

**VIOLENCIA E INSTITUCIÓN
APORTES PARA UNA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD SOCIAL**

MARIO ROBERTO SOLARTE RODRÍGUEZ

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
DOCTORADO EN FILOSOFÍA
BOGOTÁ D.C.**

2007

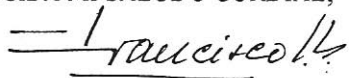
DOCTOR
ALFONSO FLÓREZ F.
DECANO ACADÉMICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
CIUDAD

ESTIMADO DR. FLÓREZ:

ME PERMITO PRESENTAR A USTED Y, POR SU INTERMEDIO, AL JUICIO DE LA FACULTAD, LA TESIS DOCTORAL: **“VIOLENCIA E INSTITUCIÓN. APORTES PARA UNA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD SOCIAL”**, PRESENTADA POR EL SEÑOR: MARIO ROBERTO SOLARTE RODRÍGUEZ, COMO REQUISITO PARA OPTAR AL TÍTULO DE DOCTOR EN FILOSOFÍA.

QUIERO DESTACAR QUE ESTA TESIS ES RESULTADO DE LAS ALTAS CALIDADES INTELECTUALES Y EL ENCOMIABLE ESFUERZO POR PARTE DE SU AUTOR. EL TEXTO LOGRA PLASMAR FELIZMENTE UN CONJUNTO DE REFLEXIONES Y APORTES CRÍTICOS Y CREATIVOS PARA LA REFLEXIÓN FILOSÓFICA ACERCA DEL SER HUMANO Y SU ACCIÓN ÉTICA Y POLÍTICA. CON ELLAS, EL AUTOR ARROJA CLARIDAD SOBRE PROBLEMAS QUE AFRONTAN LAS INSTITUCIONES PARA LLEGAR A SER AGENTES DE JUSTICIA, EQUIDAD Y HUMANIDAD EN EL MUNDO ACTUAL.

RECIBA MI SALUDO CORDIAL,



FRANCISCO SIERRA GUTIÉRREZ
DIRECTOR

**VIOLENCIA E INSTITUCIÓN
APORTES PARA UNA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD SOCIAL**

MARIO ROBERTO SOLARTE RODRÍGUEZ

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
DOCTORADO EN FILOSOFÍA
BOGOTÁ D.C.
2007**

**VIOLENCIA E INSTITUCIÓN
APORTES PARA UNA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD SOCIAL**

MARIO ROBERTO SOLARTE RODRÍGUEZ

**TESIS PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA**

**DIRECTOR
FRANCISCO SIERRA GUTIÉRREZ
DOCTOR EN FILOSOFÍA**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
FACULTAD DE FILOSOFÍA
DOCTORADO EN FILOSOFÍA
BOGOTÁ D.C.**

2007

Esta tesis está dedicada a mi familia, en particular a mi papá, Efraín Solarte Álava, en sus 30 años de ausencia, que han sido siempre una presencia en mi escritura; a mi mamá, Olga Rodríguez de Solarte, por todo su amor, así como por su insistencia en mi doctorado; a mis hermanos y hermanas, porque cada uno es un ejemplo de lo que sembraron nuestros padres.

A las personas que he conocido a través del trabajo del Movimiento ciudadano por la noviolencia y del trabajo de paz de la Universidad, porque con su vida, con sus historias, con sus risas y su llanto, me devuelven cada día la sensibilidad necesaria para poder exponer esta comprensión de la responsabilidad, que implica una narrativa filosófica de un proceso de conversión.

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación surge y se desarrolla en torno a problemas planteados en la experiencia. La responsabilidad social me apareció como problema al comenzar a leer a Girard durante los cursos del doctorado, en el mismo periodo en que daba clases de Doctrina social cristiana en la Facultad de ciencias económicas y administrativas de la Universidad Javeriana y comenzaba a dirigir trabajos de grado sobre la responsabilidad social.

El conocimiento de las experiencias y los discursos empresariales se fue sumando al estudio del problema y al conocimiento de la obra y la persona de René Girard, así como a mi participación en el *Colloquium over violence and religion* (COV&R).

Las relaciones con el Centro Colombiano de Responsabilidad Empresarial, Confecámaras y el grupo de investigación Rethos, me llevaron a escribir diversos manuales, en los que las reflexiones deconstructivas y la preocupación por la suerte de las víctimas se fueron traduciendo en formulaciones de corte pragmático en las que, de todos modos, procuré no traicionar mi compromiso con las víctimas ni mi opción por educar en los cambios necesarios desde la no violencia.

En los últimos años, el presidir el comité 180 de ICONTEC en Bogotá, que escribe una guía colombiana de responsabilidad social, y participar en la construcción del estándar ISO 26.000 que dará lineamientos para la responsabilidad social a las organizaciones, han enriquecido mi experiencia y me ha mostrado que los cambios, al menos en las comprensiones y posiciones, son posibles.

A cada una de las personas implicadas en estos procesos, mi reconocimiento por el aporte a esta investigación.

Al Doctor Francisco Sierra, director de esta investigación, mi gratitud por sus preguntas, que me han permitido dar la forma final a esta investigación.

A Fernando, Alfonso, Norma y Claudia gracias por su permanente preocupación con mi investigación.

A los compañeros y compañeras del Departamento de Teología, por el apoyo en todo este tiempo de silencios, discusiones, aportes, críticas y lecturas.

CONTENIDO

	pág.
INTRODUCCIÓN	13
1. SISTEMAS SACRIFICIALES	22
1.1 LA OBRA DE RENÉ GIRARD	22
1.2 GIRARD Y LA FILOSOFÍA	25
1.3 UNA ANTROPOLOGÍA FUNDAMENTAL	33
1.4 LA CONSTRUCCIÓN DEL <i>PHARMAKOS</i> Y EL PROBLEMA DEL PRINCIPIO	36
1.5 DEL <i>PHARMAKOS</i> A LA VÍCTIMA	41
1.6 CONCEPTOS FUNDAMENTALES	51
1.6.1 Mímesis	52
1.6.2 Mecanismos sacrificiales	54
1.7 CONSECUENCIAS DE LOS DOS CONCEPTOS	59
1.7.1 Génesis de las culturas	59
1.7.2 Constitución por desconocimiento: ritualización	66
1.7.3 Mitos	68
2. LINEAMIENTOS PARA UNA ÉTICA DE LA NOVIOLENCIA	74
2.1 LA DECONSTRUCCIÓN EVANGÉLICA DE LOS MITOS	74
2.1.1 Narrativa bíblica y violencia	74
2.1.2 Los evangelios como deconstrucción del chivo expiatorio	75
2.1.3 Los ídolos y el padre	78
2.1.4 Muerte violenta de Jesús y mito	81
2.2 DECONSTRUCCIÓN DE LOS MITOS: LA NARRATIVA DE LAS VÍCTIMAS	85

2.3 IMPLICACIONES PARA LA REFLEXIÓN ÉTICA SOBRE LAS EMPRESAS	96
3. VIDA ÉTICA Y MORALIDAD	100
3.1 LA ÉTICA DE LA VIDA BUENA	100
3.2 UNA VUELTA A ARISTÓTELES A PARTIR DE LA FILOSOFÍA CRÍTICA	103
3.2.1 La realidad como movimiento	109
3.2.2 Unidad de la realidad	111
3.2.3 Sistema en Hegel	114
3.2.4 ¿El sistema de Aristóteles?	124
3.2.5 Recopilando	129
3.3 LA MORALIDAD	129
4. LA SOCIEDAD CIVIL EN HEGEL	148
4.1 HISTORIA Y CULTURA VERSUS FICCIONES MENTALES	148
4.2 LA CRÍTICA A LA MORALIDAD KANTIANA	154
4.3 LA VOLUNTAD LIBRE	158
4.4 LA MORALIDAD	160
4.5 LA ETICIDAD	160
4.5.1 Familia	165
4.5.2 Sociedad civil	166
4.5.2.1 La administración de justicia	168
4.5.2.2 La autoridad pública	170
4.5.2.3 Las corporaciones	171
4.6 EL ESTADO	173
4.7 LA HISTORIA	174

5. VIOLENCIA RECONCILIACIÓN Y RECONOCIMIENTO	175
5.1 RECONOCIMIENTO Y RECONCILIACIÓN	175
5.1.1 La amistad en Aristóteles	175
5.1.2 Hegel: reconciliación y reconocimiento	180
5.1.3 Contingencia	186
5.2 EL DESEO DE LA DIALÉCTICA DEL SEÑORÍO Y SERVIDUMBRE EN SU RELACIÓN CON LA TEORÍA DE GIRARD	187
5.3 LA DIALÉCTICA HEGELIANA DEL AMO Y EL ESCLAVO	196
5.4 DESEO Y CONTINGENCIA EN HEGEL	204
5.4.1 Interpretación girardiana	204
5.4.2 Conclusión provisional	212
5.5 DEL RECONOCIMIENTO A LA RESPONSABILIDAD	213
6. LA APUESTA CIUDADANA	221
6.1 EL LIBERALISMO POLÍTICO	221
6.1.1 La justicia liberal	222
6.1.2 Pluralismo razonable y doctrinas comprensivas	230
6.2 DECONSTRUCCIÓN: EL INDIVIDUO INMERSO EN LA COMPLEJIDAD SOCIAL	236
6.3 VALORACIÓN CRÍTICA DE LA TEORÍA DE JOHN RAWLS	243
6.4 UNA MORAL DISCURSIVA	246
6.4.1 La ética del discurso como ética de la ciudadanía	246
6.4.2 Los derechos de los ciudadanos	264
6.4.3 Consideraciones críticas desde una ética de noviolencia	266
6.5 DECONSTRUYENDO LOS FUNDAMENTOS DE LA CIUDADANÍA	269

6.5.1 El control social	269
6.5.2 El problema de la violencia legítima	271
6.5.3 El lugar de los dilemas hipotéticos, las narrativas de las víctimas	274
6.5.4 La pregunta por la ilegitimidad de la violencia y la búsqueda de un orden social diferente	276
6.5.5 Esbozo para pensar un proyecto político	279
7. ÉTICA DE LAS ORGANIZACIONES	285
7.1 LA ÉTICA COMO CONSTITUTIVA DE LA EXISTENCIA	285
7.2 CARÁCTER ÉTICO DE LAS INSTITUCIONES	289
7.3 PARADOJA DE LAS INSTITUCIONES EN EL MERCADO	301
7.4 PARADOJAS DEL MERCADO Y EMERGENCIA DE UNA ÉTICA DEL BIEN COMÚN	307
7.5 LA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD	310
7.6 CONCEPTO DE RESPONSABILIDAD SOCIAL	315
7.6.1 Origen	315
7.6.2 Contexto desde el cual se habla de Responsabilidad Social	318
7.6.3 La responsabilidad social	319
7.7 TRES ENFOQUES ACTUALES SOBRE LA RESPONSABILIDAD SOCIAL DE LAS EMPRESAS	326
7.7.1 Teoría del agente o el accionista	326
7.7.1.1 Raíces históricas de la teoría del agente	327
7.7.1.2 La teoría del accionista o del agente	330
7.7.2 El modelo del contrato social	334
7.7.2.1 La experiencia con los acuerdos sobre responsabilidad social	335
7.7.2.2 La reflexión ética sobre los acuerdos globales de ética empresarial	344
7.7.3 Una valoración ética de estas perspectivas	345

7.7.4 La teoría de los <i>stakeholders</i>	347
7.8 DECONSTRUYENDO LA RESPONSABILIDAD SOCIAL DE LAS EMPRESAS	353
CONCLUSIONES	360
BIBLIOGRAFÍA	399

INTRODUCCIÓN

Edmund Byrne¹ cuenta una anécdota que ilustra parte del problema de esta investigación: suele ir a las librerías a buscar libros de ética de los negocios, y en todos los casos le dicen que están en la sección de negocios o administración; además, siempre le dicen que no están en la sección de filosofía. Claro está que a veces colocan un libro de ética de los negocios, aun sin sufrir los rigores de la clasificación disciplinaria, en medio de los textos filosóficos. Pero es una situación pasajera.

Frente a estas situaciones, Byrne hizo una investigación sobre los materiales publicados en *Journal of Business Ethics*, de la cual es un articulista y editor regular. Encontró tres clases de fuentes filosóficas: las corrientes fundamentales son el utilitarismo y la deontología; las complementarias, que abordan aspectos descuidados por las primeras, son la metaética, el contractualismo, la ética de las virtudes, y unos derivados más recientes de la ética, como las éticas del cuidado, el ambiente y las feministas. El tercer grupo abandona las grandes corrientes y recurre a estudiar aspectos polémicos, fronterizos y discutidos; se puede llamar postmoderna y contextual; dentro de éstas últimas hay un recurso explícito a los estudios empíricos y a las teorías teológicas.

Dice Byrne que se suele considerar que la filosofía debe dedicarse a grandes problemas, dejando estos asuntos secundarios a reflexiones menos especializadas, generadas desde otras disciplinas y, por tanto, con una pobre comprensión de las posibilidades de la reflexión ética. De este modo, se reduce la labor de la filosofía frente a las empresas a la prescripción de principios. Esos principios deben ser aplicados a la materia heterogénea que constituye el mundo de la empresa. Por el otro lado, desde el mundo de las empresas, se busca la ética por la influencia de grupos que tienen relaciones y ejercen presiones sobre sus negocios. En este caso, la ética es un instrumento en función de los fines y necesidades de la empresa.

Lo que muestra la experiencia es que ética de los negocios no se suele considerar parte de la

¹ BYRNE, Edmund. "Business Ethics: A Helpful Hybrid in Search of Integrity". En: *Journal of Business Ethics*, 37 (2002). 121-133.

filosofía. Byrne señala que en todos los casos que analizó, la heterogeneidad entre la filosofía y la ética de los negocios se debe más a la incapacidad de los autores que a la necesidad de los problemas, pues en prácticamente todos los casos, las discusiones de hallazgos empíricos referían a sus antecedentes filosóficos y, al contrario, las reflexiones sobre los principios éticos remitían a los otros espacios, donde se aplican esos principios. En general, el hecho de la limitación de espacio en los artículos justifica estas exclusiones. Pero deja al descubierto el doble problema de por qué los negocios necesitan que les apliquen principios éticos, y, a la vez, cómo se pueden hacer unos principios para las empresas desconociendo ese mundo particular.

Las discusiones concretas sobre estos problemas tienen dos puntos extremos: quienes consideran que la ética genera principios para todos los campos de la vida, y que su papel es el de fundamentar las prácticas de dichos campos, y quienes consideran que los negocios son refractarios a la ética, ya sea porque los empresarios sólo buscan su propio interés, o porque consideran que con una teoría ajena a la ética, como la de los juegos, se pueden comprender las decisiones que ocurren en el mundo empresarial. Existen dos posiciones intermedias, una que considera que es necesaria una fundamentación, pero no última, sino parcial, limitada al campo legal, y otra, que agrupa a varias, las cuales sitúan el trabajo filosófico fuera de la fundamentación y que toman a la ética de los negocios como un discurso emergente y abierto. En este último campo existen frecuentes referencias a las filosofías del siglo XX, tendiendo a constituir una ética de los negocios más flexible.

Toda esta relación remite al hecho de la especialización o diversificación del trabajo filosófico, que pone en problemas la pretensión de algunas éticas de poder ofrecer principios para todos los campos de la vida, como si fuera posible hoy una onnicompetencia de la reflexión filosófica. Más bien se abren caminos para un trabajo filosófico tejido laboriosamente en las fronteras con otras disciplinas. Byrne encontró que las habilidades clásicas de los filósofos se están empleando hoy extendiéndose en campos fronterizos con otras disciplinas, aunque todavía con mucha ingenuidad, produciendo constructos híbridos débiles en su argumentación y ajenos a las preocupaciones de las personas en las empresas.

Poco material puede, en cambio, recogerse en la ética de los negocios desde las teorías que se suelen catalogar como “postmodernas”, donde se podría incluir de alguna manera a Girard,

aunque no con exactitud. Puede ser considerado postmoderno si así quiere señalarse que recoge los aportes de las teorías de Lévinas y Derrida; más exactamente puede decirse que se trata de un pensamiento postestructuralista, y que se acerca a una posición propia de la teoría de los sistemas complejos, ya que sus conceptos no pueden reducirse a una disciplina.

Esta investigación se enmarca dentro de la actual discusión sobre la Ética de las Empresas, pero desde el comienzo se sitúa fuera de los dos grandes referentes de la ética de los negocios, y de la tradición que reduce la reflexión ética a la formulación de principios. Lo hace para afrontar el siguiente dilema: La reflexión ética sobre Responsabilidad Social de las Empresas puede promover una toma de conciencia de la constitución paradójica propia de las empresas, con el fin de buscar configuraciones empresariales menos violentas. Pero también cabe la posibilidad que se haga de la “ética empresarial” una nueva mistificación, encaminada a ocultar la violencia de las organizaciones empresariales. Estas cuestiones serán abordadas desde la teoría mimética desarrollada por René Girard, en diálogo con Hegel. Desde estos dos pensadores podemos preguntar: ¿Son las instituciones de la sociedad civil, en particular, las empresas, nuevas formas de alienación, “instituciones sacrificiales”? ¿De qué maneras se pueden constituir mediaciones para la reducción de la violencia de estas instituciones que llamamos “empresas”?

Tanto Girard como Hegel piensan el mercado, y lo hacen coincidiendo en algo que podemos llamar perspectiva de reducción de la violencia: no sólo reconocen la producción de víctimas, y la insuficiencia de las teorías de la economía política, sino que además, señalan posibilidades para construcciones menos violentas en el ámbito económico.

Para Girard el mercado es una institución paradójica, pues reduce la violencia al multiplicar los objetos de deseo, pero excluye y produce víctimas, aunque las elaboraciones teóricas al respecto sostengan que la búsqueda del interés privado conduce al bienestar general.

Hegel no se limita a comprender el funcionamiento del mercado, sino que lanza una verdadera propuesta de reducción de su violencia, de su producción de “perdedores de todas las ventajas

de la sociedad”², al mostrar una sociedad civil como proceso de constitución de la eticidad.

En esta tesis se ofrece una interpretación de la teoría de la sociedad civil expuesta en los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* de Hegel, desde la perspectiva aportada por los conceptos elaborador por René Girard de la mimesis y los sistemas sacrificiales, con el fin de pensar la noción de Responsabilidad Social de las Empresas. La cuestión central es si la Responsabilidad Social obedece a una nueva configuración de la pregunta por la justicia, que es uno de los principales problemas de la reflexión ética. En la perspectiva de la teoría de Girard, al hablar de justicia se traza un punto fijo externo a un sistema social, que no puede ser pensado sino en su vinculación con el sistema al que sirve de paradigma. En consecuencia, las teorías de la justicia representan paradojas en los sistemas conceptuales, y su “aplicación” suele conducir a dilemas que representan la exclusión o eliminación de algunos miembros de la sociedad. En este sentido, las teorías éticas no escapan a unos orígenes impensables: obedecen a una lógica paradójica, que desplaza de manera permanente el origen violento de los sistemas culturales.³ Esta paradoja se expresa de manera ejemplar en el caso de la teoría de la justicia de John Rawls, que propone construir unos mínimos aceptables por la diversidad de personas de una sociedad liberal, solo que lo hace contra el sacrificialismo propio de la concepción utilitarista de la justicia, de manera que esta constitución por eliminación de otro se hace presente cuando la teoría de la justicia trata de aplicarse en situaciones sacrificiales, donde no puede sino tender a soluciones sacrificiales⁴. Esta investigación busca comprender a las empresas como instituciones dentro del sistema social, de manera que el componente “utilitarista” sea asumido como uno más de los diversos operadores que interactúan en la complejidad propia de la Responsabilidad Social de una empresa. Se espera, de esta manera, aportar en la deconstrucción de los núcleos sacrificiales propios de la ética empresarial, y avanzar en el acercamiento a una ética de la no exclusión que, desde la no violencia y la interpelación de las víctimas, permita plantear una pregunta por la responsabilidad de las empresas.

² HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. En: *Werke in zwanzig Banden. (Werke)*. Ed. MOLDENHAUER, Eva y MICHEL, Karl Markus editores. Frankfurt: Suhrkamp Verlag. 1970-1971. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Traducción de Carlos Díaz. Madrid: Libertarias/Prodhufi. 1993. § 241. Además, ver §§ 189, 196-198, 200, 237, 243, 244.

³ DUPUY, JEAN-PIERRE y VARELA, FRANCISCO. *Understanding origins: an Introduction*. En: VARELA, FRANCISCO y DUPUY, JEAN-PIERRE editores. *Understanding Origins: Contemporary Views on the origins of Life, Mind and Society*. Boston Studies in the Philosophie of Science 130. Dordrecht: Kluwer Publishers. 1992. p. 6.

⁴ DUPUY, JEAN-PIERRE. *Le sacrifice et L'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*. Paris: Calmann-Lévy. 1992. Capítulo 4: John Rawls, L'utilitarisme et la question du sacrifice. p. 107-160. *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*. Barcelona: Gedisa. 1998.

Esta investigación propone una reconsideración de algunos fundamentos de la ética empresarial, para asumir los aportes de la idea de sociedad civil de Hegel, interpretada a partir de los conceptos de René Girard sobre la mimesis y la constitución sacrificial de las instituciones, en una reflexión sobre la responsabilidad social de las empresas. Se recurre a Hegel para poder introducir a las empresas como instituciones, entendidas éstas a su vez como sistemas sociales complejos, y ya no como personas ni como macro estructuras; de esta manera, se espera que la noción de sociedad civil de Hegel permita preguntar de otra manera por el problema de la justicia de las instituciones. Se espera abordar el problema de la auto-composición de los sistemas sociales en la perspectiva de la finitud propia del “Espíritu Objetivo”. Así se ofrecerá una nueva perspectiva de lectura al dilema de la vinculación de los fines individuales con el orden social, diferente a la simple “astucia de la razón”, que hace imponer los fines absolutos del Espíritu sobre los fines subjetivos. Este problema, el de la autoorganización de la sociedad, plantea el de la justicia, entendida como pregunta por el destino de la vida de los sujetos concretos dentro del marco de las Instituciones sociales. La respuesta a estas preguntas se inscribe dentro de una ética de la vida de los sujetos concretos, como prioritaria en todo sentido al destino de las instituciones.

Al hacer explícita su posición cristiana, de manera semejante a Hegel y a muchos grandes filósofos en la historia filosófica de occidente, Girard invita a pensar la fe que se sigue de la revelación bíblica. Esto determina que la ética por la que discurre esta investigación tenga una función deconstructiva de los sistemas sociales, semejante a la que tuvieron los profetas de Israel frente a las instituciones idolátricas, solo que en términos básicamente filosóficos; sus elementos son tanto deconstructivos del orden social, como reveladores de alternativas.

El método de trabajo de esta investigación ha buscado ser un ejercicio de *deconstrucción*. En sentido corriente, se habla de deconstrucción para indicar el ejercicio de deshacer analíticamente los elementos de una estructura conceptual; el peso se pone en el ejercicio de descomposición analítica de las partes de esa estructura. Pero este término fue acuñado por Jacques Derrida, que buscaba exponer los supuestos metafísicos no cuestionados y las contradicciones internas de los textos. Viniendo de la hermenéutica de Heidegger, Derrida amplía el proceso de destrucción en busca del sentido del texto, y descubre que los textos filosóficos están contruidos desde oposiciones, dualismos, jerarquías y órdenes. Así pues, la

labor de deconstrucción, más que construir teorías sobre algo que acontece en el mundo, revela las jerarquías dualistas que están encubiertas en las narrativas existentes. Se trata de una clase de análisis de textos: si bien se pregunta por el significado del texto, busca rastros de significados alternativos en los problemas internos a la construcción de cada texto. La deconstrucción implica un proceso de búsqueda fiel del sentido de los textos, en el cual, sin embargo, emergen significados desconocidos. Lo emergente se revela desde el texto mismo, pues siempre ha estado allí, haciendo posible el texto, pero manteniéndose abandonado. Por esta razón, Derrida consideraba su trabajo como perteneciente a los márgenes de la filosofía más que a la filosofía misma. La deconstrucción de Derrida considera que en cualquier texto hay unos elementos ambiguos, que permanecen indecibles, erosionando cualquier sentido estable que se trata de proponer; en todo texto, algo ha sido suprimido, y permanece como un excedente sin el cual, no obstante, no se puede comprender el texto.

En esta investigación el método será el de Girard, que nos coloca en la senda de un pensar tras las huellas y en los límites o las fronteras. Para Girard, la deconstrucción es una indagación, un rastreo, de las huellas o vestigios de aquello que los textos mismos suponen en medio de su propio desconocimiento. En el caso de Girard, los textos deconstruidos han sido los tratados de los antropólogos, pero también grandes obras literarias, religiosas y filosóficas.

Si bien la deconstrucción puede tratar de pensar las reglas culturales en términos de diferencia, Girard sitúa tales diferencias dentro del contexto de las relaciones miméticas, que tienden a la unanimidad, a la desaparición de las diferencias en un proceso de reducción a lo idéntico que es la violencia colectiva.

Esta comprensión de la deconstrucción se remite al análisis del *pharmakos* platónico que realizó Derrida. La oposición de Platón a la poesía es realmente su oposición a la revelación de la violencia religiosa, en Homero y en las tragedias griegas. Participa en la voluntad de ocultar la violencia. Por lo general, la filosofía borra la violencia sin saberlo; pero Platón intencionalmente la oculta, pues su rechazo a la poesía no es simplemente estético, sino que descubre el peligro de la violencia, ante la que siente repugnancia, y elimina sus referentes, en concreto, la palabra *pharmakos*, la cual, siendo la principal de su familia, es la única que no figura en su obra.

Girard se considera a sí mismo deudor de Derrida, no sólo en el estudio del *pharmakon* de Platón, sino también por la noción de *suplemento en el origen*, que es el móvil de la deconstrucción: todo texto supone algo que excluye, pero sin lo cual no se puede comprender. Para Girard, esta falla lógica de las culturas, comprendidas desde las narraciones de sus orígenes, será la víctima, pues en los mitos antiguos, desde el principio todo está culturalmente determinado; sólo más tarde se puede reconocer el sacrificio, que funciona como origen desconocido. En esto reside la contradicción inherente a todo relato de los orígenes del sistema cultural. Estos mitos tienen la ventaja que en ellos esa incoherencia resulta mucho más obvia. Como esta incoherencia es una invariante en los mitos, se vuelve un indicio que apunta al origen violento. Ahora bien, la presencia masiva de esta falla lógica en los mitos señala hacia una falla en la constitución misma de las culturas. Esta falla es la muerte o el asesinato del chivo expiatorio. Los mitos operan tratando de borrar las huellas de este crimen fundador.

El análisis del sacrificio se hace como un proceso de deconstrucción, pero tiende a la afirmación de la realidad del acontecimiento sacrificial, que ha sido ocultado, disimulado y escondido en las narrativas de las culturas. El trabajo de la deconstrucción opera sobre este esfuerzo de ocultamiento. La deconstrucción, entonces, es una forma de des-armar la violencia inserta en las culturas, de descomponer la presencia de lo sagrado primitivo aun actuante. La deconstrucción girardiana postula la realidad de un origen que aconteció, pero que sólo puede ser producido en su realidad no cognoscible y tergiversada por los actores involucrados: un origen real, pero no accesible, un objeto que sólo existe en la ignorancia.

La deconstrucción de Girard ha generado una teoría cuyas categorías o conceptos pretenden dar cuenta de procesos universales, que acontecen en todas las culturas, pero que, a la vez, no pueden pensarse más que en su ausencia. Con la teoría de Girard la víctima se ha hecho ubicua; su omnipresencia se relaciona con los mecanismos ocultos a través de los cuales las culturas controlan la violencia, que operan como los grandes marcos que subyacen a todas las configuraciones institucionales. En términos de Girard, lo sagrado continúa estando presente como "origen" mismo de los sistemas culturales. Se trata entonces de pensar lo sagrado en su relación con la violencia como origen de la cultura. Lo sagrado aparece como el origen de la cultura debido al mecanismo sacrificial, que se deriva de los procesos no conscientes de imitación.

Si la filosofía es un discurso autorreferencial, los planteamientos de Girard no resultan aceptables, como no pueden caber en ninguna “disciplina” que se restrinja a unos límites impuestos por ella misma y no por los problemas de la realidad sobre los cuales puede trabajar. En este sentido, lo que Girard hace no es aceptable dentro de unos cánones estrechos de ninguna disciplina. Es preferible tomar los conceptos que ha construido Girard como lo que son, conceptos que articulan comprensiones complejas de problemas y realidades complejas, que escapan a la perspectiva de una disciplina aislada, situándose como una filosofía que emerge desde lo subterráneo y lo desconocido, para permanecer pensando en las fronteras. Parte de este saber fronterizo se expresa en que sus conceptos, viniendo de la filosofía, de los estudios literarios, de la ciencia de la historia, de la antropología y del estudio de la Biblia, pretenden dar cuenta de los fenómenos sociales, deconstruyéndolos al exponer lo que han ocultado, y provocando la emergencia de caminos alternativos.

El capítulo 1, muestra el estado del arte en el problema propuesto, analizando la producción académica sobre las relaciones de Girard con Hegel y con la ética empresarial. A continuación, se desarrolla la relación de Girard con Derrida a partir del análisis que hace Derrida del *pharmakos*, el que da lugar a exponer la lógica del suplemento, que son los aspectos centrales para comprender la deconstrucción girardiana a partir de la filosofía de Derrida. Con este marco, se desarrollan dos conceptos centrales en la teoría de Girard para comprender la génesis y estructura de los sistemas sociales: mimesis y mecanismos sacrificiales; estos conceptos serán las principales herramientas de lectura empleadas en los capítulos siguientes.

En el capítulo 2, se estudia la comprensión que ha hecho Girard de los textos bíblicos para asumirla como un esbozo de una ética de la noviolencia. El problema que aborda este capítulo es la relación y la diferencia entre los sistemas sociales, considerados como religiones, y la reflexión propia de la narrativa bíblica: ¿Son los textos bíblicos nuevas proyecciones del mecanismo sacrificial o algo diferente?

Los capítulos 3, 4 y 5 se centran en la filosofía de Hegel, considerado en esta investigación como el interlocutor de Girard para pensar el mundo de las organizaciones empresariales. En la primera parte del capítulo 3 se hace una presentación sucinta de la ética de Aristóteles y se analizan algunas relaciones entre Aristóteles y Hegel, ya que Hegel considera que su filosofía

es, en algún sentido, una realización actual del pensamiento de Aristóteles. En la segunda parte del capítulo 3, se presenta la ética de Kant, referencia obligada para poder comprender el aporte ético de Hegel. El capítulo 4, expone la concepción de ética de Hegel tal como se comprende en la sociedad civil, donde aparece precisamente su noción de responsabilidad y la propuesta de que las empresas actúen resolviendo los problemas que han causado a la sociedad. El capítulo 5, se centra en el problema del reconocimiento, a partir de la dialéctica entre señorío y servidumbre en la lectura que hace Girard del *Quijote* y en los textos de Hegel, pero se abre a interpretaciones actuales que llevan al problema de la responsabilidad por la vida del otro.

El capítulo 6 afronta algunas grandes narrativas presentes en las discusiones de la ética empresarial, como son las teorías de Rawls y Habermas. La primera se expone y luego se deconstruye en sus relaciones conflictivas con el utilitarismo. La segunda se expone y se deconstruye en su propia debilidad frente a los acuerdos que terminen en sacrificios.

El capítulo 7 cierra esta investigación con una reflexión sobre la responsabilidad social de las empresas. Comienza recogiendo los planteamientos que se han dejado en el resto de la tesis sobre la responsabilidad como es expuesta por Lévinas. Avanza con la presentación del sentido ético de las instituciones, para continuar con un ejercicio de deconstrucción del mercado en su condición de institución sacrificial, que enmarca la reflexión sobre la responsabilidad social desde el replanteamiento de la pregunta por el bien común. Luego se analiza el concepto de responsabilidad como fue construido por Hans Jonas, lo cual genera un marco de comprensión para la noción de responsabilidad social en sus tres principales usos. Al final, se realiza un ejercicio de valoración de las concepciones de responsabilidad social, volviendo al planteamiento de Jonas y articulando elementos que se han elaborado en el conjunto del trabajo en torno al problema de las víctimas como posibles *stakeholders*. Se cierra esta investigación con la lectura en clave deconstructiva de la responsabilidad social, que enlaza con los planteamientos iniciales de una ética de la noviolencia y la gratuidad.

1. SISTEMAS SACRIFICIALES

1.1. LA OBRA DE RENÉ GIRARD

René Girard adelantó estudio de Filosofía como pregrado, y se graduó como archivista-paleógrafo, especialista en estudios medievales, continuando sus estudios hasta obtener un Doctorado en historia en la Universidad de Indiana, con una tesis titulada “*American Opinion of France, 1940-1950*”. Durante los años de estudio en la Universidad de Indiana, enseñó francés y luego literatura. No obstante, en sus primeros artículos aparecía una fuerte investigación historiográfica, lo mismo que una peculiar manera de reconstruir las circunstancias de los escritores⁵.

Entre 1953 y 1957 trabajó en la Universidad Duke como instructor y profesor asistente. En 1957 fue nombrado profesor asociado en la Universidad John Hopkins, de la cual fue profesor titular desde 1961. De este periodo son sus primeros libros, *Mensonge romantique et vérité romanesque* (1961), *Proust: A Collection of Critical Essays* (1962) y *Dostoyevsky: du double a l'unité* (1963). Aunque se lo comenzó a considerar como un crítico literario, en estos libros trata asuntos referidos a la historia, la sociedad y el psiquismo. En sus análisis de Cervantes, Stendhal, Flaubert, Proust o Dostoyevsky, muestra una triangularidad⁶ o deseo mimético, que implica que nuestros deseos son copias de modelos o mediadores cuyos objetos de deseo se hacen los nuestros. Ese modelo se hace nuestro rival porque deseamos objetos que imaginamos que él desea. Y otros imitadores del mismo modelo pueden competir con nosotros por el mismo objeto. Las novelas nos muestran personas inmersas en violentos celos y envidias, propios de la situación mimética. En el último de estos libros, que está construido como un comentario seguido de la vida de Dostoyevsky, ubicando su desarrollo intelectual en el movimiento social de la historia de Rusia, se expresa, además, su conversión al cristianismo ocurrida algunos años antes, que también implicó la construcción de su perspectiva teórica

⁵ WILLIAMS, James. *The Girard Reader*. New York: Crossroad Herder. 1996: 1.

⁶ La triangularidad es la relación conformada por los dos sujetos que desean y el objeto deseado. No se trata de una relación inmediata entre el sujeto y unos deseos que encuentra en su subjetividad, sino que esos deseos sólo se presentan mediados por los otros, de modo que Girard emplea la metáfora de la triangularidad para simplificar y esquematizar estas complejas relaciones en que se constituye la subjetividad que en realidad sólo existe como intersubjetividad o Inter-individualidad.

propia, la del deseo mimético⁷.

Fue director del Departamento de Lenguas Romances en la Universidad John Hopkins entre 1965 y 1968. En este período facilitó un Simposio que fue importante para la emergencia de la teoría crítica en Norte América. Junto con Eugenio Donato y Richard Macksey organizó la conferencia internacional “Los lenguajes de la crítica y las Ciencias del Hombre”, en el que participaron Roland Barthes, Jacques Derrida, Lucien Goldman, Jean Hyppolite, Jacques Lacan, Georges Poulet, Tsvetan Todorov, Jean-Pierre Vernant, entre otros. La participación de Derrida fue su texto “*La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*”, que inspiró el posterior ensayo de Derrida “*La pharmacie de Platon*”, en el que desarrolla al *pharmakon* como víctima expiatoria a partir del análisis de sobre la escritura/veneno.

El estudio sobre el *pharmakon* lo llevó a comenzar a estudiar las religiones primitivas a partir del concepto de deseo mimético, con lo que comprendió (*insight*) que la mimesis suele llevar a la violencia colectiva contra una víctima. Entonces estudió las tragedias griegas, en especial el ciclo de *Edipo* en Sófocles y *Las Bacantes* de Eurípides. Además, estaba fascinado con la comprensión (*insight*) de Freud en *Totem y Tabú*, según la cual todos los mitos tienen un origen violento. En este trabajo comprendió (*insight*) el mecanismo del chivo expiatorio como una constante en todas las culturas y relaciones humanas. Todo esto quedó plasmado en *Le violence et le sacré* (1972), que fue publicado al comienzo de su período como Profesor Distinguido de la Universidad del Estado de New York en Buffalo, donde permaneció hasta 1976.

En 1976 aceptó la cátedra John M. Beall en la Universidad John Hopkins. La traducción de *Le violence et le sacré* al inglés (1978) sacó a Girard del círculo de los críticos literarios y le dio una gran relevancia en los círculos académicos en Estados Unidos y Europa. En este contexto aparece su más importante libro, *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), que es un

⁷ Girard considera que algunas obras literarias pueden conducir a alguna verdad, pues constituyen narrativas que muestran la complejidad de las relaciones entre las personas; su método de trabajo aborda a las obras literarias como una organización completa, buscando las huellas que deja el deseo mimético en ellas, huellas a las que sólo es posible acceder desde determinada deconstrucción, que es cierta manera de hacer exégesis de los textos, revelando lo que está siempre oculto en la escritura. Esa exégesis luego la ha aplicado a los textos bíblicos, a los mitos y a la misma filosofía. Si pudiéramos generalizar, diríamos que la deconstrucción girardiana busca los orígenes y los desvela, tomando partido por la inocencia de la víctima que la escritura sobre el orden social supone.

diálogo con los psiquiatras, Jean-Michel Oughourlian y Guy Lefort. Este libro está dividido en tres secciones: Antropología Fundamental, las Escrituras Judeo-Cristianas y Psicología interindividual. En este libro, Girard se declara cristiano y propone una lectura no sacrificial de los Evangelios y de la divinidad de Jesucristo. En el contexto del estructuralismo que reinaba en Francia se generó una fuerte controversia por sus planteamientos sobre una teoría antropológica universal, combinada con su posición según la cual las mayores comprensiones (*insight*) de occidente provienen de la revelación bíblica. De esta época provienen las grandes discusiones públicas de la obra de Girard, primero en Francia, luego en otros países de Europa, y por último en los Estados Unidos.

Desde 1981 Girard aceptó el cargo de profesor de Lengua, Literatura y Civilización Francesa, en la cátedra Andrew B. Hammond de la Universidad de Stanford, de la cual se retiró en 1995. De esta época son sus otros libros: *Le Bouc émissaire* (1982) y *La Route antique des hommes pervers* (1985) en los que aparece detallada la teoría sobre el Evangelio como contrapuesto al universo mítico. Su obra *Shakespeare: le feux de l'envie* (1990, traducción del original *A Theater of Envy: William Shakespeare*, 1991), *Quand ces choses commenceront.... Entretiens avec Michel Treguer* (1994).

A partir de 1995, su actividad ha sido constante, contribuyendo a libros colectivos y participando en diversos coloquios y discusiones. En esta época edita en inglés junto a James Williams un compendio de su obra: *The Girard Reader* (1996) y escribe un libro con material nuevo: *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (1999). Sin embargo, desde ese año publica varios libros que contienen entrevistas, conferencias o capítulos suyos: *Celui par qui le scandale arrive* (2001), donde responde a cuestiones discutidas de su obra y afronta asuntos de actualidad desde el marco de su teoría, además de dialogar con Maria Stella Barberi; *La voix méconnue du réel. Une théorie des mythes archaïques et modernes* (2002), que es una traducción al francés de textos que estaban originalmente en inglés de los libros *To Double Business Bound*, *The Girard Reader* y *Resurrection from the Underground*, y una conferencia inédita que dictó en la Universidad de Tel-Avid; *Le sacrifice* (2003), el cual contiene las conferencias que dictó en la Biblioteca Nacional de Francia en octubre de 2002; *Les origines de la culture* (2004), que es una entrevista con Pierpaolo Antonello y Joao Cezar de Castro Rocha; *Le Tragique et la Pitié* (2006), contiene el discurso que pronunció al entrar a la Academia Francesa, seguida de la respuesta de Michel Serres; finalmente, *Dieu, une invention ?* (2007), un libro con tres enfoques sobre el problema de Dios,

correspondientes a los textos de René Girard, André Gounelle y Alain Houziaux.

De este periodo también hay que destacar la creación del *Colloquium on Violence and Religion* (COV&R), en 1990, que se propone explorar, criticar y desarrollar el modelo mimético de las relaciones entre la violencia y la religión, la génesis y el mantenimiento de la cultura. Aunque el coloquio tiene como referencia la discusión de la obra de Girard, incluye muchas personas que no comparten su perspectiva religiosa o difieren en su análisis de lo mimético. Este Coloquio publica *The Bulletin of the Colloquium on Violence and Religion*, que sale cada dos años, desde la Universidad de Innsbruck, y la Revista anual *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* (desde 1994) ⁸.

1.2. GIRARD Y LA FILOSOFÍA

Las relaciones de la obra de Girard con la filosofía no son evidentes⁹. Hasta el momento de realizar esta investigación, hemos encontrado la siguiente situación: En la base de datos de la Facultad de Teología de la Universidad de Innsbruck, que registra las obras elaboradas por o sobre René Girard hay 96 registros sobre Girard y la Filosofía. Libros son los siguientes: *Hermes: Literature, Science, Philosophy*, de Michel Serres (Baltimore: John Hopkins University Press, 1983). *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*, de Philippe Lacoue-Labarthe (London: Christopher Fynsk, 1989), que trabaja sobre las relaciones entre Diderot y Hölderlin a partir de Derrida y Girard. *Science and Faith: The Anthropology of Revelation*, de Eric Gans (Maryland: Rowman, 1990), que es un texto de Antropología teológica, con algunas anotaciones filosóficas. *The Sacred Game: The Role of the Sacred in the genesis of Modern Literaty*, de Cesareo Bandera (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994), que examina los mecanismos de expulsión dentro de la constitución de la Literatura moderna que hunde sus raíces en Platón y Aristóteles. En 1996, Gianni Vattimo publicó *Credere di credere* (Milán:

⁸ WILLIAMS, James G. Op. cit., 1-6.

⁹ Girard no “cree” en la filosofía, excepto en cuanto texto que lee, sobre el que escribe y al cual interpreta. La filosofía, entre las muchas definiciones con que contamos, también se puede definir negando su propia textualidad: la filosofía se define por su rechazo a ser considerada literatura; la literatura se define como una auto-trasgresión retórica de la filosofía. Tal vez su modelo más cercano sea el de la *Gramatología* de Derrida, que es un programa literario, una clase de estrategia o mecanismo abierto a sus propios abismos, un conjunto abierto y que no se puede cerrar de reglas para leer, interpretar y escribir. Siguiendo a Derrida, se puede decir que el programa de una Antropología Fundamental es abierta y temáticamente “postfilosófico”, en el sentido de que al ir más allá de la situación de la actual Filosofía, las posibilidades para el pensamiento racional sobre la cultura no son filosóficas en el sentido tradicional.

Garzanti, 1996), en el cual cuenta su relación de varios años leyendo a Girard, para exponer su posición sobre el retorno de lo religioso y la secularización; esta relación tiene varios años, como reconoce Vattimo¹⁰, y se ha manifestado en las reseñas que ha publicado sobre *La violence et le sacré* (Review of “Violence and the Sacred”, by René Girard. En: *La Stampa*, 1980), y *Des choses cachées depuis la foundation du monde* (Review of “Things Hidden since the Foundation of the World”, by René Girard. En: *Panorama mese*, 1983); en años más recientes ha sido publicada una ponencia de Vattimo sobre las relaciones entre Heidegger y Girard (“Heidegger und Girard - Ansätze eines Dialogs”. En: Dieckmann, Bernhard editor, *Das Opfer - aktuelle Kontroversen: Religionspolitischer Diskurs im Kontext der mimetischen Theorie; deutsch-italienische Fachtagung der Guardini-Stiftung in der Villa Vigoni 18-22 Oktober 1999*. Beiträge zur mimetischen Theorie 12, Münster, Thaur: Lit; Druck- und Verl.-Haus Thaur, 2001: 251-259). En 1997, Pierre Gardeil publicó *Quinze regard sur le corps livré*, (Geneve: Ad Solem, 1997), libro que cuenta con un prólogo de Girard. La Revista Portuguesa de Filosofía dedicó un número (Volumen 56, Fascículos 1-2, de enero-junio de 2000) a René Girard, llamado *Violência, Religião e Sociedade: O Contributo de René Girard*, en la que participaron René Girard, Paul Ricoeur y varios filósofos portugueses. En ese mismo año se publicó *Rompre avec la vengeance. Lecture de René Girard*, de Jeffrey Denis (Laval: Presse de l'Université Laval, 2000), escrito desde una perspectiva pedagógica. El año siguiente, la filósofa italiana Maria Stella Barberi dirigió el libro *La Spirale Mimétique. Dix-huit leçons sur René Girard* (Paris: Desclée de Brouwer, 2001), que cuenta con lecciones de los reconocidos teólogos jesuitas Pierre Ganne y Raymund Schwager, de los críticos literarios Cesareo Bandera, Anthony Bartlett y Sandor Goodhart, y de un cuerpo de filósofos encabezado por Michel Serres, en las cuales se abordan diversos problemas desde la perspectiva girardiana. Ese mismo año, Paola Mancinelli escribió *Cristianesimo senza sacrificio: Filosofia e teologia in René Girard* (Assisi: Cittadella Editrice, 2001), dedicando un capítulo a las relaciones entre Girard y Lévinas. *Ils son fous ces humains! Détritus, la bonne conscience d'Asterix. Les intuitions de René Girard chez Goscinny et Uderzo*, es un libro en el que Bernard Lassablière (Paris: L'Harmattan, 2002) interpreta las historietas de Astérix desde la perspectiva de Girard. El libro *Essais sur le mimétisme. Sept œuvres littéraires et un film revisités à la lumière de la théorie de René Girard* (Paris: L'Harmattan: 2002) está escrito como análisis literario por Olivier Maurel, lo que hace contando con fuertes recursos filosóficos. La Revista Contagion del año 2003 (*Contagion* Volumen 10, 2003) publicó las ponencias más relevantes de la reunión de Amberes, cuyo tema

¹⁰ VATTIMO, Gianni. *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós. 1996: 33-36.

era “El lugar de la teoría mimética de Girard en la historia de la filosofía”, en la que participaron Charles Taylor y Gianni Vattimo. Otros libros tienen una perspectiva más teológica que filosófica: *Marcel, Girard, Bakhtin: The Return of Conversion*, de Pius Ojara (New York: Peter Lang Publishing, 2004), donde se analizan las reflexiones de tres grandes pensadores del siglo XX sobre el sujeto humano como necesitado de conversión religiosa; *Implications of Imitation: René Girard's Model for the Unmasking of Violence*, de Billy Hewett (Leominster, RU: Gracewing, 2005) y *Discovering Girard*, del jesuita Michael Kirwan (Cambridge, MA: Cowley Publications, 2005). *Le vocabulaire de Girard*, de Charles Ramond (Paris: Ellipses editions, 2005), es un libro técnico sobre la obra de Girard; *Des figures de la violence: Introduction à la pensée de René Girard*, de Eric Haeussler (Paris: L'Harmattan, 2005) está escrito en clave psicológica. Tan sólo el libro de Stéphane Vinolo, *René Girard: Du mimétisme à l'homínisation* (Paris: L'Harmattan, 2006), se podría definir como un libro exclusivamente filosófico, y que hace parte de su investigación doctoral, en la que relaciona a Spinoza con Girard, empleando las discusiones sobre los sistemas sociales y sobre las relaciones entre conciencia y desconocimiento, tal como las ha desarrollado Jean-Pierre Dupuy¹¹.

Por otro lado, ninguna tesis doctoral ha vinculado la obra de René Girard con la de G. W. F. Hegel en algún campo. Sólo se registran cinco textos, que hacen referencia a la teología hegeliana. El único libro es *La causalité diabolique, tome I: essai sur l'origine des persécutions*, de Léon Poliakov (Paris: Calmann-Lévy, 1980). Hay cuatro secciones de libros: El capítulo titulado *René Girard, le Hegel du christianisme*, que es parte del libro *Enquête sur les idées contemporaines*, de Jean-Marie Domenach (Paris: Éditions de Seuil, 1987); el capítulo final del libro *Sacred Violence: Paul's Hermeneutic of the Cross* (Minneapolis: Fortress Press, 1992); el capítulo titulado *Denken met geweld: René Girard als modern Frans filosoof* de Frits De Lange, que hace parte del libro *Mimese en Geweld: Beschouwingen over het werk van René Girard*, editado por Wouter van Beek (Kampen: Kok Agora, 1988), y la aplicación al caso del Islam de Mark Anspach, *Violence against Violence: Islam in Comparative Context*, del libro *Violence and the Sacred in the Modern World*, editado por Mark Juergensmeyer (London: Frank Cass & Co., 1992).

¹¹ DUPUY, Jean-Pierre. *Ordres et Désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*. Paris: Seuil. 1982 ; *La panique*. Paris: Laboratoires Delagrangé. 1991 ; *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*. Paris: Calmann-Lévy. 1992 ; *Introduction aux Sciences Sociales: Logique des phénomènes collectifs*. Paris: Ellipses. 1992 ; *Aux origines des Sciences cognitives*. Paris: La Découvert. 1999.

Resulta llamativo que varios artículos citan a la vez a Girard y a Hegel en sus análisis sobre el sacrificio, aunque empleen perspectivas que no siguen las teorías de ninguno de estos dos pensadores para construir sus posiciones¹². No obstante, hay un mayor análisis del aporte de Girard y de las relaciones con Hegel en otros artículos. Michael Weingrand¹³ se acerca a la comparación de Jean-Marie Domenach, quien llama a Girard “el Hegel del cristianismo”¹⁴, al sostener que en *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Girard emprende una de las justificaciones “filosófico-científicas” más audaces del cristianismo desde Hegel. Provenzano¹⁵ sintetiza las discusiones de Girard con Lacan, junto con las diferencias que propone ante la obra de Deleuze y Guattari, *Anti-Edipo, Capitalismo y esquizofrenia*; se trata de tomar distancia de las doctrinas psicoanalíticas, manteniendo la noción de mimesis alejada de la triada psicoanalítica de padre, madre e hijo o hija, moviéndose en el espacio social más al estilo de los hegelianos con una triada de “modelo”, el “discípulo” y el “objeto”, y diferenciándose del análisis del inconsciente a través de la opción por la narrativa. Sin embargo, tanto el psicoanálisis de Lacan como la teoría mimética de Girard son deudoras de la enseñanza de Hegel a través de Kojève. Para Provenzano, mientras en el *Anti-Edipo* Deleuze y Guattari proponen des-territorializar el triángulo familiar en múltiples partes-objeto y en diversidad de formas, Girard opta por re-territorializar el deseo en sus análisis de la modernidad, de la Biblia y de los dobles en las crisis sacrificiales; en el resto del artículo, Provenzano continúa defendiendo la comprensión psicoanalítica del deseo edípico contra estas posiciones que lo deconstruyen, es decir, las de Deleuze, Guattari y Girard. En cambio, el artículo de Simon Eduards¹⁶ hace referencia a la relación indirecta de Girard con Hegel, al reconocer que no basta el estudio de “*La novela histórica*”¹⁷ de George Lukács para comprender el tratamiento que hacen las novelas de los conflictos sociales, sino que se hace necesario conocer la lucha del

¹² BOUCHARD, Larry D. “Playing nothing for someone: Lear, Bottom, and the kenotic integrity”. En: *Literature & Theology*. Vol. 19 (2), Junio 2005: 159-180; CONDREN, Mary. “Sacrifice and Political Legislation: The Production of a Gendered Social Order”. En: *Journal of Women’s History*. Invierno 1995, 7 (1): 160-190; DUSSERE, Erik. “Intercultural transmission”. En: *Novel*. Invierno 1999, 33 (1): 138-140.

¹³ WEINGRAND, Michael. “Jews (in theory): representations of Judaism, anti-Semitism, and the Holocaust”. En: *Judaism*. Invierno 1996, 45 (1): 79-99.

¹⁴ DOMENACH, Jean-Marie. *Enquête sur les idées contemporaines*. Paris: Éditions du Seuil. 1987 : 107-108. “Le système qui enrôle au service de la nécessité une Histoire dont il connaît l’origine et le terme. Girard m’apparaît comme le Hegel du christianisme. Il nous décrit coincés entre positif et négatif (...) Entre l’apocalypse et l’amour, nous n’aurons même pas la peine de faire le bon choix. “ Il faut faire confiance au réel ”, dit Girard”.

¹⁵ PROVENZANO, Victor. “ Le non d’anti-Ceïpe ”. En: *Literature and Psychology*. Vol. 45 (3). 1999: 51-63.

¹⁶ EDUARDS, Simon. “The Geography of Violence: Historical Fiction and the National Question”. En: *Novel*. Vol. 34 (2). Primavera 2001: 293-310.

¹⁷ LUKÁCS, Georg. *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. Stuttgart: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, 1916.

amo y el esclavo de Hegel, y avanzar hasta la teoría de Girard, ya que si, con Hegel, la violencia resulta fundamental para la edificación de la identidad y la autoconciencia, con Girard se encuentra un marco antropológico para comprender los procesos narrados en las novelas. En el número 10 de *Contagion* se incluye un artículo de George Erving¹⁸, sobre el legado hegeliano en Girard a través de Kojève. Este artículo busca responder el cuestionamiento que hizo William Mishler a la ponencia de Guy Vanheeswick en Amberes¹⁹, sosteniendo que las relaciones entre Girard y la filosofía no existen porque están separados de manera inconmensurable debido a que la concepción de verdad de Girard no es filosófica. Para afrontar esta cuestión, Erving analiza en detalle las relaciones entre Girard y Kojève; aunque hay una referencia permanente a Hegel, no hay ninguna cita a sus obras, sino a las de Kojève²⁰. Por su parte, Micaela Janan²¹ muestra la relación de Girard con Hegel, tal como la reconoce Hardie, uno de los críticos literarios que analiza en su texto, el cual se refiere a su vez a la obra de Carl Rubino²²; para Janan, la idea de “crisis sacrificial” de Girard se construye a partir de la noción hegeliana de “sublimación” (*Aufhebung*), -una negación que retiene los términos esenciales de lo que ha sido cancelado-. Aunque Girard tan sólo reconoce una relación con Hegel en *Mensonge romantique et vérité romanesque* y de manera explícita en el capítulo *Le maître et l’esclave*; en esta obra, los personajes se ven arrastrados por sus deseos de los deseos de otro, lo que constituye una triangularidad de dos personajes que se encuentran deseando el mismo “objeto”. Janan muestra que Girard ha reconocido que esta deuda se refiere en concreto a la obra de Kojève sobre Hegel, la cual le permitió llegar al concepto de “rivalidad mimética”; sin embargo, Janan sostiene que Girard nunca ha visto relación entre su teoría del sacrificio y la obra de Hegel o de Kojève, o el concepto de sublimación, ya que la víctima sacrificada genera el acuerdo de la comunidad tanto para su eliminación, como para su organización; para Janan, el papel ambivalente de la víctima sacrificada, y por tanto, de los dioses que articulan un orden social, reproduce la estructura lógica de la sublimación, ya que el sacrificio combate la

¹⁸ ERVING, George. “René Girard and the Legacy of Alexandre Kojève”. En: *Contagion* 10. Primavera de 2003: 111-125.

¹⁹ VANHEESWICK, Guy. “The place of René Girard in contemporary Philosophy”. En: *Contagion* 10. Primavera de 2003: 94-110. Traducción al español: “El Lugar de René Girard en la filosofía contemporánea”. En: *René Girard. Deseo mimético y estructura antropológica*. Anthropos. N° 213. 2006: 41-56.

²⁰ Analizaremos esta relación más adelante, a raíz del análisis de la dialéctica del Amo y el esclavo y la búsqueda del reconocimiento.

²¹ JANAN, Micaela. “The snake shed its skin: Pentheus (re)imagines Thebes”. En: *Classical Philology*. Vol. 99 (2). Abril 2004: 130- 147.

²² RUBINO, Carl. “Review of La violence et le sacré, by R. Girard”. En: *Modern Language Notes*. 87. 1972: 986-998.

destrucción con destrucción²³.

Ocurre algo similar con respecto al tema ético. Sólo se registran cinco textos, uno de los cuales es un libro, dos capítulos de libros y dos artículos de Revistas. El libro *Cold War Criticism and the Politics of Skepticism*, de Tobin Siebers (Oxford: Oxford University Press, 1993); Wolfgang Huber ha escrito el capítulo *Konflikt und Versöhnung* para el libro *Kultur und Konflikt*, editado por Jan Assmann y Dietrich Harth (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990) y Walter Lesch ha escrito *Grenzfragen kommunikativen Handelns: Erfahrungen von Schuld und radikalem Bösen* para el libro *Erkenntniswege in der Theologie*, editado por Hugo Bogensberger, Franz Fersch, Reinhart Kögerler y Wilhem Zauner (Graz: Styria, 1998). Johan Verstraeten ha publicado el artículo *Eine ethische Agenda für Europa: Grundfragen der praktischen Ethik aus christlicher Sicht*, en *Zeitschrift für medizinische Ethik* (40, 1994), y Vern Redekop ha publicado el artículo *The Centrality to the Exodus of Torah as Ethical Projection* en *Contagion: Journal of Violence, Mimesis and Culture* (2, Primavera 1995). Se pueden añadir tres textos que hacen referencia al liberalismo: El libro de John Milbank *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Cambridge: Blackwell, 1991), el de Richard Herzinger y Hannes Stein, *Endzeit-Propheten oder Die Offensive der Antinvestler: Fundamentalismus, Antiamerikanismus und Neues Rechte* (Hamburg: Rowohlt, 1995), y el artículo de Wolfgang Palaver *Schmitt's Critique of Liberalism*, publicado en *Telos* (102, invierno 1995).

El material más pertinente para encaminarnos a pensar en las posibilidades de reducción de la violencia en las empresas, consideradas éstas como sistemas sociales, es la obra de Jean-Pierre Dupuy, quien emplea las hipótesis de René Girard como herramientas para lecturas deconstructivas de la teoría económica, pero no avanza hasta el campo de las empresas, actores de primer orden en el mundo del mercado. Su interés parece centrarse más en el problema de la construcción de los sistemas sociales, aunque no abandona sus preguntas por el significado de la economía en el actual sistema social²⁴.

²³ JANAN, Micaela. Op. cit., 135.

²⁴ DUPUY, Jean-Pierre. *Le sacrifice et L'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*. Op. cit., 21: “Ma quête est restée la même et je pourrais répéter aujourd’hui ce que Paul Dumouchel et moi écrivions en introduction à *L’Enfer des choses*: il s’agit de “comprendre l’envahissement progressif de tous les domaines de la vie, privée et publique, sociale et politique, par la logique de l’économie et de la marchandise. Le phénomène est si courant que nous ne le remarquons même plus. Nos sociétés industrielles (...) sont des sociétés économiques. L’économie est la forme essentielle du monde moderne, et les problèmes économiques sont nos préoccupations principales. Pourtant, le vrai sens de la vie est ailleurs. Tous le savent. Tous l’oublient. Pourquoi?”

Por el lado de la reflexión ética sobre el mundo empresarial, una fuente de inspiración es Hegel, considerado como un autor que piensa el orden social en términos comunitarios; particularmente relevante a este respecto es la extensa obra que dejó Robert C. Solomon²⁵, autor de varios libros sobre Hegel, *Ética* y *Ética de los negocios*. Sin embargo, en los materiales de *Ética de los negocios* de Solomon hay una perspectiva más aristotélica que hegeliana.

