan una unidad productiva que anteriormente era gestionada de manera convencional, adquiere complejidad a medida que se analizan las experiencias. La puesta en marcha de la unidad productiva puede abarcar diferentes situaciones dentro del amplio concepto de empresas recuperadas, desde la continuidad del grupo original, pasando por la conservación figura

⁵ Vanek (1985), reconoce cinco modalidades de nacimiento: a) la quiebra: cuando los trabajadores asumen la gestión de la empresa capitalista arruinada; b) la reorganización amigable o muy amigable: una empresa tradicional, vital y con buen funcionamiento se reorganiza en forma cooperativa con el consenso de todas las partes e incluso la iniciativa del propietario; c) la reorganización agresiva: los trabajadores imponen la autogestión con huelgas y acciones hostiles; d) la formación espontánea de una nueva cooperativa que nace sin experiencia previa; y e) la formación inducida del exterior: la empresa se crea de cero, pero con la ayuda de instituciones u organizaciones externas que no forman parte de la cooperativa. Terra (1986) propone distinguir las siguientes matrices de surgimiento de las cooperativas de producción: a) cooperativas que nacieron por la transferencia a los trabajadores de empresas deficitarias, públicas y privadas. Este es el caso de las llamadas Empresas Recuperadas; b) cooperativas que nacieron de un impulso autónomo de los propios socios en busca de superar los modelos de producción capitalista y obtener una nueva forma de relación social y productiva; c) la organización cooperativa creada por una organización externa, no cooperativa ella misma aunque muy motivada y altamente competente, que le dio la eficiencia empresarial y orientó la capacitación y gradual transferencia a la autogestión, una vez pasada la etapa creativa y lograda la consolidación. Este es el caso típico de incubaje de cooperativas a través de ONG's o de la acción de universidades. Atendiendo la realidad actual de América Latina y el Caribe, podríamos reconocer como otra modalidad a las cooperativas promovidas por la acción estatal. En los países de la región observamos frecuentemente políticas públicas que promueven la formación de cooperativas. El motivo de esta subdivisión radica en que esta modalidad no obedece a la lógica de la incubación, sino más bien a objetivos de política pública.

jurídica o las maquinarias, hasta la recuperación de un conjunto de saberes adquiridos ⁶.

Para salvar la discusión y tornar operativo el concepto, seguiremos a Ruggeri (2005: 23) quien considera a la empresa recuperada como

...un proceso social y económico que presupone la existencia de una empresa anterior, que funcionaba bajo el modelo de una empresa capitalista tradicional, cuyo proceso de quiebra, vaciamiento o inviabilidad llevó a sus trabajadores a una lucha por su puesta en funcionamiento bajo formas autogestivas.

Los estudios muestran que los verdaderos protagonistas del fenómeno son los propios trabajadores. Son quienes ante una situación límite como el cierre de la empresa, buscan una solución que evite la pérdida del empleo en un contexto recesivo y un mercado laboral saturado. Los trabajadores se resisten a aceptar el cierre de la empresa y se plantean luchar para evitar la pérdida de la fuente de trabajo. En muchos casos ello implicó asumir nuevas responsabilidades: además de las tareas que desarrollaban en el proceso productivo, debieron hacerse cargo de tareas administrativas e inclusive de la limpieza y el mantenimiento de la planta. En ciertas oportunidades, para evitar el cierre, debieron poner en funcionamiento una fábrica que no sólo había sido abandonada sino que también había sufrido el vaciamiento. Los inicios fueron extremadamente duros, puesto que en los primeros meses los asociados a la cooperativa no sólo cobraban lo justo y necesario (aunque en muchos casos no cobraban nada) sino que lo poco que recaudaba la cooperativa era utilizado para el mantenimiento y funcionamiento de la misma (Martí et al., 2004).

2. El papel del movimiento sindical en la recuperación de empresas

La forma como surgen las empresas recuperadas exige una toma de posición por parte de los actores sociales y políticos. Si bien, en todos los casos, los trabajadores son los protagonistas de la recuperación, participan de diversas formas: el Estado, los partidos políticos, las organizaciones sociales, la comunidad local y los movimientos sindicales. Nos detendremos en cómo se posicionó el movimiento sindical en Argentina y Uruguay ante el fenómeno de la recuperación de empresas por parte de los trabajadores. Aunque Uruguay y Argentina experimentaron de modo más

o menos similar la crisis que generó el surgimiento de estas empresas, es curioso el hecho de que los soportes en los cuales se apoyaron estas cooperativas son distintos y responden a diferentes culturas de relacionamiento. En particular, la posición del movimiento sindical respecto de la recuperación de empresas varía profundamente entre Uruguay y Argentina. Dividiremos la exposición en dos momentos: en primer lugar, estudiaremos la intervención del movimiento sindical en la recuperación de la empresa y, luego, analizaremos el relacionamiento que mantienen las empresas recuperadas con el movimiento sindical después de la recuperación.