A pesar del trabajo de Dupuy en las relaciones entre el liberalismo y el sacrificio, hay poca bibliografía que vincule los análisis de René Girard con los de G. W. F. Hegel, y no existen análisis sobre la comprensión hegeliana de la sociedad civil en la perspectiva de René Girard, ni textos que permitan ubicar esta reflexión en la actual discusión sobre la *Ética de los Negocios*. La única obra que piensa la ética empresarial en la perspectiva de Girard es *Clever as Serpents. Business Ethics and Office Politics*, de Jim Grote y John McGeeney (Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1997), el cual se ubica en la tradición de la doctrina social católica y, en consecuencia, no considera ninguna referencia a Hegel. La perspectiva girardina se traduce en que analiza el mercado como un sistema ordenado por los mecanismos sacrificiales: está enmarcado en dos grandes mitos, que son el “libre mercado” y la “competencia”; en cuanto mítico, el mercado no opera para solucionar la escasez ni para resolver necesidades humanas. En contra de la hipótesis mítica de la existencia de unos sujetos racionales, se trata de reconocer el deseo mimético, y así, que los deseos humanos están siempre mediados por deseos de otras personas; es el deseo mimético lo que moviliza todos los sistemas sociales,

²⁵ De los más de 40 libros que escribió el profesor Solomon, podemos señalar estos: SOLOMON, Robert C. *In the Spirit of Hegel*. Oxford: Oxford University Press. 1983. _____ *From Hegel to Existentialism*. Oxford: Oxford University Press. 1987. _____ *Above the Bottom Line: an Introduction to Business Ethics*. Philadelphia: Harcourt Brace College. 1994. _____ *It's Good Business: Ethics and Free Enterprise for the New Millennium*. Boston: Rowman & Littlefield. 1997. _____ *A Better Way to Think About Business: How Personal Integrity Leads to Corporate Success*. New York: Oxford University. 1999. _____ *Living with Nietzsche: What the Great "Immoralist" Has to Teach Us*. Oxford: Oxford University Press. 2003. _____ *In Defense of Sentimentality*. Oxford: Oxford University Press. 2004. _____ *On Ethics and Living Well*. Belmont, California: Wadsworth/Thomson Learning. 2006. _____ *True to Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us*. Oxford: Oxford University Press, 2006. De los libros que escribió o editó en compañía, destacamos estos: SOLOMON, Robert C., y MURPHY, Mark C., editors. *What is Justice? Classic and Contemporary Readings*. Oxford, RU: Oxford University Press. 2000, 2º edición. SOLOMON, Robert C. y FLÓREZ, Fernando. *Building Trust: In Business, Politics, Relationships, and Life*. Oxford: Oxford University. 2001. SOLOMON Robert C., y HIGGINS, Kathleen Marie. *The Age of German Idealism*. Londres: Routledge. 2003. SOLOMON, Robert C., y SHERMAN, David, editores *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*. Malden, Massachusetts: Blackwell. 2003. SOLOMOM, Robert C., y CLANCY, Martin. *Morality and the Good Life: An Introduction to Ethics through Classical Sources*. Boston, Massachusetts: McGraw-Hill Companies. 2004, 4º edición. CIULLA, Joanne B., CLANCY W. Martin y SOLOMON, Robert C. *Honest Work: a Business Ethics Reader*. New York: Oxford University Press. 2007.

incluido el mercado. Como corolario de esta afirmación se sigue que es la estimulación del mecanismo mimético lo que permite el funcionamiento del mercado, no la información ni la elección racional. Entonces, el mercado es un sistema paradójico, que produce bienestar a la vez que sacrifica; además, si bien el mercado opera de manera racional por la búsqueda del propio interés, el sacrificio regula su irracionalidad. A continuación, los autores analizan lo que pasa en las empresas, donde imperan los mismos mecanismos que en todo sistema social. En este libro aparecen elementos desconocidos por los otros textos de ética de los negocios: en las empresas opera el deseo mimético, con su triangularidad constitutiva y su consecuente opacidad. Por ejemplo, en las relaciones entre directivos y empleados, se da una mimesis permanente, que conduce a los dobles vínculos que analiza Girard: si los empleados son demasiado buenos en su imitación de los jefes, se vuelven rivales; pero, si no los imitan, pierden sus puestos. Como se trata de antagonismos movidos por el deseo mimético, no se habla de ellos ni se suelen racionalizar, de modo que la solución a los conflictos es el chivo expiatorio, es decir, la exclusión de una de las partes. De este modo, la construcción de enemigos y la argumentación de la culpa forman parte de la cultura de las organizaciones y de su manera de resolver sus conflictos internos; las empresas cumplen las condiciones de todas las instituciones de la cultura y son, entonces, propiamente sistemas religiosos. El desempeño de los trabajadores no está vinculado necesariamente a su éxito o a su eficiencia, pues los conflictos movidos por la rivalidad o la envidia se resuelven a través de la exclusión o el sacrificio. La propuesta para una ética en la perspectiva deconstructora de la violencia inherente a la empresa es una ascesis permanente que permita ir más allá del miedo a la culpa y el anhelo del prestigio. Este ascetismo se traduce en una ética de tres componentes: la supervivencia, el éxito y el servicio; fieles a Girard, Grote y McGeeney proceden a desmitologizar cada una de estas categorías, y a proponer colecciones de proverbios que ayuden a mantener vigente este proceso de autocrítica. Para la supervivencia, entendida como “cuidado de sí”, se propone una constante atención a los movimientos de los propios deseos, de modo que se establezcan diferencias sostenibles frente a la masa en la que puede convertirse la empresa en situaciones de crisis; además, enseña a salir de los móviles de la envidia, del resentimiento, y a cuidarse de los juegos dobles propios de las imitaciones. Se trata de aprender a tomar distancia de la empresa en la cual se vive, trabajando en la empresa, sin “ser” de ella. Para el éxito, se propone centrarse en las propias metas, permaneciendo ajeno a quienes quieren involucrarse en una competencia con lo que uno hace, para no entrar en el juego de la

rivalidad; entonces, es el propio “*ego*” a quien hay que derrotar. La categoría servicio se propone como “lo que usted está haciendo cuando usted no está pidiendo prestados deseos y no está persiguiendo los aspectos atractivos de la vida de la otra gente²⁶.” Para que el servicio no sea cínico, se necesita separar las acciones del falso idealismo que ocurre al seguir las máximas propuestas como reglas implícitas en las empresas, como por ejemplo: “el cliente siempre tiene la razón”. Sin embargo, como anota Carl Mitcham²⁷, el libro podría tener mayor preocupación por las consecuencias de los usos irresponsables de las tecnologías sobre la sostenibilidad del medio ambiente y ser más crítico con la tradición católica, aunque reconoce que ésta se ha centrado en las reflexiones sobre los asuntos macro en detrimento de las micro, por lo que se trata de enseñanzas que se alejan de los dilemas que tienen que enfrentar las personas que trabajan en las empresas²⁸. Esto, sin embargo, no es suficiente: hay que poder abordar desde la ética a la empresa considerada como un sistema social, pues la empresa no es una persona ni tiene los atributos de la persona; además, el problema no se reduce a proponer una ética para los individuos que trabajan en la empresa; poder pensar la empresa desde la ética significa abordar el problema ético de la “responsabilidad social de la empresa”, paso que no se ha dado en ningún material girardiano aun. No obstante, como se puede esperar de un libro girardiano que propone una ascética, su mayor aporte es su carácter reflexivo, que lo diferencia de los tratados usuales de ética de los negocios.

1.3. UNA ANTROPOLOGIA FUNDAMENTAL

Girard es reconocido por haber construido una “antropología fundamental”, con conceptos complejos que no se pueden reducir a una disciplina empírica, centrada en la producción de pruebas verificables, ya sea de manera directa o indirecta, pues en realidad la pregunta girardiana se orienta hacia la inteligibilidad misma de los procesos que fundamentan las culturas humanas y, como consecuencia, a los sujetos en cuanto existen y se forman en esas culturas. Su teoría trabaja sobre indicios o huellas de sucesos que están tergiversados y

²⁶ GROTE, Jim y MCGEENEY, John. *Clever as Serpents. Business Ethics and Office Politics*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press. 1997: 114. You are doing when you are not borrowing desires and chasing the appealing appearances of other peoples' lives.

²⁷ MITCHAM, Carl. “Clever as Serpents: Business Ethics and Office Politics”. En: *Journal of Business Ethics*. Vol. 23 (2). Enero 2000: 239.

²⁸ GROTE, Jim y MCGEENEY, John. Op. cit., 123.

desconocidos en las narraciones, que busca hacer inteligibles al mismo tiempo a través de los conceptos centrales de su teoría mimética. Esta teoría se mueve en un horizonte más amplio que el de las ciencias humanas, en uno nuevo, que es a la vez filosófico, teológico y literario²⁹. A esta diferencia de horizonte frente a los antropólogos y los etnólogos, se añade que para la construcción de la teoría mimética Girard no ha realizado ninguna clase de trabajo de campo; más bien, su teoría reposa sobre un proceso minucioso de *deconstrucción* de textos, comprendido como el rastreo de las huellas o vestigios de aquello que los textos mismos suponen en medio de su propio desconocimiento; esos textos que ha estudiado han sido los tratados de los antropólogos, pero también grandes obras literarias, filosóficas y teológicas. Su pregunta por la inteligibilidad simultánea de tales vestigios ha supuesto una construcción teórica, en la cual resultan centrales algunos conceptos que buscan estar encaminados a pensar el origen mismo (*archè*).

Las relaciones de Girard con las ciencias antropológicas se pueden centrar en las discusiones sobre la antropología religiosa. Hasta el año 1939, la antropología religiosa había postulado un origen de las culturas humanas, inseparable del origen de la religión, o con más precisión, del ritual; es el caso de las obras de Durkheim, Hubert y Mauss³⁰. Girard dice que Hubert y Mauss “hacen del sacrificio el origen de la divinidad (...), de todo lo religioso. Esto equivale a decir que no hay que preguntar nada a Hubert y Mauss respecto al origen del propio sacrificio” (...) “Hubert y Mauss no solamente no dicen nada acerca del origen de los sacrificios sino que tampoco tienen casi nada que decir acerca de su “naturaleza” o de su “función”, aunque ambas palabras aparezcan en el título de su obra³¹”.

²⁹ GIRARD, René. *Les origines de la culture. Entretiens avec Pierpaolo Antonello et João Cezar de Castro Rocha*. Paris: Hachette et Desclée de Brouwer. 2004: 214-219. _____ *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*. Madrid: Trotta. 2006: 162-165.

³⁰ DURKHEIM, Émile Durkheim. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1912. MAUSS, Marcel. “Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives”. En: *L'Année Sociologique*, seconde série. 1923-1924. HUBERT, Henri y MAUSS, Marcel. *Mélanges d'histoire des religions*. Paris: Librairie Félix Alcan. 1929.

³¹ GIRARD, René. *La Violence et le sacré*. Paris: Grasset. 1972: 130-131. “Font du sacrifice l'origine de la divinité” (...) “de tout le religieux. C'est dire qu'il ne faut demander à Hubert et à Mauss sur l'origine du sacrifice lui-même”. Además, sostiene Girard que: “non seulement Hubert et Mauss ne disent rien sur l'origine des sacrifices mais ils n'ont presque rien à dire, non plus, ni sur leur “nature” ni sur leur “fonction”, bien que ces deux mots figurent dans le titre de leur ouvrage”. _____ *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama. 1983: 97. _____ *La Violence et le sacré*. Ibid., 13; 26; 29; 131-137.

Girard reconoce las teorías de los etnógrafos, pero advierte que se necesita una comprensión más profunda, pues al acentuar exclusivamente el intercambio y el don, no logran comprender el imperativo ritual, lo que sólo se logra a partir de la complejidad de los sacrificios, que son la fuente productora de las prohibiciones, los rituales y los mitos³². Para Girard, los intercambios y los diversos tipos de dones son derivaciones de los ritos sacrificiales “y a partir de esos ritos sacrificiales se asientan las bases de la cultura humana, especialmente las modas del intercambio matrimonial, los primeros intercambios económicos, etcétera”³³. Más aún: “En muchas culturas primitivas los intercambios fundamentales no solamente van acompañados de sacrificios, sino que están marcados por la hostilidad ritual de la crisis mimética. Es lo que señala el mismo Mauss sin poder explicarlo en su *Essai sur le don*”³⁴.

Los estudios antropológicos posteriores a las Segunda Guerra mundial consideraron que las relaciones entre el origen de las culturas humanas, la religión y el ritual ya no eran relevantes, ya sea por el peso que adquirieron las investigaciones positivas en la antropología, por los postulados de unas estructuras existentes desde siempre, o por la deconstrucción de la metafísica occidental gracias al influjo de la obra de Nietzsche y Heidegger³⁵.

³² _____ *De choses cachées depuis la fondation du monde*. Recherches avec J.M. Oughourlian et Guy Lefort. Paris: Grasset & Fasquelle. 1978: 85. _____ *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. Diálogos con J. M. Oughourlian y G. Lefort*. Salamanca: Sígueme. 1982: 89.

³³ Ibid., 86. “Et c’est à partir des rites sacrificiels que se constituent les bases de la culture humaine, en particulier les modes de l’échange matrimonial, les premiers échanges économiques, etc.”. _____ *El misterio de nuestro mundo*. Op. cit., 90.

³⁴ Ibid., 87. _____ *El misterio de nuestro mundo*. Op. cit., 91. “Dans beaucoup de cultures primitives, les échanges fondamentaux sont non seulement accompagnés de sacrifices mais ils restent marqués par l’hostilité rituelle de la crise mimétique. C’est d’ailleurs ce que remarque Mauss sans pouvoir l’expliquer dans son *Essai sur le don*”. Es la misma argumentación que repite Girard en uno de sus últimos libros: “Mauss et bien d’autres se demandent toujours, sans trouver la réponse, pourquoi les échanges les plus pacifiques comportent toujours des aspects violents, des simulacres parfois très réalistes de conflits aigus. Pour répondre, il faut rappeler que l’échange, aussi universel que possible chez les hommes, est contraire à l’instinct animal, qui cherche toujours à se satisfaire au plus près, au sein de l’immédiatement accessible. Pour se mettre en place, le système de l’échange universel a dû susciter d’abord des combats terribles et, à cause du conservatisme extraordinaire des rites, des traces de cette violence persistent dans les échanges des systèmes archaïques beaucoup plus tardifs, qui sont parvenus jusqu’à nous”. _____ *Celui par qui le scandale arrive*. Paris: Desclée de Brouwer. 2001: 31-32. Mauss y también de otros se preguntan siempre, sin encontrar la respuesta, porqué los intercambios más pacíficos implican siempre aspectos violentos, simulacros a veces muy realistas de conflictos agudos. Para responder, es necesario recordar que el intercambio, tan universal como posible en los hombres, es contrario al instinto animal, que pretende siempre satisfacerse del modo más cercano, en lo inmediatamente accesible. Para establecerse, el sistema de intercambio universal ha debido suscitar en primer lugar combates terribles y, debido al conservadurismo extraordinario de los ritos, las huellas de esta violencia persisten en los intercambios de los sistemas arcaicos mucho más tardíos inevitablemente, que han llegado hasta nosotros (traducción nuestra).

³⁵ A pesar de sus relaciones con Mauss y de sus discursos sobre el sacrificio, incluso si pretendía mostrar que el ser humano no coincidía con la imagen del *homo economicus*, sino que es más bien alguien que se excede en el don, la manera girardiana no pasa por Bataille, pues se considera que es necesario pensar lo económico desde el

Girard mantendrá siempre una relación con estas posiciones, pero desde la construcción de sus conceptos fundamentales, de manera que se tratará de relaciones de carácter dialéctico, en las que reconoce los aportes más valiosos de estas posturas, pero a la vez, encuentra sus límites; al mismo tiempo, la confrontación constante de su teoría, lo ha llevado a precisar su posición. Para el caso particular de la antropología, en sus discusiones con el estructuralismo, Girard demuestra un conocimiento de las teorías de los etnólogos y los antropólogos, pero sólo reconoce una deuda efectiva de su teoría en la antropología anglosajona: Frazer, Robertson-Smith, Radcliffe-Brown y Browislaw-Malinowsky³⁶.

1.4. LA DECONSTRUCCIÓN DEL *PHARMAKOS* Y EL PROBLEMA DEL PRINCIPIO

En realidad, su posición teórica no se comprende a partir de los desarrollos antropológicos o etnográficos. Girard no se limita a describir ritos o fenómenos culturales, sino que al leer los mitos se pregunta por lo que acontece como *principio* de los procesos sacrificiales. La indagación de Girard se encamina a preguntar si en los sacrificios originales no ha ocurrido algo decisivo, realmente fundador de la cultura. Para ello opta por el camino abierto por el análisis de *pharmakos* en el texto de Derrida en *La Pharmacie de Platon*.

fundamento mismo del sacrificio, cuestionar al mercado como un sistema sacrificial, y buscar alternativas a las contradicciones del mercado en formas de mimesis que no pasan de nuevo por el sacrificio. En un párrafo se puede conocer el pensamiento de Girard sobre Bataille: Déjà découverte puis aussitôt oubliée par Freud, la vraie fonction des interdits est formulée à nouveau et de façon très explicite dans l'Érotisme de Georges Bataille. Il arrive à Bataille, certes, de parler de la violence comme si elle n'était que le piment ultime, seul capable de réveiller les sens blasés de la modernité. Il arrive aussi que cette œuvre bascule au-delà de l'esthétisme décadent dont elle est une expression extrême : *L'interdit élimine la violence et nos mouvements de violence (entre lesquels ceux qui répondent à l'impulsion sexuelle) détruisent en nous la calme ordonnance sans laquelle la conscience humaine est inconcevable*. (Cita de BATAILLE, Georges. *L'Érotisme*. Paris: Plon. 1965: 43.) Ya descubierta y luego inmediatamente olvidada por Freud, la auténtica función de las prohibiciones es formulada de nuevo y de manera muy explícita en El erotismo de Georges Bataille. No cabe duda de que Bataille se refiere a la violencia como si no fuera más que el último condimento, el único capaz de reavivar los sentidos agotados de la modernidad. Sucede también que esta obra bascula más allá del esteticismo decadente del que es una expresión extrema: *La prohibición elimina la violencia y nuestros movimientos de violencia (entre los cuales están los que responden al impulso sexual) destruyen en nosotros el orden apacible sin el cual es inconcebible la conciencia humana*. GIRARD, René. *La Violence et le sacré*. Op. cit., 304. _____. *La violencia y lo sagrado*. Op. cit., 227-228. Sobre la relación de Bataille con Mauss, ver: MARCEL, Jean-Christophe. "Bataille et Mauss: un dialogue de sourds?" En : *Les Temps Modernes*, N° 602. Paris: Les Éditions Gallimard. Dic. 1998/En. 1999: 93-109. NOLAND, Carrie. "Bataille looking". En: *Modernism/Modernity*. Vol. 11 (1). Enero 2004. CSORDAS, Thomas J. et als. "Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion". En: *Current Anthropology*. Vol. 45 (2). Abr. 2004. FFRENCH, Patrick. "Donner a Voir: Sacrifice and Poetry in the Work of Georges Bataille". En: *Forum for Modern Language Studies*. Vol. 42 (2). Oxford University Press. 2006.

³⁶ GIRARD, René. *Les origines de la culture*. Op. cit., 190-191. "Je dois mon éducation anthropologique à des textes et des anthropologues anglais pour l'essentiel; en particulier Radcliffe-Brown et son livre *Structure et fonction dans la société primitive*". _____. *Los orígenes de la cultura*. Op. cit., 145

La clave del problema es el uso de la palabra *pharmakon*. El comentario más próximo a la publicación de ese texto de Derrida lo hizo Girard en *La violence et le sacré*:

Cuando *pharmakon* se aplica a los sofistas, el término es tomado, casi siempre en su acepción maléfica de *veneno*. Cuando se aplica, por el contrario, a Sócrates, y a cualquier actividad socrática, es tomado en su acepción benéfica de *remedio* (...) Derrida muestra que, desde la perspectiva de su oposición, no existe entre Sócrates y los sofistas la diferencia que separa los dos sentidos opuestos de *pharmakon* sino la identidad que sugiere sordamente el recurso a un único e idéntico término. La diferencia de las doctrinas y de las actitudes se disuelve en la reciprocidad violenta. (...) Esta palabra polariza la violencia maléfica sobre un *doble* que se ve arbitrariamente expulsado de la ciudad filosófica. (...) Ocurre con el *pharmakon* de Platón lo mismo que con la *katharsis* de Aristóteles. (...) Su intuición de escritores les encamina infaliblemente hacia unos términos que les parecen sugestivos pero simplemente metafóricos. El recurso (...) a la metáfora, es inocente, con esta inocencia que caracteriza cualquier ignorancia sacrificial. Si descubrimos (...) que un mismo objeto se disimula detrás de las metáforas y sus objetos respectivos, descubrimos que el proceso metafórico, a fin de cuentas, no desplaza nada, que siempre es la misma operación, el mismo juego de una misma violencia, física o espiritual, lo que se desarrolla detrás de todas las metáforas y detrás de todos los objetos intercambiables. El análisis de Derrida muestra de manera convincente que una cierta arbitrariedad violenta de la operación filosófica se realiza, en la obra de Platón, a partir de una palabra que brinda los medios para ello porque designa de la manera más próxima al origen otra variante más brutal pero a fin de cuentas análoga de la misma operación. Detrás de las formas sacrificiales, todas ellas derivadas entre sí, no hay nada “típico” en el sentido en que lo busca la filosofía, y después de ella todas las formas de pensamiento occidental (...), sino que existe un acontecimiento real y original cuya esencia es siempre, y desigualmente, traicionada por todas las traducciones y derivaciones metafóricas creadoras del pensamiento occidental³⁷.

³⁷ _____ *La Violence et le sacré*. Op. cit., 410-411. _____ *La violencia y lo sagrado*. Op. cit., 308-309. Quand *pharmakon* s'applique aux sophistes, le terme est pris, le plus souvent, dans son acception maléfique de *poison*. Quand il s'applique à Socrate, par contre, et à toute activité socratique, il est pris dans son acception bénéfique de *remède*. (...) Derrida montre que, sous le rapport de leur opposition, entre Socrate et les sophistes, il y a différence qui sépare les deux sens opposés de *pharmakon* mais l'identité que suggère sourdement le recours à un seul et même terme. La différence des doctrines et des attitudes se dissout dans la réciprocité violente. (...) Ce mot polarise la violence maléfique sur un *doble* qui se voit arbitrairement expulsé de la cité philosophique. (...) Il en est de *pharmakon* dans Platon comme de *katharsis* dans Aristote. (...) Leur intuition d'écrivains les dirige infailliblement vers des termes qui leur paraissent suggestifs mais simplement métaphoriques. Le recours à la métaphore, (...) est *innocent*, de cette innocence qui caractérise toute méconnaissance sacrificielle. Si on découvre (...) qu'un même objet se dissimule derrière les métaphores et leurs objets respectifs, on découvre que le processus métaphorique, en fin de compte, ne déplace rien du tout, que c'est toujours la même opération, le même jeu d'une même violence, physique ou spirituelle, qui se déroule derrière toutes les métaphores et derrière tous les objets interchangeables. L'analyse de Derrida montre de façon saisissante qu'un certain arbitraire violent de l'opération philosophique s'accomplit dans l'œuvre de Platon, à partir d'un mot qui en fournit les moyens parce qu'il désigne plus originellement une autre variante plus brutale mais en fin de compte analogue de la même opération. Derrière les formes sacrificielles toutes dérivées les unes des autres, il n'y pas de “propre” au sens où le recherche la philosophie, puis les autres formes de la pensée occidentale (...) mais il y a un événement réel et originel dont l'essence est toujours, et inégalement, trahie par toutes les traductions et dérivations métaphoriques constitutives de la pensée occidentale.

En un texto posterior, Girard explica que el *pharmakon* del *Fedro* de Platón es “la droga que es buena y mala al mismo tiempo: en grandes cantidades obra como veneno. En las dosis correctas prescritas por el médico se convierte en la medicina que restaura la salud”. Insiste Girard que “la referencia a Platón es especialmente pertinente. El paralelo más notable de la expulsión de lo ritual aparece en *La República*, en el trato que da al poeta, quien es adornado como una víctima de sacrificio antes de que se marche³⁸”.

En 1978, en la entrevista con *Diacritics*, sostiene que la *Pharmacie de Platon* es “una importante contribución al desarmado del pensamiento del sacrificio”. A juicio de Girard, otros textos de Derrida continúan en esta misma línea: “en la *Double Séance*, hay una larga nota de pie de página sobre la imposibilidad de que en Platón se de una teoría consistente de la mimesis”; en *Glas* muestra “la descomposición de lo sagrado primitivo en nuestro mundo”. Sin embargo, señala que Derrida está limitado al no distinguir la Biblia “de sus posteriores interpretaciones teológicas y filosóficas³⁹”.

En sus textos más recientes, Girard mantiene su reconocimiento a Derrida: “Yo entiendo la palabra *diferencia* en el doble sentido definido por Jacques Derrida: de una parte no-identidad en el espacio, la *diferenciación* de lo mismo y, de otra, la no-coincidencia dentro del tiempo, el *diferentement* de lo simultáneo⁴⁰”.

Esta frase tiene el siguiente contexto; está antecedida de esta afirmación: “Las diferencias artificiales protegían realmente a las comunidades arcaicas (...) de una mala reciprocidad

³⁸ GIRARD, René. “Delirium as System”. En: *To double business bound. Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology*. Baltimore: The John Hopkins University Press. 1978: 168. The drug that is both bad and good at the same time: in large amounts it acts like poison: in the right doses prescribed by the right doctor, it becomes the medicine that restores health. The reference to Plato is especially appropriate. The most striking parallel to the expulsion of ritual comes in The Republic with the treatment of the poet, who is adorned as a sacrificial victim before being ordered to leave.

³⁹ _____ “An interview with René Girard”. En: *To double business bound. Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology*. Ibid., 219-220. An important contribution to deconstruction of sacrificial thought. (...) In *La Double Séance*, there is a long footnote on the impossibility of a consistent theory of mimesis in Plato (...) the decomposition of the primitive sacred in our world (...) from its theological and philosophical readings.

⁴⁰ _____ *Celui par qui le scandale arrive*. Op. cit., 32-33. “J’entends le mot *différence* au doublé sens défini par Jacques Derrida: d’une part non-identité dans l’espace, la *différenciation* du même et, d’autre part, la non-coïncidence dans le temps, le *diférement* du simultané”. (Traducción nuestra)

siempre precedida y anunciada por la aceleración inquietante de la buena reciprocidad⁴¹”.

Continúa con el siguiente párrafo:

La diferencia y el diferentemente, es todo lo que permite si no destruir, por lo menos encubrir la indestructible reciprocidad, retrasarla poniendo el mayor intervalo posible entre los momentos que la componen, intervalo de tiempo y espacio, en la espera que la reciprocidad de los intercambios pasará inadvertida. Uno se esfuerza en resumen en olvidar lo similar, lo idéntico, literalmente en perderlo, en extraviarlo en los meandros de diferencias tan complicadas, y en diferentemente tan prolongados, que no se podrá ya encontrar⁴².

Se enmarca dentro de una larga discusión, cuya conclusión dice: Si bien se puede tratar, como lo ha hecho Claude Levi-Strauss, de pensar las reglas culturales en términos de diferencia, esto es incompleto: Hace falta situar las diferencias dentro de su contexto real, el de las relaciones miméticas y de su irreprochable poder de indiferenciación, de reducción a lo idéntico⁴³.

En la misma obra, Girard vuelve al análisis del *pharmakos* platónico en medio del diálogo con Maria Stella Barberi:

No es la conciencia lo que rechaza la violencia en lo religioso arcaico; son las prohibiciones que intentan eliminar las situaciones propicias a la violencia y los sueños que, proporcionándole un exutorio, violento él mismo, desvían la violencia más temible hacia una violencia menos temible. Lo que habitualmente se lee como la oposición de Platón a la poesía es realmente su oposición a la revelación de la violencia religiosa, en Homero y en las tragedias griegas. Participa en la voluntad de ocultar la violencia, es decir, en la potencia sacrificial en lo que tiene de más moral. Digo bien moral.

En el mundo moderno, hay dos grandes actitudes posibles contra la violencia: la actitud filosófica que borra la violencia generalmente sin saberlo, y la actitud de Platón que, de todos los filósofos, dice más sobre la violencia, ocultándola al mismo tiempo. Platón, a pesar suyo, revela aún más que todos los otros. Y, cuando se dice que estaba en contra de la poesía, le obedecemos de tal manera aunque no comprendemos ya su censura de la violencia. Se cree que su rechazo de la poesía responde a criterios estéticos. No obstante, la posición de Platón es crucial. Se sitúa entre filosofía y el cristianismo. Con relación a los presocráticos, Platón ve mejor mucho el peligro de la violencia. Esta comprensión del

⁴¹ Ibid., 32. “Les différences artificielles protégeaient réellement les communautés archaïques (...) d’une mauvaise réciprocité toujours précédée et annoncée par l’accélération inquiétante de la bonne réciprocité”. (Traducción nuestra)

⁴² Ibid., 33. “La différence et le différement, c’est tout ce qui permet sinon de détruire, tout au moins de masquer l’indestructible réciprocité, de la retarder en mettant le plus grand intervalle possible entre les moments qui la composent, intervalle de temps et d’espace, dans l’espoir que la réciprocité des échanges passera inaperçue. On s’efforce en somme d’oublier le pareil, l’identique, littéralement de le perdre, de l’égarer dans les méandres de différences si compliqués, et de difféments si prolongés, qu’on ne pourra plus s’y retrouver”. (Traducción nuestra)

⁴³ Ibid. “Il faut situer les différences dans leur contexte réel, celui des rapports mimétiques et de leur irréprochable puissance d’indifférenciation, de réduction à l’identique”. (Traducción nuestra)

peligro es un hecho esencial, vital en Platón. La reflexión deconstructiva presenta allí interés. Derrida muestra la repugnancia de Platón ante la violencia religiosa y observa que Platón no utiliza la palabra *pharmakos*, que es la única que no figura en su obra: todos los nombres de esta familia están allí excepto el principal. (...)

Con los presocráticos, hacemos otro paso atrás hacia la mitología. Es necesario hacer este a *paso atrás posterior*. Pero solamente la teoría mimética da un segundo paso atrás y se remonta hasta la mitología cuya naturaleza revela, gracias a lo bíblico⁴⁴.

Finalmente, en *Los orígenes de la cultura*, Girard vuelve a retomar su relación con Derrida, para insistir ahora que no sólo ha trabajado desde el estudio del *pharmakon* de Platón, sino que la noción de *suplemento en el origen* le ha resultado fundamental:

Este último (el suplemento en el origen) parece estar presente desde el principio, pero en un momento dado la víctima se convierte en el auténtico origen. Las cosas funcionan exactamente como en los mitos antiguos, en los que desde el principio todo está ya dado, todo está culturalmente determinado; sólo más tarde llega el chivo expiatorio que funciona como un nuevo origen. En esto reside la contradicción inherente a todo relato de los orígenes, porque ¿cómo explicar el nacimiento del sistema cultural, si resulta que el sistema siempre ha estado ahí? Que yo sepa, ninguna teoría antropológica, ninguna postura filosófica, ha captado jamás que la víctima designada por unanimidad, el chivo expiatorio, constituye la clave del problema. Ni siquiera Derrida, pese a la brillante demostración que despliega en torno a la noción de *pharmakon*.

Me ha impactado mucho el hecho de que la lógica del *suplemento* de Derrida funcione exactamente como en los mitos. Sin embargo Derrida maneja textos “sensatos” en los que esta carencia o fallo debería ser más sutil, y resultar menos visible, que en los relatos arcaicos (...). En lo que concierne al despliegue de las pruebas, los mitos ofrecen una ventaja: en ellos esa incoherencia resulta mucho más obvia; y una vez que se ha entendido que la misma constituye una de las invariantes del mito, se vuelve un indicio que apunta al origen violento de éste. ¡Porque no es posible que este fallo lógico, que se encuentra de forma análoga en una diversidad de mitos tan grande, carezca de significación! Indica que

⁴⁴ Ibid., 178-180. “Ce n’est pas la conscience qui repousse la violence dans le religieux archaïque; ce sont les prohibitions qui essaient d’éliminer les situations propices à la violence et les rêves qui, lui fournissant un exutoire, violent lui-même, détournent la violence la plus redoutable vers une violence moins redoutable. Ce qui est habituellement lu comme l’opposition de Platon à la poésie est en réalité son opposition à la révélation de la violence religieuse, dans Homère et dans les tragédies grecques. Il participe à la volonté de cacher la violence, c’est-à-dire à la puissance du sacrificiel dans ce qu’il a de plus moral. Je dis bien moral. Dans le monde moderne, il y a deux grandes attitudes possibles contre la violence : l’attitude philosophique qui efface la violence le plus souvent sans le savoir, et l’attitude de Platon qui, de tous les philosophes, en dit le plus sur la violence, tout en la cachant. Platon, malgré lui, révèle davantage que tous les autres. Et, lorsqu’on dit qu’il était contre la poésie, on lui obéit tellement bien qu’on ne comprend plus sa censure de la violence. On croit que son refus de la poésie répond à des critères esthétiques. Pourtant, la position de Platon est cruciale. Elle se situe entre la philosophie et le christianisme. Par rapport aux présocratiques, Platon voit beaucoup mieux le danger de la violence. Cette compréhension du danger est un fait essentiel, vital chez Platon. La réflexion déconstructive présente là de l’intérêt. Derrida montre la répugnance de Platon devant la violence religieuse et remarque que Platon n’utilise pas le mot *pharmakos*, qui est le seul à ne pas figurer dans son œuvre : tous les noms de cette famille sont là sauf le principal. (...) Avec les présocratiques, on fait un autre pas en arrière vers la mythologie. Il faut faire ce *Schritt zurück*. Mais seule la théorie mimétique fait un second pas en arrière et remonte jusqu’à la mythologie dont elle révèle la nature, grâce au biblique”. (Traducción nuestra).

tiene que haber una causa de esta distorsión lógica que encontramos en las fuentes mismas de la cultura humana. Para mí, esta causa no es otra que la muerte misma o el asesinato del chivo expiatorio, y los mitos hacen lo posible – al principio inconscientemente y luego de manera cada vez más consciente- por borrar las huellas del crimen fundador⁴⁵.

1.5. DEL *PHARMAKOS* A LA VÍCTIMA

Girard insiste en su apropiación de la *lógica del suplemento* en el análisis del *pharmakos* de Platón que hace Derrida, pero enfatizando que “hubo un acontecimiento real que fue ocultado, disimulado, y cuyas huellas se borraron. Pero creo también que hay que afirmar (...) que el hecho de borrar las huellas [también deja huellas]⁴⁶”. Vamos a seguir ahora esas huellas en el camino del pensamiento de René Girard.

Contra una metafísica que reducía todas las preguntas a una última razón suficiente, Heidegger propone mantener abiertas las preguntas, que no responden a una razón o causa fundamental. Moviéndose dentro de la deconstrucción⁴⁷, Derrida ha trabajado ciertas creaciones filosóficas -

⁴⁵ _____ *Les origines de la culture*. Op. cit., 212-213. “L’origine semble être présente depuis le début, mais à un certain moment la victime devient la véritable origine. Cela marche exactement comme les anciens mythes, où, dès le départ, tout est donné, tout est culturellement détermine ; puis survient le bouc émissaire, qui agit comme une nouvelle origine. Voici la contradiction inhérente à tout récit des origines, car comment expliquer la naissance du système culturel, si le système a toujours été là ? À ma connaissance, aucune théorie anthropologique, ni aucune philosophie, n’a encore perçu que la victime unanimement désignée, le bouc émissaire, fournit la clef du problème. Pas même Derrida, malgré sa brillante démonstration sur la notion de *pharmakon*. J’ai été frappé par le fait que la logique de *supplément* de Derrida fonctionne exactement comme dans le mythe. Derrida travaille pourtant sur des textes “sensés”, dans lesquels cette faille devrait être plus subtile, moins visible que dans les récits archaïques (...) En ce qui concerne le déploiement de preuves, les mythes offrent donc un avantage : cette incohérence y est bien plus évidente. Et une fois que l’on a compris qu’elle constituait l’une des invariants du mythe, elle devient l’indice qui pointe l’origine violente de celui-ci. Impossible que cette faille logique, qui se retrouve de façon similaire dans une telle diversité de mythes, n’ait pas signification ! Elle indique qu’il y a forcément une cause à cette distorsion logique que l’on retrouve à la source de la culture humaine. Et pour moi, cette cause est la mise à mort du bouc émissaire, et les mythes font de leur mieux, d’abord inconsciemment, puis de façon de plus en plus consciente, pour effacer les traces de meurtre fondateur”. _____ *Les origines de la culture*. Op. Cit., 160-161.

⁴⁶ Ibid., 184. _____ *Les origines de la culture*. Op. cit., 245. “Existe un événement réel, qui est caché, dissimulé, et dont les traces sont effacées. Cependant (...) l’effacement des traces n’est pas lui-même sans laisser traces!”

⁴⁷ Así describe la **deconstrucción** Giovanna Borradori: “la deconstrucción empieza por sacar a la luz e identificar la construcción conceptual de un campo teórico dado, trátase de la religión, al metafísica o la teoría ética y política, el cual hábilmente utiliza uno o más pares conceptuales irreductibles. En seguida, resalta la ordenación jerárquica de los pares. Posteriormente, invierte o subvierte su ordenación mostrando que los términos ubicados en el fondo –material, particular, temporal y femenino (...)– podrían moverse hacia el tope, justificadamente, en lugar de espiritual, universal, eterno y masculino. Mientras que la inversión revela que la ordenación jerárquica refleja determinadas opciones estratégicas e ideológicas, y no una descripción de características intrínsecas de los pares, el cuarto y último movimiento consiste en producir un tercer término para cada par de oposiciones, lo cual complica la sesgada estructura original hasta hacerla irreconocible. Si los dos primeros movimientos asumen la descripción de una construcción conceptual dada, los dos siguientes están dirigidos a deformarla y posteriormente

La Naturaleza, el Lenguaje, la Razón, el Origen, el Sentido, la Verdad, el Sujeto- como causas de sí mismas. El punto es deconstruir la búsqueda de un fundamento completo y autosuficiente, del acceso a una verdad última, de ocupar el lugar de la mente de Dios.

En los años 60 Girard se sintió próximo a la obra de Derrida, gracias a la presentación que éste hizo en Coloquio “*The Languages of Criticism and the Sciences of Man*”, organizado por el mismo Girard, en la Universidad John Hopkins; esta ponencia se llamó “*La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines*”. Esta proximidad se consolidó con la publicación del siguiente ensayo de Derrida, *La pharmacie de Platon*.

La herramienta que emplea Derrida para la deconstrucción se llama *lógica del suplemento*. Esta lógica refleja la ineptitud humana general para la auto-centración, la falla del narcisismo individual y colectivo, y el resultante miedo y fascinación con la otredad. A través de esta lógica, cada texto se deconstruye a sí mismo, pues, cada vez que aparece un término con una llamada al Logos o al Concepto como autosuficientes, se establece un círculo vicioso que socava esta pretensión de autonomía. Esto ocurre porque otro término, que se supone secundario o subordinado, y que no ha de ser sino alguna clase de derivación o complicación del concepto primario -como la cultura o la escritura- aparece como indispensable para la constitución de éste. Así pues, el origen aparece como completo y puro, pero sin este suplemento, el cual con todo se sigue de él, puede perder toda su consistencia. El término secundario aparece al mismo tiempo como perfectamente prescindible y perfectamente indispensable. Aún la más perfecta totalidad sufre de esta falla constitutiva. En consecuencia, la deconstrucción no es una simple inversión de una oposición jerárquica, sino el descubrimiento de las paradojas autorreferenciales que constituyen los constructos humanos⁴⁸.

Jacques Derrida considera que el lenguaje no tiene la capacidad para referirse a nada fuera del mismo lenguaje. La realidad escapa a la posibilidad de ser representada, generando de manera permanente un suplemento para el lenguaje a través de la escritura. El escribir, en una cultura centrada en la escritura, puede aparecer como un suplemento técnico del lenguaje, una

transformarla”. BORRADORI, Giovanna. *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Madrid: Taurus. 2003: 198-199.

⁴⁸ DUPUY, Jean-Pierre. VARELA, Francisco. *Understanding origins: an Introduction*. Op. cit., 6-7.

representación arbitraria de una representación que vela y distorsiona nuestro acceso a la realidad, el conocimiento mismo. En cambio, para Derrida la escritura es el suplemento de origen, que remplace al origen, el cual es una presencia que nunca tiene lugar. Lo que se pone así como problema es la posibilidad de una representación verdadera, y en consecuencia, se pone como cuestión el conocimiento y la ciencia misma, junto con las nociones de verdad y valor con las cuales cada científico pregunta e investiga. Esto es lo que plantea Derrida al comienzo de la Gramatología: “La idea de ciencia y la idea de escritura -por consiguiente también la de ciencia de la escritura (Gramatología)- sólo tiene sentido para nosotros a partir de un origen y en el interior de un mundo a los cuales *ya* ha sido asignado un cierto concepto del signo (más adelante yo llamaré este *el* concepto de signo) y un cierto concepto de las relaciones entre habla y escritura⁴⁹”.

El trabajo de la escritura y la economía de la diferencia no se dejan dominar por la conceptualidad clásica, por su ontología y su epistemología. Al contrario, ellas le suministran sus premisas olvidadas. La diferencia no resiste a la apropiación, ella no le impone un límite exterior. Ella ha comenzado por iniciar la alienación y ella termina por dejar cortada la reapropiación. Hasta la muerte, que es el movimiento de la diferencia en tanto que finito. Es decir, la diferencia hace posible la oposición de la presencia y de la ausencia. Sin la posibilidad de la diferencia, el deseo de la presencia no sería posible. Eso quiere decir que el deseo lleva en sí mismo el destino de su insaciabilidad. La diferencia produce eso que ella prohíbe, haciendo posible eso mismo que hace imposible.

El signo, y todo signo, está constituido por una mediación en su origen, por una diferencia, *diferencia (différance)*⁵⁰. Girard mostrará que se trata de una diferencia que emerge en las relaciones entre lo humano y lo sagrado, entre lo humano y la naturaleza⁵¹. Para Derrida:

Primero, la *diferencia* se refiere al movimiento (pasivo o activo) que consiste en diferir por medio de demora, delegación, suspensión, remisión, rodeo, aplazamiento, prórroga. En este sentido, la *diferencia* no precede de la original e indivisible unidad de una posibilidad presente que yo podría reservar, como un gasto que yo aplazaría calculadamente por

⁴⁹ Ibid., 9-10.

⁵⁰ DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris: Les Editions de Minuit. 1967: 14. “L’idée de science et l’idée d’écriture –donc aussi de science de l’écriture – n’ont de sens pour nous que depuis une origine et à l’intérieur d’un monde auxquels ont *déjà* été assignés un certain concept du signe (nous dirons plus loin concept de signe) et un certain concept des rapports aval, an obstacle”.

⁵¹ GIRARD, René. *Les origines de la culture*. Op. cit., 61-102. _____ *Los orígenes de la cultura*. Op. cit., 51-61.

razones económicas (...) Segundo, el movimiento de la *diferencia*, como lo que produce diferentes cosas, que las diferencia, que es la raíz común de todos los conceptos opuestos que marcan nuestro lenguaje⁵².

Este carácter paradójico se ha desplazado hasta los lenguajes contemporáneos, que tienen el carácter de la escritura, como una señal de un significado que tiene una presencia desconocida. Este desconocimiento que acompaña al lenguaje es tematizado por Derrida como el *suplemento*, para señalar lo que ocurre con el lenguaje de la escritura en nuestra cultura: un significado en exceso de un sentido original que la escritura trasvierte, o pervierte. Derrida considera que esta *razón suplementaria* es el origen de la racionalidad misma⁵³. Para Derrida la escritura representa el suplemento de origen, en el sentido de señalar o excluir a los miembros en quienes se origina el lenguaje.

Derrida plantea el suplemento a través de la deconstrucción del lenguaje metafísico, de la identidad y la presencia, para sostener que “(ahora bien), la esencia extraña del suplemento consiste en no poseer esencialidad: siempre puede no tener lugar. Literalmente, por otra parte, jamás tiene lugar: jamás está presente, aquí, ahora⁵⁴”. Si el suplemento estuviera presente, no

⁵² MCKENNA, Andrew. *Violence and Difference. Girard, Derrida, and Deconstruction*. Chicago: University of Illinois Press. 1992: 69.

⁵³ DERRIDA, Jacques. *Positions*. Paris: Les Editions de Minuit. 1972: 61-62.

⁵⁴ _____ *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press. 1978: 290. Sobre esta falsificación originaria de la verdad, escuchemos a Girard en *Le violence et le sacré*. Op. cit., 192. “Les hommes ne pourraient pas poser leur violence hors d’eux-mêmes, en une entité séparée, souveraine et rédemptrice, s’il n’y avait pas de victime émissaire, si la violence elle-même, en quelque sorte, ne leur ménageait pas un répit qui est aussi un nouveau départ, l’amorce d’un cycle rituel après le cycle de la violence. Pour que la violence finisse par se taire, pour qu’il y ait un dernier mot de la violence et qu’il passe pour divin, il faut que le secret de son efficacité demeure inviolé, il faut que le mécanisme de l’unanimité soit toujours ignoré. Le religieux protège les hommes tant que son fondement ultime n’est pas dévoilé. A débutsquer le monstre de son ultime repaire, on risque de la déchaîner à tout jamais. A dissiper leur ignorance, on risque d’exposer les hommes à un péril accru, on les prive d’une protection qui ne fait qu’un avec la méconnaissance, on fait sauter le seul frein dont la violence humaine soit pourvue. La crise sacrificielle, en effet, ne fait qu’un avec un savoir qui grandit à mesure que la violence réciproque s’exaspère mais qui ne débouche jamais sur la vérité entière ; c’est cette vérité de la violence, avec la violence elle-même, que l’expulsion finit toujours par rejeter dans ‘l’au-delà’ ”. _____ *La violencia y lo sagrado*. Op. cit., 143. “Los hombres no podrían depositar su violencia fuera de ellos mismos, en una entidad separada, soberana y redentora, si no hubiera una víctima propiciatoria, si la misma violencia, en cierto modo, no les concediera un respiro que también es un nuevo inicio, el comienzo de un ciclo ritual después de un ciclo de la violencia, para que la violencia acabe por callar, para que se diga la última palabra acerca de la violencia y que pase por divino, es preciso que el secreto de su eficiencia permanezca inviolado, es preciso que el mecanismo de la unanimidad sea siempre ignorado. Lo religioso protege a los hombres en tanto que su fundamento último no es desvelado. Al sacar al monstruo de su última guarida, se corre el peligro de desencadenarlo para siempre. Al disipar su ignorancia, se corre el peligro de exponer a los hombres a un peligro incrementado, se les priva de una protección que coincide con el desconocimiento, se rompe el único freno de que está dotada la violencia humana. La crisis sacrificial, en efecto, coincide con un saber que aumenta a medida que la violencia recíproca se exaspera pero que jamás desemboca en la verdad completa; esta verdad de la violencia, junto con la propia violencia es lo que la expulsión acaba por arrojar para siempre al ‘más allá’ ”.

sería un suplemento, que ocupa y mantiene el lugar de otro. La escritura, en cuanto sustituto, altera la vitalidad del lenguaje, pues fija su significado, y al hacerlo, lo altera. En cuanto altera el significado, escapa a las posibilidades de conocimiento de la metafísica y de la lógica clásica, pues no tiene lugar, ya que “el suplemento no es ni una presencia ni una ausencia”⁵⁵.

Precisamente en la muerte del habla, que es lo que la escritura representa para Rousseau cuando dice en el *Ensayo sobre el origen el Lenguaje* “La escritura sustituye la expresión por la exactitud”, es donde Derrida encuentra el origen del lenguaje:

La expresión es la expresión del afecto, de la pasión que está en el origen del lenguaje, de un habla que primeramente sustituyó a un canto, marcado por el *tono* y la *fuerza*. El tono y la fuerza significan la *voix présente*: son anteriores al concepto, son singulares y no consonántico de la lengua. La fuerza de expresión sólo procede del sonido vocálico, en el momento en que el sujeto está allí, en persona, para proferir su pasión. Cuando el sujeto ya no está allí, la fuerza, la entonación, el acento se pierden dentro del concepto. Entonces se escribe⁵⁶.

Derrida sigue a Rousseau para decir que un habla sin escritura no sería un habla, y “se mantendría en el límite ficticio del grito inarticulado y puramente natural”⁵⁷. Inversamente un habla que fuera pura articulación se volvería pura escritura o letra muerta. Así, la muerte del habla es el horizonte y el origen del lenguaje, aunque se trata de un origen y un horizonte que no se contiene a sí mismo en sus límites exteriores. La muerte, que no es ni un presente que adviene ni un presente que pasa, configura el interior del lenguaje, y su huella, su aplazamiento, es la diferencia interior y exterior: el suplemento del lenguaje.

El origen del lenguaje no acontece entonces en la señal que excluye, pues no significa nada, sino en la exclusión misma en cuanto exclusión de la carencia de significación, de la ausencia de *diferencia*. “La articulación, que reemplaza el acento, es el origen de las lenguas. La alteración por medio de la escritura es una exterioridad originaria. Es el origen del lenguaje”⁵⁸. Esta

⁵⁵ DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*: 442. “Or c’est bien l’essence étrange du supplément que de n’avoir pas d’essentialité : il peut toujours n’avoir pas lieu. A la lettre, il n’a d’ailleurs, jamais lieu : il n’est jamais présent, ici, maintenant”.

⁵⁶ Ibid. “Le supplément n’est ni une présence ni une absence”.

⁵⁷ Ibid., 443. “L’expression est l’expression de l’affect, de la passion qui est à l’origine du langage, d’une parole qui fut d’abord substituée à un chant, marqué par le *ton* et la *force*. Le ton et la force signifient la *voix présente*: ils sont antérieurs au concept, ils sont singuliers, et ils sont d’autre part attachés aux voyelles, à l’élément vocal et non consonantique de la langue. La force d’expression ne revient qu’au son vocalique, au moment où le sujet est là, en personne, pour proférer sa passion. Quand le sujet n’est plus là, la force, l’intonation, l’accent se perdent dans le concept. Alors on écrit”.

⁵⁸ Ibid., 444. “Elle se tiendrait à la limite fictive du cri inarticulé et purement naturel”.

reproducción del signo es la primera actividad significativa, que se puede definir como escritura. En ella, el lugar del sujeto siempre está ocupado por otro, siempre está sustituido; la frase hablada sólo vale cuando es pronunciada, pero cuando se la escribe pierde su sentido, y cuando se la trata de interpretar siempre se debilita su sentido⁵⁹.

El papel ubicuo de la diferencia en la constitución de las paradojas de la escritura en Derrida se asemeja de forma notable a la posición del deseo imitativo en la configuración de lo humano para Girard. Así como Derrida nos lleva por nuevos caminos en los sistemas de significación, Girard nos abre nuevos horizontes para comprender las instituciones sociales. Derrida pone en cuestión la posibilidad de la teoría al criticar el sentido jerárquico del ser y de las categorías con que hemos pensado y estructurado el lenguaje, y se resiste a la sistematización optando por una escritura más literaria, que siempre será una expresión paradójica: un significado vivo que se encarna en la escritura. Para Derrida, la teoría expresa una ambición de totalización unificante que sólo se hace posible por medio de la escritura en cuanto ilusión de una presencia o manifestación inmediata de lo que es.

Esta resistencia a la teoría explica la composición de los textos de Derrida, que suelen ser auto implicativos, y también porque la deconstrucción suele enfrentarse desde el comienzo con las formas tradicionales de “hacer” o “escribir” filosofía. A su vez, Girard ha construido una teoría que pretende unificar la reflexión filosófica y las ciencias sociales en un saber que, desde el comienzo, renuncia a referencias externas, a una verdad trascendente a los mismos sistemas sociales. Es decir, la teoría de Girard es una nueva apuesta por una comprensión filosófica que pasa y asume la deconstrucción y su sabiduría literaria. Las críticas de Derrida a la metafísica, el logocentrismo, la ontoteología, el esencialismo, tienen la misma estructura que las críticas de Girard a las prácticas sacrificiales. Las exclusiones y los ocultamientos del proceso de escritura, corresponden al destino de la víctima del sacrificio.

El mismo Girard ha destacado la forma en que comprende su relación con Derrida en *Des choses cachées depuis la fondation du monde*:

El descubrimiento de la víctima expiatoria como mecanismo de la propia simbolicidad justifica el discurso de la deconstrucción y al mismo tiempo lo lleva a cabo, y explica a la

⁵⁹ Ibid., 443. “L’articulation, qui remplace l’accent, est l’origine des langues. L’altération par l’écriture est une extériorité originaire”.

par los rasgos característicos de este discurso contemporáneo. Como no llega aun a arraigarse en una antropología de la víctima expiatoria, sigue entregándose a acrobacias verbales estériles en definitiva, no son palabras huecas lo que le falta; está demasiado bien provisto en cuestión de palabras, pero se le escapan los mecanismos que están detrás de las palabras. Si examináis los términos que sirven de apoyo a los mejores análisis de Derrida, veréis que se trata siempre, más allá de los conceptos filosóficos deconstruidos, de paradojas de lo sagrado que él no trata de deconstruir y que siguen haciendo visos a los ojos del lector. Lo mismo pasa con Heidegger. Todo cuanto dice sobre el ser se reduce también a lo sagrado, pero los filósofos no quieren admitirlo, pues no quieren remontarse desde Platón y los presocráticos hasta lo religioso griego. Esta deconstrucción parcial todavía confunde la crisis de todos los signos culturales con una impotencia radical del saber y del lenguaje. No cree en la filosofía, pero permanece en la filosofía. No ve que más allá de la crisis actual hay posibilidades de saberes racionales sobre la cultura que ya no son sólo filosóficos. Se complace en un mero reflejo de lo sagrado que, en esta etapa, no hace más que una sola cosa con el puro efecto literario; corre el peligro de degenerar en puro verbalismo. Y lo que no ven los discípulos crítico-literarios y universitarios es que el estremecimiento literario desaparece cuando es eso lo único que se busca. Si hay “algo” realmente en Derrida, es porque hay otra cosa: esa deconstrucción que afecta a los mecanismos de lo sagrado, pero que permanece más acá de la víctima expiatoria⁶⁰.

Todo lo que Derrida muestra en sus análisis nos permite comprender la tarea desarrollada por Girard: la víctima se ha hecho ubicua; su omnipresencia no se relaciona con su eficacia, ya que las manifestaciones rituales de las culturas primitivas han desaparecido, pero no los mecanismos con los cuales las culturas controlan la violencia, que operan como los grandes marcos que subyacen a todas las configuraciones institucionales. Esto es, lo sagrado continúa estando presente como “origen” mismo de los sistemas culturales. Pero, hablar de lo sagrado no implica renunciar a “pensar”, sino todo lo contrario: Girard nos enseña a pensar lo sagrado

⁶⁰ GIRARD, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Op. cit., 72. _____ El misterio de nuestro mundo. Op. cit., 75-76. “La découverte de la victime émissaire comme mécanisme de la symbolicit  elle-même justifie le discours de la déconstruction en même temps qu’elle l’achève. Et elle explique du même coup les traits caractéristiques de ce discours contemporain. Comme il ne parvient par encore à s’enraciner dans une anthropologie de la victime émissaire, il reste voué à des acrobaties verbales finalement stériles; ce ne sont pas les maîtres mots qui lui manquent; il n’est que trop doué sous le rapport des mots, ce sont les mécanismes derrière les mots qui lui échappent. Si vous examinez les termes qui servent de pivot aux meilleures analyses de Derrida, vous verrez qu’il s’agit toujours, au-delà des concepts philosophiques déconstruits, des paradoxes du sacré, qu’il n’est pas question de déconstruire et qui n’en chatoient que mieux au regard du lecteur. Il en va déjà de même chez Heidegger. Tout ce qu’il dit sur l’être se ramène aussi au sacré, mais les philosophes ne veulent pas l’admettre car ils ne veulent pas remonter de Platon et des présocratiques jusqu’au religieux grec. Cette déconstruction encore partielle confond la crise de tous les signes culturels avec une impuissance radicale du savoir et du langage. Elle ne croit pas à la philosophie mais elle reste dans la philosophie. Elle ne voit pas qu’au-delà de la crise actuelle, il y a des possibilités de savoir rationnel sur la culture qui ne sont plus philosophiques. Elle se compl it dans le pur miroitement du sacré qui ne fait qu’un, à ce stade, avec le pur effet littéraire; elle risque de dégénérer en pur verbalisme. Et ce que les disciples critique-littéraires et universitaires ne voient pas, c’est que le frisson littéraire disparaît dès qu’on ne cherche plus que lui. S’il y a vraiment “quelque chose” chez Derrida, c’est parce qu’il y a autre chose: il y a cette d construction justement qui touche aux mécanismes du sacré mais qui reste en de    de la victime émissaire”.

como origen de lo instituido. Pero, pensar lo sagrado no es ni hacer teología ni volver a una ontología de un ser trascendente, y eso en ningún sentido. No se trata acá de la postulación de ninguna clase de entidad, sino de pensar la manera en que los sistemas sociales se autorregulan a través de la construcción de entidades aparentemente trascendentes a las cuales se refieren, que siempre serán construcciones defectuosas debido al olvido o al desconocimiento de los mecanismos sacrificiales de esta forma de autoproducción social. Lo sagrado no es el origen de la cultura, a menos que se reconozca en ello una construcción defectuosa del proceso sacrificial; entonces, lo sagrado y cualquier orden cultural será cognoscible una vez que sus mistificaciones hayan sido deconstruidas. Como es posible que se constituyan nuevas mistificaciones, será entonces necesario un proceso permanente de deconstrucción y comprensión, que busque con cuidado que no se sigan produciendo nuevas víctimas.

El problema no será entonces si los textos y los planteamientos de Girard son aceptables dentro de los cánones académicos de la Filosofía, pues no se trata en realidad de textos literarios, ni de análisis, sencillos, críticos o descriptivos, de diversas literaturas; tampoco es un científico o un antropólogo que emplee y parta de evidencias empíricas o que haga etnografía. El asunto será si la Filosofía, y en general los diversos conocimientos, pueden dejar de preguntarse si se han convertido en otra mistificación, en otra transformación de la mitología; es decir, si recubren y ocultan la violencia. La escritura es la palanca que destrona el significado trascendental, cuyo lugar será ocupado de manera permanente por la constante referencia de signo a signo; para Derrida el logocentrismo y la metafísica de la presencia se manifiestan en el deseo irrepressible de significar. Descartando la idea de una naturaleza metafísica de los seres humanos, debemos preguntar de dónde viene este deseo de significar. La existencia humana que persigue signos de otros signos, como una repetición sin fin del deseo de significar, no puede más que llevar al conflicto, tal como lo ha comprendido Girard: este deseo que persigue la significación se origina en una experiencia de unanimidad alrededor de una víctima, elegida de forma arbitraria entre los anteriores rivales del mismo deseo. La alternativa que ha seguido la Filosofía es la que ofreció Platón, de un deseo de una significación racional que sólo se puede constituir excluyendo componentes esenciales de la vida humana, y eliminando a determinadas personas de la convivencia en la ciudad. Pero, si se trata de un pensamiento postmetafísico, que ya no se base ni oculte la violencia, sin duda la obra de Girard es el tipo de

teoría, de conocimiento racional, posible en una posición que se ubica más allá de la filosofía tradicional.

Se trata de un pensar que pasa por la deconstrucción. De manera paradójica, la deconstrucción ha sido asociada al fascismo por la confusión de sus prácticas, por su lógica totalitaria. Pero, al menos en el sentido de Derrida y de Girard, la deconstrucción sólo es posible si mantiene una continua atención crítica hacia la construcción de estereotipos, pues ante todo es una resistencia a la violencia totalizante⁶¹ todas sus formas. La lista de formas del totalitarismo que ofrece Derrida⁶² la siguiente:

Procesos de purificación, purgas, totalización, reapropiación, homogenización, objetivación rápida, buena conciencia, construcción de estereotipos sin comprender la escritura, politización inmediata o despolitización, historización inmediata o lecturas ahistóricas -que son siempre lo mismo-, moralización ideológica, que es ella misma inmoral de los textos y de los problemas; juicios sumarios, condenas o absoluciones, ejecuciones sumarias o sublimaciones. Todo esto es lo que debe ser deconstruido.

Es un ejercicio como el que ha realizado Girard⁶³ en *Le bouc émissaire* y *La route antique des hommes pervers*. Derrida no emplea la noción de sacrificio, pero se refiere de forma explícita a “la violencia expedita de los juicios lapidarios, incluyendo la lapidación simbólica⁶⁴”. La lapidación es una práctica sacrificial ejemplar, que instituye una distancia engañosa entre la propia violencia y su víctima; pero no es una modalidad de la violencia primitiva. Busca proteger a los victimarios de la contaminación de su propia violencia, a través de la destrucción de la víctima. Sin embargo, al menos en ciertas culturas, la lapidación ha sido denunciada con fuerza, pero siempre es necesario referir estas denuncias al trabajo de deconstrucción de las prácticas sacrificiales realizado en la Biblia.

Sin embargo, la deconstrucción de Derrida tiende a rehusar la construcción de un nuevo sistema, por temor a caer en nuevo totalitarismo, prefiriendo la nada al riesgo de caer en un acto de violencia; así, prefiere el discurso libre de riesgos a la construcción teórica. Para Derrida toda teoría está montada sobre una víctima, de manera que la víctima permite juzgar

⁶¹ DERRIDA, Jacques. “Like the Sound of the Sea Deep within a Shell: Paul de Man’s War”. En: *Critical Inquiry* 14 (3). Primavera de 1988: 645.

⁶² *Ibid.*, 646.

⁶³ GIRARD, René. *Le bouc émissaire*. Paris: Grasset & Fasquelle. 1982. _____ *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama. 1986. *La route antique des hommes pervers*. Paris: Grasset & Fasquelle. 1985. _____ *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona: Anagrama. 1989.

⁶⁴ DERRIDA, Jacques. “Like the Sound of the Sea Deep within a Shell: Paul de Man’s War.” *Op. cit.*, 634.

las teorías para mostrar su falsa coherencia. La víctima no es un criterio trascendental, ni una propiedad de un sistema de signos, sino una impropiedad que el sistema trata de ignorar para poder funcionar. En este sentido, ni Derrida ni Girard nos ofrecen un sistema en el sentido clásico de la palabra en la Filosofía. Ambos coinciden de manera estructural en una crítica rigurosa y coherente de la “sistematicidad” filosófica y cultural: ambos detectan mecanismos de exclusión que están vinculados a su violencia constitutiva, la cual siempre es atribuida a un elemento que ellos han expulsado. Ninguno de los dos nos ofrece un nuevo sistema que nos diga la verdad, una nueva falsa representación, sino que nos muestran los principios que estructuran las narraciones. Por ejemplo, ambos insisten en la realidad de los eventos desconocidos que estructuran los textos; esta realidad es la existencia de víctimas concretas, de procesos de violencia de masa, de asesinatos administrados. Y ambos ofrecen elementos para comprender esta construcción paradójica de los textos: el deseo mimético, con su ciclo de violencia que se resuelve con el sacrificio, y la construcción de la escritura a través del suplemento.