2.1. El proceso de recuperación de las empresas

El desafío que planteaba para el movimiento sindical la recuperación de empresas va a ser asumido de manera distinta en los dos países. En Argentina, el movimiento sindical va a ver con temor el proceso de recuperación de empresas, aunque en algunos casos y algunos sindicatos lo van a apoyar. En Uruguay, en cambio, los sindicatos van a ofrecer un apoyo explícito a los trabajadores que quieren recuperar su empresa.

Comenzaremos analizando el papel cumplido por el movimiento sindical argentino en la recuperación de las empresas. Debemos empezar por señalar que en los últimos tiempos los sindicatos argentinos experimentaron un proceso de pérdida de poder y debilitamiento. Durante la década de 1990, y a cambio del apoyo al Gobierno para la implementación de sus políticas neoliberales, la Confederación General del Trabajo Argentina (CGT) ⁷ obtuvo la confirmación de una buena parte de sus prerrogativas corporativas, como: el mantenimiento del monopolio de la representación sindical; el control de los fondos de las obras sociales; etc., y pudo intervenir activamente en el campo empresarial a través de las privatizaciones de empresas públicas, la reforma previsional y las reformas del seguro de los accidentes de trabajo. Esta situación dio lugar al surgimiento de algunas disidencias en el seno del movimiento sindical. Una de ellas es el MTA (Movimiento de los Trabajadores Argentinos), ala disidente de quienes pugnaban por revivir el modelo sindical asociado a una política sustitutiva de importaciones y un Estado fuerte. El MTA nunca rompió definitivamente con la CGT y en 2003, bajo el gobierno de Kirchner, la pasó a liderar. También, pero por fuera de la CGT, van a surgir nuevas alter-

⁶ Una discusión al respecto se puede encontrar en Martí, 2005.

⁷ La CGT es la central sindical histórica de la Argentina, fue fundada en 1930 y a partir de 1945 tuvo una clara orientación peronista que mantiene hasta el día de hoy, participando incluso de las listas partidarias del Partido Justicialista.

nativas sindicales como el caso de la CTA (Central de Trabajadores Argentinos) y la CCC (Corriente Clasista y Combativa). Ambas organizaciones encabezaron la oposición al modelo neoliberal mediante una estrategia de confrontación que contemplaba tanto la realización de diversos tipos de protesta (marchas federales, cortes de ruta, petitorios) como la constitución de amplias multisectoriales que nucleaban a diferentes sectores sociales perjudicados por las reformas estructurales (Svampa, 2005: 210-218).

Desde hace tiempo la actuación de la CGT se encuentra profundamente cuestionada por su lógica corporativa y, en algunos casos también por prácticas de corrupción, incluso llegando a ser acusada de participar de maniobras fraudulentas de los empresarios para el vaciamiento de la empresa. En un principio la CGT veía la recuperación de empresas como un fenómeno ajeno y hasta le temía, por considerar que los trabajadores autogestionados eran autónomos, no aportaban al sindicato y rompían un poco el paradigma de la lucha sindical. En las entrevistas se mencionan situaciones en las que el sindicalismo se opuso a la recuperación de empresas. Existieron casos en los que el propio sindicato, a veces aliado a la patronal, pidió el cierre de la fábrica y obstaculizó el surgimiento de la cooperativa. Es el caso de la Unión Papelera Platense, donde el sindicato pide la quiebra y se opone a la cooperativa.

En 2001 el país estaba totalmente quebrado económica y moralmente. En un año hubo tres Presidentes de la República. No caminaba el comercio ni había proyectos de trabajo. En junio, casualmente el Día del Papelero, se decreta la quiebra, pedida por el propio sindicato debido a que le debían la obra social... no teníamos injerencia en el seno del sindicato que nos representaba... Como teníamos la cultura del trabajo y siempre apostamos a eso, empezamos a recuperar las máquinas que estaban obsoletas y abandonadas (Cooperativa Unión Papelera Platense, Argentina).

Más allá de la corrupción existente en el movimiento sindical argentino, igualmente es cierto que la oposición de los sindicatos a la recuperación de empresas se explica porque es común en la Argentina la defraudación laboral tercerizando bajo la forma de supuestas cooperativas.

En Argentina tampoco se puede hablar de sindicatos en general, por la existencia de distintas centrales sindicales y de diferentes seccionales dentro de cada sindicato que tienen diversos comportamientos. Ciertos sectores del sindicalismo argentino, fundamentalmente los vinculados a la CTA, han realizado una autocrítica y asumen como un error el no haber hecho un control adecuado de las fábricas. Del mismo modo, la proliferación de empresas recuperadas ha llevado

a que algunos sectores de los sindicatos empezaran a ver que la lucha cooperativa es una continuidad de la lucha sindical. Cuando se agotaba la instancia de la reivindicación se pasaba a la conquista de la fuente de trabajo, a tal punto que hoy muchos sindicatos, ante una crisis, se plantean armar una cooperativa.

En el inicio [los sindicatos] nos combatieron, después de un tiempo (por el auge que se les dio a estas fábricas en los medios de comunicación) hubo un acercamiento y ahora hay sindicatos que ayudan, por ejemplo la Unión Obrera Metalúrgica (José Caro, dirigente del Movimiento de Fábricas Recuperadas de Argentina).

La Unión Obrera Metalúrgica (UOM) ilustra la crisis del sindicalismo tradicional. Este sindicato, que fuera la encarnación más acabada del régimen anterior de relaciones laborales, abarca una gran heterogeneidad de actividades y está compuesto por seccionales que trabajan con escasa coordinación entre sí. Algunas seccionales de la UOM, como la de Quilmes, se comprometieron decididamente en la formación de las cooperativas.

A diferencia de Argentina, en Uruguay existe una central sindical única: el PIT-CNT. Esta surge de la unificación de la vieja Convención Nacional de los Trabajadores (CNT) ⁸ y el Plenario Intersindical de Trabajadores (PIT) ⁹. Al igual que en Argentina, el movimiento sindical uruguayo ha experimentado una disminución del número de afiliados aunque conserva una fuerte legitimidad. El rol de los sindicatos en la recuperación de empresas marca una diferencia muy clara con el caso argentino. Al igual que el movimiento cooperativo, los sindicatos van a tener una activa participación en el proceso de recuperación de empresas. Las entrevistas realizadas nos muestran que la participación sindical va desde la propuesta para la recuperación hasta un apoyo explícito para hacer posible la misma. En algunos casos es el sindicato el que genera la cooperativa.

Los compañeros del sindicato tiraron la primera piedra para tratar de organizarse como cooperativa. Hicieron punta para tratar de convocar al resto de los compañeros. El rol de la UNTMRA ¹⁰ ha sido

⁸ LA CNT surge cuando en 1964 se realiza una asamblea que congrega a los sindicatos afiliados a la Central de Trabajadores del Uruguay (CTU) y los sindicatos no afiliados, pasando en 1966 a unificarse en la CNT.

⁹ Luego del Golpe de Estado del 27 de junio de 1973, la CNT es ilegalizada y sus dirigentes perseguidos. Recién a partir de 1982, y todavía en dictadura, comienza la reorganización del movimiento sindical a través del Plenario Intersindical de Trabajadores (PIT). Cuando se recupera la democracia se produce la fusión entre el PIT y la CNT dando lugar al PIT-CNT.

muy importante, ha estado apoyando sistemáticamente desde la ocupación hasta ahora (Cooperativa NIBO PLAST, Uruguay).

En los casos en los que existía experiencia sindical previa dentro de la empresa, el sindicato se constituye en un actor fundamental en la recuperación. En los casos que no existía sindicato en la empresa, se hacen presentes los sindicatos de la misma rama de actividad ¹¹. En algunos casos brindan apoyos varios —local para el funcionamiento de la cooperativa, asesoramiento, préstamos, etc.—; en otros casos avalan la creación de la cooperativa.

[los sindicatos de las] distintas empresas de la bebida nos dieron un respaldo cuando lo necesitamos. La lucha que teníamos dentro del sindicato hoy la trasladamos a los objetivos de la cooperativa. Eso nos mantiene unidos (Osiris Fernández, dirigente de COFUESA, Uruguay).