No obstante, mientras Derrida se mantiene en una relación de crítica a la racionalidad occidental, por su lógica binaria que excluye y olvida a sus víctimas, la teoría de René Girard ha emergido como un discurso racional que identifica esas exclusiones y olvidos en aquello que uno mismo se rehúsa a examinar: la imitación de los deseos de las demás personas y, en consecuencia, de su violencia. Con esta teoría ganamos un conocimiento sólido de algo: que no queremos tomar parte en la generación de una violencia que nace de la ignorancia de nosotros mismos y de las formas en que podemos construir víctimas arbitrarias. La diferencia es que esta nueva racionalidad no se limita al lenguaje, sino que, al reconocer el desconocimiento de los procesos sacrificiales, parte de la víctima⁶⁵.

⁶⁵ MCKENNA, Andrew J. Op. cit., 173-200. Para Girard, el trabajo de Derrida ocurre en el nivel del estilo, pues trata de las paradojas propias de las representaciones, pero no con el origen de toda significación, de toda institución: el mecanismo de lo sagrado que aparece en el chivo expiatorio. Girard no se queda en la deconstrucción formal, sino que se enfrenta a la literatura buscando las huellas o vestigios de los últimos y más brillantes efectos en que ha hallado refugio lo sagrado; en efecto, en los textos literarios hallamos plasmado el mismo origen indecible que ha constituido a lo sagrado, poniendo siempre nuevas barreras a las interpretaciones que buscan determinar un sentido y que rechazan lo sagrado en aquello que buscan sin poder, por tanto, acercarse a sus remotos vestigios. En este sentido, para Girard, el lenguaje tiene la misma estructura de lo sagrado, manteniendo su permanente poder de atracción y de repulsión como un proceso simultáneo e incomprensible. Se podría, entonces, parafrasear a Derrida para decir que, cualquier enunciado, incluso aquellos que rechazan lo sagrado, sólo se han podido constituir no-sin lo sagrado mismo; y lo que se dice de los enunciados, hay que decirlo de las instituciones: ninguna existe sin lo sagrado que tiende a rechazar.

1.6. CONCEPTOS FUNDAMENTALES

René Girard elabora el asunto de la emergencia del orden social desde el punto de vista de una antropología fundamental, siendo el único académico vivo que se vincula con la clásica antropología de la religión, desafiando las prohibiciones tanto del estructuralismo como de la deconstrucción heideggeriana. Él no ha vacilado en afrontar la cuestión del origen de lo sagrado y, a través suyo, de todas las instituciones sociales y culturales. No obstante, lo notable, es haber empleado una lógica que se enmarca dentro de la deconstrucción y la teoría de los sistemas autónomos.

Girard ha construido dos grandes conceptos, centrales en la deconstrucción de las culturas: la mimesis y los mecanismos sacrificiales. Ellos, junto con sus derivaciones, nos permitirán pensar los sistemas sociales en una perspectiva ética que asuma su complejidad. Estos conceptos no pretenden estar situados en una racionalidad libre de paradojas, sino que permiten precisamente poner al descubierto las paradojas que constituyen cualquier sistema de interacción social. En este sentido, son conceptos con una pretensión de comprensión universal de los procesos humanos, de manera que a ojos de los críticos aparecen como “abstracciones”. Cuando la teoría de Girard es atacada desde la literatura o desde las ciencias sociales, se le suele pedir a nuestro pensador que no reduzca la historia, las novelas o las narraciones bíblicas; en realidad, parece que se pide a la reflexión que se limite a parafrasear los escritos de otros⁶⁶. Sin embargo, Girard considera que estos conceptos son propuestos al debate académico bajo la única forma en que podemos pensar conjuntamente, es decir, precisamente a través de conceptos. En el contexto de Girard, pensar significa reconocer los conceptos que permiten dar cuenta de procesos fundamentales de nuestra realidad humana. Esto es lo que ofrece la teoría de René Girard al pensamiento filosófico.

Los conceptos que nos ofrece René Girard permiten pensar la constitución de las relaciones de los seres humanos con lo sagrado, considerado como el origen de todo signo y de toda institución. Lo sagrado no tiene acá ninguna significación teológica o filosófica, pues es tan

⁶⁶ GIRARD, René. “Postface: Mimetic desire in the underground”. En: *Resurrection from the Underground: Feodor Dostoevsky*. New York: Crossroad Herder. 1997: 143-144.

sólo el nombre que los seres humanos dan a su propia violencia; o mejor, lo sagrado es el nombre con el cual la gente falsea su propia violencia.

1.6.1. Mímesis. El primero de estos conceptos es la mimesis, que permite comprender a la vez el origen y la trayectoria del deseo en la violencia social. “Decir que nuestros deseos son imitativos o miméticos es hacerlos arraigar no en sus objetos ni en nosotros mismos, sino en una tercera parte, el modelo o mediador, cuyo deseo imitamos con la esperanza de parecernos a él o a ella, con la ilusión de que nos fusionemos⁶⁷”. Girard sostiene que los seres humanos entramos a participar de la violencia tal como lo hacemos al mundo, es decir, a partir de una forma compleja de constitución imitativa. Si bien compartimos con los demás animales la dinámica de la imitación, nos diferenciamos porque más allá de las determinaciones de los apetitos y las necesidades, nos movemos en la indeterminación del deseo. No elegimos objetos, sino modelos de los cuales imitamos los deseos.

La mimesis significa que al desear un objeto, no lo hacemos en razón de sus méritos, sino porque estamos imitando los deseos de otra persona, que nos sirve de modelo. El deseo no es objetual, sino mimético, una imitación del deseo de otros⁶⁸. Todos los seres humanos se imitan unos a otros en sus deseos. No deseamos “objetos” comunes, sino deseamos deseos de otros, de manera que nuestras relaciones con “objetos” están mediadas por la imitación de los deseos de los otros⁶⁹.

En su obra *Mensonge romantique et vérité romanesque*⁷⁰, Girard sostiene que esta mediación de la otra persona puede ser externa o interna. La mediación externa asume una distancia en el espacio, el tiempo, el orden social o el prestigio entre el sujeto que desea y su modelo o mediador. Los objetos no son deseables por sí mismos, sino sólo en su designación por parte del modelo externo, lo que hace que se transformen adquiriendo cualidades que no poseen. La relación de contagio no es directa, sino que acontece como si viniera desde en una especie de

⁶⁷ Ibid., 144: To say that our desires are imitative or mimetic is to root them neither in their objects nor in our selves but in a third party, the *model* or *mediator*, whose desire we imitate in the hope of resembling him or her, in the hope that our two beings will be “fused”.

⁶⁸ DUMOUCHEL, Paul. “L’ambivalence de la rareté”. En: DUMOUCHEL, Paul, y DUPUY, Jean-Pierre. *L’enfer des choses. René Girard et la logique de l’économie*. Paris: Seuil. 1979: 168.

⁶⁹ DUPUY, Jean-Pierre, y VARELA, Francisco. *Understanding origins: an Introduction*. Op. cit., 6-7.

⁷⁰ GIRARD, René. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset. 1961. *Mentira romántica y verdad romanesca*. Barcelona: Editorial Anagrama. 1985.

mando supremo. En este contexto, la relación no conduce a un conflicto de rivalidad, sino al contagio de los deseos que a su vez transfigura los objetos, como en caso de Don Quijote. Por el contrario, la mediación interna implica que el modelo no está separado de su imitador ya sea en el tiempo, el espacio o en otros factores que generarían distancia. Así, al desear lo mismo, en la identidad de sus deseos, los dos se vuelven rivales o dobles, duplicando cada uno el esfuerzo del otro por obtener lo que desea, constituyéndose cada uno en el obstáculo del otro en la búsqueda de la realización de su deseo. De manera que en la mediación interna resulta inevitable la confrontación en la búsqueda de satisfacer los propios deseos, pues su mimesis es conflictiva. Es esta mediación interna la que genera una posición de Girard sobre la emergencia de los sistemas sociales y sobre la subjetividad⁷¹.

Esa otra persona se hace el mediador de mis deseos, de manera que toda relación con “objetos” de deseos es esencialmente triangular. Esta mediación no es superficial, sino que nos constituye al formar nuestros más íntimos deseos, es decir, el dinamismo de nuestra personalidad⁷². El deseo mimético implica la idea de una subjetividad como interioridad apasionada que actúa eligiendo, pero que no se origina en sí misma, sino siempre en los deseos de las otras personas. Girard prefiere hablar de “interindividualidad”, para pensar a los sujetos como constituidos por los deseos de los otros.

Cuando Girard habla de “interindividualidad” sostiene que los deseos no son de forma primaria sexuales, sino que la sexualidad es una forma derivada del proceso mimético; además, que el deseo no es intencional o directamente orientado a un objeto, y menos aun a un objeto predeterminado, sino que siempre depende de la relación con un mediador. Finalmente, Girard no concibe al deseo de manera dualista, debatiéndose entre el narcisismo y el complejo de Edipo, o entre las tendencias de muerte y las tendencias de vida y cuidado, como en Freud.

El deseo mimético explica el deseo edípico en cuanto imitación del deseo del padre por la madre, mientras que el proceso edípico no explica la complejidad del deseo imitativo. Así, en el deseo del niño por su madre como imitación del deseo de su padre, y en el rechazo que este deseo produce en el padre, todo niño aprende que todo modelo interno será siempre un rival y

⁷¹ GOLSAN, Richard J. *René Girard and myth. An Introduction*. New York: Routledge. 1993: 1-21.

⁷² GIRARD, René. *The Girard Reader*. Op. cit., 268.

un obstáculo. Esta naturaleza doble del deseo la llama Girard “doble vínculo”. Por otra parte, Girard prefiere hablar de “coquetería” para referirse a las mujeres narcisistas que Freud veía llenas de amor propio. El vínculo entre la persona coqueta y quien la desea tan sólo realiza una variación del deseo mimético: ella reconoce que el deseo atrae al deseo, de manera que busca hacerse más deseable convenciendo a los otros que ella se desea mucho a sí misma, y proyecta el aura de autosuficiencia que la hace sexualmente irresistible. Así, se muestra deseable, pero en realidad su propio deseo de sí misma depende de los deseos que despierta, en un circuito que de renueva de forma constante. De manera que, en realidad, esa autosuficiencia no existe, por lo que Girard ha preferido hablar de “pseudo-narcisismo”⁷³. Finalmente, el deseo no se divide en uno que lleva al conflicto y otro que permite relaciones amorosas o de reconciliación, sino que las dos son posibilidades del mismo deseo mimético.

El deseo mimético, la imitación, es la base de la socialización en todas las sociedades y culturas; incluso es algo que compartimos con los animales. Su función no sólo es constitutiva de los sujetos como interindividuales, sino de las sociedades como culturas complejas con sus instituciones, significaciones, lenguajes y roles. De esto hablaremos con más detalle más adelante, al mostrar los mecanismos sacrificiales y los aportes de la teoría de Girard a una ética de la noviolencia.

La confluencia de deseos implica competencia y rivalidad, lo que hace a los participantes potenciales enemigos. El deseo mimético se hace entonces rivalidad mimética o conflicto de deseos; en este proceso no aparecen razones ni hay conciencia o conocimiento del deseo de la otra persona. En realidad, se trata de un conflicto que ocurre porque cada rival toma al otro como modelo de sus deseos, y el cruce de deseos escala en un conflicto donde el “objeto” se considera cada vez más valioso. En este proceso, la otra persona es modelo y luego rival y obstáculo de los propios deseos. Pasamos de desear lo que la otra persona desea, de considerarla un modelo, a tratarla automáticamente como rival y obstáculo. La mimesis es este circuito del deseo, la constitución del objeto deseado por otra persona, y de la otra persona como mediadora y rival⁷⁴.

⁷³ GOLSAN, Richard J. Op. cit., 21-24.

⁷⁴ DUPUY, Jean-Pierre, y VARELA, Francisco. *Understanding origins: an Introduction*. Op. cit., 7. “This mimesis of appropriation ends up inevitably in conflict and violence: the other mutates from a model, to automatically become a rival, an obstacle”.

1.6.2. Mecanismos sacrificiales. El otro concepto de Girard es “la existencia de los mecanismos victimales y su función en el origen de las religiones, las culturas y la humanidad⁷⁵”. Se trata de un instrumento poderoso de deconstrucción de los universos simbólicos de diverso orden. Según este concepto, todas las sociedades primitivas han vivido un evento primordial y fundacional. Antes de la constitución de la humanidad, había violencia entre los homínidos. Se trataba de una violencia de rapiña, y era especialmente fuerte al interior de las especies más avanzadas, cuyas pautas dominantes eran frágiles y susceptibles de ser quebrantadas⁷⁶, al punto que se hicieron letales. Esta violencia de todos contra todos es un proceso simétrico, recíproco, porque es mimético, de manera que se trata de una violencia que es respondida con otra violencia similar. En consecuencia, no existe un origen de la violencia sino que al comienzo de la violencia está la imitación: el conflicto emerge como un proceso de imitación que no se ve frenado por las pautas de la comunidad, sino que se intensifica hasta hacerse una violencia de dos que se imitan el uno al otro, y se extiende por contagio para convertirse en violencia de todos contra todos.

No obstante, en este punto no existen sino dos caminos: la disolución total de la comunidad por la violencia, o la transferencia de la violencia de todos contra una víctima. En el clímax de la violencia colectiva, cuando los deseos de los rivales convergen en unanimidad, se da una polarización de toda esta violencia exacerbada, y se la enfoca contra un miembro del grupo elegido de manera arbitraria. Esta elección de una posible víctima sigue el movimiento del contagio mimético, ya que la masa actúa de manera uniforme. Esta víctima es constituida por la masa en su propio doble monstruoso, que carga de manera mágica con la falsa atribución de originar la violencia. Esta víctima no ha hecho nada de lo que se le atribuye, pero sus rasgos diferenciales la hacen “merecedora” de todas las culpas que construye la masa para expulsar de sí misma esa violencia que la amenaza.

La negación de la diferencia, la unanimidad, es la condición para la violencia, pues los participantes se convierten cada cual en doble conflictivo del otro; cuando una masa se torna

⁷⁵ GIRARD, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. 165. _____ *El misterio de nuestro mundo*. Op. cit., 171. “L’existence des mécanismes victimaires, et leur rôle dans l’engendrement des religions, des cultures et de l’humanité”.

⁷⁶ GIRARD, René. “Generative Scapegoating”. En: HAMERTON-KELLY, Robert G. *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford: Stanford University Press. 1987: 123-125.

violenta por el contagio de la violencia de los rivales, su única salida para conservarse en atribuir la causa del conflicto a una víctima elegida de forma arbitraria. Esta elección del chivo expiatorio ocurre cuando una *diferencia*, un rasgo de debilidad, distingue a un miembro particular del grupo en el combate por la mutua destrucción. Así, en su perspectiva, la víctima tan sólo cuenta con el indicio de una violencia que no tiene causa, que sólo se origina en la misma violencia con que es acusada⁷⁷.

Las acusaciones suelen referirse a las diferencias que se han perdido al precipitarse la crisis de la comunidad. El propósito de esas acusaciones es tender un puente entre la insignificancia del individuo y la enormidad de la masa; si esta víctima es capaz de causar tan hondo impacto en la comunidad, sus acciones han de revelar el grado de maldad y de destructividad que excede las posibilidades de un miembro corriente de la comunidad. En otros casos, cuando la víctima hace parte de alguna minoría, las acusaciones acentúan sus diferencias y las muestran como amenazas reales para la comunidad, lo que mueve la hostilidad de la masa. No obstante, estos rasgos no son en realidad ninguna amenaza, sino que las acusaciones los cargan con toda la violencia de la comunidad para hacerlos aparecer amenazadores (por ejemplo, en Alemania nazi, se acusaba a los judíos de tener el cabello grasoso, o la nariz larga).

Para expulsar la violencia, la masa sacrifica a esa víctima. No se trata de un crimen que una persona cometa contra otra, sino de procesos de violencia colectiva. La unanimidad es necesaria para provocar la violencia sacrificial, y para evitar que los perseguidores se dividan y continúen acusándose entre ellos, lo que significaría la continuidad de la violencia. La violencia sacrificial es ejecutada por una masa con métodos colectivos. La participación de los miembros de esta comunidad convertida en masa puede ser activa, pero también puede ser pasiva, al dejar que se lleve a cabo ese sacrificio sin intentar salvar a la víctima.

⁷⁷ Ibid., 125. "Since men are unyielding in their rivalries, their symbolic cultures certainly did not originate in the gentlemanly "social contract" cobbled up by eighteenth-century theorist. Lévi-Strauss has revived once again this absurd idea, blithely suggesting that one fine day prehuman groupings decided (after some kind of constitutional referendum, no doubt) that cultural differentiations, language, and other cultural institutions would be nice things to have". Desde que los hombres son inflexibles en sus rivalidades, sus símbolos culturales ciertamente no se originan en un caballeroso "contrato social", planeado por los teóricos del siglo dieciocho. Lévi-Strauss ha revivido una vez más esta idea absurda, sugiriendo alegremente que un buen día las agrupaciones prehumanas decidieron (después de alguna clase de referendo constitucional, sin duda) que las diferenciaciones culturales, el lenguaje y otras instituciones culturales serían cosas agradables para tener. (Traducción nuestra)

A este mecanismo de resolución violenta de la violencia, Girard lo llama el “chivo expiatorio”. El chivo expiatorio es un mecanismo mimético, pues canaliza todos los deseos de la colectividad y genera un mediador en la víctima. No se trata de una decisión o de un contrato, sino de un mecanismo inconsciente, del mismo orden del deseo que toda la mimesis, y que Girard ha llamado “*chivo expiatorio*”. En el movimiento del deseo entre los rivales, a través de los actos de apropiación e identificación, se elimina la diferencia entre los actores y se produce un deseo común. En el paroxismo de la violencia colectiva, de la unánime violencia de todos contra todos, el mecanismo del chivo expiatorio introduce la diferencia al interior de la colectividad indiferenciada. Se introduce otro, diferente a los acusadores unánimes. Pero, una vez que se constituye a ese otro con toda la carga de las acusaciones fantásticas, como se lo ha convertido en la causa de los conflictos, las colectividades expulsan este origen del mal a través de su sacrificio.

En el origen del orden social, según la naturaleza misma de la violencia, está el deseo mimético y la víctima que el mecanismo del chivo expiatorio hace emerger. Alrededor de la víctima, de cuyos restos cada uno de los partícipes en el asesinato colectivo está inclinado a apropiarse, se equilibra el ciclo de la violencia depredadora. Desplazando esta violencia inicial, la violencia contra la víctima se expresa bajo formas en que cada uno busca apropiársela y matarla; la violencia no es más que un desplazamiento del deseo mimético, transformado en deseo de apropiación.

Frente una masa que actúa con una violencia unánime, la víctima es la primera *diferencia*, previa a cualquier identidad. Esta *diferencia* es producida en la perplejidad del deseo que converge y busca el objeto de deseo de los otros, por el temor de volverse uno mismo víctima, para crear este nuevo objeto de deseo que es la víctima. Esta perplejidad productora de la *diferencia*, no es un acto reflexivo, sino tan sólo un acto reflejo de un colectivo guiado por el deseo unánime. Pero, también hace parte el deseo mimético en general, pues cada uno de los dobles que se enfrentan en sus deseos, busca cada uno el objeto de deseo del otro, al tiempo que trata de impedir que el otro se lo apropie.

En esta perplejidad, Girard plantea la hipótesis de una primera *atención no instintiva*⁷⁸ sobre la víctima, que genera un fuerte contraste entre la masa violenta que produce a la víctima y la calma que sigue a su destrucción:

A partir de cierto grado de frenesí, la polarización mimética se realiza sobre la víctima única. Después que la violencia se ha saciado sobre esa víctima, se interrumpe necesariamente y el silencio sucede al alboroto. Este contraste máximo entre el desencadenamiento y la calma, la agitación y la tranquilidad crea las circunstancias más favorables que pueden darse para que despierte esa nueva atención. Como la víctima es la víctima de todos, en ese instante se fija sobre ella la mirada de todos los miembros de la comunidad. Por encima del objeto puramente instintivo (...) está el cadáver de la víctima colectiva y ese cadáver es lo que constituye el primer objeto para ese nuevo tipo de atención⁷⁹.

Esta atención está en la génesis misma de la *conciencia*, que es en su origen conciencia de la víctima, es decir, una conciencia ligada a los efectos prodigiosos que acompañan el paso de la vida a la muerte, y a la inversión espectacular y liberadora que se efectúa en aquel instante para los partícipes en el asesinato colectivo. De esta manera, la conciencia surge en la génesis misma de las significaciones propias de esta doble transferencia, que son las significaciones de lo sagrado; no obstante, esta génesis de la conciencia supone un largo proceso de hominización en que estas significaciones propiamente dichas no estaban aún efectivamente presentes, sino tan sólo gestándose, pues la humanidad, desde que se construye la primera víctima, siempre ha estado en camino hacia lo sagrado, así apenas estén constituyendo las representaciones o los conceptos⁸⁰.

⁷⁸ GIRARD, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Op. cit., 109. _____ *El misterio de nuestro mundo*. Op. cit., 113.

⁷⁹ Ibid. “A partir d’un certain degré de frénésie, la polarisation mimétique s’effectue sur la victime unique. Après s’être assouvi sur cette victime la violence, forcément, s’interrompt, le silence succède au vacarme. Ce contraste maximum entre le déchaînement et l’apaisement, l’agitation et la tranquillité crée des circonstances aussi favorables que possible à l’éveil de cette attention nouvelle. Comme la victime est la victime de tous, c’est sur elle qu’est fixé, en cet instant, le regard de tous les membres de la communauté. Au-delà de l’objet purement instinctuel (...) il y a le cadavre de la victime collective et c’est le cadavre qui constitue le premier objet pour ce nouveau type d’attention ».

⁸⁰ Ibid., “Il faut donc répondre qu’on est toujours en route vers le sacré, dès que l’appel de la victime émissaire est entendu, si faiblement que ce soit, mais il n’y a pas encore de concepts ou de représentations”. Girard advierte que no se trata de un proceso lineal, sino que el asesinato colectivo del “chivo expiatorio” es una “máquina de despertar la atención” (“machine à éveiller l’attention”), en cuanto pone en juegos ciertos mecanismos de control del azar que supuso la muerte violenta de la víctima, que son mecanismos de control del mimetismo excesivo que originó el estallido de la violencia colectiva. Estos mecanismos, ritos, prohibiciones y mitos, son acumulativos, aunque esto pueda suceder con muchísima debilidad y lentitud, pero son la génesis de las formas humanas de cultura.

1.7. CONSECUENCIAS DE LOS DOS CONCEPTOS

El deseo mimético y el mecanismo victimal tienen efectos en la comprensión de un sistema social, que se refieren a la génesis de las culturas, a su constitución por desconocimiento y a los mitos. Sabemos que un sistema social es religioso porque podemos deconstruirlo mostrando sus paradojas, y resolviendo estas distorsiones a través de preguntas sobre sus núcleos culturales, que pueden ser reducidos a mitos, ritos y prohibiciones, en referencia a puntos fijos externos⁸¹. Los ritos sacrificiales controlan la nueva aparición de la violencia, repitiendo aquello que hizo la víctima para salvar a la comunidad, y las prohibiciones impiden las acciones que hizo la víctima para ocasionar la violencia. En los tres casos, mitos, ritos y prohibiciones, son las construcciones culturales básicas, los grandes entramados que están elaborados desde la deformación propia de los partícipes del asesinato colectivo⁸².

1.7.1. Génesis de las culturas. Para Girard, el chivo expiatorio es el principio generativo de todas las culturas y desarrollos sociales. El sacrificio del chivo expiatorio es acompañado del regreso del orden o de la constitución de un nuevo orden social, siempre unido a la disminución de las tensiones al interior de la comunidad. Al mismo tiempo, la víctima, a la cual se atribuyó el origen del mal experimentado en la violencia de rivalidad que había contagiado a la masa, ahora parece ser la causa del nuevo orden, es decir, aparece como un poder capaz de acabar con esa misma violencia. La víctima que era acusada de causar el caos, ahora es venerada como el manantial de la armonía social. En síntesis, el chivo expiatorio se hace el *oxímoron*: al mismo tiempo causa del desorden y del orden social.

Este estatus paradójico existían en la Grecia clásica con los *pharmakoi*, esos individuos usados como víctimas sacrificiales cuando las calamidades amenazaban a la comunidad: de un lado son figuras desconsoladas, objetos del escarnio público y sometidos a la culpa; en ese sentido, reciben toda clase de insultos, pullas y explosiones de violencia. Por otro lado, estaban rodeados de un aura casi religiosa de veneración, siendo una clase de objetos de culto.

⁸¹ DUPUY, Jean-Pierre. *Le Sacrifice et l'envie*. Op. cit., 309-329.

⁸² SCHWEIKER, William. *Mimetic Reflections. A Study in Hermeneutics, Theology and Ethics*. New York: Fordham University. 1990.

Este proceso de designación de una víctima, que se transforma por su sacrificio en una divinidad, corresponde al proceso de distanciamiento frente a su propia violencia que experimenta la comunidad, y que culmina al atribuir el origen del orden y del desorden social a una fuente externa a sí misma. En este proceso, la comunidad diferencia una violencia primera, la que atribuye a la víctima; se trata de una violencia destructiva, que amenaza con hundir de manera definitiva a la comunidad en el caos. Pero, hay otra violencia segunda, la del sacrificio de la víctima a manos de la comunidad; esta violencia busca terminar con la violencia destructiva, y su resultado es el orden social, la reconciliación incomprensible de la comunidad. Esta segunda violencia suele mantenerse aun en las instituciones sociales contemporáneas, que consideran legítimo imponer formas de violencia para impedir que caos en su interior. En su origen era la violencia que generaba a los dioses, pero luego, esa misma violencia de la que nace el nuevo orden, se comenzó a entender como sancionada por la voluntad de esos mismos dioses. Podemos sintetizar diciendo que se trata de un proceso por el cual la violencia contiene a la misma violencia que produce, es decir, que los sistemas sociales se autorregulan conteniendo en sí mismos la violencia, pero siempre atribuyendo la fuerza de esa autorregulación a poderes externos⁸³.

Las instituciones humanas proceden de esta ambivalencia originaria⁸⁴. Esta estructura del deseo en Girard es la misma que la de la *diferencia* en Derrida, y agrega sentido al doble vínculo o doble imperativo contradictorio, productor del proceso de desorden-orden en la victimización originaria: quienes están envueltos en la violencia colectiva transfieren el desorden a la víctima, a la cual también transfieren el nuevo fundamento de su paz, adscribiendo así a la víctima todo el poder de la producción del orden y del desorden.

Girard atribuye a la atención prestada a la víctima, y al aplazamiento que supone sobre la violencia originaria, el origen de todas las diferencias posteriores:

Gracias a la víctima, en cuanto parece salir de la comunidad y la comunidad parece salir de ella, puede existir por primera vez algo así como un dentro y un fuera, un antes y un después, una comunidad y un algo sagrado. (...) La víctima se “presenta” a la vez como mala y como buena, como pacífica y como violenta, como vida que hace morir y como muerte

⁸³ GOLSAN, Richard J. Op. cit., 29-38.

⁸⁴ MCKENNA, Andrew. Op. cit., 80.

que asegura la vida. No hay ninguna significación que no se esboce en ella y que no parezca al mismo tiempo trascendida por ella⁸⁵.

No se trata, claro está, de una “verdadera trascendencia”, si es que fuera posible hablar de ella, sino de la emergencia de aquello que le sirve a los seres humanos como un primer y originario significado, y de su paradójica constitución:

El comportamiento de los hombres está determinado, no por lo que pasó realmente, sino por la interpretación de lo que pasó. Y es la doble transferencia lo que dicta esta interpretación. Hace parecer a la víctima como radicalmente distinta y trascendente a la comunidad. La comunidad pertenece a la víctima pero la víctima no pertenece a la comunidad. Así pues, como regla general la víctima aparecerá como más exterior que interior (...) Aun cuando la víctima no se presente como extraña, siempre resulta como si viniera o volviera de fuera y, sobre todo, como capaz de regresar cuando se la expulsa de la comunidad⁸⁶.

El verbo empleado por Girard para hablar de esta doble vinculación entre la víctima y la comunidad es “presentar” (*se présente*). Sin embargo, la “presencia” de la víctima en Girard depende completamente la abstinencia o el aplazamiento de la violencia. Se trata de una “presencia” desde la cual se hace posible diferir la violencia, porque es una “presencia” santificante, precisamente en tanto sustituto cuya ausencia constituye su “presencia”. En consecuencia, la única “presencia” es de la comunidad como mediada por la víctima.

Girard no sigue la concepción según la cual el signo se refiere a una “presencia”. Por el contrario, considera que la generación de la simbolicidad más rudimentaria es un proceso de juego de azar en el cual emerge una unidad cualquiera de “una masa confusa, de una

⁸⁵ GIRARD, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Op. cit., 112. _____ *El misterio de nuestro mundo*. Op. cit., 116. Grâce à la victime, en tant qu'elle paraît sortir de la communauté et que la communauté paraît sortir d'elle, il peut exister, pour la première fois, quelque chose comme un dedans et un dehors, un avant et un après, une communauté et un sacré. (...) Cette victime se présente à la fois comme mauvaise et bonne, pacifique et violente, vie qui fait mourir et mort qui assure la vie. Il n'y a pas de signification qui ne s'ébauche avec elle et qui ne paraisse en même temps transcendée par elle.

⁸⁶ Ibid., 86. _____ *El misterio de nuestro mundo*. Op. cit., 90-91. Le comportement des hommes est déterminé non par ce qui s'est réellement passé mais par l'interprétation de ce qui s'est passé. Et c'est le double transfert qui dicte cette interprétation. Il fait appartenir à la victime comme radicalement autre et transcendante à la communauté. La communauté appartient à la victime mais la victime n'appartient pas à la communauté. En règle générale, donc, la victime va apparaître comme plus extérieure qu'intérieure (...) Même si la victime ne fait pas figure d'étrangère, elle apparaît toujours comme venant ou revenant du dehors et surtout y retournant au moment où elle se fait chasser de la communauté. La traducción de Ortiz omite a frase: La communauté appartient à la victime mais la victime n'appartient pas à la communauté.

multiplicidad todavía innominada⁸⁷; se trata de la emergencia de una *diferencia* significativa, dentro de una totalidad indeterminada. Lo azaroso de este proceso muestra que no obedece a ninguna lógica previa, a ninguna estructura conceptual predeterminada; por el contrario, encontramos vestigios de este mecanismo en las diversas instituciones de la cultura, todas cimentadas en los rituales más primitivos. Por tanto, se trata de un origen que se remonta a los procesos de construcción y sacrificio de la víctima expiatoria más primitiva.

El modelo de construcción de la simbolicidad más primitiva es, por tanto, en opinión de Girard, el de los “*juegos de azar*”, que corresponden a la resolución sacrificial⁸⁸. Sostiene Girard que los juegos se pueden enumerar según el desarrollo del proceso fundacional: Juegos de imitación, juegos de competición o lucha, juegos de vértigo, en el paroxismo de la crisis violenta, y, por último, la elección al azar de la víctima y su sacrificio. La única clase de juegos específicos del ser humano es esta última, la del azar, pues todas las demás ya están esbozadas en la vida animal.

La víctima es, pues, el significante originario, constituido de manera aleatoria. Pero, esta víctima es ella misma una construcción que emerge gracias al mecanismo del chivo expiatorio. Estamos ante una teoría de la significación: “El significante es la víctima. Lo significado es todo sentido actual y potencial que la comunidad confiere a esa víctima y, por medio de ella, a todas las cosas. El signo es la víctima reconciliadora⁸⁹”. Este signo es la huella, el indicio que los seres humanos buscan incesantemente en su afán por seguir estando reconciliados después de las crisis violentas, y por el cual se empeñan en reproducir el signo practicando el lenguaje de lo sagrado, sustituyendo a la víctima original por nuevas víctimas para sus ritos. En consecuencia, la producción de los signos equivale al imperativo de reproducir el hecho salvífico a través de los rituales; los ritos son la matriz de las nuevas posibilidades de enriquecimiento y diferenciación cultural.

⁸⁷ Ibid., 110. “Sur une masse confuse, sur une multiplicité pas encore dénombrée.” _____ *El misterio de nuestro mundo*. Op. cit., 114.

⁸⁸ Ibid., 111. “Les jeux de hasard qui correspondent à la résolution sacrificielle”. _____ *El misterio de nuestro mundo*. Op. cit., 115.

⁸⁹ Ibid., 112. “Le signifiant, c’est la victime. Le signifié, c’est tout le sens actuel et potentiel que la communauté confère à cette victime et, par son intermédiaire, à toutes choses. Le signe, c’est la victime réconciliatrice”. _____ *El misterio de nuestro mundo*. Op. cit., p. 117.

Eric Gans⁹⁰ refina las hipótesis de Girard, con el fin de mostrar la emergencia del primer signo: La apropiación es un acto fallido dentro del proceso del deseo. Pero, se vuelve un gesto en relación con el mismo sacrificio, un verdadero signo, para “designar” a la víctima como deseable y prohibida. Todos imitan este movimiento hacia la víctima porque todos la desean, pero este movimiento sólo es precedido por el deseo imitativo. Es esta confluencia de movimientos de deseos lo que asegura la inaccesibilidad de la víctima, la hace en primer lugar objeto de deseo y así, asegura que todo deseo sea siempre secundario de otro. El objeto de todo deseo es forzosamente lo único que nadie se atreve a apropiarse, pues al “designar” a la víctima “designa” al mismo tiempo y en el mismo movimiento lo deseable y lo prohibido. En consecuencia, en la perspectiva de Gans, lo sagrado nace en y como el mismo movimiento del deseo, del cual mantiene su ambivalencia constitutiva⁹¹.

Cualquier palabra que “designe” la víctima será, en consecuencia, doble, auto-contradictoria, antitética. Se trata de las primitivas palabras sagradas, que difieren de ellas mismas desde sí mismas, “designando” lo que es atractivo y repulsivo, santo y maldito. Ellas difieren tal como Derrida describe la *diferencia* (*différance*).

⁹⁰ GANS, Eric. *The origin of Language: Violence deferred or Violence Denied?* En: <http://www.emory.edu/COLLEGE/RELIGION/affiliate/COVR/gans.html> Junio de 2000. “The only way to avoid destructive violence is to refocus our attention from the human model to the object toward which his gesture points. Although this unique object of desire cannot itself be reproduced, it may be represented by a reproducible sign of human language. Hence (...) the “aborted gesture of appropriation” becomes the originary sign. (...) The originary sign provides the solution to (...) the deferral of a “mimetic crisis” in which the group’s very existence is menaced by the potential violence of rivalry over the central object. The emission of the first sign is the founding event of the human community. (...) The originary hypothesis proposes that the linguistic sign (...) depend (...) on the memory of a *historically specific* founding event. Animals learn from the past and plan for the future, but only humans experience *events*. (...) The fact that events exist only insofar as they are commemorated through representation only means that the originary event is the event of the first commemoration. (...) Language (...) as the core of the system of representations that is human culture evokes such a public scene. (...) There really was a scene of the origin of language, then this origin is not simply that of language, but of human culture in general – of the sacred, in the first place, and of everything that the sacred implies: desire, resentment, sacrifice, and (...) ethics, economics, esthetics”.

⁹¹ Ibid. “From this modest but no imperceptible beginning, the creators of the new symbolic culture separated themselves off from other bands of hominids who did not have such a culture. The advantage of this culture (...) was (...) “the deferral of violence through representation”. There are two complementary elements (...) the origin of the human sign in an event, and the function of the sign as the representation of the sacred, which is, as Girard has taught us, the externalization of the human potential for self-destructive mimetic violence. We cannot understand the one without the other. For the sign to commemorate an event as the origin of the human community, this event must be both absolutely and minimally memorable. (...) Its memorability implies the absolute necessity of the event for the group’s survival, which is to say, the deferral of its mimetic self-destruction and its establishment and its establishment as a human community”.

La víctima es sacralizada porque así se aplaza su apropiación, lo cual trae la paz al grupo. Esta víctima sagrada no es deseada por sí misma, pues todo su valor emerge de los deseos que anima y magnetiza. Se trata de un valor contradictorio en sí mismo, que surge del proceso por el cual se aplaza la violencia: el acto de coger una presa se hace el acto de “designar” a la víctima, pero defiriendo su sacrificio, pues el poseedor de la presa deja naturalmente de estar en peligro de convertirse en víctima de turno para los otros depredadores. Y este aplazamiento que es igualmente contagioso, mimético, “designa” para todos que la víctima es al mismo tiempo prohibida y deseable: prohibida en cuanto deseable, pues su poseedor corre el riesgo de ser destruido por los otros rivales; y deseable en cuanto prohibida, porque cada fallo en su captura, cada gesto mimético, la “designa” como deseable, realizando su deseabilidad.

En otras palabras, la religión es la respuesta al problema de cómo reducir la violencia. Religión significa, en el contexto de Girard, un sistema social que se regula, sin comprenderlo, a través de la violencia puntual del sacrificio. Como el deseo mimético trata de la ignorancia y la ilusión sobre los orígenes, configura la religión. La religión protege de la violencia, de la pérdida de las diferencias, al generar una diferencia sagrada a través del mecanismo del chivo expiatorio⁹².

Gracias al sacrificio se produce una nueva diferenciación que compone un nuevo orden social, pues se aplaza la violencia. Como esta nueva situación no es comprendida, la sociedad constituye a la víctima como la causa exterior de su nueva situación. Lo impensable de esta constitución social se manifiesta como una exterioridad. La comunidad atemorizada sacraliza y convierte en una verdadera trascendencia a la víctima, que ahora es también causa de la paz, todo esto de un modo que no se alcanza a comprender porque se vive en la ignorancia. Esta víctima sacralizada es el sagrado primitivo: lo tremendo y fascinante, la fuente de la paz del orden social y la amenaza del desorden colectivo. Esta trascendencia constituye la primera significación, el origen de todo el universo cultural, que tiende a ser un universo generado desde los conflictos miméticos, es decir, una forma de religión, una manera de resolver la violencia con violencia, un orden configurado desde el desorden. La víctima sacrificada, el

⁹² GIRARD, René. En *Sobre ídolos y sacrificios*. ASSMAN, Hugo editor. San José de Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones. 1991: 57; 73-74. _____ *Quand ces choses commenceront. Entretiens avec Michel Treguer*. Paris: Arléa, 1994: 27-48. _____ *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*. Madrid: Encuentro Ediciones. 1996: 23-38. _____ *Le bouc émissaire*. Op. cit., 22-24. _____ *El Chivo expiatorio*. Op. cit., 22-24. _____ *Le bouc émissaire*. Op. cit., 22-24.

chivo expiatorio, es el origen de todo el orden social si éste se constituye por referencia a una exterioridad incognoscible.

Lo notable de esta teoría es que postula un origen que aconteció, pero que sólo puede ser producido en su realidad no cognoscible y tergiversada por los actores involucrados. Se trata de un origen real, pero no accesible, un objeto que sólo existe en la ignorancia⁹³. Se podría decir que Girard plantea el problema del origen, pero responde mostrando que en el origen sólo existe la diferencia, el deseo mimético, la imitación. En la lógica del suplemento, el objeto de deseo no es un origen o una causa, sino sólo un efecto o un suplemento que acontece en la repetición del deseo de los rivales. Lo mismo ocurre con la víctima, que es sacrificada como causa real del mal que aflige a la comunidad sumida en la devastación de la violencia, pero nunca como chivo expiatorio, es decir, nunca la masa asesina piensa que ha trasferido a la víctima sus propios conflictos. La víctima es un sustituto de la masa, la primera significación, la huella, el aplazamiento de sí. En efecto, el sacrificio colectivo siempre resuelve la violencia con violencia, y así siempre desplaza y aplaza la violencia⁹⁴.

Las hipótesis girardianas permiten constituir teorías morfogenéticas, pues pueden dar cuenta de la emergencia de nuevas formas. “Los mecanismos miméticos pueden producir nuevas complejificaciones, lo simple puede dar origen a lo complejo⁹⁵”. Tratándose de procesos paradójicos de autoproducción, el origen girardiano no contiene aquello que puede salir de él, pues no es una esencia. De esta manera, estamos, en términos epistemológicos, ante una construcción paradójica, que se ubica a mitad de camino entre la permanente deconstrucción y el realismo, que no cae en la búsqueda de fundamentos últimos ni permanece en la deconstrucción continua, pues no necesita de los principios básicos mientras coloca un original mecanismo como terreno de investigación⁹⁶.

⁹³ DUPUY, Jean-Pierre y, VARELA, Francisco. “Circularidades comprensivas: para la comprensión de los orígenes”. En: WATZALAWICK, Paul y KRIEG, Peter. *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*. Barcelona: Gedisa. 1998: 238-241.

⁹⁴ DUPUY, Jean-Pierre y VARELA, Francisco. *Understanding origins: an Introduction*. Op. cit., 7.

⁹⁵ Ibid., 8. “The mimetic mechanisms can produce new complexifications, the simple can give birth to the complex”.

⁹⁶ Ibid., 9-10.

1.7.2. Constitución por desconocimiento: ritualización. El conocimiento de los significados construidos a partir de la víctima no puede comprenderse bajo el modelo de la verificación empírica, así como no es posible trasladar o traducir el signo al lenguaje cotidiano. Esto es así porque hablamos de la *diferencia* desde los caminos del deseo que nos han llevado hasta la víctima, y la víctima mantiene relaciones indecibles e irreductibles con la comunidad que la significa. Como todas las posteriores diferencias y valoraciones se constituyen a partir de la relación de trascendencia de la víctima para la comunidad y de la comunidad con la víctima, todas se remiten a un *desconocimiento constitutivo* frente al poder y la ambigüedad que emana de la víctima. De esta manera, todas las nuevas significaciones con las que se desplaza a la víctima, todas las instituciones culturales y todas las palabras que las dicen, se construyen a partir del movimiento generador de la víctima que ellas mismas desconocen.

Este desconocimiento fundacional se origina en el deseo, y abre los caminos para todas las posteriores diferenciaciones. Lo que se desconoce es el mecanismo automático que resuelve la violencia, es decir, el mecanismo del chivo expiatorio que construye una víctima, la sacrifica, la sacraliza y constituye una comunidad con voluntad de *repetición* de este acto fundacional para mantener la reconciliación que ha obtenido de manera incomprensible a través del asesinato colectivo.

La centralidad de la víctima no escapa por completo al orden de los signos, ya que ella es el signo originario. La víctima es la fuente de la cual emerge todo el sistema de las diferencias culturales, precisamente porque su oposición a la ausencia de significaciones se constituye de forma que ella no tiene ninguna significación particular. La víctima es el suplemento de un origen que se constituye sólo por la expulsión de la misma víctima. Girard no está pensando en el chivo expiatorio como reconstrucción o descripción historiográfica, que considera imposible⁹⁷, sino como comprensión del principio generador de la cultura:

⁹⁷ GIRARD, René. *Violent Origins*. 88-89. "Which mythical data could correspond to real events? (...) The collective violence (...) may be real (...) because, if real, they would really intensify the (nonconscious) need for scapegoats that the myth as a whole seems to satisfy. (...) It is possible, of course, that none of these plagues really occurred. It does not really matter. None of the clues I have discuss will ever enable us to reconstitute the real events behind the myth but, I repeat, it does not matter. The only thing that these clues permit us to ascertain is that some real violence must have taken place. This is insignificant from a historical viewpoint but of considerable significance in regard to the nature of mythology. The goal of this research is a generative principle, not a historical reconstitution".

Se ve perfectamente que el lenguaje articulado, el intercambio de palabras lo mismo que todos los demás intercambios, tiene que constituirse también a partir del rito, a partir de los gritos y alaridos que acompañan a la crisis mimética, y que el rito tiene que reproducir también todo eso, puesto que también ello precede y quizás condiciona a la inmólación salvadora. Se concibe sin esfuerzo que, en la práctica ritual en torno a la víctima, esos gritos inarticulados al principio empiecen a hacerse rítmicos y a ordenarse como los gestos de la danza alrededor del acto sacrificial, ya que todos los aspectos de la crisis se reproducen dentro de un espíritu de colaboración y de mutua inteligencia. No hay cultura en el mundo que no afirme como primarios y fundamentales en el orden del lenguaje los vocablos de lo sagrado⁹⁸.

La comunidad que nace del asesinato de la víctima se haya sometida al imperativo de repetición del acto fundacional para poder perpetuarse. Como efecto, este imperativo del *ritual* es una voluntad colectiva de producción de significados, motivada por el terror que impone lo sagrado; con el fin de asegurar la permanencia de la reconciliación, los seres humanos se esfuerzan por reproducir el signo y representarlo.

Para Girard, el ritual es una operación de sustitución en la repetición en la constitución de la víctima: “Y llega el momento en que la víctima original, en vez de ser significada por víctimas nuevas, lo será por algo distinto de víctimas, por toda clase de cosas que significarán siempre a esa víctima, aunque cada vez más la oculten, la disfracen, la desconozcan⁹⁹”.

Girard dice que “la víctima debe ser el primer objeto de atención no instintiva y él o ella debe proveer un buen punto de partida para la creación de los sistemas de signos, pues el imperativo ritual consiste en una solicitud de víctimas sustitutivas, introduciendo así la práctica de la sustitución que es la base de todas las simbolizaciones¹⁰⁰”.

⁹⁸ _____ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. 113. _____ *El misterio de nuestro mundo*. Op. cit., 117-118. “On voit très bien que le langage articulé, l'échange des paroles comme tous les autres échanges, doit se constituer, lui aussi, à partir du rite, à partir des hurlements et des cris qui accompagnent la crise mimétique et que le rite doit reproduire eux aussi, puisqu'ils précèdent et peut-être conditionnent l'immolation salvatrice. On conçoit sans peine que, dans la pratique rituelle, autour de la victime, ces cris d'abord inarticulés commencent à se rythmer et à s'ordonner comme les gestes de la danse, autour de l'acte sacrificial, puisque c'est dans un esprit de collaboration et d'entente que tous les aspects de la crise sont reproduits. Il n'y a pas de culture au monde qui n'affirme comme premiers et fondamentaux dans l'ordre du langage, les vocables du sacré”.

⁹⁹ Ibid., 113. _____ *El misterio de nuestro mundo*. Op. cit., 117. “Et le moment arrive où la victime originelle, au lieu d'être signifiée par de nouvelles victimes, le sera par autre chose que par des victimes, par toutes sortes de choses qui signifient toujours cette victime alors même que, de plus en plus, elles la masquent, la déguisent et la méconnaissent”.

¹⁰⁰ GIRARD, René. *Violent Origins*. Op. cit., 129. “The victim must be the first object of non-instinctual attention, and he or she provides a good starting point for the creation of sign systems because the ritual imperative consists in a demand for substitute victims, thus introducing the practice of substitution that is the basing of all symbolization”.

Esta “práctica de la sustitución” es re-presentación: sustitución de palabras por cosas, diferentes palabras por diferentes cosas, una palabra por otras, etcétera. El lenguaje es el frágil constructo de este juego de las representaciones. El sacrificio ritual es un suplemento de la presencia de lo sagrado, la cual, en la exclusión de la víctima sólo es diferida y desplazada. Así como la representación es preferida a la presencia, la representación de la violencia es preferida a la violencia en la cual toda simbolización se disuelve.

1.7.3. Mitos. Por lo común, se asume que los mitos son historia falsas o formulaciones religiosas llenas de misterio, que acogen sólo los creyentes en una religión, pero que no se trata de algo que se puedan propiamente pensar. Por el contrario, Girard sostiene que los mitos son narraciones que contienen huellas o vestigios de acontecimientos históricos reales, de los cuales los mitos siempre son representaciones distorsionadas. Para Girard, los mitos se originan en actos reales de violencia contra víctimas reales; se trata de los actos sacrificiales a través de la violencia de una masa contra una víctima inocente. Estos mecanismos sacrificiales son las fuentes de las culturas, y el mecanismo generador de toda la mitología. En consecuencia, el chivo expiatorio es un mecanismo del que emergen los mitos de origen de todas las comunidades.

La víctima es la fuente de la ambivalencia para los miembros de la nascente comunidad; representa a la comunidad, para representar la ambivalencia de cada uno y de todos más allá de cada uno y de todos, como una ambivalencia originada en el deseo mimético. Cada uno ha sido a la vez rival, modelo y obstáculo para los otros con respecto al objeto de deseo. Cada miembro de la comunidad es la fuente de la ambivalencia de los otros hacia la víctima, y es esta ambivalencia lo que la víctima representa para la comunidad. No obstante, esto es precisamente lo que los miembros de la comunidad no conocen, y de lo cual construyen una forma de conocimiento que Girard califica de “mítica”: verdadera y falsa al mismo tiempo. Verdadera porque la comunidad se origina en la representación de la víctima, quien representa para cada uno la violencia de todos; falsa porque los sentimientos de estos sujetos de deseo son proyectados a un objeto de deseo trascendente a ellos mismos.

Los sacrificios primitivos, vividos gracias a la ignorancia del mecanismo mimético productor del orden social, son la fuente de lo sagrado, y a través suyo, de todas las instituciones y

culturas humanas. Tenemos constancia de esto en los *mitos*, cuya lógica paradójica revela hechos reales vividos en la ignorancia. Los mitos expresan el carácter paradójico de la conformación de cualquier sistema social: la violencia se resuelve gracias a la violencia, constituyendo sistemas sociales contradictorios, regulados por esta violencia fundadora. Los mitos están estructurados alrededor de una lógica paradójica porque narran una historia que sucede en la realidad, pero que se vive en la ignorancia. La comunidad se constituye como unidad a través de la exclusión de la víctima, que entonces se hace sagrada. Los mitos expresan, al mismo tiempo, la naturaleza interna y externa, el carácter prescindible e indispensable, lo infinitamente malo e infinitamente bueno, de la víctima sacralizada. En consecuencia, lo sagrado se constituye bajo la lógica del suplemento, tal como se encuentra en las narrativas que dicen eventos reales con distorsiones bien definidas y reguladas. Este suplemento es el corazón de todo el pensamiento religioso y filosófico¹⁰¹.

¿Cómo enfrentar el problema de la violencia desde la reflexión filosófica? No tiene mucho sentido partir de una posición moral a priori, que seguramente nos impediría asumir a la violencia como un enigma. Por otro lado, ocuparse de la violencia como un problema para el pensamiento filosófico supone rebasar la organización e interpretación de datos, en que suele reposar la actitud de los científicos sociales. Con los datos se propone construir alguna permanencia. Para la reflexión, la violencia aparece como contraria a toda forma de racionalidad. No obstante, el filósofo puede verse convocado a ir más allá del asunto de la moral y de los datos, y reconocer que la violencia merece un tratamiento reflexivo.

Pero, la filosofía ha participado de este movimiento de escape de la violencia original, al parecer siguiendo las instrucciones platónicas: “Debemos supervisar a los forjadores de mitos, y admitirlos cuando estén bien hechos y rechazarlos en caso contrario¹⁰²”. No hay que olvidar el fundamento de este reproche: los mitos son censurables cuando son malas representaciones lingüísticas sobre los dioses y a los héroes, que les atribuyen una violencia religiosa, como cuando se narra el canibalismo cometido contra sus propios hijos por los dioses primitivos¹⁰³. Dado que se debe representar a los dioses como realmente son, Platón sostiene que un dios es

¹⁰¹ DUPUY y o *Understanding Origins: an Introduction*. Op. cit., 8.

¹⁰² DERRIDA. *De la Grammatologie*. Op. cit., 443.

¹⁰³ PLATÓN. *La República*. Gredos: Madrid. 1988. 377 b.

bueno por sí¹⁰⁴ y causa tan sólo de cosas buenas¹⁰⁵ de manera que pretende eliminar la ambigüedad propia de lo sagrado tal como se narra en los mitos. Sin embargo, siendo perfectamente consciente del contexto religioso sacrificial, Platón dice: “Sería preferible guardar silencio” (380 c)¹⁰⁶, pero en todo caso, si hay que contar estos mitos, habría que modificar los ritos de sacrificio y comida de animales que acompañaban tales narraciones¹⁰⁷. No obstante, mientras Platón proponía un silencio frente al problema de la violencia religiosa, la reflexión filosófica posterior, lo mismo que nuestra cultura, han perdido de vista completamente esta violencia colectiva original.

Aunque la violencia no sea exactamente una constante definible científicamente, y gracias a que está situada más allá del análisis científico, el filósofo puede acercarse a una secuencia que es casi siempre la misma. En los mitos fundadores y en los relatos de origen, casi siempre todo comienza por una violencia tan extrema que descompone a la comunidad; sobre ese fondo, surge una violencia espontánea de todos contra uno, un linchamiento de una víctima a la que se atribuyen las más fantásticas atrocidades, y que suele desfigurarse y volverse un monstruo. Por regla general, estos linchamientos se narran después con una transposición a animales. Dado que estos linchamientos o asesinatos colectivos se encuentran en todas las culturas, hay que preguntar si son los orígenes de los mitos y de los ritos. Lo notable es que estas narraciones primitivas están construidas de tal forma que el asesinato original está siempre deformado, censurado y evadido¹⁰⁸.

Dice René Girard: “El linchamiento es un fenómeno universal que revela (...) un desorden siempre amenazante, siempre recurrente, del cual él es a la vez el paroxismo y el remedio paradójico¹⁰⁹”. En todos los textos que narran formas de violencia colectiva, existen al menos tres momentos: 1) una crisis violenta o una catástrofe que descompone a la comunidad o

¹⁰⁴ Ibid., 377 c- 378 a.

¹⁰⁵ Ibid., 379 a.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Ibid., 378 a.

¹⁰⁸ DUPUY y a *Understanding Origins: An Introduction*. Op. cit., 9-10.

¹⁰⁹ GIRARD, René. “Violence et Religion”. En: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Tomo LVI. En./Jun. 2000: 13. “Le lynchage est un phénomène universel qui révèle (...) un désordre toujours menaçant, toujours récurrent dont il est à la fois le paroxysme et le remède paradoxal”.

impide su fundación, 2) el linchamiento que vuelve a traer la paz, 3) la comunidad se compone o vuelve funcionar¹¹⁰.

La violencia narrada en los mitos sigue este proceso de exasperación y multiplicación contagiosa, mimética. La reducción de las diferencias en la obsesión por los mismos objetos de deseo, hace que la rivalidad sea cada vez más separación y desagregación, pero que sea siempre igualmente correspondida por otros rivales; como consecuencia, más allá de cierto umbral de odio no se da sino pura rivalidad, en olvido de los objetos con los que se origina el conflicto. Al hacerse extensiva la rivalidad por contagio, encontramos una potencial violencia de todos contra todos, que podría destruir toda la vida social si no conllevará la desviación paradójica de la violencia contra un tercero, es decir, la reconciliación de todos gracias a la construcción de una víctima. La violencia colectiva, el asesinato colectivo de una víctima elegida de manera arbitraria, opera, por tanto, como la fuerza que reconstruye en orden social.

Lo que caracteriza a los mitos es su poder de ilusión, que se hace irresistible gracias a la intensidad del contagio mimético. Todos los participantes en el linchamiento ven en la víctima a su único enemigo personal; sus defectos físicos son exagerados, y se construyen unos defectos morales que la comunidad ve como amenazas, y que exonera a los posteriores victimarios. La masa violenta se apacigua gracias a esta especie de transferencia o proyección de todos los odios y rivalidades en la víctima. El efecto de apaciguamiento es vivido como la experiencia de lo tremendo y fascinante, de una realidad trascendente e incomprensible que tiene el poder de producir tanto la paz de la comunidad como su destrucción; la víctima, en su doble aspecto de amenaza y origen de la paz, constituye de esta manera lo sagrado primitivo. Así, una comunidad que se ha pacificado y construido gracias a la violencia expiatoria de una víctima, encuentra en este origen la clave de toda posible solución a cualquier violencia que parezca amenazante en el futuro.

Todos los sacrificios siguientes consisten en sustituir por una nueva víctima a la original, y en inmolarla en nombre de esta divinidad, con la esperanza de reactivar el efecto reconciliador. Cuando se pide la participación de toda la comunidad en el sacrificio ritual, se trata de una

¹¹⁰ PLATON. Op. cit. 377 a- 383 c.

especie de linchamiento, sólo que ya no espontáneo, sino premeditado y organizado, pues es una repetición del primer linchamiento, que reconcilió de manera espontánea a la comunidad.

Los actores de la violencia, es decir, los rivales, no se saben responsables de sus rivalidades miméticas ni de los fenómenos colectivos que protagonizan. Ellos rechazan todas las responsabilidades y las atribuyen a sus víctimas. A las víctimas se les atribuye la responsabilidad de todos los males, pero también de su posterior sacralización. Primero son demonizadas, luego divinizadas. De esta manera, las comunidades primitivas se creían protegidas, defendidas, y vigiladas por sus divinidades.

Girard sintetiza de esta manera los resultados:

En los mitos de fundación y las narraciones de origen, todo comienza, en reglas generales, con una violencia tan extrema como ella descompensa la comunidad o lo impide fundarse. Sobre este fondo, un acontecimiento específico surge, la violencia de *todos contra uno*. El desencadenamiento espontáneo de esta violencia no tiene nombre en ninguna lengua. Pero los americanos le dieron uno al cual debemos recurrir, *lynching, linchamiento*¹¹¹.

Algunos críticos no aceptan la realidad de los mitos precisamente por la presencia de figuras fantásticas, de las cuales no se tiene evidencia. Pero, el concepto de mecanismos victimarios permite explicar cómo se eligen las víctimas y cómo se les atribuyen toda clase de acusaciones y se las deforma hasta constituir verdaderos monstruos. Otros críticos ubican los mitos en el espacio religioso o espiritual, que consideran como algo respetable y no cuestionable. Nuevamente, los conceptos de Girard nos han permitido comprender la generación de las divinidades, primitivas y modernas, al menos en el sentido no cristiano del término, que es precisamente a lo que se refieren estos críticos. Además, la presentación poética y la ignorancia con que miramos las culturas diferentes, no nos permiten preguntar por la realidad de esas narraciones. Girard analiza los mitos y los textos de persecución a través de la deconstrucción de las acusaciones que se lanzan contra las víctimas. Eso invierte la forma de leer los textos, pues en los mitos siempre se legitima la violencia, pero si las víctimas son inocentes y las acusaciones son falsas, los mitos siempre cuentan procesos de chivo expiatorio. Es el caso del análisis que ofrece Girard sobre Edipo, en el que muestra como su enfermedad es la causa de

¹¹¹ GIRARD, René. *Violence et Religion*. Op. cit., 12. “ Dans les mythes dits fondateur et les récits dits d’origine, tout commence, en règle générale, par une violence si extrême qu’elle décompense la communauté ou l’empêche de se fonder. Sur ce fond, un événement spécifique surgit, la violence de *tous contre un*. Le déclenchement spontané de cette violence n’a de nom dans aucune langue. Mais les américains lui en ont donné un auquel il faut bien recourir, *lynching, lynchage*”.

las persecuciones de las que es víctima, además de su matrimonio con la reina, es decir, sus rasgos diferenciales y no las falsas acusaciones, seguramente levantadas por sus perseguidores.

Finalmente, Girard considera que los mitos no se han ido de la vida de los seres humanos, sino que han cambiado con el tiempo y con el desarrollo de las culturas, pero manteniendo siempre la voluntad de eliminar cualquier representación de la violencia. De esta manera, el papel de los asesinos siempre se disfraza, la víctima se sacraliza y se transforma en una figura salvífica, y sus rasgos victimarios se transfiguran en los de un héroe mítico. En sus etapas finales de constitución como una narración, el asesinato de la víctima se pierde del todo, y se llega a un relato de acciones de una divinidad, de manera que su asesinato se dispersa en la narración. Esto ocurre porque siempre las narraciones míticas, en cualquier sociedad y en cualquier artefacto cultural o institucional, permitirán desconocer la conciencia de la propia violencia, y su papel en la génesis de las culturas y las instituciones. Aceptar esto significa asumir la arbitrariedad y la violencia que origina a la sociedad. Mientras se pueda atribuir la violencia a una causa externa, se puede salvar la propia inocencia. Además, como todos los mitos están narrados en la perspectiva de los perseguidores, ellos de forma invariable comenzarán por justificar la violencia ejercida y luego, con el tiempo, tratarán de borrarla o hacerla invisible¹¹².

¹¹² GIRARD, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Op. cit., 28-39. _____ *Cuando esas cosas empiecen a suceder*. Op. cit., 31-38.

2. LINEAMIENTOS PARA UNA ÉTICA DE LA NOVIOLENCIA

2.1. LA DECONSTRUCCIÓN EVANGÉLICA DE LOS MITOS

Si los conceptos de Girard permiten comprender las religiones primitivas, ¿cómo afrontar desde ellos un texto como la Biblia? Hace tiempo que parece claro cómo el Antiguo Testamento hace un trabajo permanente para des-divinizar a las víctimas y des-victimizar a Dios. Sin embargo, los Evangelios son demasiado parecidos a las religiones primitivas. ¿No se trata acaso de un nuevo proceso de divinización mítica de un chivo expiatorio? ¿En qué se diferencian los textos de los Evangelios de las narraciones míticas?

2.1.1. Narrativa bíblica y violencia. En la perspectiva de Girard, la forma normal de funcionamiento de la humanidad es el mito, es decir, la narración construida desde la perspectiva de los vencedores de los conflictos. No obstante, existe la posibilidad de descifrar las representaciones de la violencia, mitos o relatos de persecución, gracias al modelo de las narraciones bíblicas, que se caracterizan por dejar aparecer las voces de las víctimas, silenciadas, reprimidas y desplazadas por los constructos míticos. Los otros, las diferentes voces de la deconstrucción, toman la palabra en la Biblia, y hablan para decir que no son culpables de los crímenes que les imputan, sino que son inocentes, verdaderos chivos expiatorios, corderos inocentes, injustamente odiados y condenados, sustitutivos ofrecidos a unos dioses sedientos de sangre¹¹³. La Biblia es un texto que recoge experiencias de resistencia contra la violencia sacrificial de las instituciones; pero sólo los Evangelios nos “traen la violencia”, en cuanto nos traen una paz gratuita privada de víctimas, al exponer, de manera paradójica, los mecanismos del fenómeno victimario¹¹⁴.

¹¹³ GIRARD, René. *Le bouc émissaire*. Op. cit., 151-166. _____ *El Chivo expiatorio*. Op. cit., 135-158.

¹¹⁴ GIRARD, René. *Quand ces choses commenceront*. Op. cit., 59. _____ *Cuando empiecen a suceder estas cosas*. Op. cit., 46-47. “Je ne suis pas venu apporter la paix mais la guerre, je suis séparer le fil de père, la fille de la mère, etc. ”, ça ne venu pas dire : “ Je suis venu apporter la violence ” ; mais plutôt : “ Je suis venu apporter une paix tellement privée de victimes, qu’elle surpasse vos possibilités et que vous allez devoir en passer par une explication avec vos phénomènes victimaires. Ce sont là les textes religieux de monde moderne. Ils ne sont pas seulement occidentaux, ils n’appartiennent à personne, ils sont universels”.

Según Girard, mecanismos violentos se ocultan tras las instituciones de las diversas culturas, todas ellas religiosas en el sentido de míticas:

La cultura humana está condenada al perpetuo disimulo de sus propios orígenes violentos. Definir de ese modo la cultura permite entender los sucesivos estados de un conjunto cultural como el paso de un estado al estado siguiente, a través de una crisis siempre análoga a aquellas cuyas huellas descubrimos en la historia, en las épocas en que se multiplica las persecuciones. Siempre es durante los periodos de crisis y de violencia difusa cuando amenaza con extenderse un saber subversivo, pero siempre acaba por ser víctima de las recomposiciones victimarias o casi victimarias que se producen en el paroxismo del desorden¹¹⁵.

Aunque este modelo de desciframiento de las representaciones persecutorias es pertinente para comprender a nuestra sociedad, no basta para nuestra propia comprensión, pues la fuerza de ocultación viene acompañada por otra fuerza que revela la mentira contenida en la primera. Girard sostiene que esta fuerza reveladora es la Biblia, una escritura que nos permite descifrar las representaciones persecutorias y el conjunto mismo de lo religioso. Si bien narraciones como los Evangelios han dado lugar a nuevos mitos, es decir, a nuevas representaciones elaboradas desde la perspectiva de los perseguidores, las narraciones del drama de Jesús implican el relato desde la perspectiva de una víctima firmemente decidida a rechazar las ilusiones persecutorias. De este modo, la Biblia, y particularmente, los Evangelios, son relatos cuya narrativa es capaz de acabar con todas las mitologías¹¹⁶.

2.1.2. Los Evangelios como deconstrucción del chivo expiatorio. Los Evangelios rechazan la persecución, pero lo hacen de una manera que desmonta los resortes mismos de la persecución, y deshacen tanto el conjunto de la religión humana como las culturas que proceden de ella. Los Evangelios revelan los mecanismos que generan al chivo expiatorio, haciendo que, lentamente, pierdan su vigencia. Aunque no hemos terminado de descubrir los rasgos sacrificiales de los poderes contemporáneos, “cada vez descubrimos mejor los

¹¹⁵ GIRARD, René. *Le bouc émissaire*. Op. cit., 151. _____ *El chivo expiatorio*. Op. cit., 135. “La culture humaine est vouée à la dissimulation perpétuelle de ses propres origines dans la violence collective. Définir ainsi la culture permet de comprendre aussi bien les états successifs d’un ensemble culturel que le passage d’un état à l’état suivant, par l’intermédiaire d’une crise toujours analogue à celles dont nous relevons les traces dans les mythes, toujours analogues a celles dont nous relevons les tracent dans l’histoire, aux époques où les persécutions se multiplient. C’est toujours pendant les périodes de crise et de violence diffuse qu’un savoir subversif menace de se répandre, mais il est toujours lui même victime des recompositions victimaires ou quasi victimaires qui s’effectuent au paroxysme du désordre”.

¹¹⁶ Ibid., 152. _____ *El chivo expiatorio*. Op. cit., 136.

mecanismos de chivo expiatorio que los sostienen¹¹⁷”. En consecuencia, nuestra cultura puede creer cada vez menos en la culpabilidad de las víctimas de los sacrificios expiatorios, de manera que las instituciones derivadas del proceso expiatorio comienzan a hundirse. “Lo sepamos o no, los evangelios son los responsables de este hundimiento¹¹⁸”.

Los evangelistas son auténticos innovadores dentro de la teología bíblica, pero tratan de hacer respetable su exaltación inaudita de una víctima de la violencia institucional, Jesús, colocando su punto de vista bajo la sombra protectora de unos textos con la autoridad del Antiguo Testamento. Sin embargo, sorprende ver de qué textos han echado mano. Juan, por ejemplo, encuadra en un largo discurso sobre las persecuciones que padecen los discípulos, una cita del Salmo 35: “*Es para que se cumpla lo que está escrito en la Escritura: me han odiado sin motivo*”. No reparamos en esta frase porque no la vemos enmarcando la narración de la pasión. Ocurre algo similar cuando escuchamos a Lucas hacer decir a Jesús: “*Os digo que es necesario que se cumpla en mí esto que está escrito: ha sido contado entre los malhechores*”, que es una cita del capítulo 53 de Isaías.

Girard resalta estas frases porque considera que lo que se decide en la pasión de Jesús es el imperio de la representación persecutoria sobre toda la humanidad. Estas citas del Antiguo Testamento, “estas frases, aparentemente demasiado banales para dar qué pensar, es ni más ni menos el rechazo de la causalidad mágica, y el rechazo de las acusaciones estereotipadas. El rechazo de todo lo que las multitudes persecutorias aceptan con los ojos cerrados¹¹⁹”. De esta manera han sido contadas las historias de Edipo, acusado de ser responsable de la peste, y de José, encarcelado bajo falsas acusaciones. Así opina Freud al interpretar el parricidio, como algo causado por el mismo padre. Todas estas son interpretaciones “paganas” o idolátricas, que no pueden ver el carácter falaz de las acusaciones estereotipadas. En ese sentido, en cuanto reproducimos y desplazamos estas acusaciones, continuamos ajenos al conjunto de la Biblia, del Génesis al Evangelio.

¹¹⁷ Ibid., 153. _____ *El chivo expiatorio*. Op. cit., 137. “Nous repérons de mieux en mieux les mécanismes de bouc émissaire qui les sous-tendent”.

¹¹⁸ Ibid. “Que nous le sachions ou non, ce sont les Évangiles qui sont responsables de cet effondrement”.

¹¹⁹ Ibid., 154. _____ *El chivo expiatorio*. Op. cit., 138. “Le refus de la causalité magique, et le refus des accusations stéréotypées qui s’énonce dans ces phrases apparemment trop banales pour tirer à conséquence. C’est le refus de tout ce que les foules persécutrices acceptent les yeux fermés”.

“También la muchedumbre de la pasión comparte a ciegas las vagas acusaciones proferidas contra Jesús. Ante ellos, Jesús se convierte en la causa susceptible de intervención correctiva - la crucifixión- que todos los aficionados al pensamiento mágico comienzan a buscar a la mínima señal de desorden en su pequeño universo¹²⁰”. La cita del salmo 35 y del capítulo 53 de Isaías, lo mismo que el conjunto de la redacción de los Evangelios “eliminan cualquier explicación mitológica¹²¹”, pues *la culpa de la víctima es el resorte principal del mecanismo victimario*. Aunque los perseguidores creen en la justicia de su causa, en realidad odian sin causa.

Para contar la historia de una víctima rompiendo con la legitimidad de la persecución, el Antiguo Testamento es una fuente inagotable de referencias y reflexiones legítimas. En los salmos penitenciales, la palabra la tienen las víctimas de las violencias, no los perseguidores; son esas víctimas quienes levantan su voz en medio de la persecución. Se puede estudiar el proceso de *desmitologización* en el Antiguo Testamento, como el *lento despojar a la víctima de los rasgos mitológicos*, es decir, de las apariencias de animales salvajes y monstruos, *hasta escapar al mito y presentar el rostro humano de las víctimas* y revelar así la arbitrariedad de la violencia que los desfigura. La molestia que han producido entre los cristianos, modernos y postmodernos, estos textos, se debe a que no se acoplan a las mitologías en ningún sentido: no son relatos contados desde la perspectiva de los vencedores.

La Biblia nos ha ofrecido la perspectiva de las víctimas, rompiendo de este modo con las mitologías, cerradas en mantener las causas mágicas de la violencia. Generalmente, en los conflictos se genera un grupo que rehabilita a la víctima y mantiene la verdad, pero, precisamente, de ese modo, mantienen la vigencia del mito. En el caso de Jesús, ocurre lo contrario: nadie se opone a la multitud, sino que los mismos discípulos participan activamente dentro de la representación persecutoria como una fuerza más que lo condena, junto con los líderes religiosos y políticos. Lo significativo aquí es el peso de la multitud: ella arrastra a todas las instituciones, y produce la unanimidad del homicidio colectivo generador de la mitología. La multitud es la comunidad disuelta, que sólo puede recomponerse gracias a su víctima. Por

¹²⁰ Ibid., 155. _____ *El chivo expiatorio*. Op. cit., 138-139. “La foule de la passion, elle aussi, adopte les yeux fermés, les vagues accusations proférées contre Jésus. A ses yeux, Jésus devient cette cause susceptible d’intervention corrective - la crucifixion – que tous les amateurs de pensée magique se mettent à chercher au moindre signe de désordre dans leur petit univers”.

¹²¹ Ibid. _____ *El chivo expiatorio*. Op. cit., 139. “Les deux citations coupent court à toute explication mythologique”.

diversos motivos, todas las autoridades se suman al clamor de la masa, que unánimemente pide la muerte de una víctima evidentemente inocente. Todos los poderes se juntan y crean la representación persecutoria y la violencia unánime. La fuerza de esta coalición de poderes es brutal, pero, paradójicamente, no logra imponer su manera de ver las cosas en los evangelistas.

De este modo, los Evangelios inauguran una perspectiva especial: no tienen la razón las narraciones de los poderosos, es decir, las legitimaciones y justificaciones del sufrimiento elaboradas en la perspectiva de los vencedores. Los Evangelios exhiben la complejidad del mecanismo del chivo expiatorio, de modo que, gracias a la narración de la muerte de Jesús, hemos ido aprendiendo, muy lentamente por cierto, a contraponer a la lectura expiatoria y mitológica, la otra, aquella en la que se pueden escuchar las palabras con que las víctimas reclaman su inocencia. Los Evangelios liberan a los seres humanos de la mitología, pero se encuentran con nuestra tendencia a proteger la falsedad y a legitimar la violencia. Sin embargo, ellos ya han exhibido la falsedad del mecanismo del chivo expiatorio, y han iniciado la denuncia del relato de los poderosos.

2.1.3. Los ídolos y el Padre. El problema del Dios bíblico se plantea entonces, pues, si los Evangelios no siguen la lógica sacrificial, entonces de qué clase de divinidad se trata en el Dios del Nuevo Testamento. ¿En qué se diferencia de los dioses triunfantes de las mitologías?, ¿No es el Dios de los cristianos una construcción propia de la unanimidad, algo en lo que todos estamos de acuerdo?, ¿No ha legitimado nuestra construcción de Dios el sufrimiento de las víctimas, sosteniendo que la causa de los poderosos es justa?, ¿En qué sentido la “religión” cristiana permite aún la libertad de acercarnos a la diferencia, al otro lado de la historia, el de las víctimas?

En el texto sobre la fe de Abraham (Jn. 8, 31.59) Jesús se enfrenta a unos judíos que han pecado contra la fe compartida desde Abraham, que es una fe que libera de la ley y consiste en no estar dispuesto a matar de ninguna manera. Ellos no tienen por Dios al Padre de Jesús, ni al Dios de Abraham, sino a la Ley, que permite plantear la posibilidad y la necesidad de asesinar al otro. La Ley es una divinidad sedienta de sacrificios humanos, al extremo que Jesús la llama “diablo”, que es el homicida, mentiroso y padre de la mentira desde el comienzo de los tiempos. Para Jesús, la única manera de justificar el asesinato es la mentira.

De esta manera, el mensaje de conversión que Jesús anuncia consiste en una opción entre divinidades en conflicto: entre el Dios de la vida, que es el padre de las víctimas, y la Ley, que es ley de muerte. Contra el mensaje de conversión, sus interlocutores cierran sus corazones y se niegan a escuchar su palabra y ver su rostro, ya que “tomaron piedras para tirárselas, pero Jesús se ocultó y salió del Templo.”

En el texto de Juan 10, 22-39 Jesús aclara qué significa ser hijo de Dios. Ocurre en el pórtico de Salomón, en medio de personas que estaban contra él y buscaban razones para acusarlo. Ellos le piden que diga si es el Cristo, y él responde diciendo que sus obras, que hace en nombre de su Padre, son su testimonio, pero que ellos no creen. Esas obras consisten en las obras de Abraham: no asesinar, sino promover la vida. Ellos no quieren renunciar a las posibilidades de su sistema social, es decir, a la autorregulación por la vía de la violencia dentro de un universo de representaciones religiosas, de manera que buscan piedras para apedrearlo. Cuando aumenta el conflicto, es claro que los acusadores no logran salir de su universo mítico, pues insisten en que no lo persiguen por sus “buenas obras”, sino porque es un blasfemo: se hace Dios siendo un hombre. Si la divinidad no es trascendente, sino que se revela en la fragilidad del otro y en su palabra contra el asesinato, se rompe el sistema mítico con toda su legitimación de la violencia.

Franz Hinkelammert dice que aquí se responde la acusación del Sanedrín ante Pilatos: se tiene por Hijo de Dios. Le preguntan a Jesús si es el Cristo y él responde que es hijo de Dios, que todos son dioses. La interpretación de Hinkelammert remite a que se llamaba hijo de Dios al César. Era una prerrogativa del emperador, que no se podía atribuir a nadie más. Jesús dice que todos son dioses según lo que dice la Ley.

Esta reflexión está referida al Salmo 82:

“¿Hasta cuándo juzgaréis inicualemente y haréis acepción de los impíos?

¡Juzgad en favor del débil y del huérfano, al humilde, al indigente haced justicia!

¡Al débil y al pobre liberad, de la mano de los impíos arrancadle!

No saben ni comprenden; caminan en tinieblas, todos los cimientos de la tierra vacilan.

Yo había dicho ¡Vosotros, dioses sois, todos vosotros, *hijos del Altísimo!*”

Y éste, hace referencia al Salmo 58:

¿De veras, *dioses*, pronunciáis justicia, juzgáis según derecho a los hijos de Adán?

No, que de corazón cometéis injusticias, con vuestras manos pesáis la violencia en la tierra.

La expresión “dioses” (*‘elím*) se aplica a los jueces y príncipes. El salmo exige una justicia “reflexiva” o deliberativa, al estilo de la que se atribuye a Salomón, que se adapta a las situaciones y a las personas, colocándose al servicio de la vida de los sujetos – el débil, el humilde, la viuda, el huérfano, el indigente -, y no ciñéndose a cumplir de manera formal unas normas incuestionables.

Jesús lo aplica a todas las personas. Para él, todos son jueces, dioses, reyes, sacerdotes: todos tiene que juzgar sobre la ley y sus aplicaciones, no sólo los que tienen el poder, sino quienes sufren el poder. Esta autoridad sobre la ley hace a las personas dioses, que juzgan, disciernen e interpretan la ley, la suspenden y la vuelven a poner a vigencia. Esta es la respuesta de Jesús a la acusación de querer ser Hijo de Dios: todos son Hijos de Dios, en cuanto todos tienen sabiduría de lo bueno y lo malo.

En la perspectiva de Jesús no hay lugar para respuestas como “exclusivamente el emperador es como dios”, “sólo la ley es como Dios”, o “la ley del valor es como dios”. Esas respuestas excluyentes colocan a una autoridad – el emperador, el juez, el rey, la ley del valor - como divinidad con la prerrogativa de cumplir la ley de muerte. De esta manera, Jesús niega la legitimidad de la autoridad por sí misma o por una supuesta coincidencia con la voluntad divina. Para Jesús, la autoridad ha de legitimarse, pero la única legitimidad viene de la vida de las personas colocada por encima de toda ley e institución¹²².

Si todos son dioses, ¿quién es Dios? Ninguna autoridad legítima de por sí, pues no puede ser arbitraria. Las divinidades violentas propias de los sistemas sociales autorregulados a través de la violencia y de la composición de las instituciones religiosas, pierden su legitimidad a los ojos de Jesús. Él sólo reconoce como legítimo a un Dios que se reconoce en la divinidad de las personas.

¹²² HINKELAMMERT, Franz. *El grito del sujeto*. San José de Costa Rica: Departamento Ecu­ménico de Investigaciones. 1998: 43-55.

Si consideramos que las personas construyen su identidad personal en los complejos procesos de las relaciones miméticas y, en consecuencia, suelen constituir efectos de afirmación de sí definidas por las relaciones de violencia con los otros¹²³, podremos apreciar un nuevo sentido en la afirmación anterior. En el Evangelio de Juan se insiste en mostrar cómo Jesús imita las acciones del Padre. No conocer al Padre significa fomentar las relaciones de rivalidad violenta con los otros, a través de procesos de exclusión y persecución (Jn. 16, 2-3). Ya dijimos que en la disputa del capítulo 8 del Evangelio de Juan, Jesús insiste en que no se puede imitar a Abraham sin conocer al Padre; como los interlocutores intentan perseguirlo, lincharlo y asesinarlo, no siguen las obras de Abraham y no conocen al Padre. No conocer al Padre es seguir sumergido en la Ley de la violencia. Conocer al Padre significa movernos en un proceso complejo de construcción de imitaciones no violentas. Pero, esto no se puede hacer si no reconocemos al Padre en Jesús, víctima de la violencia, y en las permanentes víctimas, cuyos rostros son rostros del Padre¹²⁴.

2.1.4. Muerte violenta de Jesús y mito. Lo más notable del mecanismo del chivo expiatorio, tal como es revelado en los evangelios, es su *naturaleza inconsciente*, que coincide con la sincera creencia en la culpabilidad de las víctimas. El hacer consciente o el permitir que sea exhibido el mecanismo de la unanimidad mimética y persecutoria, rompe con los muros invisibles que enceguecen a quienes están colocados en la posición mitológica. Este es el sentido de la frase de Jesús en el texto de Lucas: “Padre, perdónalos porque no saben lo que hacen” (Lc. 23, 34.) Los implicados en el proceso de la unanimidad mimética y de la persecución de una víctima inocente no saben lo que hacen. Los actores de un proceso persecutorio no conocen el mismo proceso que están adelantando, pues obran bajo poderes inconscientes. Es esto precisamente lo que revelan los relatos de la muerte violenta de Jesús.

El proceso victimario adquiere su dimensión concreta cuando Caifás dice: “Os conviene que muera uno solo por el pueblo y no perezca toda la nación” (Jn 11, 50.) En medio de la crisis de la sociedad judía del siglo I, se da un debate entre las autoridades en torno al destino de Jesús. Caifás interviene y les dice: “Vosotros *no sabéis nada, ni caéis en cuenta* de lo que os conviene”

¹²³ HEGEL, G. W. F. “Phänomenologie des Geistes”. En: *Werke in zwanzig Bänden*. Op. cit., §§178-196. HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de cultura económica. 1982. Para Hegel, la conciencia de sí existe en y por sí misma cuando, y sólo por el hecho que, existe para otro.

¹²⁴ ALISON, James. *Conocer a Jesús. Cristología de la no-violencia*. Salamanca: Secretariado Trinitario. 1994: 124-130.

(Jn 11, 49.) Después de su intervención, ellos deciden dar muerte a Jesús, acogiendo la postura de Caifás, quien sin duda, explicitaba lo que todos deseaban. Caifás habla en nombre de quien sabe y cae en cuenta de lo que conviene. Es altamente racional: hay que limitar la violencia al máximo, pero, en último término, es preciso recurrir a ella para evitar una violencia mayor. Es tan grande el riesgo de la violencia, que si toda la nación puede perecer, es preferible que muera un solo hombre por todos los demás. Caifás asume los riesgos de la violencia y aparece como un líder indiscutible, que origina el consenso y termina el debate. De esta manera, las autoridades comienzan a movilizarse para asesinar a Jesús. Hay que destacar aquí la lógica de las instituciones, que obedecen a una razón mitológica, exactamente en cuanto disimulan, ocultan y desplazan el mecanismo victimario: Toda la razón política es un desplazamiento “in extremis”, del mecanismo sacrificial.

Por otro lado, aquellos a quienes se dirigía el Evangelio de Juan eran personas que vivían después de la destrucción de Jerusalén y del Templo por parte de los romanos. Para ellos resultaba falsa la frase de Caifás, pues la muerte de Jesús no salvó a la nación judía. En realidad, ninguna muerte tiene el poder mágico que se le atribuye desde la lógica mítica propia de las instituciones sacrificiales. No obstante, invirtiendo el juego de la ignorancia del mecanismo sacrificial, el evangelista reivindica otro sentido de la muerte de Jesús: al sostener que Caifás *no dijo esta sentencia por su propia cuenta*, sino que, en su condición de Sumo Sacerdote “profetizó que Jesús iba a morir por la nación y no solo por la nación, sino también para reunir en uno a los hijos de Dios que estaba dispersos.” (Jn 11, 52) En este sentido, que la muerte de Jesús tenga el poder de reunir en uno a los hijos de Dios, resulta ser un efecto paradójico, no intencional, de la decisión de las autoridades¹²⁵.

Tal como es narrado en los evangelios:

El efecto del chivo expiatorio que se constituye bajo nuestros ojos coincide con el efecto del chivo expiatorio en el origen de los sacrificios judaicos. Caifás es el sacrificador por excelencia, el que hace morir unas víctimas para salvar a los vivos. Al recordárnoslo, Juan subraya que cualquier decisión verdadera en la cultura tiene un efecto sacrificial (*decidiere*, lo repito, es degollar a la víctima), y, por consiguiente, se remonta a un efecto de chivo expiatorio no desvelado, a una representación persecutoria de tipo sagrado¹²⁶.

¹²⁵ HINKELAMMERT, Franz. Op. cit., 59.

¹²⁶ GIRARD, René. *Le bouc émissaire*. Op. cit., 169. _____ *El chivo expiatorio*. Op. cit., 152. “L’effet de bouc émissaire qui se constitue sous nos yeux rejoint l’effet de bouc émissaire à l’origine des sacrifices judaïques. Caïphe

“Lo que se enuncia en la decisión del sumo pontífice es la revelación definitiva del sacrificio y de su origen. Se enuncia sin que lo sepan el que habla y los que le escuchan. No solo Caifás y sus oyentes no saben lo que hacen, sino que no saben lo que dicen¹²⁷“. Si la frase de Juan se comprende en su contexto, se descubre que está escrita para incrementar nuestra resistencia a la tentación sacrificial, a las representaciones persecutorias que la rodean y a las seducciones miméticas que la favorecen. En consecuencia: “Lo esencial de la *revelación* bajo el punto de vista antropológico es la *crisis de cualquier representación persecutoria* provocada por ella” (...) “Lo asombroso es que los Evangelios subrayen la unanimidad de los poderes de este mundo no para inclinarse delante de ellos, para someterse a su veredicto, como harían los textos mitológicos, todos los textos políticos, e incluso los textos filosóficos, sino para denunciarla como un error absoluto, la no-verdad por excelencia¹²⁸”.

Para comprender el mecanismo del chivo expiatorio, hay que reconocer que, en los periodos de crisis, las multitudes inconscientes predominan sobre las autoridades constituidas, fundiéndose en un crisol unánime, del cual salen las autoridades refundadas a través de lo sagrado. Pero, ninguna interpretación que polarice el proceso entre la multitud o las autoridades puede mantener activo el potencial revelador del Evangelio, que es una fuerza deslegitimadora de la violencia. Las apropiaciones sectarias de la revelación evangélica han encontrado entre sus escombros poderosas armas para legitimar la rivalidad mimética e incrementar el conflicto. Sin embargo, cuando se atiende lo que dicen los textos de los Evangelios como un conjunto revelador sobre los seres humanos escuchamos que nos dice: *las víctimas no son sino chivos expiatorios, corderos inocentes, injustamente odiados y condenados, sustitutivos ofrecidos a unos dioses sedientos de sangre.*

est le sacrificateur par excellence, celui qui fait mourir des victimes pour sauver les vivants. En nous le rappelant, Jean souligne que toute *décision* véritable dans la culture a un caractère sacrificiel (*decidere*, je le redis, c’est couper la gorge de la victime) et par conséquent remonte à un effet de bouc émissaire non dévoilé, à une représentation persécutrice de type sacré”.

¹²⁷ Ibid. 169-170. _____ *El chivo expiatorio*. Op. cit., 152. “Elle s’énonce à l’insu de celui qui parle et de ceux qui l’écourent. Non seulement Caïphe et ses auditeurs ne savent pas ce qu’ils font, mais ils ne savent pas ce qu’ils disent”.

¹²⁸ Ibid. 171. _____ *El chivo expiatorio*. Op. cit., 153. “L’essentiel de la révélation sous le rapport anthropologique c’est la crise de toute représentation persécutrice qu’elle provoque. Dans la passion elle-même, il n’y a rien d’unique sous le rapport de la persécution. Il n’y a rien d’unique dans la coalition de toutes les puissances de ce monde. L’étonnant c’est que les Évangiles en soulignent l’unanimité non pour s’incliner devant elle, pour se soumettre à son verdict, comme feraient tous les textes mythologiques, tous les textes politiques, et même tous les textes philosophiques, mais pour dénoncer en elle une erreur complète, la non-vérité par excellence”.

Los textos del Nuevo testamento comparan a Jesús con todos los chivos expiatorios del Antiguo Testamento: Abel, José, Moisés, Jeremías, el Siervo de Yahvé, Jonás, etcétera. Esta comparación se explica porque se trata de víctimas no reconocidas como inocentes, verdaderas piedras de escándalo, sacrificados para salvar a los demás. Si bien existen otros muchos textos que hablan de víctimas, suelen hacerlo sin contemplar la posibilidad de que se trate de chivos expiatorios. En ellos, la perspectiva de los perseguidores se presenta como aquello en lo que hay que creer. En estos casos, el chivo expiatorio es el mecanismo que estructura ocultamente todo el conjunto de temas de los relatos. Por esta razón, estas narraciones no logran criticar el mecanismo que las está produciendo, y asumen mágicamente que la víctima es culpable.

Los Evangelios logran un efecto de desciframiento del mito porque dicen que Jesús es un chivo expiatorio, una víctima inocente; y lo hacen presentándonos la distorsión de los perseguidores como una distorsión, como aquello en lo que no hay que creer, es decir, estos textos de los Evangelios intencionalmente revelan como opera el mecanismo del chivo expiatorio y se niegan a ser gobernados por su fuerza, mostrando la verdad de una persecución¹²⁹.

De manera particular, Jesús es una víctima declarada inocente del mal del cual es acusada. Así, los Evangelios exponen los procesos sacrificiales en lo que son, una estructura de la religión sacrificial. Y nos invitan a elegir entre el modelo usual de los sistemas sociales, lleno de acusaciones falsas que conducen al sacrificio de víctimas inocentes, o la posibilidad de abrir alternativas aprendiendo de la revelación bíblica, que tiene la voz y el rostro de las víctimas. Las consecuencias de los conceptos de Girard, invitan, en consecuencia, a hacer una lectura no sacrificial del Evangelio. Sostiene que Jesús reveló la naturaleza de las estructuras sacrificiales, iniciando así el colapso de las culturas violentas. Con su anuncio del Reinado de un Dios misericordioso, ofrece un modelo diferente de imitación, basado en el don de sí mismo.

Si la vida cristiana consiste en el seguimiento o imitación de Jesucristo, es porque el Evangelio no sólo revela los mecanismos de la violencia, sino porque introduce un deseo que permite reconocer al otro en su diferencia. Xavier Pikaza ha llamado a este, un deseo de gratuidad, que mueve a los seres humanos al don de sí mismos. Se trata del principio de una forma de

¹²⁹ Ibid., 176. _____ *El chivo expiatorio*. Op. cit., 158.

existencia humana diferente y constructora de diferencia, por la vía de la renuncia a la violencia retributiva. Este principio es el germen de una comunidad que vive de la mutua solidaridad gratuita.

En el camino de la comunidad creyente, el Espíritu Santo acompaña y defiende a las víctimas, pues es el Espíritu de verdad, que ayuda a destruir las representaciones de persecución. El Espíritu que anima el deseo de gratuidad ayuda a la comprensión de los propios procesos de construcción de víctimas como dobles monstruosos, que acompañan todo proceso de violencia. En este sentido, llama a una moral de la propia responsabilidad en la reducción de la violencia y en la construcción permanente y siempre renovada de formas de acción solidaria¹³⁰.

2.2. DECONSTRUCCIÓN DE LOS MITOS: LA NARRATIVA DE LAS VÍCTIMAS

En Girard, el sujeto está constituido por la diferencia, por el deseo mimético; no es el origen de la representación, sino su derivación. No tiene en su origen un ego, sino el rostro de la víctima¹³¹. El origen y la *diferencia* son lo mismo, el conocimiento y las representaciones son subproductos de la *diferencia* originaria¹³², antes que representaciones de alguna clase de presencia. Este origen es oblicuo, pues el gesto productor de la representación es una derivación del fracasado acto primario de apropiación de la víctima. Finalmente, también coinciden el origen y la falsificación o desfiguración al convenir que la víctima tiene un poder acorde con su propia representación. Las instituciones humanas proceden de estas ambivalencias originarias¹³³.

Girard sostiene que: “La violencia colectiva es muy frecuente en los mitos y ritos sacrificiales del mundo entero, aunque su presencia sea fortuita, insignificante. Ella sugiere un mal

¹³⁰ ALISON, James, *Conocer a Jesús, Cristología de la no-violencia*.

¹³¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Éthique et infini*. París: fayard et Radio France. 1982. Traducción de Jesús María Ayuso Díez. *Ética e infinito*. Visor: Madrid. 1992: 89-90. “La responsabilidad (es) (...) la estructura esencial, primera, fundamental de la subjetividad. Puesto que es en términos éticos como describo la subjetividad. La ética, aquí, no viene a modo de suplemento de una base existencial previa; es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo. Entiendo la responsabilidad como responsabilidad para con el otro. (...) Digo (...) que la responsabilidad es inicialmente un *para el otro*. (...) La responsabilidad es, en efecto, no un simple atributo de la subjetividad, como si ésta existiese ya en ella misma, antes de la relación ética. La subjetividad no es un para sí; es, una vez más, inicialmente para el otro”.

¹³² La víctima, vinculada al deseo mimético

¹³³ MCKENNA, Andrew. Op. cit., 80.

funcionamiento de las relaciones entre los hombres, consecuencia de un mimetismo demasiado intenso, más intenso que el de los animales. Este mimetismo generador de rivalidades desemboca él mismo en la violencia unánime que restablece la paz y engendra la religión¹³⁴’.

La deconstrucción del conocimiento mítico supone la emergencia de una narrativa de la verdad, que no puede hacerse en medio de las categorías metafísicas que soportan la existencia de una verdad trascendente, y separan a la violencia de la paz. La historia del conocimiento metafísico busca eliminar la huella del suplemento originario, construyendo la idea de presencia; se trata del sometimiento de la huella a un *lógos* transparente, una macro presencia sin diferencia¹³⁵.

¿Puede un lenguaje no metafísico hacer posible un conocimiento verdadero? El lenguaje permite diferir la violencia a través de la construcción de una verdad trascendente. La muerte de Dios celebrada en nuestra época significa que la violencia se hace patente sin nada que la aplace. Por eso Girard dice: “nuestra época se caracteriza por la recurrente revelación de los orígenes humanos de la violencia. (...) Cuando la tecnología se aplica a la destrucción funciona de esta manera: revela (...) el origen humano de la violencia¹³⁶”.

El lenguaje se constituye paradójicamente: puede sostener el funcionamiento del sistema social a través de la exclusión unánime de la víctima, o promover una teoría que revele la verdad desde la perspectiva de la víctima, pero sin excluir la complejidad del conjunto de relaciones que constituyen a ese sistema. En esta perspectiva, el conocimiento de la verdad es revelación

¹³⁴ GIRARD, René. *Violence et Religion*. Op. cit., 16. “La violence collective est trop fréquente dans les mythes et les rites sacrificiels du monde entier pour que sa présence soit fortuite, insignifiante. Elle suggère un mauvais fonctionnement des rapports entre les hommes, conséquence d’un mimétisme trop intense, plus intense que chez les animaux. Ce mimétisme générateur de rivalités débouche lui-même sur la violence unanime qui rétablit la paix et engendre le religieux”.

¹³⁵ DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Op. cit., 104. “La subordination de la trace à la présence pleine résumée dans le logos, l’abaissement de l’écriture au-dessous d’une parole rêvant sa plénitude, tels sont les gestes requis par une onto-théologie déterminant le sens archéologique et eschatologique de l’être comme présence, comme parousie, comme vie sans différence: autre nom de la mort, historial métonymie où le nom de Dieu tient la mort en respect. C’est pourquoi, si ce mouvement ouvre son époque dans la forme du platonisme, il s’accomplit dans le moment de la métaphysique infinitiste. Seul l’être infini peut réduire la différence dans la présence. En ce sens, le nom de Dieu, tel du moins qu’il se prononce dans les rationalismes classiques, est le nom de l’indifférence même. Seul l’infini positif peut lever la trace, la ‘sublimier’”.

¹³⁶ GIRARD, René. “The logic of the Undecidable: Interview with René Girard”. En: *Paroles Gelées*. 5, 1987: 13. “Our epoch is characterized by the on-going revelation of the *human* origins of violence. (...) Technology when applied to destruction functions this way: it reveals (...) the human origin of violence”.

histórica en el sentido cristiano, una forma de conocimiento que no obedece al imperativo de huida y olvido de la violencia, sino que pregunta por el re-conocimiento de la víctima¹³⁷.

En las narraciones míticas todos los miembros de la comunidad sucumben en el contagio mimético; en consecuencia, todos se imaginan que la víctima es culpable, pues sobre esta ilusión reposa la transferencia mimética contra ella y el “milagro” de su trascendencia. Ya dijimos que la humanidad se ha constituido gracias a la construcción de significaciones, pero todas las significaciones se podrían remitir a un primer significante: la víctima¹³⁸.

Por su parte, la Biblia es un conjunto de textos escritos a partir de la comprensión de la inocencia de las víctimas. Esta sospecha implica reconocer que todos los perseguidores comparten un sistema de delirio colectivo expresado en su religión, es decir, en la referencia del sistema social a un punto fijo externo o trascendente, cualquiera que sea la representación que se haga de ello.

¹³⁷ _____ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Op. cit., 300-301. “Loin de représenter un renoncement à toute rationalité, un abandon au non-savoir, l’amour est à la fois l’être divin et le fondement de tout savoir vrai. Il y dans le Nouveau Testament une véritable épistémologie de l’amour (...) L’amour dont parle Jean échappe aux illusions (...) des doubles. Il peut seul révéler les processus victimaires qui sous-tendent les significations culturelles. Aucun processus purement “intellectuel” ne peut mener à la connaissance vraie puisque le détachement de celui qui contemple les frères ennemis du haut de sa sagesse est en fin de compte illusoire. Toute sagesse humaine est illusoire dans la mesure où elle n’a pas affronté l’épreuve décisive qui est celle des frères ennemis, et peut-être ne l’affrontera-t-elle jamais, peut-être demeurera-t-elle intacte dans sa superbe vanité, mais elle n’en sera que plus stérile. Seul l’amour est vraiment révélateur car il échappe à l’esprit de revanche et de vengeance qui caractérise encore cette révélation dans notre univers à nous et lui assigne des limites catégorielles pour s’en faire, justement, une arme contre le double. Seul l’amour parfait du Christ réussit sans violence la révélation parfaite vers laquelle nous nous avançons tous”. _____ *El misterio de nuestro mundo*. Op. cit., 313-314. “Lejos de representar una renuncia a toda racionalidad, un abandono al no-saber, el amor es a la vez el ser divino y el fundamento de todo saber verdadero. En el Nuevo Testamento hay una verdadera epistemología del amor (...) El amor de que habla Juan se escapa de las ilusiones odiosas de los dobles. Sólo él puede revelar los procesos victimales que están por debajo de las significaciones culturales. Ningún proceso puramente “intellectual” puede llevar a su verdadero conocimiento, puesto que el desapego del que contempla a los hermanos enemigos desde lo alto de su sabiduría es en el fondo ilusorio. Toda sabiduría humana es ilusoria en la medida en que no se enfrenta con la prueba decisiva, que es la de los hermanos enemigos; y quizás no se enfrente nunca con ella, quizás permanezca intacta en su soberbia vanidad; pero entonces será realmente estéril. Sólo el amor es revelador de verdad, porque se libra del espíritu de venganza y de revancha que todavía caracteriza a esta revelación en nuestro mundo y le asigna unos límites categoriales para hacer precisamente de este modo un arma contra el doble. Sólo el amor perfecto de Cristo puede conseguir sin violencia la revelación perfecta a la que avanzamos a pesar de todo”.

¹³⁸ Ibid., 91. “Le tombeau, ce n’est jamais que le premier monument humain à s’élever autour de la victime émissaire, la première couche des significations, la plus élémentaire, la plus fondamentale. Pas de culture sans tombeau, pas de tombeau sans culture; à la limite le tombeau c’est le premier et le seul symbole culturel”. _____ *El misterio de nuestro mundo*. Op. cit., 95. “La tumba no es nunca más que el primer monumento humano que hay que elevar en torno a la víctima expiatoria, la primera cuna de significaciones, la más elemental, la más fundamental. No hay cultura sin tumba, ni hay tumba sin cultura; en definitiva, al tumba es el primero y el único símbolo cultural”.

En el relato bíblico sobre los primeros hombres se cuenta el asesinato cometido contra el hermano, precisamente por aquel que es el fundador de las culturas; el relato resulta similar a todas las otras narraciones míticas, excepto porque Dios condena tal asesinato como asesinato, mientras que en los mitos la violencia del vencedor es legítima y la víctima culpable, por ejemplo de transgredir una ley o de cualquier acusación fantástica. Además, en ningún mito se formula la pregunta que hace el Dios bíblico al victimario: “¿Qué has hecho con tu hermano? Se oye la sangre de tu hermano clamar a mi desde el suelo” (Génesis 4, 10).

Mientras los mitos reflejan las ilusiones de la violencia colectiva y nos invitan a tomar parte en ella, los textos bíblicos revelan esas mismas ilusiones en tanto ilusiones o delirios colectivos, y nos invitan a rechazarlas. Pensando en las fronteras, podemos aprender a descifrar los sistemas de delirio, que culminan en la violencia y el sacrificio de personas por cualquier tipo de causa, a partir de la lectura de los textos bíblicos.

Los Evangelios llevan esta sospecha hasta reconocer que la ilusión mitológica es una especie de conciencia alienada, una autoconstitución por referencia al extrañamiento de los propios deseos. El mimetismo que desencadena la violencia es falsificador, primero porque origina la ilusión del deseo de sí, que no puede ser sino deseo del deseo del otro; y luego, porque genera la culpa cuando se desborda en violencia colectiva, y la atribuye a una víctima elegida siempre de manera arbitraria. En consecuencia, cuando el mismo mimetismo constituye o reconfigura a la comunidad, siempre bajo la ilusión de la divinidad trascendente, genera significaciones que persistentemente estarán teñidas de mentira.

Para Girard, “la Biblia y los Evangelios coinciden esencialmente con los mitos en atribuir la fundación y desarrollo de las sociedades humanas a los efectos acumulativos de los “mecanismos victimarios” y los ritos sacrificiales¹³⁹”. En los Evangelios, Satán es llamado Príncipe de este mundo, pues es el principio del orden y del desorden, fomenta y exaspera las rivalidades hasta el punto de desencadenar la violencia al interior de la comunidad, pero en ese proceso, genera un chivo expiatorio que permita reconstruir el orden o llegar a un nuevo

¹³⁹ GIRARD, René. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle. 1999: 131. _____ *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Anagrama. 2002: 131. “La Bible et les Evangiles sont essentiellement d'accord avec les mythes pour attribuer la fondation et le développement des sociétés aux effets cumulatifs des “mécanismes victimaires” y des rites sacrificiels”.

orden. El Príncipe de este mundo es el principio por el cual el desorden expulsa el desorden, la violencia contiene la violencia.

Los principados y potestades, términos con que el Nuevo Testamento se refiere a las instituciones “de este mundo”, operan bajo el dominio de Satán, es decir, bajo la lógica del mecanismo victimario, por el cual “conviene que muera un solo hombre a que todo el pueblo perezca”. En ese sentido, operan como organizaciones reales, enraizadas en una trascendencia irreal y, sin embargo, eficaz. Ellas están “asociados al tipo de violencia colectiva” que Girard muestra en los mitos y en las narraciones de persecución, pues “esa violencia constituye el mecanismo fundador de los Estados soberanos¹⁴⁰”, y de todas las instituciones en general. “Sin ser lo mismo que Satán, todas las potencias son tributarias suyas, pues todas son tributarias de falsos dioses engendrados por él, es decir, por el asesinato fundador (...) No se trata aquí (...) de religión en el sentido puramente individual que tiene para los modernos (...) de lo que se trata es de los fenómenos sociales nacidos del asesinato fundador¹⁴¹”.

Las instituciones son, como efecto de su origen, sistemas concretos de auto-organización social, siempre referidos a una dimensión religiosa, es decir, a una falsa trascendencia en torno a la cual se organiza tal sistema. Es decir, esta trascendencia es falsa, pero tiene una eficacia que no se puede negar. Por otra parte, las instituciones siempre están asociadas a Satán, es decir, al mecanismo mimético que desencadena de manera no consciente el sacrificio, y que organiza a la sociedad alrededor de la trascendencia de la víctima divinizada, pero no se identifican con Satán. “Los ritos” de todas las instituciones y sistemas sociales tratan de “guardar las distancias con ese temible personaje, en mantenerlo fuera de la comunidad¹⁴²”. En consecuencia, el mal, lo diabólico, la violencia, no reside en la institución como tal, sino en su referencia a esa falsa trascendencia; pero ellas mismas, organizadas en el desorden del sacrificio colectivo, son formas de organización que “contienen” ese desorden. Eso explica la actitud ética que

¹⁴⁰ Ibid. “Associées au type de violence collective (...) cette violence est le mécanisme fondateur des Etats souverains”.

¹⁴¹ Ibid., 132. _____ *Veo a Satán caer como el relámpago*. Op. cit., 132. “Sans être la même chose que Satan, les puissances sont toutes tributaires de lui, parce qu’elles sont toutes tributaires des faux dieux engendrés par Satan, c’est-à-dire par le meurtre fondateur. Il le s’agit donc pas ici de religion au sens purement individuel où l’entendent les modernes (...) Ce qui est en cause ce sont les phénomènes sociaux engendrés par le meurtre fondateur”.

¹⁴² Ibid., 134-135. _____ *Veo a Satán caer como el relámpago*. Op. cit., 134. “Les rites s’efforcent de tenir ce redoutable personnage à distance, de le maintenir hors de la communauté”.

recomendaba el apóstol Pablo: hay que respetar a las potestades, a las instituciones, “mientras ellas no exijan nada contrario a la verdadera fe¹⁴³”, es decir, recuperando sus elementos no sacrificiales y no colaborando ni participando de los sacrificios.

La revelación evangélica de los mecanismos de la violencia subvierte la ilusión de los chivos expiatorios que han necesitado todas las sociedades, comenzado por su constitución a través de los sacrificios humanos primitivos, pasando por los diversos órdenes legales, hasta concluir con los actuales sistemas de ordenamiento social; esta violencia ha ordenado y reprimido tanto a las sociedades arcaicas y tradicionales como a las contemporáneas; incluso en instituciones más elaboradas, como las dedicadas a garantizar y promover la justicia y los derechos de los ciudadanos, aun persisten los mecanismos de exclusión, que configurar cualquier orden institucional, y de ellas también puede sostenerse que contienen la violencia, endoble sentido de la palabra contener¹⁴⁴. En consecuencia, hay una irracionalidad violenta en todo orden cultural, que permite mantener el orden de las sociedades, y se experimenta como lo sagrado. La revelación de la violencia, por tanto, se refiere al descubrimiento de “un proceso cíclico de desorden y de restablecimiento del orden que culmina y concluye en un mecanismo de unanimidad victimaria¹⁴⁵”.

Para deconstruir un mito es necesario aprender a remplazar el drama bajo el cual accedemos a una lectura mentirosa de la muerte de Jesús. El esquema de una víctima culpable y unos perseguidores inocentes es una inversión de la verdad, siempre repetida en los mitos debido al mimetismo violento. Los relatos de la Pasión devuelven la inversión mítica a sus orígenes mostrando que se produce por el mimetismo contagioso de la locura colectiva de una masa unánime; así resuelven el enigma de los mitos centrados en la violencia colectiva.

Pero, no sólo se trata de aprender de la muerte y resurrección de Jesús, sino también de lo que nos han narrado de su vida. En las narraciones de los Evangelios, Jesús desenmascara de forma

¹⁴³ Ibid., 135. _____ *Veo a Satán caer como el relámpago*. Op. cit., 135. “Il recommande aux chrétiens de les respecter et même de les honorer aussi longtemps qu’elles n’exigent rien de contraire à la vraie foi”.

¹⁴⁴ Lo sagrado es omnipresente sólo en cuanto es invisible en las instituciones, pues es la forma misma de las instituciones cuya perdurabilidad y credibilidad depende de negar siempre su herencia sagrada. Se podría decir, que ya imposible de nombrar, el sacrificio continúa demandando víctimas, pues se ha hecho nómada y desplaza sus sitios de culto por doquier. Al respecto, ver: MCKENNA, Andrew. Op. cit., p. 174-175.

¹⁴⁵ Ibid., 49. _____ *Veo a Satán caer como el relámpago*. Op. cit., 48. “Un processus cyclique de désordre et de remise en ordre qui culmine et s’achève dans un mécanisme d’unanimité victimaire”.

permanente la violencia que rodeaba su vida, invitando a las personas a tomar conciencia de los procesos por los cuales participan de los sistemas sacrificiales. Una violencia desenmascarada, sin el peso de la masa o de la distorsión que desfigura el rostro de las otras personas, es muy difícil de afrontar¹⁴⁶. Además, muchas de sus actitudes son contadas como modelos de noviolencia, para el seguimiento de los discípulos: no dejarse implicar en las acusaciones sino proclamar su inocencia, eludir cualquier respuesta que de curso al odio de los acusadores, exigir trato humano para cualquier persona.

Al narrar la Pasión los Evangelios revelan los mecanismos de la violencia humana, pero lo hacen en una perspectiva que rehabilita la inocencia de Jesús, y no desde aquella unanimidad que lo construyó como víctima culpable, es decir, desde la falsedad propia de la mitología. “Nada hay en los Evangelios capaz de sugerir que Dios sea la causa de este agrupamiento contra Jesús (...) Los responsables de la Pasión son los propios hombres, incapaces de resistir el violento contagio que a todos afecta cuando (...) ellos están al alcance de ese apasionamiento mimético¹⁴⁷”. En consecuencia, se puede sostener que los Evangelios culminan la labor de desmitologización o deconstrucción del Antiguo Testamento. No se trata de textos míticos, y en consecuencia, religiosos, sino de narraciones con un contenido antropológico referido a la violencia y a la posibilidad de encontrar soluciones no violentas a la violencia.

No obstante, aunque todavía no se haya reflexionado suficientemente sobre el Evangelio, sus efectos se pueden observar en el significado que tiene hoy la expresión “chivo expiatorio”. La expresión designaba originalmente a la víctima de un rito judío muy antiguo, en el que se elegía a un chivo, se le transferían todos los pecados de la comunidad, y enseguida se le expulsaba al desierto para que se llevara lejos todos los males que ellos habían cometido (Levítico 16, 20-22). La significación actual coloca el énfasis en la inocencia de la víctima, es decir, sobre lo absurdo que nos resulta el mimetismo transferencial; esto no se podría hacer en el contexto del mundo completamente mítico, ya que se destruiría el efecto mágico del ritual.

Para deconstruir un mito es necesario aprender a remplazar el drama bajo el cual accedemos a una lectura mentirosa de la muerte de Jesús. El esquema de una víctima culpable y unos

¹⁴⁶ Ibid., 84-87. _____ *Veo a Satán caer como el relámpago*. Op. cit., 84-87.

¹⁴⁷ Ibid., 41 _____ *Veo a Satán caer como el relámpago*. Op. cit., 40. “Il n’y a rien dans les Evangiles pour suggérer que Dieu est la cause du rassemblement contre Jésus. Le mimétisme suffit. Les responsables de la Passion sont les hommes eux-mêmes, incapables de résister à la contagion violente qui les affecte tous lorsqu’un emballement mimétique passe à leur portée, ou plutôt lorsqu’ils passent à la portée de cet emballement”.

perseguidores inocentes es una inversión de la verdad, siempre repetida en los mitos debido al mimetismo violento. Los relatos de la Pasión devuelven la inversión mítica a sus orígenes mostrando que se produce por el mimetismo contagioso de la locura colectiva de una masa unánime; así resuelven el enigma de los mitos centrados en la violencia colectiva.

El mundo contemporáneo se caracteriza por la oposición entre las religiones míticas, que descansan sobre una violencia desapercibida aunque siempre transferida sobre un chivo expiatorio, mientras que la tradición de la fe bíblica revela la injusta absurdidad de estas transferencias y, en consecuencia, las hacen ilegítimas. Muchos discursos sobre la paz, llámense del bienestar económico, la justicia como equidad, el socialismo, etcétera, suelen inscribirse en la lógica de las religiones sacrificiales, pues justifican una violencia puntual como solución a una mayor violencia. En la tradición de Jesús, en cambio, se habla de la paz, pero “no como el mundo la ofrece”, es decir, a través de la construcción de chivos expiatorios, sino de una paz que sobrepasa el tipo de comprensión que se mueve dentro de los constructos míticos. Esta paz tiene como condición el respeto a la vida, pues cada sujeto sólo puede realizar sus deseos en el reconocimiento y garantía de los deseos de los demás.

Acceder a una posición ética semejante es posible para cualquier ser humano, con independencia, o mejor, con la condición de que rompa con la mentalidad religiosa o violenta de la que ha participado de forma inconsciente. Sin embargo, esto no es posible si no se accede a una mayor comprensión de los procesos de emergencia de la violencia. Este es el sentido que en el Nuevo Testamento tenía el uso de la palabra “revelación” (*Αποχαλιπσις*). La revelación subvierte la ilusión de los chivos expiatorios que han necesitado todas las sociedades a partir de su constitución a través de los sacrificios humanos primitivos, pasando por los diversos órdenes legales, hasta concluir con los actuales sistemas de ordenamiento social; esta violencia ha ordenado y reprimido tanto a las sociedades arcaicas y tradicionales como a las contemporáneas. En consecuencia, la revelación es la comprensión de la irracionalidad violenta que constituye a todo orden cultural y que permite mantener el orden de las sociedades; esta irracionalidad violenta siempre se experimenta con los rasgos de lo sagrado primitivo. La revelación de la violencia, por tanto, se refiere al descubrimiento, sin duda lento y frágil, de la lógica de los sistemas sociales.

Girard sostiene que “el proceso religioso arcaico contiene la violencia en todos los sentidos del verbo contener”¹⁴⁸. La religión opone a la violencia una barrera muchas veces eficaz, pero que contiene también a la violencia en ella misma, pues se trata de una contención violenta de la violencia. Ni lo religioso ni lo cultural que de ella siempre se deriva suelen ser ejemplos de violencia, aunque todas las instituciones humanas participan de esta violencia que el mismo sistema religioso hace invisible. En este sentido, las instituciones sociales son instituciones sacrificiales pues su lógica, con una gran variedad de argumentos, es la de tomar decisiones que excluyen a algunos para salvaguardar a otros, y como ya habíamos mostrado, la palabra *decidir*, siempre tendrá el peso de “cortar la garganta” de la víctima que se ha *resuelto* excluir; y este proceso de excluir siempre produce alguna forma de trascendencia que regula el nuevo orden social, sancionándolo y santificándolo, aunque esta trascendencia no sea más que la expresión misma de los complejos procesos de autorregulación de esa sociedad o de esa institución.

No obstante, la posición ética desde la que se narran los textos bíblicos, que consiste en una posición que reivindica la inocencia de las víctimas y hace memoria de su vida, tiene la capacidad de deconstruir poco a poco la autoridad y legitimidad de las instituciones sacrificiales. En el proceso de reducción de la violencia, que en Occidente vivimos como secularización, la violencia de las instituciones y culturas se torna más visible y las personas ya no creen más en fenómenos del tipo chivo expiatorio, o al menos sospechan de su legitimidad, y tampoco disponen más, frente a la violencia mimética, de este margen de seguridad último que se desencadenaría gracias al mecanismo victimario.

La revelación evangélica de la violencia se narra en medio de un lenguaje figurativo del género apocalíptico, que expresa la idea según la cual el mundo humano es frágil, perecedero y que está amenazado de destrucción en todo momento debido a las acciones humanas. El lenguaje de las ciencias expresa la misma idea para nuestro mundo, el cual, debido a todo el poder tecnológico de los seres humanos y a su incesante desarrollo, está amenazado de destrucción de manera objetiva. No se trata de un dato extraño al conjunto de la revelación bíblica, pues en los textos bíblicos la violencia es ocasionada por las acciones humanas. Son los seres humanos quienes crean divinidades sacrificiales para expulsar su violencia y regular su frágil orden social;

¹⁴⁸ GIRARD, René. *Violence et Religion*. Op. cit., 19. “Le processus religieux archaïque contient la violence dans tous les sens du verbe contenir”.

no obstante, el cristianismo ha destruido los dioses y ha devuelto a los seres humanos toda la violencia que ellos han proyectado sobre sus falsos dioses míticos, pues en realidad les pertenece. La consecuencia ética es muy sencilla: si no es posible atribuir la violencia a mágicas causas externas o a terceros, tan sólo es legítima y razonable la acción responsable.

Como consecuencia del mensaje cristiano, un mundo secularizado se enfrenta a la pérdida de la violencia “legítima” que estructuró todo el orden social, y con ella, a la pérdida de todos los lazos que vinculan y protegen a las personas. De esta manera, sin la protección de lo que hemos considerado sagrado, quedamos expuestos a nuevos desordenes y violencias. Aparecen así toda la rivalidad y la unanimidad en las relaciones humanas, con la amenazante posibilidad de múltiples violencias carentes de regulación. No obstante, los universos míticos no nos han abandonado del todo, sino que permanecen en nuevas modalidades de lo sagrado, imperceptibles, pero de la misma manera, incomprensibles formas de trascendencia del orden social, que continúan legitimando la producción de nuevas víctimas, quienes ahora se persiguen para terminar con la injusticia, con la inequidad, con la discriminación o las persecuciones.

Nuestro mundo ha destruido una enorme cantidad de posibilidades de sacrificios: de los esclavos, de la servidumbre, del rigor de las castas y de las clases sociales, de las desigualdades de género, de raza o de religión. Incluso, se han limitado las penas judiciales. Se han inventado los derechos humanos, de manera que se protege a las personas contra las locuras colectivas productoras de chivos expiatorios. Por otro lado, nadie puede negar el prodigioso incremento de la energía creadora gracias a la ciencia y la técnica, que ha liberado a la humanidad entera de servidumbres ancestrales. Pero esta grandeza, que ha destruido todas las pantallas que guardaban las rivalidades miméticas potenciales, al mismo tiempo las ha intensificado. La rivalidad mimética es responsable tanto de los descubrimientos más maravillosos como de los más temibles, que significan al mismo tiempo progreso y posibilidad de destrucción masiva. En consecuencia, podemos temer el incremento de las locuras genocidas que padecimos en el siglo anterior, y esperar al mismo tiempo el crecimiento de nuestras mejores posibilidades de humanidad.

Esta paradoja, de la liberación de los chivos expiatorios, y de su nueva y apocalíptica reconstrucción, de la reducción de la violencia así como de su exasperación, es la frontera en la

cual la ética puede aprender a pensar aquello sobre lo cual guarda silencio desde hace siglos. Permanecer en esta paradoja significa afrontar el problema de la muerte violenta del otro, de la eliminación radical de su existencia considerada como interrupción, ya no en el vacío de un diálogo al interior de la mente del filósofo, sino en la realidad de la relación con el Otro y con el cuestionamiento que surge de su rostro.

La reflexión ética sobre las instituciones ha pasado de referirse a entidades, esencias y datos, para enfocarse hacia la comprensión de los mecanismos mentales, que coinciden con los mecanismos sociales. Éstos están constituidos primordialmente por relaciones de deseo, destinados constitutivamente a ignorar, debido a que desconocen su origen en el deseo mimético y en la violencia¹⁴⁹. Esta es la falla de origen de una teoría ética que pretenda tomar a las instituciones como algo “dado”, sin preguntar por los mecanismos que las componen. Estos mecanismos, que son los mecanismos sacrificiales, sólo se puede deconstruir en la perspectiva de las víctimas, que hará de nuestro conocimiento una toma de posición responsable. Este nuevo conocimiento ha de ser expresado en el lenguaje del testimonio contra la victimización¹⁵⁰. De esta manera, se configura un modo de existencia diferente, no reducido al modelo de control de lo representado, sino libremente responsable con los Otros¹⁵¹.

Lévinas nos enseñó que la desnudez del rostro del Otro nos dice: “No matarás”, pues considera que la proximidad del prójimo se encuentra en mi responsabilidad por su muerte. Preguntar por la violencia es preguntar por mi propia responsabilidad por la muerte del otro, en la nueva paradoja de una mismidad cuya identidad estalla al descubrirse constituida por una alteridad asesinada. Las respuestas instituidas y codificadas hacia los otros, que podemos sospechar como construidas también por la locura colectiva que hemos descrito antes, nos impiden movernos hacia el Otro. Tan sólo la percepción de mi propia contingencia, de mi mortalidad y del don de mi existencia, me permite pasar al plano ético, en el que me puedo constituir en esa paradoja absurda de mi responsabilidad con la vida del prójimo. Como dice

¹⁴⁹ DUPUY, Jean-Pierre. *Aux origines des sciences cognitives*. Op. cit., 170-177. _____ *Introduction aux Sciences sociales, logique des phénomènes collectifs*. Op. cit., 235-297.

¹⁵⁰ MCKENNA, Andrew. Op. cit., 133-142.

¹⁵¹ GIRARD, René. “The Anthropology of the Cross: A Conversation with René Girard”. En: WILLIAMS, James editor. *The Girard Reader*. Op. cit., 279. “The fact that there is a new type of individual in Christianity is the most important thing in the word. The Christian person is new and would have been viewed by traditional cultures as subversive”.

Lévinas¹⁵², al referirse a esa figura originaria de la fe bíblica que es Abraham: “La relación con el Infinito es la responsabilidad de un mortal por un mortal. Como en el fragmento bíblico (Génesis 18, 23 y ss) donde Abraham intercede por Sodoma. Abraham está espantado por la muerte de los demás y asume la responsabilidad de interceder. Y es en entonces cuando dice: ‘Yo que soy polvo y ceniza’”.

2.3. IMPLICACIONES PARA LA REFLEXIÓN ÉTICA SOBRE LAS EMPRESAS

Una consecuencia inmediata de esta revelación de la violencia en el plano de las instituciones, consiste en exhibir sin recubrimiento míticos o legitimaciones artificiales, sus permanentes mecanismos de exclusión. Las instituciones se amparan en la lógica de la prioridad del bien común sobre el bien individual, de manera que las personas se vuelven prescindibles, simples instrumentos a su servicio. En cambio, la lógica de las acciones de Jesús nos pone en la búsqueda de instituciones que no sacrifiquen. Ese debe ser el sentido último del principio que ha sostenido la tradición de la Iglesia: la prioridad de las personas, de la persona humana, sobre las cosas y sobre las instituciones¹⁵³. En esta perspectiva, no hay razones legítimas para la exclusión y menos el sacrificio, directo o indirecto, de personas. Una consecuencia inmediata será el poner la fe donde corresponde, no en las instituciones, sino en las personas; esto, claro está, va en contra de todas las doctrinas de gestión de la cultura empresarial, o de las relaciones políticas, donde la pertenencia y la lealtad a la institución se colocan sobre el valor Infinito de las personas. Por tanto, para deconstruir la violencia que constituye a institución, hay que desentrañar sus orígenes violentos, expresados en narrativas, rituales y procedimientos de exclusión.

Siguiendo las indicaciones de Girard sobre Satán, vamos a considerar a la violencia como el mal mismo. La tradición teológica y religiosa ha asumido que el mal es un asunto de culpa y acción voluntaria, libremente elegida, y en especial como culpa individual. Así se ha dejado de lado el problema del pecado como un sistema cultural generado y sostenido por la violencia, que enreda a las personas, frecuentemente contra su voluntad, en la violencia social y en

¹⁵² LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la Mort et le Temps*. Paris: Grasset & Fasquelle. 1993. Traducción de María Luisa Rodríguez Tapia. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra. 1993: 139.