A pesar del protagonismo del movimiento sindical uruguayo en la recuperación de empresas, los mismos trabajadores organizados afirman que

...nuestro movimiento sindical en el mejor de los casos está relativamente preparado para defender los intereses de los trabajadores en actividad (salarios, condiciones de trabajo, etc.) pero no tiene incorporado un "saber hacer", una capacidad de gestión que le permita actuar eficazmente a la hora de impulsar por parte de los trabajadores, procesos de recuperación de unidades productivas cerradas (Conclusiones del 1° Encuentro sobre Recuperación de Unidades Productivas, 31 de julio y 1° de agosto de 2003, PIT-CNT-CUDECOOP-UDELAR, Uruguay).

Sin embargo, la realidad de los sindicatos no es la misma en el interior del país que en la capital. En el interior del país la presencia de la central sindical es más débil y los apoyos se encuentran más en la comunidad local que en la organización sindical.

El sindicato funcionaba para festejar el 1° de mayo y en alguna causa solidaria coyuntural. Pero el PIT-CNT en el interior no existe. Cuando tuvimos problemas jamás fue un dirigente del PIT-CNT,

¹⁰ Unión Nacional de Trabajadores Metalúrgicos y Ramas Afines (UNTMRA).

¹¹ El caso de la Cooperativa UCOOL es interesante, ya que en la empresa capitalista —Brill S. R. L.— no existía sindicato hasta el momento del quiebre y liquidación de la empresa. Quienes finalmente formaron la Cooperativa UCOOL reciben el apoyo para la constitución de la empresa por medio del sindicato de trabajadores del puerto —lugar donde la cooperativa es contratada para prestar servicios—, que les hace un préstamo para iniciar todos los trámites y pagar contadores, abogados, escribanos.

y no me pueden decir que no se enteraron. Cuando se produce la ocupación, en 2002... la Mesa Intersindical del departamento de Lavalleja no se hizo presente. Si lo hicieron todas las fuerzas sociales, la comunidad, las iglesias, la prensa y todo el barrio y la ciudad de Mina (Cooperativa La Serrana, Uruguay).

2.2. El relacionamiento entre cooperativas surgidas a partir de las empresas recuperadas y el movimiento sindical

Al igual que en el apartado anterior encontramos algunas diferencias entre ambos países, básicamente en lo que respecta a la continuidad entre la dirigencia cooperativa y la pertenencia de los trabajadores a la central sindical. Pero también aparecen semejanzas: tanto en Argentina como en Uruguay, el pasaje de una lógica de trabajo asalariado a la autogestión ha estado plagado de dificultades.

Comenzaremos en este caso analizando las cooperativas uruguayas. En primer lugar, es interesante destacar la continuidad entre la dirigencia sindical y la dirigencia de la cooperativa. En este nivel se plantean dos situaciones. Cuando en la empresa original existía un sindicato, suelen ser sus dirigentes o militantes quienes ocupan los cargos directivos en la empresa recuperada ¹². En cambio, cuando el sindicato no existía o era muy débil, entonces los cargos de dirección tienden a ser ocupados por aquellas personas que desempeñaron un rol más activo durante el proceso de cooperativización. Este hecho está asociado a aptitudes de liderazgo y sociales en general (capacidad de iniciativa, capacidad de comunicación) y/o a una mayor formación. A diferencia de esto, en las cooperativas observadas en Argentina quienes integran el Consejo de Administración son casi siempre los trabajadores que lideraron el proceso de conversión de la empresa, justamente por su capacidad de liderazgo, y en casos muy aislados los dirigentes sindicales (Martí et al., 2004).

La importancia que los trabajadores uruguayos le asignan al sindicato se refleja en que los cooperativistas siguen participando del sindicato o pretenden ingresar a la central sindical luego de la cooperativización ¹³.

...seguimos afiliados al Sindicato, nosotros respetamos los paros, así discrepemos con lo que resuelvan ellos, pero si tenemos que parar, paramos... somos dirigentes de acá (Central Sindical de Obreros y Empleados Municipales), anexo Florida

¹² Por ejemplo en las cooperativas COFUESA, NIBO PLAST, etc.

¹³ "Queremos pertenecer a un movimiento sindical de la salud, así como los cooperativistas del transporte están incluidos en la UNOT (Unión Nacional de Obreros del Transporte)... El postulante a in-

(Cooperativa Baldosera de Florida, Uruguay).

Los cooperativistas no reniegan de esta identificación de clase y siguen vinculados a su sindicato. Es particularmente ilustrativo el caso de los trabajadores de FUNSA (Fábrica Uruguaya de Neumáticos Sociedad Anónima), durante muchos años la mayor fábrica del país.

La Cooperativa se llama "7 de Setiembre FUNSA Coop". Es la fecha de la fundación del Sindicato, en 1952. Para seguir un hilo conductor con aquellos dirigentes de nuestra organización sindical que hoy no están es que tratamos de seguir esa historia, porque estamos comprometidos con una sociedad que nos ayudó mucho y creyó en nosotros (Luis Romero, dirigente de FUNSA Coop, Uruguay).

Pese a esta identificación, la cooperativa formada por los trabajadores y un grupo inversor formaron una sociedad anónima. Esta forma elegida por los trabajadores de FUNSA para la recuperación de la fábrica originó resistencias entre la dirigencia del movimiento sindical. Al tomar esta opción los trabajadores de FUNSA priorizaron la viabilidad del proyecto, el lograr la credibilidad y confiabilidad de la gente, superando las barreras entre capitalistas y trabajadores.

Queremos demostrar que en este país los sindicatos no son malditos, que los trabajadores no son un estigma y que no todos los inversores son iguales. Eso se logra cuando hay cabezas abiertas y voluntad política, y cuando se piensa en la gente. Si los inversores piensan solamente en lo suyo y nosotros en lo nuestro, seguiremos confrontándonos (Luis Romero, dirigente de FUNSA Coop, Uruguay).

En Argentina, a diferencia de Uruguay donde el movimiento cooperativo y los sindicatos funcionaron como aglutinadores, y ante el gran desarrollo de empresas recuperadas surgen movimientos que las agrupan. Estos asesoran en el seguimiento de la expropiación y en la gestión de las cooperativas, pero van a presentar importantes diferencias de criterios respecto a la forma de recuperación de empresas y del funcionamiento de las mismas. Las organizaciones más importantes que hoy nuclean a las empresas recuperadas son el Movimiento Nacional de Empresas Recuperadas (MNER) y el Movimiento Nacional de Fábricas Recuperadas (MNFR). Estos dos movimientos tienen discrepancias profundas y un enfrentamiento significativo en los niveles de conducción. Ambos movimientos mantienen

gresar como cooperativista tiene que ser trabajador de la salud: ex trabajador de MIDU, de otras mutualistas cerradas o trabajadores de la salud en general. Eso fue votado por Asamblea" (Cooperativa Caminos, servicios de salud, Uruguay).

relaciones con algunos sectores sindicales con los que coordinan las acciones.

También trabajamos en conjunto con el movimiento piquetero, los sindicatos combativos y las asambleas barriales (Eduardo Murúa, dirigente del MNER, Argentina).

Estas coordinaciones se dan primordialmente con las centrales sindicales alternativas: la CTA (Central de Trabajadores Argentinos) y la CCC (Corriente Clasista y Combativa). La CTA se conforma como central sindical en 1997 y agrupa a gremios docentes, algunos sindicatos disidentes, como la UOM de Villa Constitución y el gremio de empleados judiciales. Desde el comienzo, el objetivo de la CTA ha sido el de construir un movimiento social y político, como herramienta de cambio social, y estuvo entre las primeras organizaciones que percibió la potencialidad organizativa de los trabajadores de las empresas recuperadas. La CCC, en tanto, está ligada al Partido Comunista Revolucionario (PCR), de tendencia maoísta, y cuenta con tres ramas: la sindical, la de jubilados y la de desocupados. La CCC no es una central sindical en sentido estricto, sino que se propone como una corriente político-sindical que trabaja con programa propio en el seno de los distintos gremios y centrales (Svampa, 2005: 219-223).

A pesar de las diferencias de relacionamiento con el movimiento sindical, de un país al otro, existen algunas semejanzas que son interesantes de remarcar. A nivel de la subjetividad de los trabajadores se producen contradicciones, tensiones, supervivencias de la lógica asalariada que, en algunos casos, son superados por el aprendizaje y en otros continúan siendo una fuente relevante de conflictos. En la casi totalidad de las experiencias existieron notables dificultades para romper con la lógica de relacionamiento empleado-patrón, y asumir la condición de socio y las responsabilidades que eso implica a nivel de la gestión. En palabras de un cooperativista: "venían compañeros a preguntar cuándo se cobraba, aunque se informaba de todo el trámite" (UCOOL). La lógica de la dependencia de una patronal y la correlativa falta de autonomía en los trabajadores, engendra hábitos y representaciones que no varían de forma mecánica o simultánea a partir del cambio de las relaciones sociales.