¹⁵³ CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana. 1992. N. 2426.

estructuras ideológicas. Esto último no elimina la responsabilidad de los individuos cuando deciden ejercer su violencia contra otras personas, pero permite analizar las situaciones y contextos concretos de violencia e injusticia.

La deconstrucción de los mitos que legitiman y sostienen la violencia tiene que aprender de los relatos de los Evangelios a constituirse en una narrativa que empodere a las víctimas efectivas que existen en la actualidad, pero que lo haga de una forma no violenta. Esto es, deconstruir los mitos conlleva la pregunta por cómo, a partir del reconocimiento de su humanidad, cada persona o grupo, se puede constituir en sujeto de paz, que emerja como actor social y pueda ejercer sus deseos en un marco que beneficie a todos sus relacionados de manera responsable y sin exclusiones.

Una ética de la no violencia se basa en la posición que reconoce la inocencia esencial de cada ser humano, de manera que se traduce en la negativa a aceptar como legítimo o siquiera posible de justificar cualquier sacrificio de una vida humana. Esto supone romper el esquema de sacrificadores y víctimas, lo que no es posible sin experiencias de reconocimiento mutuo. El reconocimiento, no tematizado por Girard, implica la ruptura con las propias presuposiciones, para permitirse el encuentro directo con el Otro en su humanidad, que Lévinas ha tematizado con la imagen de la emergencia del rostro del Otro.

Estas experiencias han de estar mediadas por nuevas narraciones que permitan la reconciliación, pues de otra forma, si se mantienen las teorías tradicionales y las posiciones que hemos reconocido como violentas, se seguirá reproduciendo el mito. Los sistemas violentos son paradójicos o dialécticos, como se los quiera mirar, es decir, siempre juegan entre categorías aparentemente opuestas, pero que no hacen más que remitirse unas a otras: perseguidor-víctima, amo-esclavo, malo-bueno. En consecuencia, una ética de la no violencia pide no sólo otra forma de existir de las personas, ahora como constructoras de paz a través de la paz, sino que ello conlleva el cambio en sus deseos. Este cambio debe florecer más allá de las relaciones dialécticas entre personas víctimas y victimizadas. Se trata de un deseo que no genere nuevas víctimas, pero que tampoco se someta al juego de la victimización.

La respuesta cristiana a la violencia ha sido el seguimiento de Jesucristo. Pero, no se puede tratar de un tipo de seguimiento que reproduzca la violencia de la que se pretende salir: reducida pasivamente al sacrificio de sí mismo, a la servidumbre y el sometimiento hacia los demás. Este tipo de patrones refuerzan situaciones victimales de resignación y aceptación de un mundo cuya violencia no se puede transformar; puede traducirse en una nueva legitimación de las situaciones de chivo expiatorio que las personas experimentan al vivir en medio de conflictos violentos. En realidad, Jesús no actuó bajo los modelos del deseo de rivalidad, sino que buscaba siempre seguir el deseo de Dios Padre. El deseo de Dios, aunque sea aquello que deseo seguir, no puede ser objeto de rivalidad ni de deseo de apropiación. Es un deseo que imita a otro que se reconoce en su diferencia inabarcable, y cuyo lugar nunca podré ocupar. Los deseos son mediaciones en las relaciones intersubjetivas. La mediación se da en el deseo de apropiación a través de un objeto, y que luego transforma a los sujetos en agentes que buscan la eliminación de la otra parte, en rivales. Pero, en una relación de mimesis del deseo de Dios, dejo de relacionarme con los demás a través de relaciones de apropiación, que siempre desconocen la humanidad de la otra persona, ya que ponen el énfasis en aquello que desea, para desearlo, y comienzo a desear que sus mejores deseos se puedan realizar. Así, entro en una relación de amor gratuito, de cuidado, protección y potenciación no sólo de las personas y comunidades, sino de todo lo que me rodea.

El núcleo del proceso violento es la selección de la víctima de manera arbitraria, y el atribuirle la “culpa” del desorden que experimenta la comunidad¹⁵⁴. En este proceso de constitución de la víctima, su rostro se desfigura y se la constituye como un auténtico monstruo¹⁵⁵, que merece ser castigado. El núcleo del proceso de conversión hacia la no violencia es la irrupción del rostro del otro, la aquella víctima cuyo rostro desfigura nuestra violencia. Y es la renuncia sin un modelo concreto, la renuncia gratuita, totalmente imaginativa, arriesgada y creativa, a continuar con los comportamientos violentos, lo que constituye una nueva posibilidad de mimesis no violenta¹⁵⁶. En esto consiste la imitación del deseo de Dios Padre.

¹⁵⁴ GIRARD, René. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Op. cit., 44-46. _____ *Veo a Satán caer como el relámpago*. Op. cit., 44-46.

¹⁵⁵ Ibid., 73-75. _____ *Veo a Satán caer como el relámpago*. Op. cit., p. 73-75.

¹⁵⁶ Ibid., 83. _____ *Veo a Satán caer como el relámpago*. Op. cit., p. 83.

La tradición cristiana ha llamado a esta experiencia amor, y nosotros no tendremos reparo en seguirlo llamando de la misma manera. Se trata de amor como fuerza creativa, como un poder que libera a las víctimas y a los sacrificadores modificando el sistema de violencia en que vivían al hacerlo perder legitimidad, al erosionar su orden. Sabemos que un sistema es violento si está referido a alguna externalidad fija sin la cual resulta incomprendible: ésta ocupa el lugar del chivo expiatorio. El sistema se deconstruye comprendiéndolo sin esa referencia aparentemente externa, es decir, desmontando lo que legitima generar víctimas. En un sistema deconstruido, las personas tienen la posibilidad de tratarse humanamente. Al mismo tiempo, lo que dinamiza la deconstrucción de la violencia es el proceso de acercamiento al otro, a su rostro, para poder reconocerlo y ser reconocido.

En los contextos concretos de sistemas de violencia, la conversión cristiana comprendida como salida progresiva del seguimiento de modelos de rivalidad, para seguir el modelo de deseo gratuito de Jesús, se puede expresar como voluntad o deseo de amor. Se trata de un concepto de no violencia activo y fuerte. Este deseo de amor es una capacidad, o mejor, una capacitación que uno recibe al imitar el deseo de Dios, para confrontar la injusticia y para crear nuevas realidades. No se trata de una experiencia individual, como si una persona pudiera romper los círculos de la violencia por su propia voluntad, sino de un don que se recibe en el seguimiento experimentado en comunidad, pues la fuerza del deseo mimético es el mecanismo que ahora puede canalizar la conversión de las personas. En esta nueva perspectiva, cualquier persona abierta a la gracia de la no retaliación, del perdón y de la compasión, puede comenzar a entender todas las cosas desde otra perspectiva, aprendiendo de su propia experiencia y reconciliándose con su propia vivencia del amor, ahora en un nuevo y más comprensivo horizonte. Se trata de un movimiento de ruptura con todo aquello que lo vinculaba a uno a la violencia, explícita o instituida; de salir de la legitimación “natural” de cualquier tipo de violencia, para reencontrarse uno mismo como otro tipo de sujeto, ahora movido por el amor y por la voluntad de no matar ni legitimar cualquier tipo de asesinato. Así, la nueva voluntad de amar se hará visible en la construcción de la justicia, en la reconciliación con quienes antes se encontraban obstáculos y en la emergencia de relaciones más profundas, gozosas y complejas con las demás personas, con la naturaleza y con Dios¹⁵⁷.

¹⁵⁷ ADAMS, Rebeca. “Loving Mimesis”. En: *Violence Renounced. René Girard, Biblical Studies and Pacemaking*. SWARTLEY, Willard M., Editor. Telford (Pensilvania): Pandora Press. 2000: 282.

3. VIDA ÉTICA Y MORALIDAD

La ética de Hegel se sitúa cerca de la reflexión de Aristóteles. Aunque su comprensión de la vida ética¹⁵⁸ es toda una innovación en la reflexión filosófica, tiene remotas semejanzas con la ética de Aristóteles¹⁵⁹, en particular en las concepciones de la decisión moral, virtud, las relaciones entre familia y estado, aunque difiere en cuanto a los contenidos expuestos debido a que piensa su propio tiempo; pero, sin duda también existen diferencias debido a la necesaria recepción de la ética de Kant a través de Fichte, que es asumida y discutida desde la particular perspectiva hegeliana, que hace de la ética un proceso cultural e histórico.

Por lo tanto, para comprender los desarrollos propios de Hegel, consideramos necesario identificar los principales presupuestos teóricos de la ética de Hegel. Pero, esta presentación tiene un valor adicional, ya que tanto la comunidad como la ética universal de mínimos son mediaciones necesarias para poder afrontar el reto de reducir la violencia de las organizaciones.

3.1. LA ÉTICA DE LA VIDA BUENA

Para Aristóteles, la acción humana se entiende como dirigida a un particular término final o bien humano, la *eùdaimónia*, que consiste en la realización de la función característica de cada ser humano. La *eùdaimónia* es la actualización de las capacidades del alma según sus excelencias o virtudes propias, y más en concreto, la actualización de su más alta capacidad, la razón. No obstante, nuestras virtudes racionales implican elementos teóricos y prácticos, y nuestras virtudes prácticas, a su vez, contienen no sólo la sabiduría práctica, sino el carácter moral de los agentes en sus contextos de acción. Este carácter se dispone en las partes no racionales del alma, que incluyen los deseos y los sentimientos, y se logra cuando nuestra parte racional puede equilibrar todo lo que queremos, lo que nos gusta y disgusta, los placeres y los dolores, con buenas razones para obrar.

¹⁵⁸ WOOD, Allen W. *Hegel's Ethical Thought*. New York: Cambridge University Press. 1990: 12.

¹⁵⁹ KNOWLES, Dudley. *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Philosophy of Right*. Londres: Routledge. 2002: 221.

La ética a Nicómaco comienza con la afirmación: “Todas las artes y todas las investigaciones, e igualmente todas las acciones y proyectos, parecen tender a un bien; por eso se ha definido correctamente el bien como aquello hacia lo que tienden todas las cosas (1094 a)¹⁶⁰”. Se suele decir, en consecuencia, que se trata de una reflexión teleológica. “Para Aristóteles *télos* significa que todo tiende hacia su perfección; Ni “objetivo” ni “finalidad” reflejan el pleno sentido del término, pues el *télos* incluye también el proceso, por el cual algo alcanza su forma perfecta. Todo lo que es por naturaleza tiene un origen del movimiento y reposo en sí mismo, y no en algo distinto. Todo se desarrolla en dirección hacia un punto de culminación¹⁶¹”.

De lo bueno se habla en muchos sentidos. Pero, si nuestro *télos* es el bien, tiene que ser el bien para nosotros los hombres. El problema fundamental de las obras éticas de Aristóteles está en averiguar en qué actividades consiste una vida humana buena (*eùdaímon*): ¿Cómo ha de vivir la persona? No se puede tratar de un bien que se halle en el dominio de lo inmutable, de una idea ni de un concepto general. Por tanto, no comienza por considerar la esfera moral como separada de otros aspectos de la vida humana. Pero, tampoco analiza el valor de todas las acciones en función de cierta clase de consecuencia que se promueve.

Aristóteles diferencia entre la capacidad para producir instrumentos y bienes, y la capacidad que los emplea. La capacidad productiva más importante del ser humano es la *politikê technê*, que proyecta para la convivencia humana como el arte del arquitecto. El objetivo de la *politikê* es la *eùdaimónia* o vida buena. Ingemar Düring interpreta la *eùdaimónia* de la siguiente manera: “La vida feliz y noble podría, en primera línea, basarse en tres valores que son considerados como los más dignos de ser elegidos. Los unos ven el máximo Bien en la comprensión filosófica; los otros, en la virtud ética y otro, a su vez, en el placer. La tesis central de la ética aristotélica es que esos tres valores juntos fundan la felicidad de la vida¹⁶²”.

Aristóteles considera que sólo se puede hablar de una vida humana buena como aquella realizada en relación con unos valores y bienes que tienen que ver con los otros y que, por tanto, supone una organización social y estatal como garantía de la formación de buenos

¹⁶⁰ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco (EN)*. Edición bilingüe y traducción por Araujo, María y Marías, Julián. Madrid: Instituto de Estudios Políticos. 1970.

¹⁶¹ DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: Presentación e interpretación de su pensamiento*. México: UNAM. 1990: 673.

¹⁶² *Ibid.*, 672.

caracteres. Su reflexión ética es una filosofía de la convivencia humana¹⁶³. Pero, no hace una construcción ideal de un estado que pida el sacrificio de los seres humanos. Por el contrario, la *eùdaimónia* sólo es posible para los individuos. No hay un bien propio del estado que pueda ser adquirido a costa de los individuos que lo conforman.

No obstante, “lo bueno para el hombre sólo puede existir en una comunidad de cualquier índole, pues el hombre es por naturaleza un animal gregario y sólo puede realizar su *télos* en una comunidad: en la familia y en la pequeña aldea en escasa medida, pero a la perfección sólo en la comunidad urbana¹⁶⁴”. Para Aristóteles, la sociedad es un sistema estático de *érga* y *telé*, obras que hay que hacer y objetivos hacia los cuales hay que tender. En consecuencia, la *eùdaimónia* de cada individuo está determinada por su posición en la *pólis*, y por el tipo de constitución que rijan a ese estado concreto¹⁶⁵.

La ética trata de situaciones electivas contingentes, que pueden resultar de otra manera. No se puede aquí exigir la misma exactitud que en las ciencias teóricas. Aunque se siga una buena argumentación ética, se parte de hechos que son obtenidos mediante la experiencia y se busca la formación de un ser humano virtuoso, no el simple conocimiento teórico de la virtud.

El método de investigación ético se basa y responde a las actuales experiencias humanas singulares, tratando de aprehender lo que es bueno para nosotros en cuanto seres sociales. Es práctico, en cuanto es conducido por la gente que se ve envuelta ella misma en acciones y elecciones, y que considera esta investigación como relacionada con sus fines prácticos.

No se trata pues, de una investigación “pura”, que busque la verdad sobre el bien y el valor, en una existencia diferente de la nuestra, o imposible para nosotros. Por el contrario, se trata de una búsqueda en la vida humana, preguntando ¿Cómo podemos vivir mejor, en tanto individuos y como seres sociales? No se puede partir, ni tampoco ir hasta un bien-en-sí, sino que se parte de los valores individuales, que se ponen en juego como alternativas antagónicas o dilemas. La moralidad tiene una existencia natural, del orden de la *Phýsis*, en la cual cada uno

¹⁶³ Ibid., 673.

¹⁶⁴ Ibid., 674.

¹⁶⁵ Ibid., 675.

decide de manera responsable, dando curso a una determinada concepción concreta y particular del bien.

El método aristotélico consiste, como dice Martha Nussbaum, en “salvar las apariencias”: a partir de determinados problemas se comienza por examinar las opiniones sostenidas sobre cada tema, que se analizan y mejoran con ayuda de los expertos, buscando si existe alguna respuesta común al problema. La idea central de este método de “investigación ética” es trabajar por medio de la mejor alternativa de opinión sobre la vida buena, confrontándola en cada caso, con nuestra experiencia e intuición. El primer paso consiste en tener una aguda descripción de esas alternativas, que contiene necesariamente elementos de evaluación y respuestas; dentro de esas opiniones se encuentran incorporados muchos de los textos recientes y antiguos. Sin embargo, esas opiniones no son precisas, por lo que suelen presentar conflictos y tensiones, que pueden resolverse apelando a nuestra experiencia personal o comunitaria, o mantenerse de modo irreconciliable; lo que interesa es lograr articular una descripción compleja de la situación que respete la diversidad de juicios y percepciones originales. Aquí no hay una regla que indique qué se debe hacer en cada caso, pues los individuos tan sólo preguntan por lo que los afecta y buscan aquello sin lo cual no podrían vivir, guiados por su sentido de la vida y sus más firmes intereses de lograr un modo de vida relativamente consistente en el ámbito personal y comunitario. Buscan pues, una perspectiva coherente en lo interno, que sea tolerantemente participada y compartida. Este método se llama “equilibrio perceptivo”¹⁶⁶, pues se apoya, vive inmerso y siempre vuelve a las percepciones y los afectos de los actores¹⁶⁷.

Los asuntos debatidos por la ética tratan sobre la variedad de concepciones y formas de la vida humana consideradas buenas y justas. La palabra *bien* suele emplearse para designar la meta, propósito o fin al que se encamina un curso de acción elegido por alguien, o el movimiento de

¹⁶⁶ NUSSBAUM, Martha. “Perceptive Equilibrium”. En: *Logos*, Vol. 8. 1987: 73. Perceptive equilibrium is not the same end as reflective equilibrium; it does not use the same judgments or the same faculties (...) But it does mean that procedures themselves are value-laden, and thus part and parcel of the holistic enterprise they organize; they are replaceable, like any other part, to the end of deeper and more inclusive attunement. So we must examine them at each stage, asking whether they are capable of doing full justice to everything that our sense of life wants to include.

¹⁶⁷ Ibid., 60-62. Al respecto ver NUSSBAUM, Martha C. *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge. 1986. Traducción de Antonio Ballester. *La fragilidad del bien*. Madrid: Visor. 1995: 38-39 y Capítulo 8.

una cosa. Se llama bueno a aquello a lo que cada uno tiende; lo bueno es objeto de deseo. Pero, esto que llamamos bueno sólo se comprende dentro de una comunidad que comparte ciertas tradiciones, ciertas apreciaciones y ciertos comportamientos: que yo llame bueno a algo, significa que busco aquello que también buscan las personas que comparten mis tradiciones y mi forma de vida; las palabras valorativas que yo empleo, comparten los criterios aceptados como normas de uso por estas personas. El criterio de no-contradicción recibe un uso novedoso en Aristóteles: no es una propiedad de las formas, sino que remite a la experiencia, a los fenómenos (apariencias) cotidianos: en la vida corriente nadie admitiría que se puede llamar bueno a algo que nadie busca; se trataría de un modo incomprensible de hablar, algo totalmente alejado de nuestras opiniones más apreciadas.

Las personas suelen opinar que lo bueno es la *eùdaimónia*. Pero, no existe un acuerdo que permita saber en qué acciones se manifiesta el ser *eùdaímon*. Algunos opinan que se trata del placer, otros que la riqueza, o el honor; incluso algunos sostienen que existe un bien supremo, trascendente a los bienes concretos y causa suya. Examinando estas diversas opiniones, Aristóteles concluye que el bien no puede ser simplemente un medio (la riqueza o el honor), ni tampoco la vida según la virtud, pues es posible que alguien sea virtuoso y viva en medio de la desgracia, de modo que no podamos decir que esa persona es *eùdaímon*.

De manera particular Aristóteles examina la postura de Platón: su concepción del bien corresponde a su noción de la Forma (*eídos*) del Bien; lo bueno es, por tanto, una noción singular y unitaria, correspondiente a la Forma suprema. Confrontando esta visión con las opiniones usuales, encontramos que empleamos la palabra bien en diversos contextos y para referirnos a diferentes sujetos, a cualidades de los sujetos, etcétera. Por otro lado, Platón considera que todo lo que corresponde a una forma es el objeto de una ciencia singular; pero las cosas buenas son estudiadas por diversas ciencias particulares. Platón no comprendió la diversidad de usos de “bueno”. De ese sentido tan estricto que buscaba tampoco logró decir nada, pues sus expresiones no explican de qué está hablando: ¿Qué puede ser el bien “en sí” o “en cuanto tal”?

Hablar de una Forma eterna es un equívoco, pues persistir por siempre no hace a algo siquiera objeto de deseo, lo mismo que la blancura eterna no es más blanca que la blancura

momentánea; el bien, pues, no puede ser objeto de una cuantificación. Por otro lado, la contemplación de la Forma eterna del bien no aporta nada, ni para quienes hacen ciencia de las cosas buenas, ni para quienes tienen que deliberar y escoger diversas alternativas buenas; “al parecer, se puede prescindir de este conocimiento sin ningún problema”¹⁶⁸. En definitiva, Aristóteles considera que las deliberaciones cotidianas de los seres humanos reales no tratan de un bien trascendente, sino de bienes concretos y existentes que son objetos de deseo.

Si existe algo que se pueda llamar *el* bien de los seres humanos, éste debe ser algo que se elige en virtud de sí mismo y no como medio para otra cosa; como casi todas las cuestiones que son puestas a nuestra deliberación pueden ser medios para otros fines, si existe alguna meta final, esa será *el* bien humano. La *eùdaimónia* cumple este requisito, pues es la finalidad de la vida humana; además, se trata de un bien autosuficiente, que no es una parte de otro fin superior, ni un bien más entre otros semejantes.

Considera Aristóteles que la finalidad de cada ser consiste en realizar sus posibilidades, actualizando sus potencialidades. Los seres humanos comparten ciertas capacidades con otros seres vivos, como la nutrición y el crecimiento con las plantas, y la conciencia y el sentimiento con los animales; pero la racionalidad es exclusiva de las comunidades humanas. Por tanto, la actividad específicamente humana consiste en el ejercicio de las potencialidades racionales-y-sociales; la virtud típica de los seres humanos consiste en el ejercicio competente y continuo de su racionalidad en medio de la convivencia con los otros. Hay que insistir en que Aristóteles considera este ejercicio de la racionalidad como algo implicado en el conjunto de la vida concreta del ser humano. Además, como dentro de su método resulta importante encontrar un lugar a las diversas opiniones sobre el bien humano, la felicidad también supone el ejercicio de las virtudes, que deben estar acompañadas de placer, y suponen un mínimo de bienestar material, en el contexto de unos bienes relacionales como la amistad (*filía*).

¿Cómo entiende Aristóteles las virtudes? Las virtudes son propias del “alma”. Pero, antes de hablar de virtudes del alma, hay que señalar que Aristóteles habla de alma en cuanto forma de la materia corporal. El término alma es más cercano a nuestro sentido de “personalidad”, o “identidad personal”. Nuestra identidad se compone de elementos racionales y no racionales -

¹⁶⁸ MACINTYRE, Alasdair. *Historia de la ética*. Buenos Aires: Paidós. 1970: 68.

como los sentimientos y los instintos-. ¿Cómo se relacionan estos “componentes”? Se trata del problema de nuestra identidad personal, pensado tradicionalmente desde ontologías de cierta herencia platónica. No parece que sea suficiente con invitarnos a un reconocimiento de nuestra profunda contingencia y fragilidad, sino que se puede plantear la pregunta por lo que somos: ¿Quién soy yo, o eres tú que interactúas en un contexto dado conmigo? ¿Quién soy yo que te amo? ¿Quién eres tú, a quien amo? La respuesta es difícil, pues no es claro que ese yo o ese tú sean un alma racional pura, sino más bien alguien complejo, dispuesto para el acercamiento al otro y amante suyo, sin ser ningún otro ejemplo de un paradigma de “unicidad” o “individualidad”¹⁶⁹.

En la perspectiva aristotélica, se puede hablar de una identidad personal en cuanto, quienes se aman con base en el carácter y la concepción del bien, lo hacen por lo que cada uno es en sí mismo (*kabḥ' hautô*)¹⁷⁰; tal carácter y concepción del bien se fundamenta en la existencia social, razón por la cual Aristóteles muestra que los cambios en estas disposiciones profundas de los afectos y las significaciones compartidas, ponen en peligro la identidad y permanencia del carácter¹⁷¹. Además, los individuos no tienen “características esenciales”, a menos que éstas sean las que un ser tiene en común con todos los miembros de su especie¹⁷². Debe tratarse, por tanto, de una identidad móvil, flexible, profundamente enraizada en la vida ética de la propia comunidad, cercana a la imagen de la planta con la que Nussbaum comienza su texto: “alma blanda, porosa, aunque con una estructura definida; confianza depositada en lo mudable e inestable; intelecto como agua que fluye, que se da y se recibe; vida buena con los amigos, los seres queridos y la comunidad”¹⁷³. No se trata, entonces, de una identidad ajena a la vida concreta, colocada más allá, fuera de lo humano, o una identidad que se pueda clasificar como propia de una piedra. En ningún caso se podría afirmar que Aristóteles busque una autosuficiencia que escape a la vulnerabilidad, pues incluso en las relaciones interpersonales basadas en el carácter recomienda no exponerse al desastre, reconociendo así la enorme fragilidad del carácter y del valor, a pesar, y en cuanto tienden a buscar cierta estabilidad: “nada hay de ‘sorprendente’ en este reconocer que buscamos estabilidad y constancia en nuestra vida con otros, y que los beneficios del amor exigen una confianza y una historia en común

¹⁶⁹ NUSSBAUM, Martha. *La fragilidad del bien*. Capítulos 7 y 11.

¹⁷⁰ Ibid., 445.

¹⁷¹ Ibid., 458.

¹⁷² Ibid.

¹⁷³ Ibid., 50.

imposibles sin aquella¹⁷⁴”. No obstante, para Aristóteles, al contrario del Platón del *Banquete*, aquello que se ama del otro no es ni una propiedad transferible ni una acción que se pueda extender a otros caracteres sin perder su valor peculiar. Él considera que la identidad personal es la totalidad -móvil, frágil, necesitada, activa-y-pasiva¹⁷⁵ - de alguien concreto¹⁷⁶, con un carácter y unos valores que, aunque constituidos por rasgos comunes a otros seres humanos, se componen en cada caso de modo perfectamente individual. Esta individualidad no es una propiedad común, sino que implica unos rasgos peculiares irrepetibles: es una biografía particular, una historia que se teje en la interacción con los otros dentro de la comunidad ética. Así, la identidad personal no está hecha de antemano, sino que se construye en este entretejido de relaciones que los seres humanos desarrollamos dentro de las comunidades de vida, de hábitos y de habla; esto explica que Aristóteles considere que la amistad permite un peculiar descubrimiento de uno mismo con y en el otro: “Aristóteles insiste convincentemente en que este amor permite los más enjundiosos y profundos descubrimientos sobre uno mismo y el otro¹⁷⁷”. Nussbaum subraya esta idea, señalando que la diferencia enriquece esta relación de reconocimiento mutuo que ocurre en el amor, por cuanto “hunde sus raíces en la semejanza”. Volviendo al tema de las virtudes¹⁷⁸, hay que decir que nuestra racionalidad tiene su virtud (intelectual) en la sabiduría y la inteligencia, que son fruto de la educación. Pero, nuestra vida no-racional encuentra su virtud (moral) al obedecer a la razón, en actos de prudencia, liberalidad y moderación, productos de la formación de hábitos, indispensables para crear un buen carácter, apto para la vida en comunidad.

De las virtudes morales destaquemos la concepción de justicia. Aristóteles distingue la justicia convencional o legalidad, y la justicia “natural” (*phýsis*), que en todo lugar es equivalente, y no depende de la opinión de las personas particulares. La noción de lo natural no significa que exista un modo de justicia inmutable, pues entre los seres humanos, todas las cosas naturales son susceptibles de cambio, en cuanto están fundadas en la naturaleza cambiante, sino en el

¹⁷⁴ Ibid., 458.

¹⁷⁵ Ricoeur examina el problema de aquello que somos, de nuestro modo de ser examinando diferentes modos de pasividad-actividad en nuestras relaciones existenciales con nuestro propio cuerpo-carne, con la alteridad del otro y con nuestra propia conciencia. Es otro modo de mostrar el asunto de la identidad personal lejos del modelo del sujeto-activo, y cerca de las narraciones. RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un Autre*. Paris: Seuil. 1990. Traducción por Agustín Neira Calvo. *Si mismo como otro*. Madrid: Siglo veintiuno editores, S.A. 1996: 328-397.

¹⁷⁶ NUSSBAUM, Martha. *La fragilidad del bien*. Op. Cit., 457-458.

¹⁷⁷ Ibid., 458.

¹⁷⁸ Aristóteles examina las siguientes virtudes: valentía, moderación, liberalidad, magnificencia, grandeza de espíritu, benevolencia, la disposición afable en compañía, y el ingenio.

sentido de que la justicia natural opera como criterio universal que permite deliberar en situaciones particulares para elegir lo que es correcto (EN 34b18-35aI3; II37a31-38a3)¹⁷⁹. Pero, lo que se basa en la naturaleza es diferente de lo que simplemente es la ley (*nómos*) de una comunidad, la cual es convencional y determinada por una forma particular de vida, por una concepción del bien y de lo valioso. Dentro del marco de lo convencional o de las tradiciones, habla de justicia en sentido de equidad (distributiva), que se concreta bajo el modelo del justo medio: Cometer una injusticia es tener más de lo que se debe y padecerla, tener menos de lo que se debe. La justicia distributiva es el justo medio entre cometer injusticia y padecerla. También existe la justicia correctiva, implicada en la reparación de los delitos o daños causados.

La formación de la virtud moral se logra a través de cierto “equilibrio perceptivo”, en el que la deliberación se acompaña de la atención a los propios afectos, a los deseos y a los temores. El equilibrio perceptivo consiste en la elección del “justo medio” al considerar las diversas alternativas; nuestra deliberación implica afectos y razones, y el justo medio equilibra las tendencias de las propias emociones y las de las finalidades de la acción. Las virtudes son justos medios en ciertas actitudes con respecto a emociones o acciones, y en medio de las circunstancias concretas de cada deliberación. En este sentido, las virtudes no son reglas ni modelos predeterminados, sino que nos permiten comprender las elecciones que toman los seres humanos prudentes en su propia situación.

Lo más significativo de esta presentación de las virtudes como “justo medio”, consiste en que contiene la comprensión de Aristóteles sobre el modo de opinar y obrar dentro del contexto de las tradiciones de su época: el justo medio es el elemento común que se encuentra en las diversas opiniones sobre la virtud, en las que siempre se colocaba al exceso como origen de la desgracia y se alababa el obrar de manera moderada. Una vez roto o desintegrado el suelo sobre el que se forma la virtud (el *nómos*, la tradición moral), las personas pueden expresar las virtudes de su contexto con mayor claridad, o entrar en el proceso de degeneración de su

¹⁷⁹ ARISTÓTELES. Op. cit. La naturaleza de algo es precisamente su propio principio del cambio; lo que cambia por naturaleza obedece a su propia disposición interior. Algo distinto ocurre si se diera una intervención externa. Al respecto ver: HANKINSON, R.J. “Science”, en: BARNES, Jonathan. *The Cambridge Companion to Aristotle*. New York: Cambridge University Press. 1999; HUTCHINSON, D. S. “Ethics”. En: BARNES, Jonathan. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Op. cit. BUCCLE, Stephen. “El derecho natural”, en *Compendio de Ética*. Peter Singer Editor. Madrid: Alianza.1995: 237-238.

carácter. Alguien que ya no puede llevar una vida buena, y que está colocado fuera de las redes de sentido de su acción, ha dejado de vivir de forma humana.

La deliberación, que es este equilibrio perceptivo, supone que el agente elige las acciones a su voluntad. No obra de modo voluntario quien se ve sometido a la compulsión, o cuando se está en la ignorancia. Muchas son las situaciones en las que las acciones siguen cursos ajenos a las elecciones del agente, y las causas pueden ser variadas, pero, en todo caso, son un motivo para considerar la finitud de nuestra acción, sujeta a destinos contingentes; en estos casos hablamos de la compulsión. La ignorancia consiste en no conocer el conjunto de circunstancias particulares de la acción elegida. Si las cosas son así, las acciones voluntarias son aquellas en las que el agente conoce lo que está decidiendo, en la medida en que ello es posible. Ahora bien, es evidente que la deliberación o el razonamiento práctico, se refiere a los medios (alternativas) que están al alcance del agente y que son posibles a la luz del criterio implicado en el fin deseado. En realidad, buena parte de nuestras acciones no proceden de deliberaciones; Aristóteles habla de la deliberación refiriéndose al modo cómo consideraríamos nuestras acciones si las juzgáramos desde la perspectiva de un ser humano que siempre deliberara antes de elegir: un ser humano prudente. El hombre prudente obra encontrando los medios adecuados para lograr su fin deseado y de él puede decirse que es feliz.

3.2 UNA VUELTA A ARISTÓTELES A PARTIR DE LA FILOSOFÍA CRÍTICA

Hegel intenta renovar la filosofía antigua al interior de la filosofía crítica inaugurada por Kant. Lo hace volviendo a Aristóteles, con cuya forma de pensar la realidad tiene una fuerte identificación¹⁸⁰. Los principales aspectos en que hay una fuerte coincidencia en estos dos filósofos, y que ha dado lugar a que se los ubique en el actual debate sobre el comunitarismo, la multiculturalidad y las éticas cívicas, son los siguientes:

3.2.1. La realidad como movimiento. Hegel comparte con Aristóteles una concepción de la realidad según la cual cada entidad se puede pensar como un proceso de paso o transformación

¹⁸⁰ WOOD, Allen. "Hegel's ethics". En: BEISER, Frederick editor. *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge (RU): Cambridge University Press. 1993: 211. También ver: FERRARIN, Alfredo. *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press. 2001.

de la potencia al acto¹⁸¹, en el cual se puede diferenciar al menos tres momentos: la potencia o posibilidad de llegar a ser, el fin al cual tiende esa entidad y el proceso mismo. En general, se debe insistir en que los dos extremos, el origen y el fin, son categorías teóricas necesarias para poder comprender una realidad en continuo movimiento, lo verdaderamente se puede pensar, de modo que lo que se suele llamar teleología es en realidad una manera de pensar para comprender el movimiento, en contra de maneras de pensar que buscan pensar algo permanente o fijo.

Sin embargo, y pasando al plano ético, mientras la ética de Aristóteles propone comprender la acción en su tensión a un fin, la ética de Hegel tratará de la realización del sujeto humano, y por tanto, la realización de sus fines, en su propio contexto de acción. Hegel considera que la sustancia en cuanto *enérgeia* es el concepto central del sistema aristotélico, que él traduce por *Tatigkeit*; en ese sentido, centra su sistema en el concepto de autodeterminación como actividad de la subjetividad. Para Hegel la actividad (*Tun*) es un nombre genérico aplicado a cualquier cambio, de manera que acentúa el carácter automático de un proceso. En cambio, una acción (*Handlung*) es el resultado de la deliberación, sobre el cual el agente tiene responsabilidad, pues la acción expresa la autodeterminación del sujeto. Para Hegel, la *enérgeia* es la actualización de una potencialidad que era primero sólo interna al sujeto del proceso. Esto le permite comprender la noción aristotélica como la potencia de lo que luego sería expuesto con el Cristianismo: el valor infinito del sujeto. Esta mediación del Cristianismo hará que en Hegel el tema de la *enérgeia* se desplace hacia la búsqueda de la reconciliación entre la potencia y el acto, que pensamos ahora en el contexto propio de los logros de la modernidad tales como el estado de derecho, basado en la libertad subjetiva. Se trata, sin duda, de una construcción discutible. En cualquier caso, para Hegel, la *enérgeia* será cualquier movimiento, ya sea teórico o práctico, que se pueda recuperar dentro de un concepto de realidad como movimiento; no se trata de un punto final de un movimiento o de una potencia, sino del ser considerado como acto pleno de su propia realización. Así, la realidad verdadera será una puesta en acto producida por sí misma, y que se tiene a sí misma como fin. Si para Aristóteles la sustancia es el acto de una materia¹⁸², y ese acto es su propio fin¹⁸³, entonces la sustancia y la forma son acto¹⁸⁴; como en

¹⁸¹ WARTENBERG, Thomas. "Hegel's idealism: The logic of conceptuality". En: BEISER, Frederick editor. *The Cambridge Companion to Hegel*. Op. cit., 111. Para la explicación del cambio en Aristóteles, ver: HANKINSON, R. J. "Philosophy of Science". En: BARNES, Jonathan editor: *The Cambridge Companion to Aristotle*. Op. cit., 118-122.

¹⁸² ARISTÓTELES, *Metafísica* Θ, GARCÍA YEBRA, Valentín, editor. Madrid: Gredos. 1982. 1048b9.

su interpretación Hegel considera que la *ousía* aristotélica es activa, la realidad verdadera es un movimiento que se produce a sí mismo, pues el ser es actividad. Además, no se trata de un movimiento hacia otro, sino de un desarrollo hacia sí mismo, hacia la adecuación con su propia potencialidad para ser sólo en sí por sí mismo. En consecuencia, en Hegel, tanto cada existente como el conjunto de la realidad, es un movimiento hacia la realización de su ser potencial, que es a su vez su propio fin; en ese movimiento, cada ser ha de salir de su pura potencialidad, constituir sus diferencias y luego recuperarse trayendo para sí mismo lo que era su posibilidad.

Como resultado, si el acto tiene prioridad sobre la potencia, cada existente se ha de comprender a la luz de su propio concepto y de su finalidad interna. Así, cada momento de una realidad ha de ser comprendido a la luz de su adecuación con su acto y su propio fin, en la perspectiva de su forma más desarrollada y completa. En este sentido, la esencia aristotélica es asumida por Hegel como la causa del proceso de actualización o realización, y no sólo como la inteligibilidad en sentido platónico. Este movimiento de adecuación con el propio concepto es llamado por Hegel “subjetividad” o negatividad con relación al propio sí mismo. Esta negatividad o subjetividad se manifestará en todos los niveles de la filosofía hegeliana, desde las categorías de la lógica hasta la vida social o espiritual de una comunidad¹⁸⁵.

3.2.2. Unidad de la realidad. La comprensión de la realidad como móvil postula la unidad de toda entidad pensable¹⁸⁶. No se trata de buscar lo permanente como diferente de lo móvil, y de descalificar a lo móvil como extraño a lo que se mueve, sino de asumir la complejidad de una realidad interpretada como proceso que genera múltiples diferencias, pero que puede ser comprendida en su unidad compleja y diferenciada.

Esta concepción se enfrenta al dualismo de los racionalismos que postulan un fundamento racional distinto de los entes que participan de su ser, y que genera unas antropologías

¹⁸³ Ibid., 1050a9.

¹⁸⁴ Ibid., 1050b2

¹⁸⁵ FERRARIN, Alfredo. *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press. 2001: 15-27.

¹⁸⁶ En Hegel, toda la realidad puede comprenderse como idea, o como el desarrollo del concepto. Se trata de una sola realidad, que se diferencia a sí misma de forma compleja y que puede ser comprendida por nosotros. Al respecto, ver: WARTENBERG, Thomas. Op. cit., 104-107. En Aristóteles, además de las críticas a Platón, hay que recordar como en la *Metafísica*, la pregunta por el ser en cuanto ser se refiere en último término a la substancia, y en particular, al sentido último en que se dice ser. Al respecto, ver: BARNES, Jonathan. “Metaphysic”. En: BARNES, Jonathan editor: *The Cambridge Companion to Aristotle*. Op. cit., 101-108.

dualistas, donde alma y cuerpo son totalmente separables. En cambio, dentro de esta tradición, la existencia humana se comprende como una unidad compleja, donde el alma no representa un papel de “esencia divina o racional”, sino de principio del movimiento; en lugar de la imagen del capitán de un barco esta tradición propone alguna continuidad entre la “animalidad” y la “humanidad”, que permite pensar el alma como una rama que crece y florece con fragilidad¹⁸⁷.

En el mismo sentido hay que comprender la historia. Aristóteles hace un uso selectivo de los filósofos anteriores con el fin de ayudarse a enfrentar las aporías que enfrenta en su formación platónica; emplea la filosofía anterior como recurso y contribución para su propia búsqueda¹⁸⁸. Aristóteles deriva su filosofía de las anteriores, y reduce las posiciones teóricas previas a sus propios términos. Si bien Aristóteles no considera su filosofía como la evolución necesaria de un concepto, tanto Aristóteles como Hegel comparten la idea de una compulsión interna a la misma realidad, que hace a la filosofía un desarrollo histórico continuo. Así, la filosofía es la ciencia misma de la verdad (Hegel) o el pensamiento mismo que guía a los filósofos hacia la verdad (Aristóteles), considerada como conformidad con los fenómenos¹⁸⁹.

Para estos dos filósofos, las más recientes filosofías son el resultado de las precedentes. Pero tal vez es más importante notar que en estos dos filósofos, la apropiación de las filosofías anteriores ocurre a través de la recuperación de una tradición que construye nociones comunes. Ya no se trata de filosofar dialogando con personas vivas, con quienes se puede compartir una conversación, sino de considerar a la filosofía misma como una tradición viva, en la cual se piensa discutiendo posiciones desde la perspectiva del filósofo que actualmente discute los problemas.

Para Aristóteles, las posiciones de los filósofos anteriores son opiniones (*éndoxxa*) que constituyen el punto de partida de las investigaciones filosóficas actuales, las cuales no pueden acontecer con independencia de lo que ya se ha pensado. En ese sentido, Aristóteles hace un gran esfuerzo por recuperar y acumular las posiciones anteriores dentro de su filosofía, buscando que nada se pierda, sino que adquiera sentido dentro de los resultados que él

¹⁸⁷ NUSSBAUM, Martha Crave. *La fragilidad del bien*. Op.cit., 343-372.

¹⁸⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*. A 3, 983b 1-3.

¹⁸⁹ Ibid. 984a 18; A 5, 986b 31.

propone. Así, aunque nada mantenga el sentido en que fue dicho, la contribución de cada filósofo es juzgada de manera retrospectiva para buscar la verdad, que allí, en el pensar actual del filósofo, se revela siempre ella misma. Como consecuencia, y dentro de la concepción aristotélica de la fragilidad del pensar, en algunos casos, el filósofo podrá repetir errores, y en otro volverá a descubrir algunas comprensiones de la verdad olvidadas¹⁹⁰.

Para Hegel, los filósofos no son refutados por los filósofos siguientes, sino que éstos muestran la finitud de los principios precedentes y socavan sus pretensiones de encontrar conclusiones definitivas y acabadas¹⁹¹. Hegel se aparta de Aristóteles en tanto no juzga a los filósofos que considera, pero siempre los estudia en la perspectiva de mostrar que se trata de un aspecto finito de la verdad; así, su *Historia de la Filosofía* no busca repetir lo que otros dijeron o pensaron, sino mostrar el proceso de revelación de la verdad en su comprensión como Idea¹⁹². Para los dos, la terminación y la emergencia de la verdad cuenta con el necesario enfrentamiento con lo que dijeron los predecesores en función de su propio pensamiento. No hacen una descripción neutral del pensamiento anterior, aunque tampoco una reconstrucción parcial, movida por la simpatía. En realidad, la preocupación de estos dos filósofos es la verdad, que consideran balbuceante en las palabras de los filósofos anteriores, tratando de emerger y afirmarse a sí misma. Sin embargo, ni Hegel ni Aristóteles comparten la noción de “progreso” en la filosofía; en consecuencia, no hay en ellos una noción de una teleología inevitable o de un destino unánime. En sus investigaciones, su interés es mostrar, en cambio, el proceso de auto revelación de la verdad, siempre a través de la *finitud* del pensar.

Las diferencias, sin embargo, no son pocas en Hegel y Aristóteles. En primer lugar, Hegel no sólo ha asumido al cristianismo como componente esencial de la revelación de la verdad; también asume el escepticismo moderno, a través del cual espera reconstruir la confianza en la razón. En segundo término, para Aristóteles la verdad es uno de los significados del ser, pues la verdad se revela ella misma cuando entendemos el sentido de las cosas (*tà prágmata*)¹⁹³. Para Hegel, la verdad es siempre la mediación y el resultado de una adecuación entre el objeto y su

¹⁹⁰ Ibid. A 1074b 10-13; I, 1076a 12-16.

¹⁹¹ HEGEL, G. W. F. “Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie”. En: *Werke in zwanzig Banden*. Op. cit. *Lecciones sobre la historia de la Filosofía*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de cultura económica. 1979.

¹⁹² BEISER, Frederick C. “Hegel’s historicism”. En: BEISER, Frederick editor. *The Cambridge Companion to Hegel*. Op. cit., 288-293.

¹⁹³ ARISTÓTELES. *Metafísica* Θ, 10, 1051 b 1-9; Δ 7, 1017a 31-5.

concepto, entre su ser en sí y su ser para sí mismo: una realidad es verdadera cuando corresponde a su concepto y destinación, y cuando puede mostrarse ella mismo como una entidad independiente. En tercer lugar, para Aristóteles el conocimiento parte de la experiencia, de manera que la filosofía tiene una génesis en lo sensible. En cambio, para Hegel, la filosofía se construye en y a partir de los conflictos de la realidad, haciéndose más necesaria en épocas de separación y escisión; pero su relación con la experiencia es negativa, dado que sólo puede encontrarse y reconciliarse en ella misma, removiendo las contradicciones en las cuales se envuelve el entendimiento cuando se enfrenta a la experiencia, pues el pensar racional será siempre alguna forma de reconciliación de lo que aparece en conflicto. Finalmente, mientras en Aristóteles, la filosofía parte del deseo natural de conocer, en Hegel el deseo de conocimiento siempre responde a una necesidad espiritual, y la filosofía siempre es un pensamiento que acontece al atardecer de una época, pues el deseo humano está ya siempre mediado por la historia y la cultura, y la labor de reconciliación exige la reconstrucción comprensible de procesos más o menos acabados, que sean pensables como totalidades concretas¹⁹⁴.

3.2.3. Sistema en Hegel. Una consecuencia de esta posición de permanecer pensando en la contingencia es la constitución de formas de pensamiento que se han llamado “sistemáticas”. Hegel construye un sistema filosófico, y da un tratamiento sistemático a los problemas que aborda. El pensamiento sistemático se suele caracterizar por su tendencia a reconstruir la totalidad de perspectivas sobre el asunto en cuestión. En la medida en que se trata de partir de las opiniones (fenómenos o apariencias) sobre un determinado problema, busca recoger la mayor diversidad de puntos de vista, con la intención de construir mediaciones que permitan comprender la complejidad del asunto tratado. Una manera práctica de comprender esta sistematicidad consiste en colocarse en la posición que tuvo Hegel, quien escribió y trabajó como maestro; su función no es fue promover el aprendizaje a través de la discusión, sino discutir él mismo la diversidad de opiniones que se podían recoger sobre cada problema. Su reflexión final no sólo elabora un término medio que recoge la sabiduría de las diversas opiniones, sino que de manera expresa ha buscado contestar a las mejores opciones que plantean esas opiniones. Por eso mismo, la tradición de la que participan Aristóteles y Hegel,

¹⁹⁴ FERRARIN. Alfredo. Op. cit., 47-54.

además de ser llamada sistemática ha sido llamada dialéctica, dada su posición sobre la reflexión filosófica como un diálogo permanente entre diversas perspectivas.

Se suele considerar que el sistema hegeliano se aprecia en la *Enzyklopädie der philosophischen (Enzyklopädie)*. Sin embargo, el final de esta obra nos indica otra dirección. Al presentar los tres silogismos del concepto de filosofía, Hegel sostiene que la *Enzyklopädie* sigue un orden didáctico¹⁹⁵, donde las apariencias que median al concepto tienen la forma externa de la “transición” o sucesión¹⁹⁶. En el primer silogismo, el movimiento de la Idea se presenta en los términos de la lógica del ser, que son insuficientes: la idea hace un tránsito a la naturaleza, de ahí al espíritu y vuelve sobre sí misma. En el segundo silogismo, el espíritu es el término medio entre la naturaleza y la Idea, en proceso hacia la ciencia; allí la presentación se efectúa bajo la lógica de la esencia y la ciencia aparece como una construcción subjetiva. Sólo en el tercer silogismo la idea de Filosofía se hace concreta y tiene una exposición adecuada; en esta perspectiva, la razón que se sabe es el término medio que se escinde a sí misma en espíritu y naturaleza, en su autodirección hacia el concepto, que caracteriza tanto a la naturaleza como al espíritu en cuanto manifestaciones de la razón que se sabe. Aquí la razón que se sabe se diferencia en ella misma: el fin del proceso es la razón que se sabe ella misma en la naturaleza y en el espíritu. Sólo en este tercer silogismo hay una articulación interna o *juicio* de la razón que se sabe sobre sí misma. El elemento lógico no es entonces, ni un punto de partida ni un instrumento, sino que él mismo es espíritu y a la vez resultado de la Filosofía; sólo entonces la lógica es idéntica a lo espiritual, como actividad (*enérgeia*) del conocer.

Esto nos muestra que la *Enzyklopädie* no corresponde al sistema, sino a una de sus tres posibilidades, y con más precisión, se adecua a los fines pedagógicos, con un orden propio de la exposición en clase, tal como indica su subtítulo. Por eso no se puede pretender que muestre la realidad tal cual es, como si fuera su espejo, pues está lejos de ofrecer una descripción o una fundamentación ontológica de lo real.

¹⁹⁵ HEGEL, G. W. F. “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse” (*Enzyklopädie*). §§ 575-578. En: *Werke*. Op. cit. HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Traducción de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial. 1997.

¹⁹⁶ *Ibid.*, § 575.

Sin embargo, Hegel sostiene que la Filosofía sólo puede ser verdadera en forma de sistema y como totalidad. Este se debe comprender en el contexto en que Hegel escribía, debido a que la filosofía buscaba la unidad del conocimiento a priori desde las Críticas de Kant; además, el pensamiento de sistema o enciclopédico constituía una discusión con la Ilustración, que entendía a la cultura como el proceso por el cual la naturaleza había sido domesticada por la humanidad. Para los idealistas, la naturaleza era espíritu hecho “cosa” (piedra), pero no una simple mercancía muerta. Ello llevó a que se publicarían varias *Enciclopedias*, como las de Schulze (1812) y Schleiermacher (1813). Sin embargo, tan sólo la *Enzyklopädie* de Hegel articula todos los problemas, asuntos y resultados en una construcción orgánica que aspira a ser el conocimiento filosófico sistemático del Absoluto. En este contexto, *sistemático* debe comprenderse como un todo articulado o que muestra la articulación de la ciencia en un proceder demostrativo a través de conceptos.

Hegel también emplea la comparación de la *Enzyklopädie* con un organismo; esto tampoco es una novedad, ya que era una imagen tradicional, renovada por autores como Bacon, Descartes, D’Alambert, y Diderot, que habían empleado la imagen del árbol de la ciencia para mostrar la organización y dependencia mutua de las ciencias. Hegel emplea esta imagen, combinada con de la un desarrollo histórico de la filosofía¹⁹⁷. Esta imagen implicaba la idea de unidad de las ciencias, por lo que habla de árbol de la ciencia, que es la filosofía, ya no de las ciencias. El sistema es la exposición de la ciencia como un todo. Pero, esta imagen ya había sido empleada por Schleiermacher y por Kant en la *Crítica de la razón pura*¹⁹⁸, sólo que distinguiendo la ciencia de la metafísica; en ellos, la metafísica trata del destino último de la razón, mientras que la ciencia se refiera a la física y a las matemáticas.

Sólo para Hegel la filosofía es la ciencia. Para él, las ciencias particulares tienen un campo de acción irreducible, y sirven de punto de partida y piedra de toque negativa para la verdad. Sin embargo, Hegel no mide el grado de científicidad y la legitimidad del conocimiento científico por el criterio de las matemáticas, como hicieron los filósofos modernos, de Descartes a Kant; en la perspectiva de Hegel, así las ciencias adoptan un método externo sin necesidad y sin

¹⁹⁷ Ibid., § 13.

¹⁹⁸ KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Traducción de *Kritik der Reinen Vernunft* por Pedro Ribas. Madrid: Alfabeta. 1978. A833/B861

confiar en el desarrollo de sus objetos. Para Hegel, la filosofía es la ciencia de la libertad¹⁹⁹. En la Introducción a la *Enciclopedia* sostiene que la filosofía carece de supuestos, pues transforma las representaciones en pensamientos. Como ciencia, debe estar de acuerdo con la experiencia: no puede inventar al mundo en la teoría, sino que lo comprende en su realidad efectiva o actualidad; sus contenidos se fundan en certeza de sí mismo que tiene un ser humano corriente²⁰⁰.

La filosofía no tiene supuestos, es decir, no puede presuponer su objeto o su método, aunque presupone cierta familiaridad con ellos, pues, en el orden el tiempo, la conciencia produce representaciones de objetos, pero no los comprende como conceptos²⁰¹. La filosofía tiene que mostrar la necesidad de esos contenidos. Aquí ocurre como en Aristóteles, pues se diferencia el orden temporal del orden de la necesidad. La filosofía es la consideración pensante de las cosas²⁰². Entonces, el pensar tiene un sentido muy amplio, pues no hay vacíos entre el pensar y otras actividades mentales, sino relaciones negativas o de diferenciación del pensar consigo mismo. En consecuencia, el pensar engloba la articulación de operaciones humanas, incluidas aquellas de la acción y del deseo. Esto se puede expresar de manera inversa: *el pensar es una actividad que incluye a la voluntad y a los sentimientos*. El pensar incluye, entonces, actividades como sentimientos, intuiciones, imágenes, propósitos, deberes o conceptos; estas actividades no tienen más que diferencias de forma en sus relaciones con el mismo objeto, aunque muchas veces aparecen mezcladas, y se pueden comprender como diversas formas de hacer significativa la verdad. Pero, la filosofía lleva todo este proceso al pensamiento puro, es decir, a la manifestación más plena de la verdad.

El contenido de la filosofía es el espíritu vivo en el mundo, en su significado actual. No se trata de una reflexión sobre cualquier contingencia, sino de los fundamentos mismos de esa vida del espíritu. Lo que es la realidad es el objeto de la filosofía, que muestra que eso que es actual, es lo racional, tal como la filosofía lo comprende. Esta concepción, por tanto, pretende ser la realización del principio de la libertad individual, que los griegos había entendido tan sólo de manera abstracta, pero que el mundo moderno, a partir de Lutero, ha constituido en su criterio

¹⁹⁹ HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie*. Op. cit., § 5.

²⁰⁰ Ibid., §§ 1-18.

²⁰¹ Ibid., § 1.

²⁰² Ibid., § 2.

definitivo. Hegel considera que en su época la tarea de la filosofía era reconciliar esta libertad individual con los contenidos del mundo del espíritu; como esos contenidos han sido desarrollados con la activa participación de los seres humanos, han de ser mostrados en su unidad con la certeza subjetiva de la propia libertad²⁰³. La filosofía, por tanto, ha de llevar a la verdad, lo que primero es sólo la certeza subjetiva.

La filosofía previa había considerado a la verdad como adecuación con la experiencia. Hegel considera a la experiencia como aquello que se da en la conciencia²⁰⁴. Esto incluye de forma virtual a todo, desde Dios hasta el espíritu. Esto muestra que incluso lo infinito puede existir de manera finita en la conciencia individual. Hegel sostiene que se trata de una idea antigua, ya expresada por Anaxágoras al hablar del *noûs* como principio del mundo. Entonces, la experiencia es la experiencia de lo que es actual o efectivo: desde los sentimientos hasta las instituciones, pero siempre como manifestación de la razón. En consecuencia, es verdad que nada hay en el intelecto que no haya pasado por la experiencia; pero, de la misma manera, es verdad que nada se da en los sentidos que no estuviera en el intelecto.

La razón subjetiva no busca satisfacer sus deseos en el experimentar lo abstracto, sino en sus exigencias de necesidad para sus conocimientos. Las ciencias empíricas proponen leyes y principios, pero no la necesidad de sus conocimientos: presuponen lo universal a expensas de lo particular, y presuponen su método y sus objetos. Por eso siempre están abiertas a la crítica y a las dudas²⁰⁵. La necesidad de la que carecen las ciencias particulares es la de su propio fundamento, su verdadera sustancia articuladora, que Hegel llama concepto. No se trata de una necesidad inventada por el entendimiento, sino de la verdad que anima y sostiene a todas las categorías empleadas por las ciencias. La filosofía, por tanto, no pretende dejar de lado los contenidos empíricos, sino reconocerlos y usarlos²⁰⁶ como sus propios contenidos, alterándolos, preservándolos y transformándolos. La filosofía, por tanto, no se relaciona con “materiales puros”, sino con las representaciones y conceptos que han sido construidos en las ciencias empíricas y en las diversas formas de pensamiento.

²⁰³ Ibid., § 7.

²⁰⁴ Ibid., § 8.

²⁰⁵ Ibid., § 5.

²⁰⁶ Ibid., § 9.

El conocimiento filosófico, entonces, no puede tener una fundamentación externa ni una trascendental²⁰⁷. El pensamiento debe permanecer fiel a sí mismo para enfrentar la contradicción que plantea el entendimiento; es decir, debe considerarse sólo a sí mismo como la actividad que reconstruye, reconcilia y articula el conjunto del pensar, desde las formas más simples, como las intuiciones, hasta las más complejas, como la religión y la filosofía²⁰⁸.

Hegel sigue a Kant al considerar que el entendimiento articula el pensamiento en juicios; pero, más allá de Kant, no considera que la razón sea sólo regulativa. La filosofía se desarrolla más allá de la experiencia, y hace necesario tanto el pensamiento *a priori* como el *a posteriori*. La filosofía debe su existencia a la experiencia, a los objetos, aunque siempre va más allá buscando negar su independencia. Por otro lado, el pensamiento es inmediato o *a priori* en el sentido de su contenido interno: una universalidad, que es indiferente de la experiencia particular; se trata del pensamiento de la propia identidad, una unidad universal vacía. Pero, el pensamiento especulativo desarrolla y constituye una articulación de este principio en diversos niveles; su tarea no es sólo regulativa, sino constructiva y reconciliadora. En su desarrollo, la filosofía parte de las ciencias, a las que aporta el contenido de su forma esencial como libertad del pensamiento, validando así su necesidad²⁰⁹. El pensamiento filosófico es, entonces, el movimiento de lo *a priori* a lo *a posteriori*, de lo universal a lo particular, con el fin de dar a su objeto su necesidad e independencia. Pero, este objeto es el pensamiento mismo, en la forma de categorías y determinaciones. Así, el objeto se hace la presentación e imitación de la actividad del pensar, que es independiente y original²¹⁰.

La realidad autónoma, verdadera y original es el pensamiento como totalidad. La libertad y la necesidad se juntan en la noción de autonomía y se oponen a lo arbitrario, con lo que Hegel se acerca a Kant, pero se diferencia cuando sostiene que lo *a priori* no es la condición de posibilidad, sino tan sólo el primer momento de la validación de la necesidad. Para Hegel nada es *a priori* a la experiencia; el único sujeto es el pensar, cuyos momentos son la abstracción y la experiencia.

²⁰⁷ Ibid., § 10.

²⁰⁸ Ibid., § 11.

²⁰⁹ Ibid., § 12.

²¹⁰ Ibid.

La filosofía es la unidad de las diferencias a través de las cuales ella vuelve a sí misma; en ese sentido es un desarrollo concreto. Esto supone una dimensión histórica o temporal. Esta concepción supone una universalidad como identidad de diferencias, que no permite reducir lo particular a lo universal, ni colocarlos como enfrentados, sino que pide mostrar y reconocer cómo lo universal se desarrolla en sus formas particulares. En consecuencia, la unidad de las diferencias exige pensar las relaciones que se tejen entre estos momentos de la filosofía y de su historia.

Si la verdad es concreta, un universal justificado en sus diferencias, entonces su forma de exposición es un sistema, una totalidad del auto despliegue de la idea²¹¹. El pensamiento no sistemático es contingente con respecto a su objeto, pues depende de él como criterio que le sirve de punto de partida y legitima su desarrollo. Pero, el sistema no puede confiar en un objeto que le viene dado, pues su propia articulación interna es circular, o mejor, un círculo de círculos. Cada círculo remite a sí mismo, permitiendo que lo consideremos como la totalidad en una perspectiva; la totalidad del sistema es un círculo de los círculos particulares, cuyo principio, actividad y fin es el pensamiento. Por eso, el filósofo puede comenzar a pensar desde cualquier perspectiva, pero siempre llevará lo pensado a su elemento conceptual²¹², que tiene al pensar como su principio y su fin (*arché kai télos*).

¿Qué significa pensar en el contexto de Hegel? Hegel se sitúa en la tradición filosófica, y considera al pensar como la liberación humana de nuestra propia particularidad, y el ascenso al nivel de la propia inteligencia. Pero, no sostiene que exista alguna identidad dada que haya que pensar, situada más allá del pensar mismo, sino que el pensar produce sus propias determinaciones, colocándose en lo finito, para poder volver sobre sí mismo y reconocerse. El pensar no es una forma indiferente de sus contenidos, sino que es el alma y el corazón de las cosas mismas, su pulso vital; no existen unas categorías independientes de unos contenidos pues, en ese caso, la verdad sería la adecuación de esos contenidos a unas formas externas a ellos mismos. Por el contrario, lo lógico o racional no es un criterio externo, que trascienda a los fenómenos, sino que el proceso mismo, el método, es lo mismo que el objeto, el puro pensar que se piensa a sí mismo en sus determinarse. Esto implica que lo lógico es lo que

²¹¹ Ibid., § 15.

²¹² Ibid., §§ 36 y 78.

fundamenta la totalidad del proceso del pensar, de manera que cada objeto o fenómeno que conocemos es la Idea en alguna forma de manifestación.

Hegel pretende dar continuidad al proyecto kantiano transformando la lógica trascendental en una nueva manera de metafísica²¹³, que recupera el sentido del *Órganon* de Aristóteles. En consecuencia, no será una vuelta a la metafísica que descuida la crítica kantiana, con lo que no será una ontología, sino una lógica que tiene al pensar como sujeto de la verdad, libre de cualquier substrato de una representación. Se trata de pensar investigando en sí mismo, pues su movimiento consiste en su propia determinación. Entonces, el pensar no es ni la determinación de un objeto, ni la actividad de un sujeto; no hay ni cosas finitas ni un sujeto trascendental que exista más allá del proceso de determinación del pensar. Por el contrario, el pensar mismo adquiere realidad en cada determinación. Aunque esa realidad no preexiste, como es la efectividad del concepto, Hegel llama a las determinaciones particulares la actualización del concepto. El pensar es lo universal concreto; entonces, las diferencias son determinaciones del mismo concepto. El progreso, en consecuencia, no obedece a algo externo, sino que es el desarrollo del mismo pensar.