Algunos piensan en la capitalización del proyecto de la cooperativa, otros: "trabajo el doble y gano la mitad", porque la conciencia no está en todos. También se pasó la etapa de "soy dueño y hago lo que quiero"... pero todas son etapas que fueron quemándose y quedando atrás junto con los conflictos planteados (Cooperativa Ex San Remo, Argentina).

Esto se traduce, en muchas ocasiones, en la divi-

sión entre un grupo representado por la Directiva, que toma las decisiones organizacionales más importantes y no tiene contrapeso ni control por parte del resto de la organización. El poder de decisión, de negociación, de relación con el entorno y los clientes está concentrado en este grupo. Este grupo suple, de manera real e imaginaria, a la anterior patronal, no solamente en el rol asumido, sino en como es visualizado por el resto de la organización.

El cambio es que antes cobrábamos en fecha, éramos más compañeros; antes nos pagaban más, cada cual cobraba lo que valía y no como ahora que todos cobramos lo mismo, el que trabaja y el que hace sebo. Los de la oficina se creen los dueños y te prepotean como si fuéramos sus empleados domésticos y te suspenden y te sancionan cuando quieren (Cooperativa COOPDY, Uruguay).

Que unos asuman el rol de patrones implica que otros asumen el de empleados. Este comportamiento obedece a que *se hace lo único que se sabe hacer*. La experiencia anterior es el único modelo conocido y determina las formas de acción. Por eso ante dificultades se responde con herramientas propias de la experiencia sindical previa, como por ejemplo, realizar un paro de actividades para protestar ante el retraso en un pago o una manifestación frente a la casa de uno de los directivos (UdelaR, 2004)¹⁴.

A modo de conclusión

Para un colectivo de trabajadores antes asalariados, acceder al dominio y control de la propiedad de los medios materiales y financieros de una empresa implica desarrollar un proceso psicológico, cultural y social multifacético, a través del cual llegue a considerar la empresa como propia, a cuidar y defender su patrimonio como algo querido y asumido en profundidad, a conocer sus funcionamiento y controlar sus operaciones. Todo ello significará un crecimiento de la subjetividad tanto por parte de cada trabajador como del conjunto (Razeto, 1988: 209).

Con todo, la constitución del factor trabajo como categoría organizadora, es decir pasar del trabajo asalariado al trabajo autónomo, no es simple. Muchas veces es el resultado de procesos históricos complejos y muy amplios que requieren por parte de los trabajadores el desarrollo de las capacidades empresariales propias. La existencia en empresas recuperadas bajo la modalidad de cooperativas de trabajo demuestra que es posible el levantamiento del trabajo como ca-

tegoría organizadora de la producción. Significa que el trabajo tiende a liberarse y alcanzar autonomía, generando identidad propia y creciendo en grados de libertad (Razeto, 1988: 115).

Las empresas recuperadas en forma de cooperativa por parte de sus trabajadores surgen muchas veces en el marco de una lucha sindical, no obstante suponen una transformación en el "repertorio clásico" de acción colectiva de los obreros. Trascienden la oposición y el conflicto en reclamo por mejoras salariales y ponen en juego la construcción de autonomía e identidad del trabajo. Se trata, ya no de un movimiento de oposición, sino de un crecimiento significativo en identidad y autonomía. La identidad es la conciencia de ser un sujeto diferenciado con objetivos propios. La autonomía implica un paso más. Significa disponer de los medios necesarios para actuar tras esos objetivos sin necesidad de apoyarse en elementos externos y ajenos para sostenerse; es el logro del autocontrol de las propias acciones y decisiones, implicando esto que el referente ya no es "el otro" como en la situación de antagonismo, sino él mismo (Razeto, 1988: 116s.).

Además de las dificultades provocadas por los procesos de desindustrialización y desregulación creciente de las relaciones laborales, agravadas por los no menos significativos cambios tecnológicos y organizativos, estas experiencias suponen un desafío adicional para el movimiento sindical. No se trata de un problema coyuntural, sino que tiene que ver con un cambio estructural que afecta profundamente a la composición social y a la organización de la "sociedad laboral" industrial —y por ende a los propios sindicatos (Heinze et al., 1992: 138).

Frente a la impotencia y falta de perspectivas que plantea el desempleo, se propone como solución una respuesta colectiva. Pero al hacer esto, los trabajadores que se resisten a perder su fuente de trabajo cuestionan la convicción sobre la que se fundamenta la unidad sindical: la unidad real y comunidad de intereses de todas aquellas personas que, privadas de propiedad, se hallan avocadas a la venta de su fuerza de trabajo y dependen materialmente del salario que reciben a cambio de esa fuerza de trabajo. La tendencia a la polarización y escisión del mercado de trabajo conduce a un enfrentamiento entre los intereses de los distintos grupos de trabajadores, y estas contradicciones penetran en la propia organización sindical. Los sindicatos representan de modo creciente los intereses de los grupos ocupados, y dejan de lado a un número cada vez mayor de la población que queda fuera del mercado de trabajo.

¿Pueden los sindicatos mismos asumir de manera consciente y prioritaria la representación de los intereses de aquella parte de los asalariados que resultan excluidos temporal o permanentemente del mercado de trabajo? Esto podría suceder, entre otras vías, mediante la colaboración con formas de organización

¹⁴ Son ilustrativos en este sentido los casos de NIBO PLAST Y Coopdy.

fuera del mercado de trabajo, como la formación de cooperativas que posibiliten que la gente continúe trabajando (Heinze et al., 1992: 153). Esto sin duda supone un desafío para el movimiento sindical. Es necesario que los sindicatos comiencen a dar el debate y le pierdan el miedo a estas expresiones de la acción colectiva. Al respecto sostiene un viejo líder sindical:

...no vamos a tener miedo de nuevo. Cooperativa, trabajo de calidad, economía solidaria, nada de esto es antagónico al movimiento sindical, nada de esto sustituye las entidades sindicales. Al contrario, complementa la actividad sindical (Luis Inácio Lula da Silva, 2000: 12).

Por último, y para evitar una idealización de las experiencias presentadas, los trabajadores deben recordar que si bien la cooperativización permite recuperar la centralidad del trabajo, existe una limitación importante y no removible. Si una comunidad de trabajadores autogestiona una empresa capitalista que ha fallado o quebrado, este lastre en el origen hace presumir difícil su viabilidad y existen, por lo tanto, altas probabilidades de que no tengan éxito (Vanek, 1993: 274).