Esta inmanencia del pensar consigo mismo implica que la negación es un movimiento hacia una unidad más compleja. Es la negación de una determinación lo que produce una nueva determinación. Entonces, la lógica no trata de conceptos fijos, sino que se trata del propio movimiento de cada determinación que define sus propios límites examinando su consistencia y suficiencia hasta que ella muestra su propia inadecuación consigo misma en su propia acción; esto nos dice que las categorías no son funciones vacías y sin contenido, sino que su contenido es su propia determinación.

El concepto no es un universal abstracto que sobrevenga hacia las cosas, ni tampoco está desprovisto de las propiedades particulares. Los objetos no tienen que esperar a una actividad de síntesis que se realice en una mente o en un sujeto trascendental para manifestar su unidad. Por el contrario, ellos son unidades concretas y universales, esto es, no son la suma de aspectos particulares separados, sino universalidades en las que se va auto especificando el

²¹³ HEGEL, G. W. F. "Die Wissenschaft der Logik". En: HEGEL, G. W. F. *Werke*. Op. cit., 6/244-268. *Ciencia de la Lógica*. Traductores Augusta y Rodolfo Mondolfo. Ediciones Solar: Buenos Aires. 1982.

concepto como objetos, de los cuales constituye la esencia y la verdad. Cada existencia particular será, entonces, siempre, una particularización de ese universal concreto. Un objeto no es, pues, el resultado de la síntesis de las intuiciones empíricas y el juicio del entendimiento operado por un esquema de la imaginación, y producido por las operaciones lógicas de abstracción, comparación y reflexión.

“La lógica es la ciencia de la idea pura, esto es, de la idea en el elemento abstracto del pensar”²¹⁴. Esta afirmación se opone a la externalidad, pero no al contenido, pues el pensamiento produce su contenido al ir conociendo, y ese contenido ha de ser pensado como verdadero. Todas las actividades del espíritu (sentir, desear, etcétera), tienen como fundamento al yo considerado como relación universal consigo mismo. En cuanto reflexión, el pensar produce universalidades abstractas; en cuanto actividad, es la actividad universal de su propia actualización. Representado en cuanto sujeto que piensa, esa actividad es un yo. Pero, este yo no se limita a acompañar a sus representaciones, es decir, a hacerlas suyas como una esencia referida a algo externo y pasivo; por el contrario, “el yo es el pensar en cuanto sujeto y siendo así que yo estoy igualmente en todas mis sensaciones, representaciones y estados, resulta que el pensamiento está presente en todas partes y atraviesa como categoría todas estas determinaciones”²¹⁵.

El yo no se refiere a nada exclusivo o privado; el yo es la universalidad que contiene todo en ella misma, la autoconciencia; se trata de la identidad con diferencias entre el yo y sus pensamientos, la posibilidad de identificarme con cualquier contenido presente en mi conciencia, y al mismo tiempo, de conocerme como distinto de ello. Kant se acercó a comprender la dinámica real de la autoconciencia, pero la redujo a una forma opuesta a una cosa en sí que siempre permanece incognoscible.

Esta universalidad se diferencia a sí misma. La verdad no preexiste al proceso mismo del pensamiento que se pregunta por la verdad, pero tampoco se mantiene inalterada en ese

²¹⁴ HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie*. Op. cit., § 19.

²¹⁵ *Ibid.*, § 20.

proceso. Esto porque sólo podemos pensar elaborando, de manera que la verdad de cada objeto sólo llega a la conciencia a través de este cambio producido por la reflexión²¹⁶.

El espíritu produce su libertad en el pensamiento, pues sólo puede volver a sí mismo, estar en lo propio, liberándose de la finitud y de la particularidad subjetiva, es decir, de la opinión. Esto nos lleva a concluir que el pensamiento, aunque aparezca como subjetivo, ha de ser comprendido como objetivo, pues es la realidad misma, o, de otra forma, que la razón gobierna la mundo, cuya esencia es la misma lógica. “Por consiguiente, la lógica coincide con la metafísica, la ciencia de las cosas plasmada en pensamientos los cuales fueron tenidos por válidos para expresar las determinaciones esenciales de las cosas²¹⁷”.

La metafísica hegeliana continúa la posibilidad dejada por Kant para una metafísica de la naturaleza y de la moral, pero a partir de una teoría del sujeto como absoluto. Pero, esta metafísica buscaba integrar los aportes de la filosofía, desde los presocráticos hasta Kant, con un fuerte énfasis en Aristóteles, dentro de una lógica capaz de articular las diversas contribuciones de las teorías metafísicas. Para ello no podía partir de una serie de categorías dadas. Al contrario, la unidad era necesaria como prioritaria a la multiplicidad pues lo múltiple sólo puede ser comprendido como la diferenciación de lo uno, y esto, entonces, ha de ser puro pensamiento. Esto explica que Hegel coloque al yo como origen de todo pensamiento y que pueda subsumir a todas las categorías en él. La genealogía de las categorías ha de poder mostrar la identidad del ser y el desarrollo de la autoconciencia como pensamiento puro a través de sus diferentes momentos.

Pero, Hegel no procede volviendo a la metafísica prekantiana; propone una metafísica como ciencia sin presupuestos, que hace de la crítica kantiana un objeto de su propia crítica. La crítica kantiana al racionalismo es correcta, pero tan sólo muestra que Kant procede en el marco de esa metafísica. Aunque las ideas del alma, el mundo y Dios se envuelven en contradicciones que no se pueden resolver dentro de la dialéctica trascendental, eso no implica que sólo sea posible hablar de ellas en ese marco. Por último, las categorías kantianas están dadas, de manera que no las considera en sí mismas, en sus interrelaciones puras; además, Kant

²¹⁶ Ibid., §§ 21-22.

²¹⁷ Ibid., § 24.

las aplica a contenidos dados, pero no las considera como productoras de los contenidos del pensar. En cambio, para Hegel los seres humanos nacemos metafísicos; la metafísica se presenta para Hegel en todo lo que hacemos o decimos, como una red de categorías que operan de forma silenciosa en nosotros y están inmersas en nuestra vida material, aunque se manifiesta en diversidad de formas.

3.2.4. ¿El sistema de Aristóteles? Aristóteles no desarrolló una filosofía sistemática en el sentido hegeliano, lo que Hegel juzgaba como algo imposible debido al desarrollo del concepto en Grecia clásica. Esto se puede observar en la forma en que Aristóteles filosofaba: comenzaba con el mundo de las apariencias, del cual investigaba su riqueza, estableciendo las series de verdades particulares, para asir, después de esto, la esencia del objeto en su simplicidad conceptual. Así resultaba un concepto especulativo que era resultado de una meticulosa búsqueda por parte del observador especulativo, que no dejaba nada detrás y retenía lo particular, y a pesar de ello afirmaba a lo universal como la verdad de lo particular, y producía la idea especulativa del pensamiento que se piensa a sí mismo, siempre relacionado con los objetos particulares de sus investigaciones²¹⁸.

Ferrani sostiene que la lectura de Hegel es equivocada, al menos al considerar que Aristóteles no era un autor importante en su época, y sólo reconocer como adecuada interpretación de su obra la de los neoplatónicos, que él prefería llamar neoaristotélicos²¹⁹, dejando de lado las varias escuelas aristotélicas. Hegel hace de la *Metafísica* una exposición de la idea especulativa; pero le falta sistematicidad pues Aristóteles muestra la nobleza de sus principios especulativos, sin decir que se trata de la verdad de la totalidad²²⁰. Sin embargo, el principio especulativo está activo y visible en el primer cielo y en la razón pensante²²¹. La Física, que investiga los principios de la naturaleza²²², es entendida como una realidad que se produce a sí misma²²³, siguiendo los principios metafísicos en una ontología o lógica²²⁴. Hegel sabe que no sigue la terminología aristotélica, que habla de “filosofía primera” en lugar de la posterior palabra

²¹⁸ HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Op. cit., 144.

²¹⁹ FERRANI, Alfredo. Op. Cit., 83.

²²⁰ HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Op. cit., 151, 164.

²²¹ Ibid., 167: (*Denkende Vernunft*).

²²² Ibid., 171.

²²³ Ibid., 175.

²²⁴ Ibid., 152.

“metafísica”; también sabe que habla de un libro, la *Metafísica* de Aristóteles, que no es más que una colección de diversos escritos sin orden claro.

Sin embargo, la idea de identificar la obra propia de Aristóteles por separado de los aportes de sus discípulos, es algo muy difícil. En el caso de la obra que llamamos *Metafísica*, sabemos que Aristóteles nunca escribió algo con tal nombre, sino una serie de notas para sus clases, que volvía a escribir de manera permanente, en la que trataba de su comprensión de una “filosofía primera”; además hay diversas adiciones, notas y referencias a sus otras obras y a otros pasajes de la misma obra, siempre plasmando el desarrollo de su pensamiento. Los sucesivos transcritores unieron esas notas con anotaciones al margen, citas de otras obras y pequeñas introducciones a los temas. Luego, la obra fue editada y ordenada por Eudemo, Teofrasto y Andrónico. Es bien conocido que debemos el nombre de Meta-física a este último editor, el cual no procedía en el sentido de Hegel, aunque sí en una forma más sistemática que la empleada por Aristóteles. Eso explica que después de los tratados sobre la naturaleza, presentara aquellos referidos a la Filosofía primera, desde entonces llamada *Metafísica*. También se debe a Andrónico el haber agrupado los tratados sobre la lógica en una obra aislada, el *Órganon*; así, se fundaba un estudio independiente, con materiales que Aristóteles no empleaba en ese sentido. En consecuencia, el *Órganon*, junto con los tratados de Porfirio, se volvió el material de estudio en los currículos neoplatónicos, como condiciones previas a la lectura de las obras teológicas de Platón, que trataban del Uno. De esta manera, el mundo medieval y moderno asumieron unas obras de Aristóteles, cuya suficiencia y carácter de totalidad podría haber estado ausente en los escritos originales.

Por otro lado, ni Hegel ni Aristóteles consideraban que la *Física* está exenta de preguntas propias de la Filosofía primera. Por el contrario, para Aristóteles, la *Física* opera con sus propios principios, que no son en la naturaleza separables de aquellos que considera la Filosofía primera, aunque él hubiera introducido la distinción lógica de la prioridad de éstos últimos en el orden del pensamiento. La *Física* es la ciencia que investiga los principios y orígenes de las sustancias sensibles que están sometidas al cambio (*tà prôta kai tàs árchàs tàs prôtas*)²²⁵. Se trata de la ciencia más alta y universal; su único límite se puede plantear si se

²²⁵ ARISTÓTELES. *Física*. Traducción de Ute Schmitdt Osmaczik. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 2001: I, I, 184 a 10-15.

demuestra que hay una sustancia inmaterial que no está sujeta al cambio. Si esa sustancia se da, la *Física* no es la ciencia primera, sino que ese lugar lo ocupan la Filosofía primera y las matemáticas²²⁶. Pero, esta prioridad sólo se puede establecer en el marco de la investigación física: si el cambio es eterno y presupone una causa del movimiento que sea eterna, que sea, en consecuencia, una sustancia pura y inmaterial, que no se someta al cambio, entonces la *Física* se reduce a ser una sabiduría segunda y deja el lugar abierto a la teología. No se trata entonces de reducir el papel de la *Física* con argumentos metafísicos, sino que ellos deben aparecer desde la *Física* misma.

Examinemos ahora el sentido Aristotélico de ciencia y de sistema. Lo que es propio de Aristóteles es ofrecer un tratamiento comprensivo de los problemas que trataba. Para él, la investigación de la naturaleza debía tratarse de manera metódica, de acuerdo con un plan coherente. Nunca desarrolló un sistema completo, pero su obra deja la impresión de tener una mirada enciclopédica sobre la naturaleza. Su interés no estaba en clasificar, sino en buscar la función de los entes naturales en términos de consideraciones de totalidad, no técnicas ni prácticas, sino teóricas. Si bien partía de la observación, se trataba de una búsqueda de evidencias guiada por reglas metódicas, que ponían a la investigación en la búsqueda de las causas que daban sentido a cada ente en una perspectiva de totalidad. Pero, sus investigaciones físicas muestran que no se trataba sólo de una unidad metódica, sino que comprendía a la naturaleza como una totalidad ordenada. De manera que el método seguía la articulación interna de la naturaleza.

La ciencia aristotélica procede a través de una serie de pasos: la ciencia apodíctica parte de premisas inmediatas, verdaderas, mejor conocidas y causas de las conclusiones que se siguen de ellas a través de hipótesis y axiomas. Los principios deben ser propios de los géneros, para garantizar que las conclusiones expresen la conexión necesaria de sus propiedades. Pero, esas propiedades no son transferibles a otro género, sino que deben permitir identificar a cada cual; así, las propiedades matemáticas no son transferibles a la geometría, dado que se trata de campos diferentes²²⁷.

²²⁶ ARISTÓTELES. *Metafísica*. E 1, 1026 a 13; Γ3, 1005 a 32.

²²⁷ ARISTÓTELES. *Posterior Analytics*. Traducción de Jonathan Barnes. Oxford: Clarendon Press. 1993: I 7, 75 a 38.

Pero, estos principios no rigen sólo a las ciencias particulares, sino también a la ciencia universal del Ser. En la *Metafísica*, Aristóteles demuestra que el ser no es un tipo de género diferente, pues las especies se predicán del género, pero no en sentido contrario; ni lo uno ni el ser son universales, pues decimos que las especies son o son una²²⁸. El ser se dice de muchas maneras, pero todas en referencia a un principio (*pros hen*). El ser es comprensivo en cuanto en él convergen diferentes significados en uno primario, la *ousía*. En consecuencia, no podemos tener conocimiento apodíctico del ser, pero sí de los principios y conceptos fundamentales de todo ente.

Tenemos pues, que la palabra ciencia (*epistémê*) es empleada por Aristóteles en varios sentidos: para hablar de las ciencias y también de la Filosofía primera. Entonces, cada ciencia debe su estatuto a su relación con los objetos de los cuales es ciencia; ciencia es relación para Aristóteles²²⁹. La filosofía primera es llamada ciencia en varios lugares de la *Metafísica*: es la ciencia y sabiduría (*sophía*) de las primeras causas y de los primeros principios²³⁰, la ciencia de la verdad²³¹ que permite conocer las causas²³²; es el conocimiento cultivado por amor al mismo conocimiento, que no se busca por su uso o sus consecuencias prácticas, sino por sí mismo²³³; se trata de la ciencia más divina (*theiotatê*)²³⁴, pues Dios es a la vez su objeto y su sujeto²³⁵. Por último, la teoría es divina y proporciona la mayor realización de las capacidades humanas. A esto hay que añadir que el objeto de esta ciencia es lo universal, que extiende sus principios a todos los entes²³⁶. Además, la sabiduría es la ciencia con mayor autoridad porque conoce el bien de cada ente, o aquello por lo que cada ente se da y el Bien supremo de la naturaleza como un todo²³⁷.

Se dicen demasiadas cosas ahí, de modo que no es fácil pensar que se trata de un saber ordenado. Es posible que Aristóteles haga del supremo bien la causa final de toda la realidad, a

²²⁸ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Θ 3, 99 8b 26-7.

²²⁹ FERRARIN, Alfredo. Op. cit., 87. "Its shows that all sciences, by drawing on one genus, derive their status and rank from the object they are a science of. Science is a relation for Aristotle"

²³⁰ ARISTÓTELES. *Metafísica*. α 1, 98 I b 28-29.

²³¹ Ibid., A I, 993 b 19-31.

²³² Ibid., A I, 981 a 29-30.

²³³ Ibid., A I, 982 b 24 ff.

²³⁴ Ibid., A I, 983 a 5.

²³⁵ Ibid., A I, 983 a 5-7.

²³⁶ Ibid. A 2, 982 a 22.

²³⁷ Ibid. A 2, 982b 5-7: "Τίμος heneken esti praktéon hekaston".

la vez que este bien supremo garantiza el orden de la naturaleza. Esta causa final se corresponde con la causa intrínseca (*oûsía*) de los entes en sí mismos, que están dados para que nosotros los contemplemos con nuestra capacidad científica (*epistêmonikon*), o logística, que es a su vez para calcular y para deliberar. A estas capacidades corresponden las excelencias teórica (*sophía*) y práctica (*phronêsis*). Es posible que la excelencia práctica, la *phronêsis*, no controle el acceso a la sabiduría, pero si puede disciplinar la búsqueda humana de sabiduría (*sophía*).

Esto nos lleva a hablar de la división aristotélica de las ciencias. Aristóteles considera que las ciencias se dividen en prácticas, productivas y teóricas; pero no se trata de una separación radical, dado que se trata de ciencias que obedecen a un orden del conocimiento que parte de premisas para justificar conclusiones, y estas premisas suponen conocimientos universales. Esta separación aparece tanto en la *Ética a Nicómaco*²³⁸, como en la *Metafísica*. En el libro E²³⁹ de la *Metafísica* las ciencias se dividen en teóricas, prácticas y productivas. La teoría se refiere a lo que existe de manera independiente de nosotros; las otras dos clases de ciencias nos relacionan con objetos que han sido originados por nosotros. Las ciencias teóricas son fines en sí mismas, mientras que las otras ciencias tienen fines que van más allá de sus conocimientos, pues la acción y el producto son sus fines; mientras las ciencias teóricas tratan de la verdad de algo que no podemos alterar, las ciencias prácticas y productivas se refieren a *érgon* concretos. Pero, también existen diferencias entre las ciencias productivas y las prácticas: si ambas producen cambios en la realidad, las ciencias productivas se orientan a transformar el mundo natural para un uso nuevo, pero las ciencias prácticas se orientan al mundo humano. La producción es instrumental, mientras que las ciencias prácticas se refieren a la vida política²⁴⁰.

Mientras que en las ciencias productivas la razón calcula aquello que se puede modificar, en las teóricas se conoce lo que es permanente y se conocen las mayores causas. Pero, es difícil identificar el campo de las ciencias prácticas: deliberamos sólo lo que está en nuestro poder, no lo que es necesario o azaroso, de modo que sólo deliberamos lo que nos deja en un campo

²³⁸ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. I 3, 1095 a 5-6; II, 1103b 26-30. También hay referencias indirectas en: I, 1, 1094 a-b 11; VI 2, 1139 a 12; VI 7, 1141 a 9-1141 b 23; VI 13, 1145 a 9 ff.

²³⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*. E: I, 1025b 25; 2, 1026b 4-5.

²⁴⁰ Para la deliberación en Hegel ver: WOOD, Allen. *Hegel's ethics*. Op. cit., 216-218. Para la deliberación en Aristóteles, ver: HUTCHINSON, D. S. "Ethics". En: BARNES, Jonathan. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Op. cit., 208-210.

indeterminado²⁴¹. Esto nos saca de la unicidad de la ciencia en sus relaciones estables con el tiempo natural, pues la decisión exige buscar el tiempo correcto y las circunstancias adecuadas, abriendo así nuevas relaciones entre lo particular y lo universal. Entonces, la superioridad de las ciencias teóricas muestra ahora su contingencia frente a los asuntos humanos; su universalidad nada nos dice para decidir frente a la contingencia y particularidad de los contextos humanos de acción. Además, el saber teórico no dice nada para un mundo, el de la acción humana, cuya mediación son las opiniones. La inteligencia práctica, la *phronésis*, es esta capacidad para vincular lo universal con lo concreto y contingente, que permite saber qué hacer en esta situación particular, que escapa a toda regla²⁴². Entonces, la *phronésis* es una percepción de lo particular, más cercano a la *aisthésis* que al *noús*²⁴³. No se trata, entonces, de una ética donde se aplican reglas universales, o donde los motivos particulares se juzgan desde la perspectiva de un criterio universal; tampoco se trata de conocer lo particular desde lo universal. En los asuntos prácticos, la conclusión de un silogismo es una acción particular realizada por un agente en un contexto concreto; el agente no procede buscando razones externas, como sucede en la teoría, sino que aquel que calcula, o que realiza la deliberación, es al mismo tiempo el agente.

3.2.5. Recopilando. Tanto Hegel como Aristóteles comparten ciertas comprensiones básicas: de la realidad como movimiento y como unidad, en lo que además destacamos la comprensión de la contingencia de las realidades mismas, como determinación propia del mundo humano. Además, en diferentes caminos destacan los vínculos humanos, ya sea para las relaciones de amistad o de mutuo reconocimiento, en lo que no dejamos de reconocer la comprensión de la *mimesis*. Finalmente, examinamos la comprensión de sistema de estos dos filósofos, mostrando su cercanía y, a la vez, sus marcadas diferencias. Estas diferencias se destacan aun más cuando se confrontan con el uso que hace Girard de la palabra “sistema”, empleada para referirse a las construcciones sociales a partir de la contención violenta de la violencia, frente a las cuales hace la pregunta: “¿Cómo sobrevivir sin prohibiciones, sin el desconocimiento sacrificial, sin víctimas propiciatorias?”²⁴⁴.

²⁴¹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. III, 5, 112 a 31- b 9.

²⁴² Ibid. I 2, 1099b 6-7.

²⁴³ Ibid. VI 12, 1143 b 5; VI 9, 1142 a 25.

²⁴⁴ GIRARD, René. “Delirium as System”. En: *To double business bound. Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology*. Op. cit., 119. How to survive without prohibitions, without sacrificial misrecognition, without scapegoat victims?

3.3. LA MORALIDAD

Kant inicia su “*Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*” diciendo: “En ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido son restricción por bueno, a no ser únicamente una *buena voluntad*²⁴⁵”.

A pesar de la distancia que separa a Kant del mundo griego, en esta declaración hay dos elementos muy tradicionales: (1) Lo “moralmente bueno” significa “bueno sin restricciones”, es decir, un fin bueno independiente de las condiciones interiores y de las circunstancias exteriores de la acción. De esta manera “bueno” conserva todavía un sello teleológico. (2) Se predica “bueno” de la voluntad, conservando el uso de colocar al comienzo del curso de la acción un concepto. Con esta declaración Kant insiste en que la acción se determina por razones.

Sin embargo, con Kant la voluntad buena irrumpe en la historia de la ética, ocupando el lugar que la deliberación, el deseo razonable o equilibrio perceptivo, había ocupado en Aristóteles. Según esa tradición deliberamos racionalmente desde las opiniones y los afectos de lo que deseamos; ahora la voluntad simplemente debe decidir en su íntima relación con la ley moral²⁴⁶. Pasamos de unas operaciones y acciones de agentes que viven en comunidades éticas, a las consideraciones internas sobre una facultad²⁴⁷ de un sujeto moral “trascendental”. De este modo, la pregunta moral se desplaza desde ¿Cómo vivir una vida buena?, hasta ¿Qué debo yo hacer?

²⁴⁵ KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* realizada por José Mardomingo. Barcelona: Editorial Ariel. 1996: 393, 5-8. “Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außser derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guten Willé*”.

²⁴⁶ SCHNEEWIND, Jacome B. “Autonomy, obligation and virtue: An overview of Kant’s moral philosophy”. En: GUYER, Paul. *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press. 1994: 317. We do not discover what is right by first finding out what is good. Indeed we cannot determine what states of affairs are good without first knowing what is right. In order to know what is right all we need to know the perfectly good agent would do”. No descubrimos qué es correcto encontrando primero qué es bueno. En realidad no podemos determinar qué estado de sucesos es bueno sin conocer primero qué es lo correcto. En orden a conocer qué es lo correcto todos necesitamos conocer qué es lo que puede hacer un agente perfectamente bueno. (Traducción nuestra).

²⁴⁷ KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Op. cit., 412, 26-28. La voluntad es la facultad de obrar según la representación de la ley.

Kant intenta hacer una reflexión “moral” según su método trascendental: preguntando ¿Cómo es posible que la voluntad humana quiera el deber?²⁴⁸ El procedimiento kantiano consiste en examinar los enunciados que expresan juicios morales, para indagar en qué consiste una buena voluntad.

La moral kantiana de la obligación se construye sobre la idea de universalidad, estrechamente ligada a la coacción que impone la noción de deber, y esto en razón de las limitaciones propias de la voluntad: por su constitución fundamental, la voluntad es “razón práctica”, común a todos los seres racionales. Pero, en virtud de su finitud, está empíricamente determinada por sus inclinaciones sensibles. En este sentido, una voluntad sólo es buena si está constreñida a obrar por el deber. Una buena voluntad sin restricciones es, por ahora, una voluntad limitada. Para ella, el bien sin restricciones aparece bajo la forma del deber, del imperativo, de la constricción. Todo el proceso crítico tiende a superar esta condición finita de la voluntad, orientándola hacia la razón práctica comprendida como auto legislación, o autonomía:

Para desenvolver el concepto de una voluntad digna de ser estimada en sí misma y buena sin ningún propósito ulterior (...) vamos a poner ante nosotros el concepto de *deber*, que contiene el de una voluntad buena, si bien bajo ciertas restricciones y obstáculos subjetivos, los cuales, sin embargo, sin que, ni muchos menos, lo oculten y hagan irreconocible, más bien lo hacen resaltar por contraste y aparecer tanto más claramente²⁴⁹.

De este modo se hace patente una ruptura entre la crítica kantiana y el sentido común en materia de moral:

No obstante, en esta idea del valor absoluto de la mera voluntad, sin tener en cuenta utilidad alguna en la estimación de la misma, reside algo tan extraño que, no obstante todo acuerdo de aun la razón ordinaria con esa idea, tiene que surgir sin embargo una sospecha de que quizá sirva secretamente de fundamento meramente una fantasmagoría de altos vuelos, y de que pudiera estar falsamente entendida la naturaleza en su propósito al haber concebido a nuestra voluntad razón como gobernadora. Por ello vamos a someter a examen esta idea desde este punto de vista²⁵⁰.

²⁴⁸ O'NEILL, Onora. “La ética kantiana”. En: *Compendio de Ética*. Op. cit., 253-266. Schneewind recuerda que Kant habla del deber diciendo que todo lo que una voluntad perfectamente racional necesariamente hace, nosotros como agentes morales imperfectos **debemos** hacer. *Autonomy, obligation and virtue: An overview of Kant's moral philosophy*. Op. cit., 317.

²⁴⁹ KANT, Immanuel. Op. cit., 397, 1-11. “Um aber den Begriff eines an sich selbst hochzuschätzenden und ohne weitere Absicht guten Willens (...) wollen wir den Begriff der *Pflicht* vor uns nehmen der den eines guten Willens, obzwar unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält die aber doch, weit gefehlt, daß sie ihn verstecken und unkenntlich machen sollten, ihn vielmehr durch Absteckung heben und desto heller hervorscheinen lassen”.

²⁵⁰ Ibid., 394, 33- 395, 3. “Est liegt gleichwohl in dieser Idee von dem absoluten Werte des bloßen Willens, ohne einigen Nutzen bei Schätzung desselben in Anschlag zu bringen, etwas so Befremdliches, daß, unerachtet aller Einstimmung selbst der gemeinen Vernunft mit derselben, dennoch ein Verdacht entspringen muß, daß vielleicht

Entonces el procedimiento trascendental es una reflexión que pone a prueba al imperativo categórico para examinar si cumple las condiciones de ser un “bien sin restricciones”, una vez descubierto que estamos hablando de una voluntad finita. Progresivamente la obra de Kant irá depurando la voluntad, para sacarla de su contingencia y finitud y colocarla al nivel de una voluntad buena sin restricciones, cuya auto legislación se basa en el principio supremo de su autonomía²⁵¹.

Lo primero que debe ser separado de la voluntad humana es la *inclinación*, pues es un signo claro de finitud. La inclinación es contraria al principio de universalidad, debido a que está llena de impurezas empíricas. Una máxima²⁵² de acción que se rija por los contenidos empíricos de las inclinaciones, no puede adecuarse al criterio de universalización. Sólo máximas que sean “proposiciones que contienen una determinación universal de la voluntad, a la cual se subordinan varias reglas prácticas²⁵³”, puede garantizar el examen de las inclinaciones. Las máximas en general son los principios subjetivos, condiciones consideradas como válidas sólo para el propio sujeto; una máxima que se vuelve un principio “objetivo” es una Ley práctica, cuya condición es conocida como valedera para la voluntad de todo ser racional.

Sólo en el curso de una acción concreta, es posible saber si la forma en que aprecio una cosa a la que tiendo (me inclino), es adecuada a la estimación absoluta de la buena voluntad, haciendo la pregunta: ¿Es la máxima de mi acción universalizable? La mediación de la máxima presupone que, cuando la voluntad se plantee un proyecto de alguna amplitud, sea potencialmente incluida en una pretensión de universalidad que la regla de universalización viene a poner como prueba.

bloß hochfliegende Phantasterei insgeheim zum Grunde liege, und die Natur in ihrer Absicht, warum sie unserem Willen Vernunft zur Regiererin beigelegt habe, falsch verstanden sein möge. Daher wollen wir diese Idee aus diesem Gesichtspunkte auf die Prüfung stellen”.

²⁵¹ RICOEUR, Paul. Op. cit., 213-257. Este procedimiento de lectura es el que sigue la interpretación de Ricoeur en el estudio 8 de *Sí mismo como otro*, llamado El sí y la norma moral. En buena medida, lo que sostengo en este apartado está inspirado en esta exégesis de Ricoeur.

²⁵² SCHNEEDWIND, Jacome B. Op. cit., 318. Máxima: un plan de acción subjetivo, incorporado a las razones de actuar que esgrime el agente, y también, la indicación suficiente de a qué acto llama la razón.

²⁵³ KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Traducción de *Kritik der praktischen Vernunft* realizada por Dulce María Granja Castro. México: Fondo de Cultura económica, Universidad Autónoma metropolitana, Universidad Autónoma de México. 2005: 35, 19-21. “Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat”. Las páginas se citan sobre la primera edición publicada por Hartnoch en 1788.

Una noción semejante a esta de la “máxima”, aunque esté vinculada a la tradición teleológica, es completamente novedosa en la historia de la ética. El deseo racional o equilibrio perceptivo del juicio moral aristotélico estaba pensado desde la teleología interna de las acciones, que permitía considerar las prácticas humanas, los planes de vida y cierta unidad interna de los agentes. Kant concibe la acción desde la exigencia de universalidad propia de una máxima objetiva, que pone a prueba las intenciones del agente formalizando sus fines, tal como lo atestigua la primera formulación del imperativo categórico²⁵⁴: “*Obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal*”²⁵⁵.

Situados en el nivel del imperativo categórico, desaparece toda exigencia de las inclinaciones, pues la universalidad permite juzgar la adecuación o inadecuación de la propia máxima con respecto a las exigencias de la razón práctica. Lo que interesa, pues, es la función constrictiva del imperativo sobre las inclinaciones.

De este modo, aparece una duplicidad del sujeto moral: uno es el agente que ordena (la buena voluntad), y otro quien debe obedecer (la voluntad finita, sometida a la inclinación y a las exigencias de la razón práctica). En esta duplicación del agente moral, uno aparece como el actor que interviene en realidad en el mundo siguiendo sus inclinaciones, en ciertas circunstancias y condiciones de realización de sus deseos; el otro es el sujeto moral que quiere lo universal y que pide obediencia, so pena de descalificar moralmente lo particular y contingente. En la perspectiva del sujeto moral, las inclinaciones son vistas como una cierta pasividad, que tiene la capacidad de oponerse a la moralidad, por lo que Kant las llama deseos *patológicamente influidos*²⁵⁶. En cambio, la “voluntad determinada por la ley” (*Wille*) (es) esta parte de nosotros completamente racional; nuestra capacidad de vacilar entre la ley y el deseo es el “arbitrio” (*arbitrium-Willkühr*).

²⁵⁴ _____ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Op. cit., 413, 13-25. La representación de un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para una voluntad, llámese mandato (de la razón), y la fórmula del mandato llámese **imperativo**. Todos los imperativos exprésanse por medio de un “debe ser” y muestran así la relación de una ley objetiva de la razón a una voluntad que, por su constitución subjetiva, no es determinada necesariamente por tal ley.

²⁵⁵ Ibid., 421, 7-8. “*Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde*”.

²⁵⁶ KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Op. cit., 36, 3: “Pathologisch-affizierten”. En una voluntad patológicamente afectada de un ser racional puede tener lugar un conflicto de las máximas (subjetivas) frente a las leyes prácticas por él mismo conocidas.

Analizando las proposiciones en que se expresan los imperativos, Kant reconoce que éstos pueden ser categóricos o hipotéticos. Los hipotéticos “representan la necesidad práctica de una acción posible como medio para llegar a otra cosa que se quiere²⁵⁷”. Los hipotéticos significan que la acción es buena²⁵⁸ sólo en cuanto medio para otro fin. “El imperativo categórico sería el que representase una acción como objetivamente necesaria por sí misma, sin referencia a otro fin²⁵⁹”. La subdivisión y gradación de los imperativos, señala de nuevo, que Kant considera que la forma del deber o del imperativo es necesaria para una voluntad subjetiva y que, por tanto, sólo el imperativo categórico pasa con éxito la prueba de la universalización formal.

Este carácter coactivo de la obligación moral sobre la subjetividad inclinada afectivamente, se expresa con claridad en los teoremas y problemas de la Analítica²⁶⁰ de la *Crítica de la razón práctica*: “Teorema I: Todos los principios prácticos que presuponen un *objeto* (materia) de la facultad de desear como fundamento determinante de la voluntad son empíricos y no pueden proporcionar leyes prácticas²⁶¹”. “Teorema II: Todos los principios prácticos materiales son, como tales, de una misma clase y pertenecen al principio universal del amor propio, o sea, de la propia felicidad²⁶²”.

Con estos deslindes en bloque que el imperativo categórico opera contra el deseo, se produce una nueva reducción: todo lo subjetivo se limita a expresar el deseo, y lo objetivo es una

²⁵⁷ _____. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Op. cit., 414, 13-14. “Stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem, was man will”.

²⁵⁸ Ibid., 413, 18-21. “Praktisch *gut* ist aber, was vermittelt der Vorstellungen der Vernunft (...) aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen, als ein solches, gültig sind, den Willen Bestimmt”. “Prácticamente *bueno* es lo que determina a la voluntad por medio de las representaciones de la razón, (...) por fundamentos que son válidos para todo ser racional como tal”.

²⁵⁹ Ibid., 414, 15-18. “Der kategorische Imperativ würde der sein, welcher eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck als objektiv-notwendig vorstellte”.

²⁶⁰ _____. *Crítica de la razón práctica*. Op. cit., 38, 17-54, 22. Ricoeur insiste en que si se puede suprimir el objeto, entonces se tendría una máxima objetiva; en el fondo el imperativo categórico pide no desear nada particular, seguramente porque el deseo particular tiende al placer, o puede producir pena. ¿Se puede pedir algo así a un ser humano? ¿Acaso nuestra humanidad es esa racionalidad formal que plantea Kant? ¿La vida humana puede renunciar al placer o escapar a la pena y a la contingencia? Se puede recordar a Aristóteles: el bien es aquello a lo que tiendo, que siempre es algo concreto. Esta línea de pensamiento pasa por toda la tradición comunitaria.

²⁶¹ Ibid., 38, 17-19. “Alle praktische Prinzipien, die ein **Objekt** (Materie) des Begehungsvermögens, als Bestimmungsgrund des Willens, voraussetzen, sind insgesamt empirisch und können praktische Gesetze abgeben”.

²⁶² Ibid., 40, 3-41,4. “Alle materiale praktische Prinzipien sind, als solche, insgesamt von einer und derselben Art, und gehören unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe, oder eigenen Glückseligkeit”. Ricoeur comenta como, en su explicación a estos teoremas, Kant alinea afectos tan disímiles, que unifica la facultad de desear como la antagonista de la razón práctica. Si se puede llamar deseo a la determinación puramente formal y universal de la razón, lo que normalmente llamamos deseo se pasa a considerar “patología”.

forma²⁶³ de auto legislación. El punto focal de esta serie de escisiones es la idea misma de auto legislación o autonomía²⁶⁴.

La autonomía es la libertad de la voluntad considerada ahora sólo en su estructura fundamental (*Wille*), pero no en su condición de sujeto finito afectado y exigido por las inclinaciones (*Willkür*)²⁶⁵. Esta es la libertad que la “*Crítica de la razón pura*” sólo se pudo establecer como posibilidad pensable, pero que ahora, en la “*Crítica de la razón práctica*”²⁶⁶, se justifica de manera práctica. Por una parte, de manera negativa: por la independencia total con respecto a la ley natural de los fenómenos en sus relaciones mutuas (ley de causalidad). Por otra, de manera positiva, como auto donación de la ley:

La *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes que les corresponden (...) El único principio de la moralidad consiste en la independencia de toda materia de la ley (es decir, de un objeto deseado) y, al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del arbitrio mediante la mera forma legislativa universal de la cual una máxima debe ser capaz. Aquella independencia es la libertad en sentido negativo; en cambio, esta legislación propia de la razón pura y, como tal, práctica, es la libertad en sentido positivo. Por consiguiente, la ley moral no expresa nada más que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, de la libertad²⁶⁷.

²⁶³ Sin materia, sin contenido, sin “realidad empírica”: sin ninguna existencia, a no ser allá atrás, en el fondo de la interioridad de la “buena voluntad”. El problema es que, sin desconocer la importancia de la reflexión y de la interioridad, el agente moral existe en el mundo como un ser corpóreo y, por tanto, obra, elige y desea en medio de materias y contenidos real, empíricamente dados.

²⁶⁴ RICOEUR, Paul. Op. cit., 226. Ricoeur cita a Otfried Höffe, quien considera que la autonomía es un meta-criterio, diferente de la regla de universalización, pero relacionado con ella a través de una noción análoga a la del contrato social, sólo que restringido al ámbito personal: la autonomía es un contrato hecho con uno mismo: “una voluntad a la cual la pura forma legislativa de la máxima puede servir de ley es una voluntad libre”. (Problema I, *Crítica de la razón práctica*).

²⁶⁵ MACINTYRE, Alasdair. “Notes from the Moral Wilderness”. En: KNIGHT, Kelvin. *The MacIntyre Reader*. Cambridge: Cambridge University Press. 1998: 41. Lo común a los pensadores ilustrados, de Hume a Kant, es el rechazo a la tradición aristotélica, tanto en la recurrencia a las deducciones silogísticas en la argumentación moral, a partir de la aprehensión de las capacidades humanas y a comprender estas finalidades en orden a el fin propio. Este será uno de los puntos más criticados tanto por Hegel como por la posterior reflexión que ha vuelto a Aristóteles: si se rompe la relación entre lo que es y la finalidad intrínseca, no es posible superar la dualidad entre el ser y el deber-ser; el ser humano sólo puede ser reconocido en sus fines más propios dentro de sus conexiones y vínculos con su sociedad. Esta división se ha expresado en la concepción de autonomía, como fundamento de toda moralidad, pero a su vez como carente de fundamento, sin explicar de manera suficiente su relación con los deseos y necesidades humanas, de los cuales aparece radicalmente separado; en Kant, la moralidad sólo es posible si se obra bajo los imperativos de la razón autónoma, sin ceder a las inclinaciones.

²⁶⁶ KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Op. cit., 51, 7-52, 3. El problema I. En la observación anterior, Kant se ha acercado a la sabiduría narrativa que reconoce la tendencia a imitar los deseos de las otras personas, pero pasa por esa observación para seguir afirmando su posición sobre una subjetividad autónoma.

²⁶⁷ Ibid., 58, 15-59, 5. “Die **Autonomie** des Willens ist das alleinige Prinzip aller moralischen Gesetze und der ihnen gemäßen Pflichten (...) In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit. Jene **Unabhängigkeit** aber ist Freiheit im negativen, diese **eigene Gesetzgebung** aber der reinen, und, als solche, praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande”. Al respecto dice Schneewind: La autonomía envuelve dos componentes: 1) No

Ahora bien, la moralidad exige que el hombre someta sus normas a la validez universal, siguiendo el modelo de la universalidad como ley bajo la cual la razón piensa y construye el mundo, para promover la liberación del hombre de sus propias motivaciones y tendencias subjetivas. Si el sujeto ordena sus acciones bajo el imperio de sus motivos y tendencias, Kant considera que no es autónomo sino heterónomo, pues piensa que éstas buscan fines materiales distintos de la misma voluntad. La libertad consiste, precisamente, en la independencia de la voluntad con respecto a la ley natural de los fenómenos, es decir, frente a la determinación de las acciones según el orden de la naturaleza. No se trata de evitar la materialidad de los contenidos concretos que desea la voluntad, sino de que estos no sean el *criterio determinante*. En el sometimiento de las normas de acción al criterio de universalidad, se da la sujeción de los diversos motivos al procedimiento de la razón que exige universalización.

Autonomía es la capacidad de determinarse por sí mismo, darse la propia ley, y se opone a la heteronomía: que la voluntad dependa de algo distinto de ella misma, que sea determinada por algo ajeno: “La ley moral no expresa nada más que la *autonomía* de la razón pura práctica, es decir, de la libertad; y esta misma es la condición formal de todas las máximas, única condición bajo la cual éstas pueden armonizar con la ley práctica suprema²⁶⁸”.

La autonomía expresa la mayor escisión operada dentro de la voluntad humana, pues se opone a heteronomía del arbitrio, según la cual se siguen las exigencias de las leyes patológicas de las inclinaciones o del deseo de objetos:

Así pues, si la materia del querer, la cual no puede ser otra que el objeto de un deseo enlazado con la ley, entra en la ley práctica como *condición de posibilidad de ésta*, ello se convertirá en heteronomía del arbitrio, es decir, la dependencia de la ley de la naturaleza de seguir algún impulso o inclinación y entonces la voluntad no se da a sí misma la ley, sino solamente el precepto de la observancia racional de leyes patológicas; pero la máxima

es necesaria una autoridad externa a nosotros mismos para informarnos de las demandas de la moralidad (...) que nos imponemos a nosotros mismos. 2) A través del auto-gobierno podemos efectivamente controlarnos. SCHNEEWIND, Jacome B. Op. cit., 309.

²⁶⁸ Ibid., 59, 3-7. “Das moralische Gesetz nichts anders aus, als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i., der Freiheit, und diese ist selbst die formale Bedingung aller Maximen, unter der sie allein mit dem obersten praktischen Gesetze zusammenstimmen können”. Se trata del teorema que se sigue de la Ley Fundamental de la Razón Pura Práctica (54, 22-23): “Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten können”: Actúa de modo que la máxima de tu voluntad pueda, al mismo tiempo, valer siempre como principio de una legislación universal”.

(...) no sólo no funda obligación alguna, sino que es opuesta ella misma al principio de una razón práctica *pura* y, por ende, también a la convicción moral²⁶⁹.

¿Cómo se deduce que el agente racional es autónomo? A través del testimonio mismo que la propia subjetividad ofrece de un hecho de la conciencia: tenemos capacidad de auto legislación. Este tipo de testimonio nos lleva a un hecho moral: realmente existe la conciencia de la ley moral, la moralidad misma inscrita en nuestra racionalidad que nos inspira respeto. El orden que inaugura la autonomía de la razón práctica es “análogo” al de la naturaleza, sólo que en el segundo operamos *como si* hubiera sido creado por los seres racionales finitos y en el otro como si hubiera sido creado por Dios, estableciendo así la diferencia entre leyes morales y leyes naturales. Esta analogía con el mundo de la naturaleza nos permite preguntar sí en la deducción misma de la autonomía no está colocada cierta pasividad, que determina el destino mismo de la autonomía. ¿Qué otra cosa puede significar la apelación a “hechos²⁷⁰”?

Por otro lado, ¿Qué significa, en este nivel tan abstracto, el *respeto*? Aún no tenemos ninguna referencia concreta a la acción humana, no hemos determinado plenamente el concepto de moralidad; entonces ¿Qué es este respeto situado en el ámbito de la autonomía? No puede pasar de ser un sentimiento, aunque se trate del sentimiento frente a la ley moral: “Un sentimiento que se refiere solamente a lo práctico, que depende de la representación de una ley sólo en cuanto a la ley y no por algún objeto de ésta y, por lo tanto, no puede referirse ni al deleite ni al dolor y, sin embargo, produce un interés en la observancia de esta ley, interés que llamamos interés moral y la aptitud de tomar un interés en tal ley (o de tener respeto hacia la ley moral) es propiamente el *sentimiento moral*²⁷¹”.

²⁶⁹ Ibid., 59, 7-17. “Wenn daher die Materie des Wollens, welche nichts anders, als das Objekt einer Begierde sein kann, die mit dem Gesetz verbunden wird, in das praktische Gesetz **als Bedingung der Möglichkeit desselben** hineinkommt, so wird daraus Heteronomie der Willkür, nämlich Abhängigkeit von Naturgesetze, irgen einem Antriebe oder Neigung zu folgen, und der Wille gibt sich nicht selbst das Gesetz, sondern nur die Vorschrift zur vernünftigen Befolgung pathologische Gesetze; die Maxime aber (...) stiftet auf diese Weise nicht allein keine Verbindlichkeit, sondern ist selbst dem Prinzip einer **reinen** praktischen Vernunft, hiemit also auch der sittlichen Gesinnung entgegen”.

²⁷⁰ RICOEUR, Paul. Op. cit., 248.

²⁷¹ KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón práctica*. Op. cit., 142, 10-16. “Ein Gefühl, was bloß aufs Praktische geht, und zwar der Vortstellung eines Gesetzes lediglich seiner Form nach, nicht irgend eines Objekts desselben wegen, anhängt, mithin weder zum Vergnügen, noch zum Schmerze gerechnet werden kann, und dennoch ein **Interesse** an der Befolgung desselben hervorbringt, welches wir das **moralische** nenne; wie denn auch die Fähigkeit, ein solches Interesse am Gesetze zu nehmen (oder die Achtung fürs moralische Gesetz selbst) eigentlich **das moralische** Gefühl ist”.

De este modo, el respeto queda ubicado dentro de los móviles de la acción, como una afección recibida de manera pasiva: un fundamento subjetivo de determinación de la voluntad de un ser finito²⁷², que nos causa dolor al sacarnos fuera de las tendencias del amor a sí mismo. Este sentimiento moral no es un lazo o un vínculo real con otra persona, sino tan sólo un afecto que nos mueve a obrar según la más estricta universalidad formal: respetar la humanidad, esto es, a la universalidad de la voluntad en la perspectiva de sus accidentes, las personas²⁷³.

¿Por qué razón Kant no se plantea el tema del respeto como una afección recibida en la relación con el otro, precisamente, ante el otro? ¿Si el respeto es un móvil de la acción moral, puede la presencia del otro producir en mí un afecto tal como el de tratarlo también como un fin en sí mismo? Kant aplazó este problema, el problema del otro, escindiendo la afectividad entre una afectada patológicamente y otra marcada por la razón pura práctica, a través, en este último caso, del sentimiento del dolor ante los requerimientos del amor propio y la veneración de la ley moral. Esto quiere decir, que la única posibilidad de la valoración de uno mismo que resiste la prueba del criterio de universalización, ordenado bajo el régimen de la ley, es el respeto. La “caída” y la “humillación” son las perversiones de una valoración de la propia vida en la línea del amor de sí patológico e inclinado al mal. Si el mal es una oposición real a la ley moral, opera como un motivo contrario al respeto para el libre arbitrio, moviéndolo a obrar en contra de la moralidad. Esta propensión al mal, que afecta el destino y la posibilidad misma del ejercicio de la autonomía, así no afecte a su principio, es un nuevo e insuperable factor de pasividad.

Sobre la irreducible oposición entre respeto y propensión al mal, se levanta la oposición entre autonomía y heteronomía, culminación del formalismo kantiano: la moralidad reside allí donde

²⁷² Ibid., 126, 14-127,16.

²⁷³ MACINTYRE, Alasdair. “Practical Rationalities as Forms of Social Structure”. En: KNIGHT, Kelvin. Op. cit., 120-135. Frente a los fines nouméricos y a la abstracción del respeto, hay que recordar con Macintyre las profundas vinculaciones que los seres humanos mantenemos con la realidad: somos constituidos por vínculos que nos mueven desde lo biológico hasta lo social. Y lo social nos constituye hasta el punto en que lo que aparece en nuestro razonamiento práctico es siempre una forma de interpretación social; no actuamos en cuanto individuos, sino siempre en cuanto participantes de un orden social particular, que ya es el mismo una concepción de la racionalidad práctica. Se aprende una cierta racionalidad práctica al participar y ser socializado en una determinada comunidad, que nos provee de hábitos de acción de y de valoración, estos hábitos se forman modelando los deseos y los sentimientos, hasta adecuarlos a lo que se consideran buenas razones para obrar dentro de esa comunidad. Cada persona, dentro de esta descripción, reconoce a los otros como colaboradores a quienes les atañen los mismos asuntos; con ellos se establecen relaciones de mutua solidaridad y cuidado, no sólo de abstracto respeto.

“la mera forma legislativa de las máximas sea el fundamento determinante suficiente de una voluntad²⁷⁴”. De esta manera, Kant eleva hasta lo sublime el lenguaje sobre el imperativo, pues se sustituye una obediencia a otro por la obediencia a sí mismo. Una obediencia sin el carácter de dependencia y sumisión es pura autonomía.

Para intentar escapar al simple formalismo, las sucesivas formulaciones del imperativo categórico se mueven desde lo puramente universal y abstracto, hacia lo más concreto y material, siguiendo el modelo de buscar la completa determinación de la máxima:

Primera formulación: “El imperativo categórico es así pues único, y, por cierto, este: *obra sólo según una máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal*²⁷⁵”.

Segunda formulación: “*Obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza*²⁷⁶”.

Tercera formulación: “*Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio*²⁷⁷”.

Esta progresión sigue el camino de las categorías de la cantidad: *unidad* de la forma de la voluntad (Universalidad), *pluralidad* de la materia (los objetos, en este caso, los fines), y la *totalidad* del sistema de la voluntad (la acción de la libertad humana considerada como ocurriendo de acuerdo con la naturaleza)²⁷⁸, aunque Kant insiste en que “las tres maneras de representar el principio de la moralidad que hemos aducido son (...) otras tantas fórmulas de precisamente la misma ley, cada una de las cuales une en sí de suyo a las otras dos. No obstante, hay en ellas, con todo, una diferencia que (...) es más bien subjetivamente que

²⁷⁴ KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón práctica*. Op. cit., 51, 8-9. “Die bloße gesetzgebende Form der Maximen allein der zureichende Bestimmungsgrund eines Willens sei”.

²⁷⁵ _____ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Op. cit., 421, 5-8. “Der kategorische Imperativ ist also nur ein einziger, und zwar dieser: *Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde*”.

²⁷⁶ Ibid., 421, 18-20. “*Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte*”.

²⁷⁷ Ibid., 429, 10-12. “*Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck niemals bloß als Mittel brauchst*”.

²⁷⁸ Ibid., 436, 15-26.

objetivamente práctica (...) para acercar una idea de la razón a la intuición (según cierta analogía) y así al sentimiento²⁷⁹”.

Que se trate de las categorías de la cantidad, y no de las de cualidad o las de relación²⁸⁰, significa que Kant concibe las diferencias entre unidad, pluralidad y totalidad como por grados de cierta sustancia homogénea: la subjetividad trascendental de un agente puramente moral. En cuanto “trascendental”, la *unidad* no es propia de un agente concreto e individual, sino de un querer abstracto y formal, la voluntad perfectamente universal; un concepto cercano a la formalización “humanidad” de la segunda fórmula, todavía no distribuida en la pluralidad de las personas²⁸¹. Sólo al considerar la diversidad existente entre “tu persona” y “la persona de todo otro”, se puede pasar a la pluralidad.

La forma universal se va haciendo más concreta al entrar a considerar la *pluralidad de la materia*: “Una (materia), esto es, un fin, y entonces dice la fórmula: que el ser racional debe servir como fin por su naturaleza y, por tanto, como fin en sí mismo; que toda máxima debe servir de condición limitativa de todos los fines meramente relativos y caprichosos²⁸²”. Estos fines que

²⁷⁹ Ibid., 436, 8-14. “Die angeführten drei Arten, das Prinzip der Sittlichkeit vorzustellen, sin (...) Formeln ebendesselben Gesetz, deren die eine die anderen zwei von selbst in sich vereinigt. Indessen ist doch eine Verschiedenheit in ihnen, die zwar eher subjektiv der objektiv-praktisch ist (...) um eine Idee der Vernunft der Anschauung (nach einer gewissen Analogie) und dadurch dem Gefühle näher zu bringen”.

²⁸⁰ Kant en la *Crítica de la razón pura* propone una Tabla de los juicios: Cantidad: Universal, Particular, Singular; Cualidad: Afirmativo, negativo, infinito; Relación: Categorical, hipotético, disyuntivo; Modalidad: Problemático, asertórico, apodictico; Y, una Tabla de las categorías: Cantidad: Unidad, pluralidad, totalidad; Cualidad: Realidad, negación, limitación; Relación: Inherencia-sustancia (sustancia y accidente), causalidad y dependencia (causa y efecto), comunidad (reciprocidad entre un agente y un paciente); Modalidad: Posibilidad e imposibilidad, existencia e inexistencia, necesidad y contingencia. *Crítica de la razón pura*. Op. cit. A 70, B 95; A 80, B 106.

²⁸¹ Ricoeur interpreta a la humanidad como “la expresión plural de la exigencia de universalidad que preside a la deducción de la autonomía”, algo así como el desarrollo plural de la autonomía, que opera como un término mediador entre la universalidad abstracta y la diversidad real de los agentes y de los pacientes. Además, el tema de la humanidad formaliza la regla de oro “Lo que ustedes quieran que les hagan los hombres, háganlo ustedes igualmente” (Lucas 6, 31), que se escribe en los Evangelios concretamente dentro del radical tema de amar a los enemigos, hacer el bien y prestar sin esperar nada a cambio (Lucas 6, 27-35) como resumen de la tradición de la ley y los profetas (No prestarás a interés a tu hermano: Deuteronomio 23, 20). Lo que en la Biblia se ha visto como origen de la violencia y de la desigualdad social, como irrespeto evidente a la condición de “hermano” del otro, como un poder que enemista, en Kant se eleva a la forma pura de tratar a la humanidad como fin en sí, en cada uno de los casos en que esa humanidad se presente. El afecto, al amor al otro, y la condición concreta del otro como el enemigo, es decir, aquel hermano con el que me he enemistado por mis acciones concretas, son evitadas por la depuración de la universalización. Todo lo concreto, lo empírico, es inadecuado para la universalización. RICOEUR, Paul. Op. cit., 232-241.

²⁸² KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Op. cit., 436, 19-23. “Eine (Materie), nämlich einen Zweck, und da sagt die Formel: daß vernünftige Wesen, als Zweck seiner Natur nach, mithin als Zweck an sich selbst, jeder Maxime zur einschränkenden Bedingung aller bloß relativen und willkürlichen Zwecke dienen müsse”. El texto entre paréntesis cambia el original *Maxime* por *Materie*, siguiendo la práctica de los traductores.

se tratan de limitar se resumen en “tratar a la humanidad en mi persona y en la del otro como un *medio*”. Al hablar de unos fines que se deben limitar, Kant reconoce la disimetría real del trato entre las personas, por las relaciones de poder en las que nos utilizamos unos a otros para nuestros propios fines y nos imponemos con violencia objetivos totalmente ajenos de aquellos que exige el respeto humano; reconoce pues, el poder sobre la persona del otro, por el cual destruimos su posibilidad de actuar con autonomía. El segundo imperativo busca limitar esta situación y promover unas relaciones de respeto a la humanidad, de uno mismo y del otro.

La pluralidad de la forma universal de la voluntad sólo se concibe, sin embargo, lejos de la vida concreta de las personas, al entrar a considerar la acción dentro del horizonte del reino de los fines: “Todas las máximas de legislación propia deben concordar para un posible reino de los fines, como un reino de la naturaleza”, y explica Kant que “la moral considera un posible reino de los fines como un reino de la naturaleza (...) Aquí es una idea práctica para llevar a cabo lo que no existe, pero puede llegar a ser real a través de nuestra conducta y, por cierto, precisamente en conformidad con la idea²⁸³”.

El reino de los fines es, en palabras de Kant, un concepto muy fructífero: “Por *reino* entiendo el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes. Pues bien, dado que las leyes determinan los fines según su validez universal, tenemos que si se abstrae de las diferencias personales de los seres racionales, e igualmente de todo contenido de sus fines privados, podrá ser pensado un conjunto de todos los fines (...) en conexión sistemática, esto es, un *reino de los fines*²⁸⁴”.

Explica Kant que:

Pues los seres racionales están todos bajo la *ley* de que cada uno de los mismos debe tratarse a sí mismo y a todos los demás, *nunca meramente como medio*, sino siempre *a la vez como fin en sí mismo*. De este modo, surge un enlace sistemático de seres racionales por leyes objetivas comunes, esto es, un reino, el cual dado que estas leyes tienen por

²⁸³ Ibid., 436, 24-26. “Daß alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen Reiche der Zwecke, als einem Reiche der Natur zusammenstimmen”.

²⁸⁴ Ibid., 433, 17-25. “Ich verstehe aber unter einem *Reiche* die systematische Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Weil nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird wenn man von dem persönlichen Unterschiede vernünftiger Wesen imgleichen allem Inhalte ihrer Privat Zwecke abstrahiert, ein Ganzes aller Zwecke (...) in systematischer Verknüpfung, d.i., **ein Reich der Zwecke**”.

propósito precisamente la referencia de estos seres unos a otros como fines y medios, puede llamarse un reino de los fines (desde luego, sólo un ideal)²⁸⁵.

Un ser racional que interactúa con otros seres racionales, debe considerarse *miembro* del reino de los fines, esto es, como *legislador* de un orden producido por la libertad. Así, la “*moralidad* consiste (...) en la referencia de toda acción a la legislación únicamente por la cual es posible un reino de los fines²⁸⁶” que debe hallarse en la voluntad de todo ser racional, en cuanto siga el principio de obrar sólo por una máxima que pueda ser ley universal, y en consecuencia, en tanto se pueda considerar a sí misma como legisladora universal. Obrar según este principio es, para el ser racional finito, el deber. Éste descansa en la relación de los seres racionales entre sí y consigo mismos, en la que deben considerarse a sí mismos como los fines de todas sus acciones, no por un motivo práctico ni para un provecho futuro, “sino por la idea de la dignidad de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que se da a la vez él mismo²⁸⁷”.

Por tanto, la autonomía es el procedimiento que fundamenta la moralidad, cuyo eje se ha concentrado en el respeto a la dignidad humana: “Pero la legislación misma, que determina todo valor, tiene que tener precisamente por eso una dignidad, esto es, un valor incondicionado, incomparable, para el cual únicamente la palabra *respeto* proporciona la expresión conveniente de la estimación que un ser racional tiene que efectuar de ella. La *autonomía* es, así pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional²⁸⁸”.

²⁸⁵ Ibid., 433, 26-33. “Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem *Gesetz*, daß jedes derselben sich selbst und alle anderen niemals bloß als *Mittel*, sondern jederzeit *zugleich als Zweck an sich selbst* behandeln solle. Hierdurch aber entspringt eine systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, d. i., ein Reich, welches, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen aufeinander, als Zwecke und Mittel, zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur ein Ideal) heißen kann”.

²⁸⁶ Ibid., 434, 7-9. “Moralität besteht (...) in der Beziehung aller Handlung auf die Gezetsgebung, dadurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist”.

²⁸⁷ Ibid., 434, 29-31. “Sondern aus der Idee der *Würde* eines vernünftigen Wesens, das keinem Gesetze gehorcht, als dem, das es zugleich selbst gibt”. La responsabilidad con las consecuencias fue ignorada por Kant, a quien sólo le preocupaba la coherencia con las reglas universales de la razón práctica autónoma. Al respecto ver: MACINTYRE, Alasdair. “Plain Persons and moral Philosophy: rules, virtues and goods”. En KNIGHT, Kelvin. Op. cit., 149.

²⁸⁸ KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Op. cit., 436, 3-9. “Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Wert bestimmt, muß eben darum eine Würde, d. i. unbedingten, unvergleichbaren Wert haben, für welchen das Wort *Achtung* allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat. *Autonomie* ist also der Grund der Würde der menschlichen und jeder vernünftigen Natur”.

El concepto de dignidad humana se convierte así en una categoría central de la ética con Kant: “En el reino de los fines todo tiene o un *precio* o una *dignidad*. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser puesta otra cosa como *equivalente*; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio y, por tanto no admite nada equivalente, tiene una dignidad²⁸⁹”.

La dignidad humana es incomparable y no tiene valor equivalente. Ella es el valor no compensable de la existencia humana como meta en sí. Dignidad humana no es un valor relativo, ni un precio, sino el valor intrínseco de la existencia, pues la persona sólo es meta en sí misma bajo la condición de su moralidad: “la moralidad es la condición únicamente bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo, porque sólo por ella es posible ser un miembro legislador en el reino de los fines. Así pues, la moralidad, y la humanidad en tanto que ésta es capaz de la misma, es lo único que tiene dignidad²⁹⁰”.

Pero, si la dignidad se basa en la autonomía, con este paso hemos llegado a determinar tan sólo la libertad: el ser racional como partícipe del reino de los fines en virtud de su legislación universal. Un ser de tales características es “libre en lo que respecta a todas las leyes de la naturaleza²⁹¹”, pues obedece tan sólo las leyes que él mismo se da, por las cuales sus máximas pueden pertenecer a una legislación universal.