Bibliografía

- Battaglia, Filippo (2004). *L'organizzazione nelle cooperative*. Roma, Edizioni Pigraco.
- Camilletti, Alfredo et al. (2005). "Cooperativas de trabajo en el Cono Sur. Matrices de surgimiento y modelos de gestión", en: *Revista UNIRCOOP* (Sherbrooke, Canadá) Vol. 3, No. 1 (octubre, 2005).
- Da Silva, Luis Inácio Lula (2000). "O papel do sindicalismo diante das novas formas de trabalho", en: *Sindicalismo e Economia Solidária. Debate internacional*. Agencia de desenvolvimento solidario-CUT, págs. 7-12.
- Deledicque, L. Melina; Mariano Félix y Juliana Moser (2005). "Recuperación de empresas por sus trabajadores y autogestión obrera. Un estudio de caso de una empresa en Argentina", en: *CIRIEC-España, Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa*, No. 51 (abril, 2005), págs. 51-76.
- Fajn, Gabriel (coord.) (2003). *Fábricas y empresas recuperadas. Protesta social, autogestión y rupturas en la subjetividad*. Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación.
- Guerra, Pablo (1997). *Crisis y empresas alternativas en Uruguay. El caso de las Cooperativas de Producción como emergentes de un Sector Solidario de la Economía*. Montevideo, Documento de Trabajo del Departamento de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales, No. 30.
- Guerra, Pablo; Juan Pablo Martí y Carlos Amorín (eds.) (2005). *Empresas recuperadas: entre la reflexión y la práctica*. Montevideo, Nordan-Instituto Goethe-Red UITA.
- Heinze, Rolf G., Kart Hinrichs, Clase Offe y Thomas Olk (1992). "Diferenciación de intereses y unidad sindical. Las discontinuidades en el seno de la clase trabajadora como desafío para la política sindical", en: Offe, Claus (1992). *La sociedad del trabajo. Problemas estructurales y perspectivas de futuro*. Madrid, Alianza Universidad, págs. 134-157.
- Mantegani, Esteban (2003). *El cambio silencioso. Empresas y fábricas recuperadas por los trabajadores en Argentina*. Buenos Aires, Ed. Prometeo Libros.
- Martí, Juan Pablo (2005). "Transformaciones en el mundo del trabajo y recuperación de empresas". Ponencia presentada en el Seminario "El mundo del trabajo en Uruguay: ayer y hoy", organizado por la Facultad de Ciencias Sociales y la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República. Montevideo, Uruguay.
- Martí, Juan Pablo et al. (2004). "Empresas recuperadas mediante la modalidad de cooperativas de trabajo. Viabilidad de una alternativa", en: *Revista UNIRCOOP* (Sherbrooke, Canadá) Vol. 2, No. 1, págs. 80-105.
- Martí, Juan Pablo et al. (2005). "Elementos de la gestión y procesos subjetivos de los trabajadores en las empresas recuperadas en forma cooperativa", en: *Estudios Cooperativos* (Universidad de la República, Montevideo) No. 1, Año 10.
- PIT-CNT-CUDECOOP-UDELAR (2003). "Conclusiones del 1º Encuentro sobre Recuperación de Unidades Productivas", 31 de julio y 1º de agosto de 2003.
- Pla, María Josefina (2005). "Estrategias de defensa de los puestos de trabajo. Caso de la Cooperativa Molino Santa Rosa y análisis del artículo 6 de la ley 17.794". Ponencia presentada en las II Jornadas Universitarias de Cooperativismo, Economía Solidaria y Procesos Asociativos. UDELAR, noviembre de 2005
- Razeto Migliaro, Luis (1988). *Economía de solidaridad y mercado democrático*, Libro III. Santiago de Chile, Ediciones Programa de Economía del Trabajo (PET)-Academia de Humanismo Cristiano, 526 págs.
- Rezzónico, Alberto (2002). *Empresas recuperadas: aspectos doctrinarios, económicos y legales*. Argentina, Edición del Instituto Movilizador de Fondos Cooperativos.
- Ruggeri, Andrés (2005). *Las empresas recuperadas en la Argentina: informe del segundo relevamiento del programa*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras. SEUBE, Universidad de Buenos Aires.
- Svampa, Maristella (2005). *La sociedad excluyente. La Argentina bajo el siglo del neoliberalismo*. Buenos Aires, Editorial Taurus.
- Terra, Juan Pablo (1986). *Proceso y significado del cooperativismo uruguayo*. Montevideo, ARCA-CEPAL-EBO.
- Torrelli, Milton (2005). "Cooperativas de Producción. Una mirada a su viabilidad desde la teoría de los incentivos. Estudio de caso: Cooperativa NIBO PLAST". Ponencia presentada en las II Jornadas Universitarias de Cooperativismo, Economía Solidaria y Procesos Asociativos. UDELAR, noviembre de 2005.
- UDELAR-Unidad de Relaciones y Cooperación con el Sector Productivo (2004). *COOPDY: algunos elementos de diagnóstico*. Montevideo, Informe interno.

RIBLA

- RIBLA N° 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA N° 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA N° 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA N° 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA N° 15: Por manos de mujer
RIBLA N° 16: Urge la solidaridad
RIBLA N° 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA N° 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA N° 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA N° 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA N° 21: Toda la creación gime...
RIBLA N° 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA N° 23: Pentateuco
RIBLA N° 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA N° 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA N° 26: La palabra se hizo india
RIBLA N° 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA N° 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA N° 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA N° 30: Economía y vida plena
RIBLA N° 31: La carta de Santiago
RIBLA N° 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA N° 33: Jubileo
RIBLA N° 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA N° 35/36: Los libros proféticos
RIBLA N° 37: El género en lo cotidiano
RIBLA N° 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA N° 39: Sembrando esperanzas
RIBLA N° 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
RIBLA N° 41: Las mujeres y la violencia sexista
RIBLA N° 42-43: La canonización de los escritos apostólicos
RIBLA N° 44: Evangelio de Lucas
RIBLA N° 45: Los salmos
RIBLA N° 46: María
RIBLA N° 47: Jesús histórico
RIBLA N° 48: Los pueblos confrontan el imperio
RIBLA N° 49: Es tiempo de sanación
RIBLA N° 50: Lecturas bíblicas latinoamericanas y caribeñas
RIBLA N° 51: Economía: solidaridad y cuidado
RIBLA N° 52: Escritos: Salmos, Job y Proverbios
RIBLA N° 53: Interpretación bíblica en busca de sentido y compromiso

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US\$ 24 • OTROS PAÍSES: US\$ 36 • COSTA RICA: ₡ 9.000

Pedidos a:
Asociación Departamento
Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 280-7561
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
<http://www.dei-cr.org>