La determinación completa del concepto se efectúa considerando la totalidad implicada en la acción: una “forma, la cual consiste en la universalidad, y entonces la fórmula del imperativo moral está expresada así: que las máximas tienen que ser elegidas como si fuesen a valer como leyes universales de la naturaleza²⁹²”. Kant considera que la universalidad de la ley según la cual suceden efectos “constituye lo que se llama propiamente *naturaleza* en su sentido más general (...) esto es, la existencia de las cosas en tanto que está determinada por leyes

²⁸⁹ Ibid., 434, 31-34. “Im Reiche der Zwecke hat alles entweder einen *Preis*, oder eine *Würde*. Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes, als Äquivalent, gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent verstatet, das hat eine Würde”.

²⁹⁰ Ibid., 435, 5-8. “Ist Moralität die Bedingung, unter der allein ein vernünftiges Wesen Zweck an sich selbst sein kann; weil nur durch sie es möglich ist, ein gesetzgebendes Glied im Reiche der Zwecke zu sein. Also ist Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, dasjenige, was allein Würde hat”.

²⁹¹ Ibid., 435, “Ansehung aller Naturgesetze als frei”.

²⁹² Ibid., 437, 15-18. “Eine *Form*, welche in der Allgemeinheit besteht, und da ist die Formel des sittlichen Imperativ so ausgedrückt: daß die Maximen so müssen gewählt werden, als ob sie wie allgemeine Naturgesetze gelten sollten”.

universales²⁹³”. De acuerdo con todo su planteamiento crítico, la naturaleza no es un dato empírico, sino “un *concepto del entendimiento* que demuestra, y necesariamente tiene que demostrar, su realidad en ejemplos de la experiencia²⁹⁴”. La tercera formulación del imperativo permite “presuponer (...) que entre la libertad y la necesidad natural de unas y las mismas acciones humanas no existe verdadera contradicción; pues le es igual de imposible abandonar el concepto de la naturaleza ni el de la libertad²⁹⁵”.

Es este, sin duda, el máximo esfuerzo de la moral kantiana por reconocer el peso de la pasividad en la acción humana: el agente, desde su punto de vista moral, puede considerarse a sí mismo como autónomo y libre, pero debe suponer que sus actos ocurren en el mundo natural y que, con seguridad, sus acciones modifican ese mundo, a la vez que son transformadas por él y por los otros agentes morales. En todo esto es significativo que Kant considere al principio de “no-contradicción” como el criterio definitivo de sus argumentaciones morales, no en el sentido de “no-contradicción” con las opiniones relevantes, sino en cuanto no-contradicción estrictamente lógica entre las representaciones morales y el imperativo en sus diversas formulaciones²⁹⁶. Con esto, cuando debo enfrentar cursos de acción reales, lo importante es “salvar” mis intenciones: obrar de manera moral, evitando la terrible pensión al mal, es decir, tratando de ser en efecto autónomo.

No obstante, la libertad debe poder realizarse en el mundo, permitiendo que el agente virtuoso sea feliz. Esto se logra sólo bajo la condición de la completa adecuación del agente con la ley

²⁹³ Ibid., 421, 15-17. “Was eigentlich *Natur* im allgemeinsten Verstande (...) d.i. das Dasein der Dinge, heißt, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist”.

²⁹⁴ Ibid., 455, 26-28. “Natur (...) ein *Verstandesbegriff* der seine Realität an Beispielen der Erfahrung beweist und notwendig beweisen muß”.

²⁹⁵ Ibid., 456, 4-7. “Voraussetzen: daß kein wahrer Widerspruch zwischen Freiheit und Naturnotwendigkeit ebenderselben menschlichen Handlungen angetroffen werde, denn sie kann ebensowenig den Begriff der Natur, als den der Freiheit aufgeben”.

²⁹⁶ Defendiendo la formalidad de la moral kantiana, Schneewind coloca como ejemplo paralelo al principio de no contradicción: La ley moral es pura y a priori (...debe) ser **formal**. “Como la ley lógica de contradicción, que excluye cualquier proposición de la forma “P y no-P”, la ley moral no debe contener ella misma ninguna “materia” o contenido”. La universalidad y la autonomía, expresados en el imperativo categórico, son los principios del juicio moral: permiten juzgar la moralidad de las máximas; lo que resulte contradictorio con sus criterios, es claramente inmoral, y no se debe hacer. En su interpretación, Schneewind habla de dos etapas de prueba de las máximas: frente a los imperativos hipotéticos, hay que preguntar si la acción propuesta conduce al fin deseado; en caso negativo, se la debe desechar; en caso afirmativo, se la debe valorar desde el imperativo categórico. Si la máxima pasa esta última prueba, se la debe asumir, y si no, se la debe rechazar. Propone que es este mecanismo de la “prueba” se lea como una nueva versión de la “racionalidad prudente”, que nos permita decidir rectamente. SCHNEEWIND, Jacome B. Op. cit., 318.

moral, “una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional perteneciente al mundo de los sentidos en ningún momento de su existencia. Puesto que ella, sin embargo, es exigida como prácticamente necesaria, sólo puede encontrarse en un *progreso* que va hacia el *infinito*, hacia esa plena adecuación, y según los principios de la razón pura práctica, es necesario admitir tal progreso como el objeto real de nuestra voluntad²⁹⁷”.

Esto sólo es posible suponiendo una existencia y personalidad duradera en lo infinito: en la inmortalidad del alma. Kant juega con los términos de estos supuestos o postulados:

Para un ser racional pero finito sólo es posible el progreso al infinito desde los grados inferiores a los superiores de la perfección moral. El *Infinito* (...) ve en esta serie (...) la totalidad de la adecuación con la ley moral (...) Lo único que puede corresponder a la criatura respecto de la esperanza de esta participación es la conciencia de su convicción probada que, de acuerdo con su actual progreso de lo malo a lo moralmente mejor (...) le permite esperar una continuación ulterior ininterrumpida de tal progreso²⁹⁸.

De manera evidente, esta justicia y este progreso al infinito suponen que exista Dios, “como necesariamente perteneciente a la posibilidad del bien supremo”, es decir, de la unión de la moralidad con la felicidad en una inmortalidad del alma. En el fondo, al igual que en la “*Crítica de la razón pura*”, se trata de pensar la posibilidad de unir aquello que desde el comienzo se ha pensado como separado: el orden de la naturaleza, donde se piensa la felicidad, como estado de un ser racional que, en el conjunto de su existencia, le va todo según su deseo y su voluntad, y el de la libertad, que quedan en el campo de lo supuesto.

Esta suposición sólo adquiere un carácter concreto en las formas sociales en que viven los seres humanos en la historia. La idea de autonomía es central para una propuesta sociopolítica: no sólo somos agentes morales que debemos obrar autónomamente, sino que requerimos de un orden social que garantice que esto sea posible para todos. Una convivencia racional supone

²⁹⁷ KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Op. cit., 220, 3-9. “Eine Vollkommenheit, deren kein vernünftiges Wesen der Sinnenwelt, in keinem Zeitpunkte seines Daseins, fähig ist. Da sie in dessen gleichwohl als praktisch notwendig gefodert wird, so kann sie nur in einem ins *Unendliche* gehenden *Progressus* zu jener völligen Angemessenheit angetroffen werden, und es ist, nach Prinzipien der reinen praktischen Vernunft, notwendig, eine solche praktische Fortschreitung als das reale Objekt unseres Willens anzunehmen”.

²⁹⁸ Ibid., 221, 13-222, 6. “Einem vernünftigen, aber endlichen Wesen ist nur der *Progressus* ins Unendliche, von niederen zu den höheren Stufen der moralischen Vollkommenheit, möglich. Der Unendliche (...) sieht (...) das Ganze der Angemessenheit mit dem moralischen Gesetze (...) Was dem Geschöpfe allein in Ansehung der Hoffnung dieses Anteils zukommen kann, wäre das Bewußtsein seiner erprüften Gesinnung, um aus seinem bisherigen Fortschritte vom Schlechteren zum Moralisch besseren (...) Vorsätze eine fernere ununterbrochene Fortsetzung desselben”.

la idea de un contrato entre las personas. Por éste, ellas pasan de un estado de violencia a uno de derecho, gracias a la renuncia a emplear su propio poder y a seguir sus propias pasiones, para ganar una libertad específica de miembros de una comunidad en el orden institucional de la justicia propia de un Estado²⁹⁹.

A través de la Constitución, el Estado hace igualmente obligatoria una legalidad por encima de la violencia, garantizando las correctas (justas) estructuras jurídicas que exige el punto de vista moral. Un orden social se ajusta a la moralidad si permite que las leyes se cumplan y si castiga a quienes las violan. ¿Qué significa justicia en este contexto? Un orden legal operante, que esté basado en la moralidad, según la idea de nuestra razón práctica de que la infracción a la ley moral se acompaña de la penabilidad; la idea del castigo o la pena es simplemente el mal que debe hacer confesar al penado que es justo lo que le ha pasado, y que su suerte es adecuada con su conducta. Así pues, lo esencial del castigo es la idea de justicia, retributiva en este caso, a la presencia de la ley moral en todas las personas³⁰⁰.

La vida en la democracia moderna exige que cada uno use de su propia razón, liberándose del tutelaje que otros ejercen o pretenden ejercer sobre sus opiniones y decisiones. Para esto es imprescindible la libertad pública de discusión. La idea de una convivencia justa que garantice la libertad, y en particular, de expresión, discusión y decisión, y la igualdad de los ciudadanos de ese estado de derecho, lo llama Kant “República”. La República es, en consecuencia, un orden político caracterizado como una democracia parlamentaria, con representación popular y división de poderes³⁰¹.

²⁹⁹ KERSTING, Wolfgang. “Politics, freedom, and order: Kant's political philosophy”. En: GUYER, Paul. *The Cambridge Companion to Kant*. Op. cit., 354-356. El contrato, en cuanto principio de la justicia sirve como medida de la justicia del derecho positivo, con el mismo modelo de la prueba que se emplea en el imperativo categórico: supone la participación de todos los ciudadanos en la aceptación de la ley, en un contexto de iguales libertades y obligaciones, en el que se haya superado la arbitrariedad. El contrato original es un modelo de procedimiento de “notificación, decisión y consenso” que garantiza la justicia de sus resultados gracias al soporte de su aceptación universal. No es un hecho de la historia, sino la idea de la razón de cómo debería ser un estado puramente racional, que sirva a la unión de la comunidad y de norma del derecho y la justicia.

³⁰⁰ KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Op. cit., 65, 25-67, 5.

³⁰¹ Kant consideraba a la Ilustración como la llegada a la mayoría de edad de la humanidad, en la que cada individuo pensaba por sí mismo y no por una autoridad o por alguna otra imposición; la realización de la autonomía del propio pensamiento se expresa en el uso público de la razón. En el razonamiento público (*rationieren*) cada uno de los participantes usa su razón para los fines mismos de la razón, buscar la verdad, como adecuación teórica y práctica; y cada cual es invitado a evaluar lo expuesto, no desde la perspectiva particular de sus intereses o propósitos, sino desde el punto de vista impersonal de la razón en cuanto tal. Kant esperaba que la más alta investigación, publicada y debatida, consistían en modos concretos de realizar esta evaluación racional

El ideal político de una convivencia justa en cada estado de derecho y la convivencia pacífica entre las Repúblicas, que Kant llama la paz perpetua, se puede lograr si estas se organizan en una Liga de Naciones a través de la cual discuten sus divergencias y buscan salidas pacíficas a sus conflictos. Este optimismo no se puede justificar desde los juicios del entendimiento, que sólo ve las guerras y las horribles maneras en que las personas se maltratan. Pero, la moralidad trata de llevarnos a convivir en paz en el mundo y a instituir formas de gobierno en las que la autonomía individual sea públicamente reconocida y respetada. Debemos creer, por tanto, que esto es posible, y podemos ver la historia moviéndose, aunque sea con lentitud, y con un gran costo, en la dirección de la realización de la libertad. Todo esto es necesario para que confiemos en nuestra posibilidad de realizar lo que nos manda el imperativo categórico³⁰².

independiente. Al respecto ver MACINTYRE, Alasdair. "Politics, Philosophy and the Common Good". En: KNIGHT, Kelvin. Op. cit., 238-239.

³⁰² SCHNEEWIND, Jacome. Op. cit., 331-333.

4. LA SOCIEDAD CIVIL EN HEGEL

4.1. HISTORIA Y CULTURA VERSUS FICCIONES MENTALES

Hegel cuestiona las concepciones que elaboran una ficción de un estado de “naturaleza”, previo a la realidad socio-histórica y que justifique los “derechos naturales” de los hombres, pues no: “radica la naturaleza del *Estado* en una relación contractual, se lo considere como un contrato de todos con todos o de todos con el gobierno³⁰³”. Considera pues, una ficción a la idea de fundar el Estado sólo a través de la opinión y el consentimiento de los individuos. También hay que considerar las costumbres y tradiciones sobre las que se cimientan los diversos modos de convivencia, que los ciudadanos sienten a través de las disposiciones de ánimo y de su pertenencia a las diversas modalidades de vida comunitaria. Hegel califica de “terror” a la pretensión de imponer una idea abstracta, supuestamente racional, contra las tradiciones de cada comunidad y forma de vida³⁰⁴.

³⁰³ HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Op. cit., §75. “Ebensowenig liegt die Natur des *Staats* im Vertragsverhältnisse, ob der Staat als ein Vertrag aller mit allen oder als ein Vertrag dieser aller mit dem Fürsten und der Regierung genommen werde”. HEGEL, G. W. F. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. §75 Observación.

³⁰⁴ *Ibid.*, §258. “Zur Gewalt gediehen, haben diese Abstraktionen deswegen wohl einerseits das, seit wir vom Menschengeschlechte wissen, erste ungeheure Schauspiel hervorgebracht, die Verfassung eines großen wirklichen Staates mit Umsturz alles Bestehenden und Gegebenen nun ganz von vorne und vom *Gedanken* anzufangen und ihr bloß das *vermeinte Vernünftige* zur Basis geben zu *wollen*; andererseits, weil es nur ideenlose Abstraktionen sind, haben sie den Versuch zur fürchterlichsten und grellsten Begebenheit gemacht”. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. §258 Observación: “Por ello, una vez llegadas al poder, estas abstracciones han producido ciertamente, por una parte, desde que sabemos del género humano, el primer espectáculo prodigioso de empezar completamente desde el principio y por el pensamiento la construcción de un gran estado real, con vuelco de todo lo existente y dado”. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. “So ist dies die *negative* oder die Freiheit des Verstandes. - Es ist die Freiheit der Leere, welche zur wirklichen Gestalt und zur Leidenschaft erhoben [wird] und zwar, bloß theoretisch bleibend, im Religiösen der Fanatismus der indischen reinen Beschauung, aber, zur Wirklichkeit sich wendend, im Politischen wie im Religiösen der Fanatismus der Zertrümmerung aller bestehenden gesellschaftlichen Ordnung und die Hinwegräumung der einer Ordnung verdächtigen Individuen wie die Vernichtung jeder sich wieder hervortun wollenden Organisation wird. Nur indem er etwas zerstört, hat dieser negative Wille das Gefühl seines Daseins; er meint wohl etwa irgendeinen positiven Zustand zu wollen, z. B. den Zustand allgemeiner Gleichheit oder allgemeinen religiösen Lebens, aber er will in der Tat nicht die positive Wirklichkeit desselben, denn diese führt sogleich irgendeine Ordnung, eine Besonderung sowohl von Einrichtungen als von Individuen herbei; die Besonderung und objektive Bestimmung ist es aber, aus deren Vernichtung dieser negativen Freiheit ihr Selbstbewußtsein hervorgeht. So kann das, was sie zu wollen meint, für sich schon nur eine abstrakte Vorstellung und die Verwirklichung derselben nur die Furie des Zerstörens sein”. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. § 5, Observación: “Entonces esto es la libertad *negativa* o libertad del entendimiento. Es la libertad del vacío la que, elevada a una forma real y a pasión, y por cierto permaneciendo simplemente teórica, deviene en lo religioso el fanatismo de la pura contemplación hindú, pero vuelta la realidad hacia sí, tanto en lo político como en lo religioso, resulta ser el fanatismo de la destrucción de todo orden existente y la expulsión de los individuos sospechosos de un orden, así como la aniquilación de toda organización que quiera resurgir. Esta voluntad negativa sólo adquiere el sentimiento de su existencia en tanto destruye algo; cree, en efecto, querer tal vez alguna situación positiva, por ejemplo la situación de igualdad universal o de vida

Contra esas lecturas abstractas, Hegel instaura una comprensión histórica. Considera que la generación de lo humano parte de bases puramente materiales, pues se remite a la dinámica de la necesidad propia de la materia espacio temporal; pasa por la generación de la vida, considerada como la posibilidad de un conjunto molecular relativamente estable de reproducir sus características en otro organismo similar; la vida se diferencia y especializa en organismos con metabolismos cada vez más complejos, como las especies vegetales, que tienen funciones como la alimentación, la respiración y la reproducción, y los animales, que añaden a la sensibilidad vegetal una multiplicidad de sentidos, una capacidad de organización comunitaria y de comunicación, que demuestran operaciones de memoria y aprendizaje. Para Hegel, lo más notable de los seres vivos es la afirmación de la continuidad de la especie en la reproducción y muerte de cada individuo³⁰⁵.

En este contexto del surgimiento de la vida en la tierra, los humanos se constituyen gracias a la creciente complejidad de la vida psíquica de los individuos en sus comunidades, en las que los sentimientos forman hábitos y éstos, a su vez, permiten llegar al sentimiento de sí y a la expresión humana, a la que pertenecen la posición eréctil, la especialización de la mano, la risa y el llanto; esta expresión se desarrolla hasta formar la lengua, la expresión más completa de lo humano.

En este contexto se hace posible la formación de la “conciencia”, la identidad o relación del “yo” consigo mismo, que se presenta como una diferencia cualitativa peculiar, pues el sujeto humano es, en principio, pura posibilidad. El sentimiento de sí y la relación del yo consigo mismo son insuficientes, pues el ser humano necesita afirmar su existencia ante otro ser humano, necesita ser reconocido; las relaciones intersubjetivas se construyen a partir del conflicto que se da entre asumir al otro como “otro como yo” y tratarlo simplemente como una “cosa” más. Este conflicto siempre genera una lucha en la que cada cual trata de afirmar su vida frente al otro, colisión marcada por la tendencia a eliminar su diferencia, su independencia; pero ese otro, a su vez, también se enfrenta con el primer yo, tratando de matarlo. Nos encontramos, pues, ante una lucha de vida o muerte, motor del proceso

religiosa universal, pero de hecho no quiere su realidad positiva, pues ésta conlleva inmediatamente algún orden, alguna particularización, tanto de instituciones como de individuos; pero la particularización y determinación objetiva es aquello de cuya aniquilación procede la autoconciencia de esta libertad negativa. Así, lo que ella cree querer sólo puede ser ya para sí una representación abstracta, y su realización solamente la furia de destruir”.

³⁰⁵ HEGEL, G. W. F. *Enzyklopadie*. Op. cit., §§ 245-376.

formativo de las sociedades humanas. En esta lucha se ponen en juego tanto la vida, como la necesidad de afirmar la propia libertad frente al otro, es decir, la necesidad de ser reconocido ya no como una cosa del mundo natural, sino como alguien libre. La muerte del otro, su asesinato, es una negación brutal del reconocimiento por la afirmación unilateral de una sola subjetividad. En consecuencia, aparte del camino de las soluciones extremas, las comunidades humanas se han formado cuando uno de los dos combatientes prefiere la vida, pero abandona su pretensión al reconocimiento; pero el otro se aferra a su relación con sí mismo, y es reconocido por el primero que queda sometido, la relación del señorío y la servidumbre. La lucha del reconocimiento y la sumisión a un señor, es el fenómeno de donde surge la convivencia de los hombres como comienzo de los estados. La violencia que hay en el fondo de este fenómeno no es por ello fundamento del derecho³⁰⁶. Hegel dirá más adelante, que los Estados se fundamentan en la eticidad, en las costumbres de los pueblos y, por tanto, en la libertad humana. Hay que tener en cuenta que el siervo y el señor son figuras narrativas empleadas para describir los núcleos ocultos de las sociedades, pero que, como tales, no tratan tan sólo de la relación entre dos personas, sino de la conformación de las instituciones por grupos humanos.

Esta necesidad de afirmación y reconocimiento se da en medio de las relaciones entre los individuos, que buscan satisfacer las necesidades básicas para el mantenimiento de la vida, y las cosas de la naturaleza. Por tal razón, un orden institucional implica medios para satisfacer esas necesidades e interacciones mediadas por el lenguaje. En consecuencia, la vida humana en su contexto comunitario implica el acto transformador, el trabajo, considerado por Hegel como la característica específica de la adaptación humana al medio. El trabajo socialmente compartido, entendido como adquisición, mantenimiento y elaboración del objeto, sustituye a la brutal destrucción del otro. En este sentido, el trabajo reprime, desplaza, oculta y canaliza el conflicto entre la afirmación de la propia subjetividad y la negación de la diferencia de lo otro. El trabajo es, pues, un mediador de las relaciones entre los sujetos: el señor considera al siervo y a su sometimiento, como la realización de su deseo, pues el sometido no es sino la diferencia eliminada, que trabaja para el amo, sin buscar nada para sí. Por su lado, el siervo, en su servicio al señor va afirmando su singular y propia voluntad³⁰⁷, y elabora la relación inmediata de su

³⁰⁶ Ibid., § 433.

³⁰⁷ Ibid. § 435.

deseo con los objetos naturales. En ese sentido, el trabajo que hace salir de sí y enajenarse, hacerse otro, y el temor, como principio de la sabiduría práctica, son la fuente prioritaria de todo el universo de la cultura³⁰⁸.

Para Hegel, la cultura es la formación de una segunda naturaleza a partir de las múltiples relaciones entre los seres humanos y de estos con los otros seres naturales. Hegel llama, cultura (*Bildung*) al cultivo y elaboración de los instintos e inclinaciones, a la superación de la animalidad, y su transformación en la formación de significaciones, lenguajes, instituciones, formas de organización comunitaria y modos de trabajo socialmente compartidos. Una cultura es, por tanto, la formación de un modo de vida de un pueblo, que se concretan en sus organizaciones sociales y políticas, y se expresan en las artes, las creencias religiosas y las formas de comprender la realidad³⁰⁹.

Los individuos se “forman” dentro de la cultura de su comunidad, entrando a hacer parte de la red que constituye ese tejido social particular; por esta razón, su saber, querer y actuar corresponde a las competencias y habilidades transmitidas por la forma de vida de su pueblo. La cultura es, en palabras de Hegel “el proceso de elevar la individualidad y naturalidad de los (individuos) mismos a través de la necesidad natural así como a través del arbitrio de las necesidades a la libertad formal y a la formal universalidad del saber y del querer, de educar la subjetividad en su particularidad³¹⁰”. Se trata de lo que llamamos “socialización”: el conjunto de procesos que sacan a un individuo de su “originaria carencia de sí” y del “primitivismo del saber y el querer”, forman su intelecto en la racionalidad, la cual le permite reconocer que, en la vida cotidiana en su propia sociedad, se relaciona con objetos que tienen impreso su sello, pues son productos humanos. Así, se hace capaz de reconocer el mundo de su cultura como la fuente misma de su propia libertad personal. En fin, la cultura es el proceso de liberación superior de un ser humano, que así, se hace competente para participar de la eticidad de su comunidad.

³⁰⁸ Ibid. §§ 434-435.

³⁰⁹ HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. “Dies Hervortreiben der Allgemeinheit des Denkens ist der absolute Wert der *Bildung*”. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. § 20. “Este promover la universalidad del pensamiento, es el valor absoluto de la *cultura*”.

³¹⁰ Ibid. § 187. “Ist der Prozeß, die Einzelheit und Natürlichkeit derselben durch die Naturnotwendigkeit ebenso als durch die Willkür der Bedürfnisse zur formellen Freiheit und formellen Allgemeinheit des Wissens und Wollens zu erheben, die Subjektivität in ihrer Besonderheit zu bilden”.

Un ser humano que se reconoce dentro de su propia tradición ética y en las costumbres de la forma de vida de su comunidad, ha salido, con esfuerzo y dolor, de su perspectiva meramente subjetiva, particular y arbitraria, se ha hecho capaz de obrar conscientemente bajo los parámetros compartidos, de reflexionar sobre los sentimientos del otro, de buscar perspectivas comunes, ya sea porque se pregunta por la naturaleza y realidad de las cosas, o porque es capaz de moverse dentro de los diversos horizontes de acciones que su cultura hace posible.

En la crítica a la ficción del contrato como origen del Estado, subyace el cuestionamiento de Hegel a la concepción a la noción de esencia, desde la cual se ha pensado la “naturaleza humana” o la “identidad del sujeto moral”: la “naturaleza” específicamente humana no es una identidad abstracta, separada de las personas concretas. En realidad, nuestro aprecio y estimación por las peculiaridades humanas, y el intento de garantizarlas a través de derechos y pautas morales, es un resultado del proceso de la cultura, necesario para constituir las diferencias, pero insuficiente si se queda en una idea abstracta separada de la realidad³¹¹.

Remitir lo moral o lo político a una situación de “naturaleza” significa pensarlos por fuera de lo específicamente humano: la formación histórica de la cultura de los pueblos, desde la que se comprende la configuración de las instituciones y de las subjetividades individuales. Para Hegel, la “naturaleza” es sinónimo de “animalidad”, una vida de seres sin ley ni norma, que no es ni buena ni mala. No es lícito, pues, justificar un modelo social a partir de una situación de pura animalidad, como tampoco lo es fijar ese estado de naturaleza como paradigma normativo.

³¹¹ Las “ideas” o, mejor, los **conceptos** son “totalidades concretas”: pensamientos que comprenden la totalidad de determinados procesos histórico-culturales, pero no “esencias” o abstracciones, que pueden ser perfectamente elaboraciones de la arbitrariedad. El concepto de ser humano es precisamente la humanidad lograda en la realidad, particularmente, aquello que ya no tiene carácter de accidental o innecesario, sino que ha conformado una realidad definible como verdadero concepto, aunque siempre esté abierta a la novedad del proceso histórico. Esta “verdad” representa el trabajo de la comunidad humana en tanto comunidad pensante y dialogante. Esto era lo que Hegel quería hacer ver al hablar de la historia como construcción de la libertad. Por otra parte, esta concepción es lo que está contenido en la afirmación de que las diversas teorías siempre expresan de algún modo su propio tiempo: no hay esencias o naturalezas ahistóricas, sino siempre expresiones de la realidad vivida.

Si pudiéramos pensar una “ley” que corresponda a ese estado pre-humano, es decir, una “ley natural”, tendría que ser la ley de la violencia mutua³¹², en la que cada individuo lucha por afirmar y dar realidad a sus propios instintos. Por tanto, si se pudiera situar al ser humano en un “inicio” natural de su proceso formativo, habría que señalar que ese estado originario no significa nada en particular, pues la inmediatez, aparte de que resulta impensable por su falta de determinación³¹³, expresa más bien aquello que hay que abandonar en la constitución de la propia vocación o destinación humana. En consecuencia, la apelación a unos derechos naturales, a una naturaleza humana o a una ley natural, carece por completo de sentido.

Cuando una teoría supone una abstracción, se proyectan en esa idea los contenidos empíricos de quien tenga el poder de plantear y decidir sobre estos atributos, presentándolos en condiciones eternas y absolutas. Esto se puede ver con claridad en las teorías preliberales sobre la propiedad privada, que se postula como connatural al hombre, legitimada por la ordenación divina del mundo humano. Algo por el estilo es lo que hace Kant, cuando esboza una estructura humana *apriori*, universal y necesaria, y desconoce que ella sea tan sólo la expresión de una determinación histórica; este es, por ejemplo, el procedimiento que sigue cuando legitima la propiedad privada y el régimen de contratos que la regulan: los deberes frente a la propiedad se siguen de la universalización sin contradicción de la máxima moral, pero no cuestiona ni se preocupa por el origen de tal propiedad privada, sino que la da por hecho. Estos procedimientos acaban dando por hecho (*factum*) todo lo que no logran demostrar de manera argumentativa. Por tanto, la fundamentación del derecho basada en la eterna ley natural o en la razón pura universal, no pasan de ser un “juego de prestidigitadores”, que absolutizan contenidos e instituciones históricas. A esas posturas se les olvida que todo lo humano, todo lo histórico y cultural, es contingente y finito.

Si llegamos a hablar de derechos civiles, de cierta forma de vivir la libertad y de reflexionar subjetivamente sobre lo que es bueno o malo, es porque nos enfrentamos a producciones históricas, de épocas y culturas determinadas. Se trata, pues, de construcciones contingentes: efectos de formaciones históricas accidentales, que si bien se pueden tratar de comprender, no son algo definitivo o absoluto; tampoco es legítimo intentar fundamentar las construcciones

³¹² HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Op. cit., § 93, Nota.

³¹³ Es una multitud indeterminable de determinabilidades cualitativas.

históricas y culturales desde algún tipo de principio *apriori*, ya sea la naturaleza, esencia humana, o razón pura del “género humano”. No significa esto que los derechos elaborados por los diversos pueblos no se puedan comprender y que acaben relegados a la irracionalidad, sino que su conceptualización tiene que comprenderlos ubicados en contextos culturales y tradiciones concretas, dentro de cierta eticidad determinada, y siempre bajo el carácter de la finitud, de la contingencia.

En consecuencia, no hay una moralidad innata a la voluntad humana, como no existen unos derechos originarios. La moralidad, los derechos civiles o la libertad concreta se construyen y se ganan en los procesos sociales. Gracias a su formación cultural (socialización), el ser humano accede a la perspectiva moral, a los “derechos” y a la forma de vida ética típicos de su propio contexto.

4.2. LA CRÍTICA A LA MORALIDAD KANTIANA

En el planteamiento de Kant se da una separación radical entre la idea abstracta de lo humano y la existencia real del individuo³¹⁴, que acontece en el mundo real de relaciones objetivas: familiares, sociales y políticas. Se opera una separación entre la materia (los instintos, las tendencias) y la forma (la voluntad en sí: una unidad analítica), lo mismo que entre la voluntad subjetiva particular y el puro “deber”. La pura autonomía de la voluntad considerada como lo bueno en sí mismo, no expresa la existencia real de los ciudadanos, sino la serie de fragmentaciones que la conciencia moral produce desde su interior cuando se entiende a sí misma separada y enfrentada a la realidad del mundo socio-político³¹⁵.

En este sentido, la autonomía moral, que aparece en la voluntad que quiere el deber ser, no es sino una identidad carente de contenido, lo positivo abstracto, que no posee determinación³¹⁶,

³¹⁴ HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Op. cit., 442. “Eine *moralische Weltanschauung* aus, die in der *Beziehung* des *moralischen* Anundfürsichseins und des *natürlichen* Anundfürsichseins besteht (...)das Bewußtsein der alleinigen Wesenheit der Pflicht und der völligen Unselbständigkeit und Unwesenheit der Natur”. *Fenomenología del Espíritu*. p. 352. “La concepción moral del mundo consiste en la relación entre el ser en y para sí moral, y el ser en y para sí natural (...) conciencia de la plena dependencia e inesencialidad de la naturaleza”,

³¹⁵ Ver: HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. La sección de la moralidad, particularmente el extenso § 140.

³¹⁶ Ibid. § 135: “Der Pflicht selbst, insofern sie im moralischen Selbstbewußtsein das Wesentliche oder Allgemeine desselben ist, wie es sich innerhalb seiner auf sich nur bezieht, bleibt damit nur die abstrakte

sino que termina reducido a ser un incondicionado: un universal abstracto³¹⁷. El planteamiento kantiano se reduce a una abstracción que no es capaz de mostrar ningún significado que se pueda elegir en la vida de los seres humanos en sus situaciones concretas³¹⁸.

El deber, es decir, el punto de vista moral, no es sino un “formalismo vacío³¹⁹”, que carece de significado a la hora de decidir un curso de acción determinado. El deber es lo “esencial” para la reflexión moral subjetiva. Pero, sólo es algo situado más allá de los objetos concretos de deseo y de los cursos posibles para cualquier acción real. Por tanto, no dice nada significativo para cualquier deliberación real, y, de modo necesario, entra en contradicción con las alternativas de acción por las que alguien puede en efecto interesarse³²⁰.

Allgemeinheit, [sic] hat die *inhaltslose Identität* oder das abstrakte *Positive*, das Bestimmungslose zu ihrer Bestimmung”. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. “Al deber mismo, en tanto es en la autoconciencia moral lo esencial o universal de la misma, y en cuanto sólo se refiere a sí mismo dentro de sí, le queda en consecuencia únicamente la universalidad abstracta, tiene como determinación suya la *identidad sin contenido* o lo *positivo* abstracto, lo sin determinación”. § 134. “Weil das Handeln für sich einen besonderen Inhalt und bestimmten Zweck erfordert, das Abstraktum der Pflicht aber noch keinen solchen enthält, so entsteht die Frage: *was ist Pflicht?* *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. “Puesto que el actuar exige por sí un contenido particular y una finalidad determinada, pero lo abstracto del deber no contiene todavía ninguna cosa tal, surge la pregunta: *¿qué es el deber?*”

³¹⁷ Ibid. § 133. “Das Gute zunächst nur die Bestimmung der *allgemeinen abstrakten Wesentlichkeit* - der *Pflicht*. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. “El bien primeramente sólo la determinación de la *esencialidad universal abstracta*, el deber”.

³¹⁸ _____ *Phänomenologie des Geistes*. 452-463. El fin de la razón como el fin universal y que todo lo abarca es nada menos que el mundo todo; un fin último que va mucho más allá del contenido de este acto singular y que, por tanto, debe colocarse más de toda acción real. Como debe llegar a realizarse lo mejor universal, no se hace nada bueno. S dejamos pues que este bien supremo valga como la esencia, la conciencia no toma en serio, en general, la moral. Ver: WOOD, Allen. *Hegel's ethics*. Op. cit., 223: “He repeats his criticism of the Kantian moral principle that is unable to provide any determinate moral guidance”.

³¹⁹ _____ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. § 135, Observación: *Leeren Formalismus*.

³²⁰ _____ *Phänomenologie des Geistes*. 452-453. La armonía entre el deber ser y la acción se postula para el más allá, pero la acción humana real logra su satisfacción cuando efectúa fines concretos; de modo que la acción cumple, de hecho, inmediatamente aquello que se establecía para que no llegara a tener efecto y que debía ser solamente un postulado, un más allá. El actuar, no se toma, pues, en serio. La inadecuación entre el fin y el actuar; por el contrario, parece tomarse en serio el *actuar* mismo, que es contingente y singular.

En el deber ser se manifiesta la dialéctica negativa del proceso al infinito³²¹: debo querer el puro deber por el puro deber, pero también me encuentro con exigencias de mi cuerpo, que es natural y contingente, y con sus necesidades que debo resolver. Tengo que atender a estos dos polos de mi capacidad de decisión. Sé que toda decisión concreta que dé curso a una necesidad o a un deseo, tiende al mal y al propio egoísmo. Por tanto, me veo obligado a trabajar de manera incesante en perfeccionarme, en hacerme virtuoso, lo que no puedo hacer sin caer de nuevo en mis propias necesidades y deseos. El deber, pensado como algo diferente de la vida real del agente, conduce pues, a una noción empobrecida de la vida buena: a una visión negativa de la vida, condenada a un dualismo que sólo se resuelve postulando una solución más allá de la realidad, en la inmortalidad del alma, si existiera un Dios que garantizara la conexión entre naturaleza y libertad³²². El deber moral es, así, una falsa infinitud, que en realidad se hunde en la contingencia tratando de escapar de ella, y no expresa, por tanto, más que la imposibilidad de actuar. La teoría kantiana del deber no permite sustentar una doctrina concreta de los deberes al interior de una convivencia mediada por instituciones³²³.

Hegel considera que los logros kantianos, como el imperativo categórico, a la hora de enfrentarse con las decisiones concretas, se reducen a la “falta de contradicción o a la concordancia formal consigo mismo³²⁴”, algo completamente desconectado de la complejidad

³²¹ Esta consideración se basa en el § 16 de *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Das im Entschluß Gewählte kann der Wille ebenso wieder aufgeben. Mit dieser Möglichkeit aber, ebenso über jeden andern Inhalt, den er an die Stelle setzt, und ins Unendliche fort hinauszugehen, kommt er nicht über die Endlichkeit hinaus, weil jeder solche Inhalt ein von der Form Verschiedenes, hiermit ein Endliches, und das Entgegengesetzte der Bestimmtheit, die Unbestimmtheit, Unentschlossenheit oder Abstraktion, nur das andere gleichfalls einseitige Moment ist. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. La libertad puede asimismo renunciar de nuevo a lo elegido en la decisión. Con esta posibilidad, empero, de sobrepasar igualmente cualquier otro contenido que afirme, y así hasta el infinito, la voluntad no va más allá de la finitud, pues cada contenido tal es diferente de la forma, por tanto finito, y lo opuesto a la determinación, la indeterminación, es sólo el otro momento, igualmente unilateral. El análisis detallado de la “lógica” del deber ser se encuentra en la *Ciencia de la Lógica*, dentro de la doctrina del ser. Allí Hegel dice que el deber ser es el ser colocado más allá de su límite; por eso dice que si se puede sostener “tú puedes-tú debes”, igualmente cabe afirmar “tú no puedes, precisamente, porque tú debes”, pues la *noción de deber ser es la de imposibilidad*. Hay que resaltar que la base de la crítica se dirige contra la dualidad contenido-forma, deseos-deberes, existencia material corpórea-subjetividad trascendental o alma.

³²² _____ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. § 136, Agregado. “Dagegen ist das Gewissen diese tiefste innerliche Einsamkeit mit sich, wo alles Äußerliche und alle Beschränktheit verschwunden ist, diese durchgängige Zurückgezogenheit in sich selbst”. La retórica del deber puede abrir el corazón del hombre, pero, al desconocer el derecho a la existencia-determinada de lo particular, se convierte en algo “aburrido” (*langweilig*). Por eso “la conciencia moral es (...) esa profunda soledad interior en la que desaparece toda exterioridad y toda determinación, es el retirarse a sí de todo sin excepción” (...) y llegar a un “hundimiento dentro de sí”.

³²³ Ibid. § 148.

³²⁴ Ibid. § 135, Observación.

y movilidad de un mundo contingente y lleno de contradicciones³²⁵. Esta falta de articulación con la acción concreta en situación es la carencia básica del planteamiento kantiano³²⁶. Por tanto, en los planteamientos kantianos no hay en realidad ningún criterio de juicio para poder valorar las alternativas y elegir un curso determinado de acción. Como no hay en el principio de la moralidad ningún criterio que permita decidir si un contenido particular que se le presente al agente es o no un deber³²⁷, la formalización permite justificar cualquier proceder injusto o inmoral. La universalidad que se pide a las máximas, al ser confrontada con las situaciones concretas, se encuentra con que no aporta más que la carencia de contradicción. Una acción es contradictoria sólo en referencia a la realidad existente: “una contradicción sólo puede surgir con algo, esto es, con un contenido que subyace de antemano como principio sólido” (...) “Pero el deber que sólo debe ser querido como tal, no por un contenido, la identidad formal, consiste precisamente en esto: en excluir todo contenido y determinación³²⁸”.

Finalmente, la moralidad culmina produciendo la perversión del lenguaje, pues se termina legitimando acciones llenas de intereses particulares, diciendo que se han hecho cumpliendo el deber. Esto ocurre porque se quiere cumplir el deber, pero se debe obrar en el mundo existente. Toda acción real implica una decisión movida en parte por afectos, deseos e inclinaciones, en parte asumida por la deliberación que juzga y elige; es decir, todo curso de acción que un sujeto elige, necesariamente se opone al puro deber ser y se somete a la posibilidad de producir el mal³²⁹. Pero, la “conciencia moral”, movida por la culpa, obliga a

³²⁵ Schneewind, sosteniendo que la moral kantiana es una guía adecuada para la acción, dice que encuentra, sin embargo, dos problemas básicos: 1) Kant sostiene que sus principios conducen a ciertas conclusiones que mucha gente sensible no acepta, tales como que el mentir, suicidarse o hacer la revolución política, están siempre prohibidos. 2) Si la adecuación del imperativo categórico es difícil de determinar en casos que envuelven relaciones entre dos personas, es mucho más difícil en asuntos que envuelven la gran escala social. SCHNEEWIND, Jacome B., Op. cit., 324-325.

³²⁶ HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Op. cit., § 135, Agregado. La carencia de la filosofía kantiana al hablar del deber consiste en su “falta de toda articulación” (daß diesem Standpunkte alle Gliederung fehlt) con las determinaciones del mundo en que vive el agente moral.

³²⁷ Ibid.

³²⁸ Ibid. “Betrachte, ob deine Maxime könne als ein allgemeiner Grundsatz aufgestellt werden, wäre sehr gut, wenn wir schon bestimmte Prinzipien über das hätten, was zu tun sei (...) So setzt eine solche einen Inhalt schon voraus, und wäre dieser da, so müßte die Anwendung leicht werden. Hier aber ist der Grundsatz selbst noch nicht vorhanden, und das Kriterium, daß kein Widerspruch sein solle, erzeugt nichts, da, wo nichts ist, auch kein Widerspruch sein kann”. En la Observación del § 135, Hegel da ejemplos de falta de contradicción: “que no haya ninguna propiedad ... que este pueblo singular o esta familia no exista, o que en general *no viva ningún hombre*”. Ver: WOOD, Allen. *Hegel's ethics*. Op. cit., p. 223: la fórmula del imperativo categórico (Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne en ley universal) es “formal” y “carece de contenido”, y no permite distinguir lo que está permitido de lo que no lo está.

³²⁹ HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Op. cit., § 139.

presentar ante los otros la decisión como si hubiera sido hecha conforme al deber. Así, lo bueno y lo malo se tornan relativos a cada sujeto, produciendo lo que Hegel llama la “última abstrusísima forma del mal” (*letzte abstruseste Form des Bösen*), pues el lenguaje deja de ser el elemento que permite el mutuo reconocimiento entre los seres humanos, y se hace un simple instrumento de poder, que trivializa el sentido de las acciones³³⁰.

4.3. LA VOLUNTAD LIBRE

La ética hegeliana parte del concepto la voluntad libre en y para sí³³¹. Su desarrollo es el de la racionalidad interna de los procesos socio-políticos modernos. La voluntad humana es la existencia misma de la libertad, que actúa en la realidad construyendo una “objetividad” que es producto suyo: el mundo de la cultura concreta. Se trata de una libertad comprendida en cuanto singularidad³³², capaz de unificar, atribuirse y reconocerse en los productos de sus decisiones, así como en las interacciones e instituciones sociales. Si la subjetividad de los ciudadanos sólo existe situada en las condiciones reales del mundo socio-político, entonces este mundo es la expresión y configuración de las relaciones reales entre los sujetos.

La voluntad libre no es simplemente una conciencia moral abstracta, al estilo del kantismo o de la concepción de las ideas revolucionarias que originaron a las modernas democracias³³³.

³³⁰ Ibid., § 140.

³³¹ Ibid., § 4. “Der Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige* und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der *Wille*, welcher *frei* ist, so daß die Freiheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur, ist”. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. “El ámbito del derecho es en general lo *espiritual* y su punto de partida es la voluntad, que es *libre*, de tal modo que la libertad constituye su sustancia y su determinación, y el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu producido a partir de él mismo como una segunda naturaleza”.

³³² Ibid., § 7. “Der Wille ist die Einheit dieser beiden Momente; - die *in sich* reflektierte und dadurch zur *Allgemeinheit* zurückgeführte *Besonderheit*; - *Einzelheit*; die *Selbstbestimmung* des Ich, in einem sich als das Negative seiner selbst, nämlich als *bestimmt*, *beschränkt* zu setzen und bei sich, d. i. in seiner *Identität mit sich* und *Allgemeinheit* zu bleiben, und in der Bestimmung, sich nur mit sich selbst zusammenzuschließen”. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. “La voluntad es la unidad de ambos momentos, la *particularidad* reflejada *en sí* y por ello reconducida a la *universalidad*, esto es, la *individualidad*, la *autodeterminación* del yo de ponerse en lo uno como lo negativo de sí mismo, a saber, como *determinado* y *limitado*, y de permanecer cabe sí, es decir, en *su identidad consigo* y en su universalidad, y de unirse en la determinación sólo consigo mismo”.

³³³ Ibid., § 5.

Tampoco se trata de la libertad como decisión subjetiva, enfrentada y contrapuesta al mundo, ni del arbitrio que decide desde sí mismo, y que produce una serie fragmentada e infinita de dualidades y dicotomías con la acción y el mundo de las prácticas concretas³³⁴.

La verdadera libertad es la comprensión de que la estructura interna de los actos humanos, su racionalidad, identidad y sentido de “estar en algo propio”, se puede reconstruir en las realizaciones de los agentes que obran con responsabilidad en el mundo³³⁵. Se trata, por tanto, del reconocimiento del sí mismo en los actos y productos sociales.

Para esta lógica o racionalidad de lo socio-político, la *finitud* es la categoría determinante. El mundo social, que Hegel llama “mundo objetivo”, está conformado por movimientos continuos de los deseos, proyectos y aspiraciones de individuos y grupos humanos que, de manera fragmentaria y caótica, buscan constituirse como realidades substanciales y definitivas. El mundo ético es el punto de intersección al que llega la conciencia de sí en su acción en la realidad histórica. Esa “sustancia ética” se perfecciona a través de la toma de conciencia de la subjetividad operante en tal mundo objetivo, de modo que esta subjetividad puede llegar a saberse como objeto de su saber y de su querer, a reconocer la realidad de su libertad.

La finitud produce la estructura racional de la transgresión de sí o tendencia a lo infinito: algo concreto que existe ahí en el mundo es algo que está determinado. La existencia significa que ese algo está en un juego de relaciones que lo definen; en el fondo, la relación fundamental es la que tiene consigo mismo, entendida como su tendencia hacia un deber ser. Este deber está colocado más allá de toda posible acción, de manera que la relación de ese algo con su propio deber, o con su vocación constitutiva, se hace un proceso al infinito, pues el deber nunca se puede alcanzar, pero el algo siempre tiende a buscarlo. Hegel considera que ese deber es un falso infinito, pues nunca se puede realizar, y produce un eterno ir y venir entre los deseos y las realizaciones efectivas, manteniendo la expectativa de lo inalcanzable. El falso infinito se supera en el proceso de la propia construcción de esa existencia como singularidad compleja, que contiene la identidad y la diferencia, en la unidad de sí misma. Esta estructura racional, la

³³⁴ Ibid., § 6; 8-20.

³³⁵ Ibid., §§ 21-24; 257-258. Dice Hegel en el § 258: “Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobenen besonderen Selbstbewußtsein hat, das an und für sich Vernünftige”. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. “En cuanto realidad de la *voluntad* sustancial, realidad que ésta tiene en la *autoconciencia* particular elevada a su universalidad, el estado es lo *racional* en sí y para sí”.

verdadera infinitud, corresponde al movimiento del “sujeto” de realizarse como una totalidad compleja en el “mundo objetivo”³³⁶. Es también la que rige todos los procesos subjetivos de deseo y decisión, tanto a nivel del sujeto con sus proyectos, como de las acciones humanas en referencia a una moralidad abstracta³³⁷, o de los individuos enfrentados entre sí en la búsqueda de sus fines particulares dentro de la sociedad civil.

4.4. LA MORALIDAD

La “moralidad” es un aspecto esencial de la vida ética dentro de un Estado moderno: el campo en el cual se puede garantizar la subjetividad en cuanto “voluntad”. La voluntad subjetiva es la conciencia moral, que ha internalizado la diferencia entre lo universal y lo particular, y que pretende hacer que su deseo particular se conforme con una voluntad universal. La moralidad consiste en este proceso de actualización de lo universal en los propios actos y decisiones, desde la perspectiva de la responsabilidad del sujeto con sus actos y sus consecuencias. Esta responsabilidad con las propias decisiones tiene que considerarse desde la perspectiva en que el decidir algo es decidirse a sí mismo, sobre sí mismo, pues el sujeto moral no es más que la serie de sus acciones³³⁸. Por tanto, la responsabilidad, reside en la manera en que cada cual resuelve construir su propio modo de existir. Hegel considera que el sujeto moral es alguien que hace deliberaciones antes de tomar decisiones importantes, y que, por tanto, ha considerado y anticipado las consecuencias de diversos cursos de acción³³⁹.

Para Hegel, lo valioso del punto de vista moral es que nos lleva no sólo a hacer lo que es bueno, sino a discernir y a orientar las decisiones de acuerdo con lo bueno, por puro amor al deber, pues al realizarlo “objetivamente” y cumplirlo yo estoy conmigo mismo y soy libre³⁴⁰. Por tanto, el valor moral de las acciones humanas reside en obrar por el deber, en circunstancias que den razones suficientes para hacerlo, de modo que la presencia y eficacia de

³³⁶ ROSENFELD, Denis. *Política y libertad*. México: Fondo de Cultura Económica. 1989: 228.

³³⁷ HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. la sección llamada “La Moralidad”, §§ 110-112.

³³⁸ *Ibid.*, § 124. Para Hegel, un agente que decide *responsablemente* ha considerado los diversos cursos de acción que son posibles, de los cuales ha tenido alguna experiencia por sus propios sentidos y afectos; no obstante, al decidir obra en una realidad social cuya complejidad hace que toda decisión esté sometida a la *contingencia*. Al respecto, ver los §§ 8-20, 224 y 232 de los *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

³³⁹ *Ibid.*, §§ 117-119; 15-18.

³⁴⁰ *Ibid.*, § 133.

los intereses personales y sensibles no quita ningún valor a la acción, sino que son su propia condición de posibilidad³⁴¹.

4.5. LA ETICIDAD

La noción de eticidad o de vida ética es la contribución particular de Hegel a la filosofía moral; la única semejanza se encuentra en La Política y las Éticas de Aristóteles, siendo en todo caso, difícil de discernir la relación. Además, esta distinción sólo fue seguida por los idealistas italianos, norteamericanos y británicos, y en algunos sentidos ha sido retomada por los comunitaristas contemporáneos. En la tradición kantiana, la ética se ha vuelto normativa y orientada hacia el deber-ser, de manera que su relación con la decisión se media por el trabajo de examinar los cursos de acción con principios formales universales. En cambio, la vida ética o eticidad hegeliana muestra tres ámbitos de valor: la familia, la sociedad civil y el estado, los cuales gobiernan las formas de vida domésticas, económicas, legales, administrativas y políticas que encontramos en el mundo contemporáneo³⁴².

La eticidad (*Sittlichkeit*) es la tradición moral de cada comunidad, la forma de vida que incluye ciertas valoraciones y criterios sobre lo que es bueno y se debe hacer; “la eticidad es la idea de la libertad como bien viviente (...) *el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia*³⁴³”. La libertad es alcanzada cuando el agente persigue el bien sabiendo que es bueno. Los elementos de la libertad son dos: el concepto de libertad y de agente; la libertad se articula filosóficamente desde el recurso al agente autoconsciente que conoce y quiere el bien; el segundo se expone en la vida de la comunidad ética.

Estamos en la esfera de la realidad de la libertad donde el bien se manifiesta en las acciones autoconscientes de agentes que lo buscan en concordancia con las leyes e instituciones que los gobiernan. Estas leyes son los patrones de comprensión que circunscriben las acciones intencionales de los agentes, “estructuras de creencias e intenciones, es decir, estructuras de

³⁴¹ WOOD, Allen. *Hegel's ethics*. Op. cit., 223.

³⁴² KNOWLES, Dudley. Op. cit., 221-222.

³⁴³ HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. § 142. “Die Sittlichkeit ist die *Idee der Freiheit*, als das lebendige Gute (...) der *zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewusstseins gewordene Begriff der Freiheit*”.

voluntad (y para Hegel, a *fortiori*, estructuras de libertad)³⁴⁴”. Las leyes pueden ser presentadas como los dispositivos (*mindset*) espirituales o la subjetividad de las personas, su forma, a la vez que son objetivas y existentes en el mundo concreto de las instituciones.

Estas leyes, costumbres e instituciones implican cierta forma de “racionalidad”, y se pueden comprender³⁴⁵; es más: “que lo ético es el *sistema* de estas determinaciones de la idea que constituye la racionalidad de eso ético (...) Es la libertad o voluntad existente en sí y para sí en cuanto realidad objetiva, esfera de la necesidad cuyos momentos son los *poderes éticos* que rigen la vida de los individuos y tienen en estos, en cuanto accidentes suyos, su representación, su figura apariencial y su realidad³⁴⁶”. Se trata pues, de un mundo objetivo de instituciones cuya existencia descansa en el espíritu de aquellos que activamente las determinan, promulgan y se esfuerzan por obedecerlas. Paradójicamente, “el individuo le es indiferente a la eticidad objetiva, que es lo único permanente y el poder que rige la vida de los individuos³⁴⁷”. Esto significa que la comprensión de las condiciones existentes del sistema de la eticidad no requieren la existencia de ningún individuo en particular; podemos comprender los conceptos de la familia, la sociedad y el estado, sin que eso implique que estas condiciones sean parte integral del orden normativo de una familia, una sociedad civil o un estado en particular. Y la existencia de los elementos de la eticidad continúa cuando los miembros de sus diversas instituciones se han ido. Sin embargo, este dominio ético de las instituciones no puede existir sin ningún miembro, pues su realidad está constituida por la subjetividad de las personas concretas.

Por otro lado, la pertenencia de los sujetos a las instituciones éticas no es casual o accidental, pues la sustancia ética consiste en estos *poderes éticos* que gobiernan las vidas individuales; se trata de relaciones de sustancia o esencia a accidente. Esto coloca una doble limitación, por un lado a la misma eticidad, y por otro, a los individuos que la componen: si la eticidad es una

³⁴⁴ KNOWLES, Dudley. Op. cit., 225. “Structures of beliefs and intentions, which is to say, as structures of will (and for Hegel, a *fortiori*, as structures of freedom)”.

³⁴⁵ HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Op. cit., § 258.

³⁴⁶ Ibid., § 145. “Daß das Sittliche das *System* dieser Bestimmungen der Idee ist, macht die *Vernünftigkeit* desselben aus (...) diese Weise die Freiheit oder der an und für sich seiende Wille als das Objektive, Kreis der Notwendigkeit, dessen Momente die *sittlichen Mächte* sind, welche das Leben der Individuen regieren und in diesen als ihren Akzidenzen ihre Vorstellung, erscheinende Gestalt und Wirklichkeit haben”.

³⁴⁷ Ibid. Agregado. “Der Freiheit ausmachen, sind sie die Substantialität oder das allgemeine Wesen der Individuen, welche sich dazu nur als ein Akzidentelles verhalten”.

esencia dentro de la objetividad del espíritu, esto implica varias cosas: se trata de un momento que repite la dialéctica de la esencia con sus apariencias, sólo que en la perspectiva del concepto. El concepto “es lo libre en tanto poder sustancial (*substantielle Macht*) y es totalidad siendo el mismo todo cada uno de los momentos que lo constituyen³⁴⁸”; por tanto, no se trata ahora de un traspaso, como en el caso de lo esencial y sus apariencias, sino de un despliegue³⁴⁹. Sin embargo, en este caso, sí la eticidad opera como una esencia, y se toman sus determinaciones como separadas, entonces éstas aparecen como extrínsecas e inesenciales; aparecerán, no obstante, siempre referidas a la esencia espiritual, y este poder ético siempre estará referido a las determinaciones concretas, ya que “la esfera de la esencia deviene así un enlace, todavía imperfecto, de la inmediatez y la mediación. En ella todo está puesto de tal manera que se refiere a sí y al mismo tiempo se ha ido más allá³⁵⁰”.

Pero, cuando nos colocamos en la perspectiva del concepto en su objetividad, se comprenden de otra manera estas limitaciones de la perspectiva reflexiva. La doctrina de la objetividad expone al concepto determinado o destinado a la inmediatez, es decir, marcado por la finitud. El concepto objetivo es una totalidad, pero que tiene en sí la distinción; es “una totalidad *en sí mismo* y al mismo tiempo, es igualmente indiferente ante su unidad inmediata por cuanto aquella identidad es solamente identidad que-está-siendo-en-sí de los momentos; el objeto es un partirse en distintos, cada uno de los cuales es, él mismo, una totalidad³⁵¹”.

La lógica de estos momentos del mundo objetivo será, entonces, la que rige a las Mónadas, pues siempre sus momentos serán en realidad “ideales”, en el sentido estricto: realidades carentes de una real autosuficiencia. Si el mundo objetivo es una unidad de distintos, un compuesto, una agregación, esta unidad se produce solo a través de un mecanismo formal.

³⁴⁸ VALLS PLANA, Ramón. “Nota 348”. En: HEGEL, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Op. cit., 245. Dice Hegel en *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. § 160. “Der Begriff ist das *Freie*, als die *für sie seiende substantielle Macht*, und ist *Totalität*, indem *jedes* der Momente *das Ganze* ist, das *er* ist, und als ungetrennte Einheit mit ihm gesetzt ist”. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. “El concepto es lo libre, en tanto poder sustancial que-está-siendo para él mismo, y es *totalidad* en la que *cada uno* de los momentos es *el todo* que *el concepto* es y (cada momento) está puesto como inseparable unidad con él”.

³⁴⁹ HEGEL. G. W. F. *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Op. cit., § 161.

³⁵⁰ Ibid., § 114. “Die Sphäre des Wesens wird dadurch zu einer noch unvollkommenen Verknüpfung der *Unmittelbarkeit* und der *Vermittlung*. Es ist in ihr alles so gesetzt, daß es sich auf sich bezieht und daß zugleich darüber hinausgegangen ist”.

³⁵¹ Ibid., § 194. “Ist in sich *Totalität*, und zugleich, indem diese Identität nur die *ansichseiende* der Momente ist, ist es ebenso gleichgültig gegen seine unmittelbare Einheit; es ist ein Zerfallen in Unterschiedene, deren jedes selbst die *Totalität* ist”.

“Bajo esta referencia y falta de autosuficiencia, los objetos siguen siendo también autosuficientes (cada uno), ofrecen resistencia y permanecen exteriores unos a otros³⁵²”.

Esta falta de autosuficiencia sólo se supera cuando “el objeto se concluye consigo mismo mediante la negación de su determinación, es decir, mediante su falta de autosuficiencia, y sólo así empieza a ser autosuficiente (...) Eso exterior es también central en sí mismo y por eso también está únicamente referido al otro centro y tiene también su centralidad en lo otro: (...) mecanismo *diferente* (...) deseo, impulso a asociarse y semejantes³⁵³”.

Habiendo esclarecido que la lógica del mundo ético sigue los parámetros de la dialéctica reflexiva, y más en concreto, de lo objetivo, Hegel sostiene que la comprensión de la relación con el todo social se produce por un complejo proceso de tres silogismos, en los cuales “cada una de las determinaciones, en tanto la mediación la concluye con el otro extremo, se concluye asimismo consigo, se produce, y esta producción es autoconservación. – Sólo mediante la naturaleza de este concluir, o sea, mediante esta triplicidad de silogismos con los mismos términos, es como verdaderamente se comprende un todo con su organización³⁵⁴”.

No podemos esperar más, ni menos, del mundo ético. Siendo el producto de largos y complejos procesos históricos, su lógica es semejante a la lógica de la naturaleza:

Del mismo modo que (lo es) el sistema solar, también el estado en el campo de lo práctico es un sistema de tres silogismos. 1) El singular (la persona) se concluye mediante su *particularidad* (las necesidades físicas y espirituales [que es aquello] que más configurado da [lugar a] la sociedad civil), con lo *universal* (la sociedad, el derecho, ley, gobierno). 2) La voluntad y actividad de los individuos es (también) lo mediador que da satisfacción a las necesidades en la sociedad, en el derecho, etcétera, del mismo modo que da cumplimiento y realización efectiva a la sociedad, al derecho, etcétera. 3) Pero (también) lo universal

³⁵² Ibid., § 195. “Die Objekte bleiben in dieser Beziehung und Unselbständigkeit ebenso selbständig, Widerstand leistend, einander *äußerlich*”.

³⁵³ Ibid., § 196. “Sondern das Objekt schließt sich durch die Negation seiner, seine Unselbständigkeit, mit sich selbst zusammen und ist erst so selbständig (...) Dieses ist ebenso zentral in sich und darin ebenso nur auf das andere Zentrum bezogen, hat ebenso seine Zentralität im Anderen; *differenter Mechanismus* (Fall, Begierde, Geselligkeitstrieb u. dgl.)”.

³⁵⁴ Ibid., § 198 Observación. “Jede der Bestimmungen, indem die Vermittlung sie mit dem anderen Extrem zusammenschließt, schließt sich eben darin mit sich selbst zusammen, produziert sich, und diese Produktion ist Selbsterhaltung. - Es ist nur durch die Natur dieses Zusammenschließens, durch diese Dreierheit von Schlüssen derselben *terminorum*, daß ein Ganzes in seiner Organisation wahrhaft verstanden wird”.

(estado, gobierno, derecho) es el medio sustantivo en el que los individuos y su satisfacción tienen y mantienen su realidad plena, su mediación y su subsistencia³⁵⁵.

Por tanto, si se trata de comprender la lógica inherente a la vida en común, podemos decir que el punto de vista “ético” es un tipo de comprensión crítica sobre las instituciones sociales existentes.

Al enfatizar las costumbres, Hegel pretende subrayar la importancia de la libertad entendida como el *reconocimiento* de sí mismo en una vida social, que funda unas normas éticas. Esto no se logra si no se considera la vida humana como el proceso de una totalidad compleja, en la que la razón y los sentimientos están colocados en una constante tensión entre conflicto y armonía. Por esto, la eticidad acentúa el carácter³⁵⁶ del agente, que se ha formado en ciertas disposiciones para el juicio práctico en situaciones concretas, y no en la posibilidad puramente racional de derivar acciones de principios universales, o del deber, como ocurría en la moralidad kantiana.

La persona que vive de acuerdo a las disposiciones éticas de su comunidad es virtuosa, pues esas disposiciones permiten seguir principios racionales, gracias a la naturaleza y a la educación de los propios deseos e inclinaciones, que se han colocado en armonía con lo razonablemente correcto. Las personas virtuosas hacen lo que es bueno en relación con los deberes de las relaciones a las que pertenece, y no frente a una abstracción universal. Por tanto, “*qué debería hacer, cuáles son los deberes que debería cumplir el hombre para ser virtuoso es fácil decirlo en una comunidad ética*³⁵⁷”, según las circunstancias.

³⁵⁵ Ibid. § 198 Observación. “Wie Sonnensystem, so ist z. B. im Praktischen der Staat ein System von drei Schlüssen. 1. Der *Einzelne* (die Person) schließt sich durch seine *Besonderheit* (die physischen und geistigen Bedürfnisse, was weiter für sich ausgebildet die bürgerliche Gesellschaft gibt) mit dem *Allgemeinen* (der Gesellschaft, dem Rechte, Gesetz, Regierung) zusammen; 2. ist der Wille, Tätigkeit der Individuen das Vermittelnde, welches den Bedürfnissen an der Gesellschaft, dem Rechte usf. Befriedigung, wie der Gesellschaft, dem Rechte usf. Erfüllung und Verwirklichung gibt; 3. aber ist das Allgemeine (Staat, Regierung, Recht) die substantielle Mitte, in der die Individuen und deren Befriedigung ihre erfüllte Realität, Vermittlung und Bestehen haben und erhalten”.

³⁵⁶ HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Op. cit., § 150. “Das Sittliche, insofern es sich an dem individuellen durch die Natur bestimmten Charakter als solchem reflektiert, ist die *Tugend*”. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Op. cit., § 150. “Lo ético, en cuanto reflejado en el carácter individual determinado como tal por la naturaleza es la virtud”.

³⁵⁷ Ibid. “*Was der Mensch tun müsse, welches die Pflichten sind, die er zu erfüllen hat, um tugendhaft zu sein, ist in einem sittlichen Gemeinwesen leicht zu sagen*”.

4.5.1. Familia. Las acciones virtuosas son aquellas que realizamos en cumplimiento de los roles sociales que constituyen nuestra identidad concreta como individuos, miembros de una comunidad. La realización de esos roles sociales es, en buena medida, también nuestra autorrealización. Por tanto, los deberes morales me dicen lo que yo debo hacer en orden a ocuparme de mis propios asuntos con una clara conciencia. En este sentido, los deberes morales son constitutivos sustanciales de la construcción de nuestra propia identidad, y, en lugar de constreñirnos, permiten que nos realicemos. Ellos incluyen las relaciones de amor que se dan al interior de la vida familiar y la propia satisfacción que encuentra cada uno en su propia profesión³⁵⁸. Más que formulaciones teóricas, Hegel llama deberes a los lazos que nos vinculan en una forma de vida en común en la cual confiamos y con la que nos sentimos identificados y pertenecientes.

4.5.2. Sociedad civil. La vida moderna ha generado la *mediación* económica del capitalismo y la sociedad burguesa (*Bürgerliche Gesellschaft*: sociedad civil), una nueva configuración social en las que los agentes dan curso a sus intereses y opciones más particulares, garantizando así el ejercicio de su individualidad, su bienestar privado y su libertad, sin intereses directamente políticos. En la sociedad civil, las necesidades particulares y los medios para satisfacerlas se multiplican, descomponen y particularizan formando un “*sistema* de dependencia multilateral, de suerte que la subsistencia y el bienestar del individuo y su existencia jurídica se entrelaza con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se funda en ellos, y sólo en esta conexión es real y está asegurada³⁵⁹”. Esta multiplicación de medios para satisfacer necesidades particulares continúa hasta el infinito, “la cual constituye precisamente una *diferenciación* en la medida de estas determinaciones y un juicio de la adecuación de los medios a sus fines: el *refinamiento*³⁶⁰”.

Dentro de la economía capitalista, la necesidad no es producida tanto por los que la poseen de un modo inmediato sino por quienes buscan una ganancia con ella³⁶¹. Pero, esta multiplicación de necesidades proviene en realidad de la exigencia, igualmente vivida por todos, de satisfacer

³⁵⁸ Ibid., §§ 148-150.

³⁵⁹ Ibid., § 183. “Begründet ein *System* allseitiger Abhängigkeit, daß die Subsistenz und das Wohl des Einzelnen und sein rechtliches Dasein in die Subsistenz, das Wohl und Recht aller verflochten, darauf gegründet und nur in diesem Zusammenhange wirklich und gesichert ist”.

³⁶⁰ Ibid., § 191. “Welche in eben dem Maße eine *Unterscheidung* dieser Bestimmungen und *Beurteilung* der Angemessenheit der Mittel zu ihren Zwecken, - die *Verfeinerung* ist”.

³⁶¹ Ibid., § 191 Agregado. “Es wird ein Bedürfnis daher nicht sowohl von denen, welche es auf unmittelbare Weise haben, als vielmehr durch solche hervorgebracht, welche durch sein Entstehen einen Gewinn suchen”.

las propias necesidades con ciertos medios y posesiones particulares³⁶². La sociedad capitalista sólo aporta un modo particular de resolución de las necesidades individuales, mediado y condicionado por las necesidades y el trabajo de los otros, en una formación social marcada por la abstracción de las relaciones de los individuos entre sí. En esta formación social, en cuanto las necesidades se han hecho “sociales”, aparece la mediación de la significación, concretada en la opinión común, medio que se entretiene en los intercambios que se dan entre los sujetos³⁶³. Más aún, en este contexto podemos reconocer que los individuos surgen de esta vida social determinada: de sus relaciones en el modo de trabajo y de sus interacciones con la formación social a la que pertenecen³⁶⁴. De esta manera se llega a cierta universalidad (cultura burguesa) en las relaciones de reconocimiento mutuo entre los sujetos, pues las necesidades, los medios y modos de satisfacción se han hecho concretamente sociales³⁶⁵. Esta universalidad o reconocimiento, sin embargo, no es sino “abstracto”.

Hegel reconoce que el trabajo en la forma de producción capitalista libera al ser humano de la dependencia de la naturaleza, al darle los medios para satisfacer sus necesidades naturales; el esfuerzo humano, al elaborar el material proporcionado por la naturaleza, es lo realmente valioso y útil del trabajo. Como en el trabajo lo fundamental es la acción humana transformadora, “el hombre se relaciona en su consumo preferentemente con producciones *humanas*, y tales esfuerzos son los que él consume³⁶⁶”. Hegel aprecia la liberación humana ganada en el capitalismo como desarrollo de una cultura que multiplica los conocimientos, enseña a moverse con flexibilidad entre muchas representaciones y permite acceder a comprender relaciones complejas a través de un lenguaje refinado; también enseña hábitos y habilidades laborales, en el contexto de una particular división del trabajo encaminada a producir la mayor cantidad de producción. Lo paradójico es que esta cultura termina por desplazar al ser humano por la máquina; de este modo, lo que podría liberar, termina “eliminando” al ser humano: “la abstracción de producir hace además cada vez más *mecánico* al

³⁶² Ibid., § 193

³⁶³ Ibid., § 192 y 194.

³⁶⁴ Ibid., § 195, Agregado.

³⁶⁵ Ibid., § 192.

³⁶⁶ Ibid., § 196. “Der Mensch in seiner Konsumtion sich vornehmlich zu *menschlichen* Produktionen verhält und solche Bemühungen es sind, die er verbraucht”.

trabajo, y con ello al final apto para que el hombre puede alejarse de él, y en su lugar dejar entrar a la *máquina*³⁶⁷”.

Parece entonces, que el modo de división del trabajo social que se da en el capitalismo es una mediación entre el egoísmo subjetivo y las necesidades de los demás: “Esta necesidad radicada en el entrelazamiento universal de la dependencia de todos constituye ahora para cada cual el *patrimonio universal y permanente*³⁶⁸”. Esto supone que se garantice a cada familia e individuo el patrimonio permanente necesario para resolver con dignidad su existencia³⁶⁹. Sin embargo, la posibilidad de participar de la riqueza socialmente producida depende del propio capital y habilidad; las habilidades se desarrollan por circunstancias contingentes y por el propio capital. De modo que las condiciones de participación en esa riqueza social son “*ya de por sí desiguales*” (*für sich ungleich*), originando de modo necesario “la *desigualdad del patrimonio y de las habilidades*”³⁷⁰ (*Ungleichheit des Vermögens und der Geschicklichkeiten*), que no afecta a individuos aislados, sino que produce clases sociales³⁷¹.

Cada clase social se forma a partir de la especialización de la división del trabajo, y se conforma generando su propio modo de vida, su propia serie de prácticas, valores y modos de mirar el mundo; por esta razón, una clase es una forma de vida social³⁷².

Como en el campo de la vida económica en la sociedad capitalista se agudizan las contradicciones entre las personas y entre las clases sociales, Hegel muestra que la sociedad civil puede desarrollar ciertos principios del derecho, que posteriormente se expresan en las codificaciones y reglamentaciones del Estado de derecho. En caso de no hacerlo, si se considera que la racionalidad del mercado es la única forma de vida posible para los seres humanos, nos encontramos con una radicalización del entendimiento separador; considerar como absolutos los procedimientos del entendimiento analítico, no es sino tratar de

³⁶⁷ Ibid., § 198. “Die Abstraktion des Produzierens macht das Arbeiten ferner immer mehr *mechanisch* und damit am Ende fähig, daß der Mensch davon wegtreten und an seine Stelle die *Maschine* eintreten lassen kann”.

³⁶⁸ Ibid., § 199. “Diese Notwendigkeit, die in der allseitigen Verschlingung der Abhängigkeit aller liegt, ist nunmehr für jeden das *allgemeine, bleibende Vermögen*”.

³⁶⁹ Ibid.

³⁷⁰ Ibid., § 200.

³⁷¹ Ibid., § 201.

³⁷² HARDIMON, Michael O. *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*. New York: Cambridge University Press. 1994: 193.

racionalizar lo irracional: el imperio de la necesidad resuelta según el egoísmo. Hegel dice que la sociedad civil, el sistema de libre mercado, posee una racionalidad insuficiente o aparente³⁷³.

4.5.2.1. La administración de justicia. Como la vida de la sociedad civil va generando ciertas desventajas, se llega a la necesidad de una auto coerción de la sociedad civil a través de mecanismos como la intervención en el mercado, la distribución de los bienes de consumo necesarios para garantizar la subsistencia y la justicia. Esto se hace en las instituciones que Hegel llama: Administración de justicia, Autoridad pública y Corporaciones y que no hacen parte del estado³⁷⁴ sino que ejercen funciones de mediación entre los individuos y el sistema de mercado, a la vez que van ayudando a desarrollar y perfeccionar las competencias para la vida en el Estado³⁷⁵.

La Administración de justicia (*die Rechtspflege*) es una construcción cultural que da existencia y validez objetiva y universal al derecho que regula el sistema de las necesidades. Esta estructura hace códigos legales a partir de las costumbres que especifican los derechos individuales vigentes, codificación que puede, sin embargo, no coincidir con lo que es justo en sí. Esta diferencia entre el derecho positivo y el derecho en sí mismo, entre la forma y la materia, hace que se conciba la práctica de la justicia como una aplicación de un contenido a una materia particular. La materia está formada por las relaciones generadas a partir de la propiedad y los contratos, las relaciones éticas en su aspecto formal, y los derechos y deberes vigentes. En consecuencia, tal aplicación entra en una dinámica de fragmentación al infinito. De este modo se puede llegar a la trivialización de la aplicación de la justicia, pues en la aplicación de la justicia se trata del derecho que tienen la contingencia, la contradicción y la apariencia, ante lo

³⁷³ HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Op. cit., § 189.

³⁷⁴ KNOWLES, Dudley. Op. cit., 261. “The most distinctive feature of Hegel’s treatment is that Civil Society does not include straightforwardly *political* institutions, although some of the social institutions which he does discuss evidently presuppose the existence of the political apparatus of the modern state”.

³⁷⁵ DIESING, Paul. *Hegel’s Dialectical Political Economy. A Contemporary Application*. Boulder: Westview Press. 1999: 97. “The central political problem that Hegel discusses is, how can an adequate community consciousness be developed in individualists, so that they willing pay taxes out of their concern for the maintenance of community institutions? Hegel recognized, or constructed, two consciousness-raising processes (...) Second, dialogue among corporate representatives in government could develop a sense of community and a better awareness of the community repair and maintenance problems”.

que no queda más alternativa que buscar los límites máximos y mínimos dentro de los que se va a entender la justicia³⁷⁶. Este límite siempre será algo arbitrario.

Por otro lado, lo justo es lo conforme a la ley en cuanto existencia concreta y reconocida del derecho positivo, aquella regla de comportamiento válida para todos, cuyo contenido debe ser conocido. El hecho de publicar las leyes contribuye en hacer consciente a la gente de la estructura jurídica de su contexto social de acción.

La posibilidad de infringir las leyes reconocidas pide la existencia de un sistema penal regulado, reconocido, imparcial y confiable. Sin embargo, las medidas tomadas en los juicios expresan opiniones y puntos de vista particulares, en las que se tiene que conocer la realidad individual del suceso y de las reglas afectadas. Dado que la formalidad y disgregación de los tribunales los hacen propensos a ser instrumentos de la injusticia, las partes en conflicto están en el derecho de recurrir a los procedimientos jurídicos, lo que implica el deber de “someterse a un tribunal simple (tribunal de arbitraje, tribunal de paz) y a intentar la conciliación antes de que las partes recurran a aquel procedimiento jurídico³⁷⁷”.

Al participar del orden jurídico, los seres humanos se reconocen como “personas jurídicas”, lo que nos hace a unos idénticos con los otros y nos remite a la consideración universal de tener valor en cuanto seres humanos, con independencia de la religión, la nacionalidad y la raza, con unos derechos especificados y reconocidos por la ley; los objetos que se producen, intercambian y consumen, se hacen “propiedades”. La regulación de los contratos hace viable una interacción en la que el otro sea respetado como persona³⁷⁸.

4.5.2.2. La autoridad pública. La autoridad pública (*die Polizei*) es un servicio civil conformado por agentes oficiales, que regula y controla las distorsiones sociales que el libre

³⁷⁶ HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Op. cit., § 214, Agregado. “In dieser *Zuspitzung* des Allgemeinen, nicht nur zum Besonderen, sondern zur Vereinzelung, d. i. zur *unmittelbaren Anwendung*, ist es vornehmlich, wo das *rein Positive* der Gesetze liegt. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. “En esta agudización de lo universal no sólo hacia lo particular, sino hacia la individualización, es decir, hacia la *aplicación inmediata*, es sobre todo donde radica lo *puramente positivo* de las leyes”.

³⁷⁷ Ibid. § 223. “Zur Pflicht zu machen, einem einfachen Gerichte (Schieds-, Friedensgericht) und dem Versuche des Vergleichs sich zu unterwerfen, ehe sie zu jenem schreiten”. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. “Someterse a un tribunal simple (tribunal de arbitraje, tribunal de paz) y a intentar la conciliación antes de que las partes recurran a aquel procedimiento jurídico”. Esta es una versión de la *justicia como equidad*: más allá de las razones morales, se trata del *contenido* del conflicto, de modo que se busca decidir sobre lo singular, antes de pasar a los procedimientos jurídicos y a las pruebas. Se busca así, conciliar las partes en conflicto en sus *intereses particulares*.

³⁷⁸ Ibid., § 209-229.

mercado va generando. En lo fundamental, estas distorsiones se pueden reducir a tres: crimen, desempleo y empobrecimiento. Por tanto, la autoridad pública tiene algunas de las funciones de nuestras actuales policías: previene y contiene el crimen, detiene a los sospechosos y mantiene el orden público. Pero, lo básico es que se ocupa de garantizar la salud pública, la educación y las obras públicas. Como la sociedad civil (el libre mercado) produce una creciente diferenciación social, a través de la autoridad pública la misma sociedad debe auto regularse: controlar los precios de los mercados, proteger a los consumidores, moderar los efectos de las fluctuaciones económicas, garantizar el empleo productivo y erradicar las causas del empobrecimiento.

La autoridad pública es un mecanismo correctivo que opera dentro del ámbito del mercado, proveyendo bienes que necesitan los individuos como miembros de la sociedad civil, es decir, actuando en la perspectiva del interés común. De esta manera, los miembros de la sociedad civil pueden reconocerse unos a otros, y ser reconocidos por una instancia institucional común, como miembros de la sociedad civil.

Así se reconocen los derechos positivos propios de la esfera de la individualidad y el interés particular, en cuanto a las condiciones para una completa participación social: el trabajo y la vida. Si estos bienes no se garantizan y si las distorsiones del mercado no se regulan, las personas pueden perder la confianza en su vida en común. Encontrarían una exhibición de indiferencia y hostilidad contra las necesidades reales, además de que estarían siendo excluidas de todas las posibilidades de participación, de manera que se trataría de una alienación objetiva de las interacciones sociales³⁷⁹.

Pero, no es el Estado quien asegura o reconoce de manera efectiva estos derechos de las personas, sino que se trata de una respuesta sistemática de la propia sociedad civil frente al asunto central de toda la esfera que constituye la sociedad civil: la resolución de las necesidades, siempre dentro de las posibilidades de la propia sociedad. Las necesidades que la autoridad pública resuelve son la educación, la salud y la seguridad. Pero, además, ya que el mercado produce desempleo y desigualdad, pues son los mecanismos sociales que producen riqueza para algunos los mismos que producen empobrecimiento para otros, la autoridad pública, construye soluciones igualmente sistemáticas para los propios impactos del mercado.

³⁷⁹ Ibid., §§ 230-252.

4.5.2.3. Las corporaciones. La sección sobre las Corporaciones es una de las más curiosas de la obra Hegeliana, porque nada de lo que existía a comienzos del siglo XIX en Europa o en Alemania se acercaba a los conceptos propuestos³⁸⁰. Se trata de agrupaciones intermedias entre la particularidad de las personas, las empresas y el estado; sus labores incluyen coordinar las actividades de los diversos actores económicos, proteger a sus miembros de los impactos que tienen en ellos las fluctuaciones del mercado y reconocer la contribución de los individuos al logro del bien común³⁸¹.

Hegel llama corporaciones (*die Korporationen*) a asociaciones tan disímiles como las Iglesias y los gobiernos municipales, aunque privilegia a los gremios económicos y a las asociaciones profesionales; lo común es que se trata de organizaciones civiles, externas a la actividad propia del Estado. Estas organizaciones median entre sus miembros y los aparatos políticos del Estado, pues representan y defienden intereses comunes abriendo espacios de participación política indirecta (representan políticamente a sus miembros).

Estas agrupaciones promueven los intereses personales de sus miembros, operando como una “segunda familia” libremente elegida, pues se trata de asociaciones voluntarias, con personas que se relacionan a través de la amistad, la colegialidad y la solidaridad. En estas relaciones se da un reconocimiento objetivo de las destrezas, habilidades y realizaciones que expresan sus miembros. En las corporaciones se va gestando un “espíritu” común, pues sus miembros participan de una perspectiva común sobre el modo de entenderse a sí mismos en el mundo social. Finalmente, los miembros de estas agrupaciones se cuidan unos a otros, permitiendo que los individuos salgan de sí mismos hacia los otros; en concreto, el desempleo de un miembro de una corporación es asistido por todos los demás miembros, ya no de modo público, como en la Autoridad pública, sino en la perspectiva de las organizaciones civiles.

Las corporaciones son el ámbito para un reconocimiento de la identidad social de sus miembros, es decir, del rol que cada cual desempeña en su organización, y dentro de la sociedad a través de su profesión, competencia y disciplina. Esto es posible porque cada cual se

³⁸⁰ KNOWLES, Dudley. Op. cit., 293.

³⁸¹ HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Op. cit., §§ 252-253.

ha formado en una internalización de los fines y valores de su organización, apropiándose los, y asumiéndolos como el modo de existencia que caracteriza su vida privada. La participación en ese modo de vida compartido es un elemento central en la concepción de sí mismo que logran las personas en la sociedad moderna. Esta identidad reconocida al interior de las corporaciones hace posible que cada cual pueda reconocer la identidad social de otros miembros de la sociedad, con roles e identidades diferentes y concretas. De esta manera, las corporaciones expanden la habilidad de sus miembros para identificarse con otros, no sólo en aspectos compartidos de una forma de vida, sino en el reconocimiento de la diferente forma de vida de otros³⁸².

4.6. EL ESTADO

El Estado es una institución ética, basada en la libertad de los ciudadanos y no en su coerción³⁸³, pues se funda en las diversas formas de organizar los derechos civiles y en las diferentes redes que dan curso a lo comunitario. El papel del Estado consiste en garantizar la realización de la libertad de los ciudadanos, quienes van más allá de sí mismos y se comprometen con los fines comunes de construir una convivencia razonable. Por eso, el Estado se basa en la disposición ética de realizar la propia racionalidad en una convivencia que garantice hacer efectiva la libertad. Es significativo, pues, que Hegel no considere al Estado como la institución que monopoliza el uso de la violencia, o que se basa en la coerción.

Los Estados deben su existencia a la posibilidad de cada ciudadano de decir no a sus pretensiones y a su poder. Los Estados son realidades sustanciales porque son la configuración real de la libertad de los ciudadanos, y esto, en última instancia, porque expresan el poder constitutivo de las relaciones comunitarias, que son sustanciales al ser humano. “El Estado no es la realización de la libertad sino en tanto que actúa según un saber de lo que él es esencialmente, y ello con y en el saber que tienen los individuos acerca de la realización de su propia libertad³⁸⁴”.

³⁸² HARDIMON, Michael O. Op. cit., 197-201.

³⁸³ HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Op. cit., § 257.

³⁸⁴ ROSENFELD, Denis. Op. cit., 230.

Cuando Hegel afirma el derecho soberano del Estado sobre los ciudadanos, nos remite al Poder supremo en tanto acción racional de los ciudadanos, que se ha determinado en las instituciones que garantizan su propia comprensión de sí mismos. Al mismo tiempo, sitúa al ciudadano con el deber radical de ser miembro del Estado, mostrando que tiene que participar de manera activa en la vida política, lugar en el que se juega el destino de los individuos y del pueblo. Esto significa que el deber fundamental del ciudadano consiste en no someterse ciegamente a las órdenes de la autoridad estatal, sino en desplegar o actualizar el conjunto de determinaciones implicado en la ciudadanía: la personalidad jurídica, la autoconciencia moral, la pertenencia a una familia, la participación como individuo en la producción económica y en el goce de los bienes materiales y, finalmente, en la determinación ética fundamental, que es la participación en cuanto ciudadano en las decisiones políticas, que afectan al conjunto de la vida del pueblo. La existencia como ciudadano es la verdadera sustancialidad en la cual acontecen y tienen sentido todas las determinaciones particulares, y en la que cada individuo puede retornar a sí mismo bajo su más auténtica determinación de llevar “una vida universal³⁸⁵”.

En este sentido, el derecho de los ciudadanos consiste en hacer que el Estado concreto en que viven corresponda a esta sustancialidad del mutuo reconocimiento o de lo comunitario que es lo constitutivo de las diversas relaciones humanas. Por ello, los ciudadanos tienen el derecho de criticar las inconsistencias, resistirse y transformar un orden político que sea insuficiente para su propia finalidad humana.

4.7. LA HISTORIA

Por último, la finitud misma explica el perecer histórico de los Estado. Un estado es el punto de llegada de un proceso cultural; pero, en cuanto pertenece al ámbito de lo exterior, está sometido a la finitud y a la lucha por el reconocimiento con otros estados. Esta comprensión histórica expresa el reconocimiento del concepto ético por parte de los ciudadanos, a quienes corresponde dar vida efectiva al concepto, transformando lo dado en sus posibilidades “necesarias”. Esta conciencia de los ciudadanos es una reflexión sobre la sustancia ética, que está enraizada en la tradición de la cultura y busca en ella rememorar las determinaciones de la

³⁸⁵ HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Op. cit., § 258, Nota.

libertad, en función de reconocer los modos de la libertad en el presente, creando y recreando conceptos que actualicen esta libertad:

El estado es la realidad efectiva de la libertad concreta; la *libertad concreta*, empero, consiste en que la individualidad personal y sus intereses particulares no sólo tienen su *desarrollo* pleno y el *reconocimiento de su derecho* (en el sistema de la familia y de la sociedad civil), sino que además por una parte se convierten por sí mismos en el interés de lo universal, y por otra le reconocen con saber y querer como a su propio *espíritu* sustancial, y *actúan* para el mismo en cuanto que *finalidad última* suya³⁸⁶.

De esta manera, los estados modernos tienen como principio el permitir el perfeccionamiento de la subjetividad hasta el extremo autónomo de la particularidad personal, a la vez que llevan esta libertad personal a su unidad, en la que se conserva como autonomía, ya que las personas se pueden reconocer en el estado³⁸⁷.

Reconocimiento³⁸⁸ es el proceso de compenetración razonable en el mundo, en el que es posible identificar el tipo de libertad, y justicia existentes en la realidad, de modo que, en ese entretejido de relaciones reales, cada individuo pueda acceder a sí mismo a través del reconocimiento efectivo del otro.

Este reconocimiento es pensado por Hegel como el proceso de autodeterminación de la voluntad humana. Se trata de los procesos concretos de autodeterminación, que pueden fracasar o llevar hasta el mutuo reconocimiento. En definitiva, el reconocimiento es la autocomprensión del sujeto mediada por sus relaciones con los otros. El existir mediado en relaciones sociales abre al sujeto a su reconocimiento en cuanto realizador de roles concretos de la vida social, es decir, en cuanto miembro de una comunidad conformada en un orden legal. Todo el contenido o significado de la cultura culmina precisamente en esta “segunda naturaleza” reconocida: la historia o génesis de la acción de los individuos que han producido un “mundo espiritual” que puede ser reconocido o apropiado por cada agente como expresión de su propia acción racional.

³⁸⁶ Ibid., § 260. Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit; die *konkrete Freiheit* aber besteht darin, daß die persönliche Einzelheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige Entwicklung und die *Anerkennung ihres Rechts* für sich (im Systeme der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils *übergeben*, teils mit Wissen und Willen dasselbe und zwar als ihren eigenen *substantiellen Geist* anerkennen und für dasselbe als ihren *Endzweck tätig* sind.

³⁸⁷ Ibid.

³⁸⁸ El reconocimiento ocupa en el mundo práctico el lugar teórico de la superación.

5. VIOLENCIA, RECONCILIACIÓN Y RECONOCIMIENTO

5.1. RECONOCIMIENTO Y RECONCILIACIÓN

Para comprender el problema del reconocimiento y la reconciliación en Hegel, vamos a abordar primero la reflexión de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* sobre la amistad, sus relaciones con los límites y posibilidades de la individualidad, y luego ofreceremos una visión sintética de este problema en Hegel.

5.1.1. La amistad en Aristóteles. En la reflexión filosófica de Aristóteles, la amistad es una virtud fundamental para la realización de las capacidades humanas. El ser humano no es sólo ni básicamente un ser racional, sino que es un existente que habita un mundo mediado por significaciones y valencias afectivas. Sus capacidades básicas son precisamente aquellas que se realizan al vivir con otros a través de las mediaciones de las instituciones (*ζῶον politikón*), y a través de la construcción de bellas narraciones en las que se entreteje el sentido de su propia existencia con el acto de narrar historias a otros sujetos significativos afectivamente (*ζῶον λογistikón*). La solicitud con los seres queridos, la comprensión y la ternura son rasgos de relaciones selladas por el afecto.

La amistad es la virtud fundamental para mostrar la realización de las capacidades humanas de placer y afecto, y eso lo sabemos porque no es común que alguien decida vivir sin amigos. En

consecuencia, a los buenos amigos les deseamos lo mejor que deseamos para nosotros mismos –vida, salud, felicidad y la realización de sus deseos. No obstante, las relaciones de amistad no existen sin conflictos. Aunque los verdaderos amigos no se enredan en disputas ni querellas, pues buscan siempre el beneficio de sus allegados, sin embargo, Aristóteles, empleando el lenguaje de la competencia y de la retaliación, muestra que la preocupación por realizar actos nobles con los amigos, hace que entren a trabar batallas, en una especie de sutil asalto, intentando hacer lo mejor para el otro. Los amigos no se quejan cuando obtienen menos beneficios, sino que el conflicto aparece cuando quieren ser reconocidos como los más nobles. Es posible que las personas más nobles no muestren mayor interés por ser reconocidos como tales, pero siempre permanece una necesaria tendencia a la competencia, aunque sea en la forma de unas infinitas disculpas que expresan la abnegación de la propia nobleza. Este tipo de situaciones, casi absurdas, son agradables para los más nobles. El consentimiento pasivo al beneficiar a los otros continúa, aunque no parezca, como una búsqueda por cultivar la excelencia y por hacerlo de la mejor forma.

Esto plantea el problema de diferenciar la amistad basada en los afectos de las relaciones centradas en la utilidad. Sin embargo, en las relaciones que busca alguna utilidad propia caben, a su vez, algunas distinciones: hay una amistad ética y otra legal, basada en términos fijos³⁸⁹. La amistad ética no tiene términos fijos, sino que se basa en lo informal y oculto; esto hace que las relaciones de amistad sean muy frágiles y que puedan colapsar por las consideraciones de retribución que minan la generosidad. Esto puede ocurrir si uno de los amigos no se conoce de manera suficiente a sí mismo o si lo hace con alguna ceguera sobre sus propios deseos, dado que es común que se busque siempre algún beneficio³⁹⁰. Así, alguien puede ser generoso y buscar su propio beneficio, dado que puede obrar sin conocer sus propios deseos. Como consecuencia, muchas veces las personas dan algo, pero siempre esperan una retribución, considerando lo dado no como un regalo, sino como un préstamo; la atención se ponen entonces en las cosas que se intercambian, pero no en el esfuerzo ni el significado que tiene lo dado por la otra persona.

³⁸⁹ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Op. cit., 1162b22-23.

³⁹⁰ *Ibid.*, 1162b35-36.

La amistad basada en la virtud, en cambio, pone el acento en la elección de la otra persona, que es el factor decisivo de la virtud y del carácter³⁹¹. Se trata de relaciones marcadas por la generosidad, y es la generosidad lo que invita a dar y a obrar con gratitud con la otra persona. Sólo en estas relaciones, las personas no entran en situaciones de querrela por sus expectativas y deseos, sino que las dos partes son personas nobles y formadas en el conocimiento de sí mismos. Una amistad basada en la virtud no entra en los juegos de retribución, ni de objetos ni de gratitud; su sentido de propiedad o de titularidad de los objetos dados no se basa en lo legal, ni en la apropiación, sino en el verdadero desprendimiento que beneficia al otro. Este desprendimiento tiene como base el conocimiento de los propios deseos, y la búsqueda de lo que es bueno en sí mismo, que permite salir de la consideración de los intercambios materiales como obligaciones y retribuciones, y plantea el problema del reconocimiento como un nivel más complejo de relación.

Aristóteles considera que no es posible vivir la vida sin amigos. La amistad es una relación de afecto y mutuo reconocimiento, que supone una igual reciprocidad y se basa en el placer de la compañía del otro, o en el respeto por su carácter. La amistad es un refugio para enfrentar los infortunios, que no pueden ser regulados por el Estado. Además, aunque el Estado logre hacer una pequeña regulación de la vida social, es necesario establecer ciertas reglas que faciliten la convivencia cuando interfiere la amistad con asuntos como los negocios o el gobierno. En la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles repite con insistencia la necesidad de tratar de mantener separadas las relaciones propias de los compañeros de trabajo, de aquellas propias de la amistad, pero si estas se mezclan, es necesario colocar reglas claras desde el comienzo para distinguir las expectativas de cada parte³⁹².

El amor se expresa en el cuidado por otra persona y en la búsqueda de su bienestar tal como uno cuidaría de uno mismo. El amigo desea y hace lo que es bueno o parece bueno para su amigo; desea el ser y la vida de su amigo por sí mismo; disfruta pasando el tiempo con su amigo; prefiere las mismas cosas que su amigo; comparte sus alegrías y tristezas³⁹³. Aristóteles dice que encuentra estas características de la amistad en la relación de un ser humano decente

³⁹¹ Ibid., 1163a2-23.

³⁹² Ibid., 1241b12-40; 1242b31-43b14.

³⁹³ Ibid., 1166a1-9.

consigo mismo³⁹⁴, excepto que cambia la primera para sostener que un buen ser humano es uno consigo mismo y desea las mismas cosas que su alma. La virtud tiene un reconocimiento en la coherencia o la armonía de la persona, mientras que la disensión interna o el odio a sí mismo es tal vez la peor consecuencia de la debilidad moral. Esta armonía no se puede conseguir, en cambio, en la amistad.

Con relación a la segunda característica, es claro que todas las personas desean su propio bien, aunque sólo los mejores lo realizan; otros buscan fines equivocados al fallar su consideración de lo que es el bien verdadero, o porque conocen su sentido, pero carecen de la fortaleza moral necesaria para realizarlo. El problema reside en que todos buscan su propio bien, pero no juzgan si este es en verdad bueno. No obstante, Aristóteles sostiene que nadie querría ser bueno bajo la condición de volverse otro, sino siendo sí mismo; un amigo puede desear volverse como la otra persona, e incluso, preferir lo mismo que ella, es decir, en el campo de los deseos se deja abierta la posibilidad al deseo de ser otro, de ser como el otro, si ese otro es más feliz o mejor, pero cada uno tiende a permanecer siendo aquel que es, al menos desde la perspectiva de su pensamiento³⁹⁵. Cabe decir, como sostiene Lorraine Smith: “Podemos desear cuerpos diferentes e incluso pasiones diferentes o más ordenadas, pero no podemos desear nuestros juicios más reflexivos sobre lo que es bueno, malo, peligroso, etcétera, sean diferentes de lo que ellos son³⁹⁶”. Sin nuestra reflexión, sin nuestros recuerdos y esperanzas, no seremos más nosotros mismos; nuestras pasiones son nuestras porque siempre, de alguna forma, las hemos controlado con nuestra propia racionalidad; incluso, son nuestros actos más racionales los que consideramos que más nos pertenecen, pues los hemos elegido con nuestra voluntad autónoma³⁹⁷. En ese sentido, si el amor a nosotros mismos fuera desear hacer el bien, desearíamos ser el alma del filósofo por su claridad para elegir el bien.

En general, todas las personas desean para sí mismo la preservación de su propia vida; en principio, todo ser humano no sólo busca su propio bien, sino que ama su vida, a menos que

³⁹⁴ Ibid., 1166a10-29, 1166b7-26.

³⁹⁵ Ibid., 1166a21-23.

³⁹⁶ SMITH, Lorraine. “Friendship and self-love”. En: *Action and contemplation. Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*. BARTLETT, Robert C., and COLLINS, Susan D., editores. New York: State University of New York Press. 1999: 166. “We can wish for different bodies and even different, more orderly passions (...), but we cannot wish our considered judgments regarding what is good, bad, dangerous, etc., to be anything other than what that are”.

³⁹⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Op. cit., 1168b-33-1169a2.

se trate de personas en extremo débiles, que no serían capaces de cuidar de sí mismas. Por otro lado, un ser humano decente desea pasar tiempo consigo mismo siempre que tenga buena memoria, buenas esperanzas y una amplitud de temas para pensar, mientras que una persona débil busca siempre compañía. Por último, una persona buena comparte consigo misma sus propias alegrías y tristezas, en el sentido que las experimenta de forma completa, sin divisiones internas, vacilaciones o remordimiento. Esto es muy difícil, a menos que se suponga un fuerte trabajo de comprensión de los propios deseos, que lleve a armonizar los conflictos internos y que permita reconocer las propias decisiones como las mejores, considerando lo que se sabía y las expectativas razonables que se tenía.

Estos cinco elementos caracterizan a la amistad porque hacen parte de la relación de una persona buena consigo misma, que tiene la misma actitud con sus amigos que consigo misma, pues un amigo es otro como ella. No hay otra forma de conocer como tratar a los demás que como uno desea que sea el trato con uno. Las formulaciones de Aristóteles son paradójicas, pero nos remiten a una concepción de la propia identidad como frágil y abierta a los demás, o mejor aun, constituida por la relación con los demás. La amistad no es una especie de unanimidad, sino de complemento de almas diferentes, que se cuentan diversas narraciones, y que se aman en su diferencia, pues cada cual permanece siendo siempre otro, un ser humano bueno que se ama a sí mismo. La amistad asemeja, pero a la vez, al fundarse en el amor como a sí mismo, permite afirmar la diferencia.

La amistad es una virtud propia de seres humanos sabios y felices, que saben que el amigo es otro como ellos mismos, y que en la comprensión del amigo, se están comprendiendo a sí mismos. La amistad es una virtud porque es placentera, sobre todo porque las buenas acciones de los amigos resultan tan placenteras como las que uno mismo realiza; además, porque se cuida a los amigos, lo que produce un placer natural ya que se trata de una actividad orientada al bien; y porque nos permite aprender. La amistad ayuda a reconocer las propias imperfecciones, permitiendo que se avance en el camino de una vida mejor, más sabia. Aristóteles considera que la sabiduría es una virtud que se construye en la conversación y el razonamiento con otros, con aquellos que uno considere dignos de ser tratados como uno mismo; al compartir los propios pensamientos, se expanden los propios intereses, y el entendimiento se intensifica, enriquece, clarifica y se torna más placentero, todo lo cual hace

que las capacidades de la vida humana se realicen mejor³⁹⁸. No obstante, la comprensión de Aristóteles se ciñe a la experiencia: no es posible sentir el afecto propio de la amistad sino por muy pocas personas, primero porque se trata de una elección, y segundo, porque requiere tiempo, pues supone un proceso de construcción de un mundo común³⁹⁹.

5.1.2. Hegel: reconciliación y reconocimiento. Para Hegel, la continuidad entre los seres animados y los humanos no es simple, sino que supone la génesis de diferencias cualitativas. Estas diferencias se postulan como construidas a través de procesos de violencia por medio de los cuales la conciencia práctica (la libertad) de cada ser humano llega a reconocer al otro como Otro como él mismo. Hegel supone que los seres humanos más primitivos necesitan resolver sus necesidades básicas y reproducirse; que las comunidades humanas primitivas generan sistemas económicos para resolver sus necesidades, pero que éstos implican formas de dominación de unos señores hacia unos siervos, cuya existencia no es natural, sino constituida a través de la configuración de reglas de propiedad y distribución. Pero, estos procesos de dominación violenta no son el fin del proceso social, ni explican su sentido, que sólo se comprende al reconocer la “naturaleza” política de los seres humanos; es decir, los seres humanos sólo pueden garantizar su autonomía y autosuficiencia gracias a su participación en sociedades mediadas por instituciones políticas y bajo formas políticas que garanticen la actuación de sus socialidad. Esta socialidad (su “ser como existentes políticos”) sólo se puede realizar como “vida buena” en relaciones de mutuo reconocimiento, donde cada cual asuma la libertad del otro como condición de efectividad de su propia libertad⁴⁰⁰.

La experiencia de los seres humanos en el mundo moderno no es de reconciliación, sino más bien de los conflictos sociales permanentes, con una fuerte tendencia a la violencia y a la fragmentación social. Entonces ¿Cómo es posible la reconciliación de los individuos con su mundo social? El mundo social no es experimentado como lo “propio”, pues no corresponde con lo que todos los sujetos desean para sí mismos. La experiencia de los seres humanos en el mundo moderno es más bien, por el contrario, una experiencia de alienación pues se trata de

³⁹⁸ SMITH, Lorraine. Op. cit., 171-200.

³⁹⁹ HUTCHINSON, D. S. “Ethics”. En: BARNES, Jonathan. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge University Press: Cambridge. 1999: 228-232.

⁴⁰⁰ BEISER, Frederick C. Op. cit., 92.

un mundo que se experimenta como extraño, hostil, con fines diferentes o indiferentes a los de las personas.

A pesar de esta experiencia, Hegel piensa que se trata de un mundo en el cual es posible la reconciliación. Para esto, reconoce que se trata de un mundo del cual sus miembros participan con relaciones especificadas en funciones concretas. Los miembros de este mundo comparten un deseo de reconciliación en medio de situaciones claras de alienación, o gracias a que se experimentan estas enajenaciones. Esta idea de la reconciliación será real en la medida en que los miembros de cada sociedad particular puedan realizarse en cuanto personas y como miembros de esa sociedad. Las personas persiguen intereses particulares, ejercen derechos individuales y actúan a partir de su propia conciencia. Pero, hay más: la particularidad de las personas se realiza en el ejercicio de una ciudadanía activa, y en esferas totalmente comunitarias como son los afectos de la familia y el estado. El concepto de vínculos afectivos estables representa el desenvolvimiento y satisfacción de las necesidades individuales de intimidad y reconocimiento emocional; la sociedad civil es la esfera del trabajo en el mundo del mercado, donde cada uno persigue sus fines individuales y, debido a la dinámica destructiva de estos fines, entra en formas de asociación y cooperación que dan curso a la responsabilidad social de los actores económicos; el estado de derecho implica la constitución de relaciones de bien común que, a la vez, garanticen los fines privados del mundo de los afectos y del mercado. Un sujeto social que se ha reconocido como tal es, precisamente, este sujeto que asume la diversidad y complementariedad de sus funciones dentro de estas posibilidades abiertas en el mundo moderno.

La reconciliación pasa, entonces, por la comprensión de que las instituciones sociales son construcciones humanas capaces de llevar a cabo la doble demanda humana: realizarse como persona y como miembros de la sociedad. Y esto porque están conformadas por esferas para la realización de los afectos, las particularidades psicológicas y el reconocimiento emocional; para los fines privados, que permiten la realización de las habilidades y capacidades personales en sistemas de colaboración que, a su vez, generan posiciones en la sociedad en las que se puede

vivir con dignidad; y para las relaciones entre ciudadanos que buscan el bien común y se reconocen como miembros de una comunidad políticamente organizada⁴⁰¹.

Sin embargo, en la sociedad moderna se siguen presentando formas de alienación y dominación, que limitan el desarrollo de la libertad. Las instituciones modernas aun están formadas de manera dialéctica, de manera que su constitución es contradictoria: a sus desarrollos corresponde la exclusión silenciosa de víctimas. Hegel sostenía que estas relaciones de dominación no eran aquello a lo que los seres humanos estábamos llamados, destinados a llegar o donde *nos sentiríamos como en casa*. Por el contrario, los procesos del mundo espiritual hegeliano constituyen descripciones de un proceso de reconciliación que ya se está dando en la historia, pero que no ha culminado.

Hegel apelaba a una ciudadanía activa, que exigiera fuertes compromisos para que los agentes del mercado respondieran por los grandes perjuicios sociales que estaban creando al empobrecer a la mayoría de la población, y dejaba abierta la posibilidad de comprender la reconciliación social como un proceso aún más complejo. Hegel sabía que todas las instituciones eran construcciones contingentes, de modo que nunca habrá una respuesta definitiva a todos los deseos humanos. Para Hegel lo propio del mundo de las instituciones es su finitud, es decir, se trata de un mundo donde se levantan instituciones, todas ellas destinadas a pasar y ninguna a perpetuarse.

La única acción humana que logra sobrepasar este proceso de desaparecer de sus propias construcciones es la *sabiduría práctica*, una sabiduría que ha aprendido el valor incondicional de la vida humana en su contingencia; las soluciones donde alguien muere no permiten nunca la reconciliación ni menos la real afirmación de cada uno de los sujetos como seres humanos; se trata siempre de formas alienadas, incompletas, carentes de una voz, un rostro, una historia personal, la de aquellos condenados a muerte de alguna forma. Esta sabiduría también ha aprendido que las propias perspectivas son siempre unilaterales; no sólo ignoran lo que los demás tienen que decir, sino que siempre sus decisiones serán acciones arbitrarias contra los demás. No hay, pues sabiduría, sino en el complejo proceso de escucha respetuosa de las

⁴⁰¹ HARDIMON, Michael. *Hegel's Social Philosophy. The project of reconciliation*. Op. cit., 251-254.

demás narrativas; no hay responsabilidad sin concertación de las acciones con los afectados por las propias acciones⁴⁰².

Pero, también ha aprendido que lo sabio no sólo es tener buenas intenciones, sino actuar⁴⁰³; las buenas intenciones no sólo pueden paralizar la toma de decisiones, sino que también suelen producir efectos indeseados y contrarios si han sido tomados sin la debida consideración de las perspectivas de las demás personas, de la naturaleza y de la misma situación. De modo que no hay personas sabias sin acciones prudentes, de cuyos buenos efectos pueda nutrirse el conjunto social.

La acción prudente es, ante todo, *responsable*. No se trata de acciones de personas que imponen sus proyectos al conjunto social, produciendo de forma inevitable violencia, destrucción y dolor; tampoco las acciones unilaterales que se deciden consultando sólo una perspectiva, sino las acciones a las que se llega a través del diálogo con los implicados y con los posibles afectados. Esto, porque hay que reconocer que no hay acciones públicas sin implicar a otras personas, y por otra parte, porque siempre evaluamos los efectos de nuestras decisiones en aquellas personas a quienes nos vinculamos a través de fuertes afectos; pero también, porque toda decisión siempre genera efectos en otras personas. En este sentido, el sujeto constituido por sus vínculos sociales ya no es un individuo aislado, ni puede ser concebido como un egoísta calculador de beneficios privados. Se trata de un sujeto social, que construye su personalidad en la responsabilidad de sus acciones con las demás personas, con la naturaleza y con la propia realidad social.

⁴⁰² RICOEUR, Paul. Op. cit., 258-327.

⁴⁰³ G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Op. cit., 580: “Er ist also derjenige Teil der Gestalt des seiner selbst gewissen Geistes, der in seinem Begriffe stehenbleibt und die *schöne Seele* genannt wurde. Sie ist nämlich sein Wissen von sich selbst, in seiner reinen durchsichtigen Einheit (...) Nicht nur die Anschauung des Göttlichen, sondern die Selbstanschauung desselben (...) Indem dieser Begriff sich seiner Realisierung entgegengesetzt festhält, ist er die einseitige Gestalt (...) - das Wissen von dem reinen Wissen, (...) sondern von ihm als Wesen (...) *dieses* reine Selbstbewußtsein, das also zugleich wahrhafter *Gegenstand* ist, denn er ist das fürsichseiende Selbst”. *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica. 1982: 464-465: “Es pues, aquella parte de la figura del espíritu cierto de sí mismo que permanece quieto en su concepto y que se llama *alma bella*. Esta es, en efecto, su saber de sí misma en su unidad traslúcida y pura (...). No sólo la intuición de lo divino, sino la autointuición de ello. (...) Mediante esta realización se supera el aferramiento a sí de esta autoconciencia carente de objeto (...) Es el saber del puro saber (...) pero de él como naturaleza, (...) *esta* pura autoconciencia que es al mismo tiempo, *sujeto* verdadero, porque es para sí”.

Por otro lado, Hegel emprende un proceso de reconciliación entre la fe y la filosofía, que implica la necesidad de *superar la religión* en sus elementos naturales. La religión es un modo de la conciencia que trata de establecer la verdad de las relaciones entre los seres humanos y Dios; esta verdad se ha revelado en diferentes momentos y maneras en la historia de la humanidad. Para Hegel, la comprensión más profunda de la religión Cristiana consiste en fundamentar la naturaleza “espiritual” de los seres humanos, mostrando su verdadera libertad; la enseñanza del proceso religioso ayuda a que los seres humanos tomen conciencia de la cultura en la cual se han formado y en la cual pueden reconocer sus propios fines como personas. Pero, este proceso de reconocimiento no ocurre dentro de la misma fe religiosa, sino gracias a la reflexión filosófica. La filosofía hegeliana ofrece una articulación de esa verdad revelada, apropiada al mundo moderno. Esto es posible, porque para Hegel “la sustancia” de la religión cristiana y la de su filosofía son la misma, aunque se exprese en dos lenguajes diferentes y asuma diferentes formas cognitivas. La religión opera con el lenguaje del sentimiento y de la piedad, registrando las necesidades más profundas de los seres humanos en su vida corriente; la filosofía, en cambio, se manifiesta de forma especulativa. Pero, la filosofía no expresa una verdad diferente, sino que pone en términos especulativos la verdad de la religión. En este sentido, Hegel considera que toda su filosofía tan sólo busca participar en la expansión inteligente de los contenidos del Cristianismo dentro de las condiciones de la religiosidad moderna. Pretender que la fe se vive mejor sin la comprensión filosófica significa reducirla a una esfera de la existencia que debilita el espíritu humano y ataca los esfuerzos humanos de auto trascendencia; se trataría, en definitiva, de reducir la revelación Cristiana a los términos de las religiones naturales⁴⁰⁴.

La religión se supera precisamente al mostrar la insuficiencia de la fe o mejor, de la reducción de la vida humana a una instancia incomprensible mal llamada espiritualidad. Una supuesta espiritualidad que se opusiera a la razón no permitiría el reconocimiento de la verdad, y, por tanto, no haría posible que los seres humanos se reconciliaran con su propia finalidad. Es necesario, por tanto, mostrar que esa fe sin razón es una verdad insuficiente, una falsa verdad. La fe verdadera lleva en sí misma la necesidad de hacerse comprensible, dejando que la pregunta por la verdad se imponga en la vida humana, no sólo en los espacios dedicados a la

⁴⁰⁴ DICKEY, Lawrence. “Hegel on religion and philosophy”. En: BEISER, Frederick. Op. cit., 303-310.

ciencia, sino a la misma comprensión de lo que la vida humana ha llegado a ser y, en particular, en la comprensión de su destinación.

La verdad no es un simple atributo del entendimiento, ni se limita a ser una construcción social sobre la realidad; la verdad es la casa misma donde la humanidad puede reconocerse a sí misma. Y eso se logra precisamente superando la fe y reconciliándola con la razón: llevando la verdad revelada a constituirse como verdad reconocida y vivida. Es decir, se trata de tomar conciencia cabal del contenido de la revelación, que la religión tan sólo narra y de la que es consciente, pero que es necesario comprender ahora como una verdad ya vivida⁴⁰⁵. La religión está aun limitada por la diferencia de pensar que lo que narra es algo diferente de sí misma; en cambio, la sabiduría vivida ha comprendido que eso narrado en la revelación no sólo es anunciado, sino vivido como la verdadera realidad, esto es, como realidad compleja que emerge de las múltiples perspectivas y de la multiplicidad de narraciones.

La reconciliación de la fe con la filosofía supone reconocer los dos aportes esenciales de la filosofía hegeliana al respecto: ha mostrado a Dios como la Idea en su más comprensiva forma. Este concepto de Dios permite no identificarlo con ninguna forma finita ni con ninguna de las representaciones que las personas se pueden hacer de Él; aunque esto puede llevar a confundir a Dios con una forma abstracta carente de sustancia, permite discutir el concepto de Dios en la perspectiva propia de la filosofía. Así se cumple el proceso por el cual la creencia es interpretada por el conocimiento. Por otro lado, ha mostrado como la verdad revelada que piensa la filosofía no sólo es una forma conceptual, sino que ante todo ha de hacerse concreta en la vida humana corriente. Esto implica que, en la perspectiva de la filosofía especulativa, se trata de una verdad como movimiento, o de forma más exacta, como vida; además, se trata de una verdad que sólo se puede hacer concreta si es reconocida y comprendida por seres humanos, quienes entonces, proceden a hacer de esa verdad la medida de sus vidas. Para ser reconocida como tal, la filosofía cumple una labor pedagógica, a través de la cual el conocimiento cristiano llega a ser no sólo posesión consciente de los seres humanos, sino también el principio guía de la acción en sus vidas. Esto ocurre porque la creencia, el

⁴⁰⁵ HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Op. cit., 574-575.

conocimiento y la acción son las bases sobre las que se ha edificado el Cristianismo y su historia, entendida ésta como establecimiento del Reinado de Dios en la tierra⁴⁰⁶.

La reconciliación, el movimiento hacia el establecimiento del Reinado de Dios en la tierra, se expresa en los principios que configuran la realidad social, en particular en la concepción hegeliana de sociedad civil. La sociedad civil no está conformada por individuos egoístas, ni tampoco es un cuerpo artificial de átomos, como se podía pensar dentro del luteranismo ortodoxo o dentro de la tradición ilustrada francesa.

5.1.3. Contingencia. Si bien Aristóteles y Hegel reconocen la tendencia a entender la realidad física bajo categorías que permitan pensar lo universal y necesario, y dar razón de por qué las cosas son así y no de otra manera, al pensar la realidad como proceso reconocen las limitaciones del pensamiento racional dentro de las contingencias propias de la realidad física o histórica⁴⁰⁷. Por eso, en Hegel sólo es posible pensar dentro de una determinada cultura desde la cual se construyen los aspectos significativos de la realidad. Además, al pensar el mundo humano, las reglas se invierten y la contingencia aparece como la determinación básica de la existencia. Se trata, entonces, de pensar en la contingencia, sin construir un mundo imaginario para las razones, separado de las limitaciones y la fragilidad de la existencia. Hegel define su pensamiento como idealismo para sostener que piensa la realidad en su contingencia o finitud, es decir, afirmando la imposibilidad de pensar algo concreto y determinado como lo definitivo o como la verdad última: “la afirmación de que lo *finito es ideal* constituye el idealismo. El idealismo de la filosofía consiste en no reconocer a lo finito como verdadero ente⁴⁰⁸”. En Hegel, las únicas formas comprensibles de infinitud se derivan del mutuo reconocimiento, en el cual la libertad puede aparecer como la verdad del mundo humano.

5.2. EL DESEO EN LA DIALÉCTICA DEL SEÑORÍO Y SERVIDUMBRE EN SU RELACIÓN CON LA TEORÍA DE GIRARD

⁴⁰⁶ DICKEY, Lawrence. Op. cit., 311-331.

⁴⁰⁷ BEISER, Frederick C. Op. cit., 288-293.

⁴⁰⁸ HEGEL, G. W. F. “Die Wissenschaft der Logik”. Op. cit., 172: “Der Satz, daß das *Endliche ideell ist*, macht den *Idealismus* aus. Der Idealismus der Philosophie besteht in nichts anderem als darin, das Endliche nicht als ein wahrhaft Seiendes anzuerkennen”. *Ciencia de la Lógica*. Op. cit., 197.

Hegel escribió sobre la dialéctica del amo y el esclavo en la *Fenomenología del Espíritu*⁴⁰⁹. Según John O’Neill, se trata de uno de los problemas más fuertes de la filosofía occidental: “la narrativa de la salida de la conciencia humana, desde su encontrarse el mundo de la naturaleza, a una sociedad histórica que reconoce ella misma a través de un relato⁴¹⁰”. Esta narrativa, sugiere O’Neil, “puede ser vista como una secuela secular de la narrativa bíblica del fallido reconocimiento entre el Creador y la creación⁴¹¹”, descubriendo el desarrollo histórico de la dialéctica del deseo y el reconocimiento en la vida, el trabajo y el lenguaje. Esta compleja dialéctica incluye varias posibilidades de alienación y de reconocimiento.

La discusión explícita de Hegel sobre el deseo comienza en la sección llamada “La verdad de la certeza de sí mismo” en la *Fenomenología del Espíritu*⁴¹², la cual introduce la transición entre la conciencia y la autoconciencia. Esto es, la transición de la externalización y alteridad. En términos de Hegel, la autoconciencia es deseo en general, porque la unidad de ella consigo misma es un resultado del cierto tipo de comportamiento subjetivo, siguiendo modelos de comportamiento, viviendo en un mundo que ya posee una significación común. Esta emergencia del deseo introduce la discusión sobre el mantenimiento y la reproducción de la vida a través de la comida, la lucha con otro a muerte, así como de las instituciones sociales de señorío y servidumbre. La dialéctica hegeliana del señorío y la servidumbre es descrita en términos de la dialéctica entre los deseos de uno y los de otro, con complejas dinámicas de una división intrasubjetiva e intercambios intersubjetivos. Esta dialéctica emerge como el punto de vista de todo el orden social y cultural, esto es, por esta dialéctica el deseo es mediado a través de los modelos culturales e institucionales de apropiación y reconocimiento. En los textos de Hegel, los resultados de la cultura son el cultivo y la formación del sí mismo: El resultado de este proceso es una internalización de la servidumbre externa y la emergencia de una nueva clase de sí mismo, uno que se considera a sí mismo como libre sólo cuando se ve a sí mismo como a su propio amo.

⁴⁰⁹ _____ “*Phänomenologie des Geistes*”. Op. cit.

⁴¹⁰ O’NEILL, John. *Hegel’s Dialectic of Desire and Recognition*. Albany: State University of New York. 1996: 1. “The narrative of the rise of human consciousness from within the world of nature and a historical society that recognizes itself through such a story”.

⁴¹¹ Ibid., 1-2. “May be regarded as the secular sequel to the biblical narrative of a failed recognition between the Creator and the creation”.

⁴¹² HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Op. cit., 136ss: “Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst”.

Muchos importantes filósofos y científicos sociales han escrito sobre la dialéctica del señorío y la servidumbre. John O’Neill⁴¹³ ha hecho una edición con textos de Karl Marx, Alexandre Kojève, Jean Hyppolite, Jean-Paul Sartre, Georg Lukács, Jürgen Habermas, Hans-George Gadamer, Howard Adelman, Shlomo Averini, Jessica Benjamin, Edward Casey, Melvin Woody, Henry Harris, George Kelly Armstrong, Ludwig Siep, Judith Shklar y Henry Sussman. Por otro lado, en su libro *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*⁴¹⁴, Judith Butler analiza textos de Kojève, Hyppolite, Sartre, Derrida, Foucault y Lacan. Nada sobre Girard, quien ha escrito un capítulo de *Mensonge romantique et vérité romanesque* a partir de una lectura de esta dialéctica en *Don Quijote de la Mancha*⁴¹⁵. Otros filósofos han escrito sobre Girard⁴¹⁶, pero muy poco sobre la relación Hegel-Girard⁴¹⁷.

Ya señalamos que el Volumen 10 de *Contagion*, publicó dos artículos que tratan de esta relación. El primero es “*The ontological Obsessions of Radical Thought*”, de Stephen Gardner, quien analiza la dialéctica de la emancipación en Marx, Nietzsche y Heidegger, considerada como un proceso de superación de la inequidad encontrada en las relaciones “amo-esclavo”. Según Gardner, estos pensadores desarrollaron una ontología de la libertad basada siempre en la fascinación con una crítica radical. En la perspectiva de Girard, Gardner dirá que se ha tratado de procesos de construcción de chivos expiatorios y víctimas sacrificiales a los cuales se les atribuyen todos los males que padece la sociedad; bajo las acusaciones generales – abstracciones ideológicas – siempre hay personas con los rasgos tradicionales de las víctimas⁴¹⁸. En este artículo solo se menciona un par de veces a Hegel. En la primera, de modo totalmente marginal, pues se trata de una referencia de la Introducción de la “*Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de*

⁴¹³ O’NEILL, John. Op. cit.

⁴¹⁴ BUTLER, Judith. *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press, 1999.

⁴¹⁵ GIRARD, René. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Op. cit., 101-117.

⁴¹⁶ SERRES, Michel. *Hermes: Literature, Science, Philosophy*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1983. LACOUÉ-LABARTHE, Philippe. *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*. London: Christopher Fynsk, 1989. GANS, Eric. *Science and Faith: The Anthropology of Revelation*. Maryland: Rowman, 1990. BANDERA, Cesareo. *The Sacred Game: The Role of the Sacred in the Genesis of Modern Literature*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994. GARDEIL, Pierre. *Quinze regard sur le corpus livré: Avant-propos de René Girard*. Geneve: Ad Solem, 1997.

⁴¹⁷ POLIAKOV, León. *La casualité diabolique, I: Essai sur l’origine des persécutions*. Paris: Calmann-Lévy, 1980. DOMENACH, Jean-Marie. Op. cit. HAMERTON-KELLY, Roberto. *Sacred Violence: Paul’s Hermeneutic of the Cross*. Minneapolis: Fortress Press, 1992. DE LANGE, Fritz. *Denken met geweld: René Girard als modern Frans filosoof*, In: VAN BEEK, Wouter. *Mimese en Geweld: Beschouwingen over het werk van René Girard*. Kampen: Kok Agora. 1988. ANSPACH, Mark. *Violence against Violence: Iskam in Comparative Context*. In: JUERGENSMEYER, Mark. *Violence and Sacred in the Modern World*. London: Frank Cass & Co. 1992.

⁴¹⁸ GARDNER, Stephen. “The Ontological obsessions of radical Thought”. En: *Contagion. Journal of Violence, mimesis, and culture*. Chicago: Colloquium on Violence and Religion at Stanford. 2003. Volumen 10 : 21.

Hegel”, en la que cita una frase de Marx referida a la obra de Feuerbach⁴¹⁹. La segunda es una cita referida a la reducción que efectúa Feuerbach de la Lógica hegeliana a relaciones exclusivamente intrapersonales⁴²⁰, reducción que traduce los análisis de la alienación a tres diferentes relaciones: la del individuo con la sociedad capitalista; las relaciones entre los trabajadores y los capitalistas; las relaciones entre la existencia que llevan las clases trabajadoras y su verdadera esencia. Excepto la primera referencia, estos procesos de alienación son interpretados desde la perspectiva girardiana: la primera como rivalidad, construcción de obstáculos humanos para los propios deseos; la segunda, como legitimación de la lucha por reivindicar la propia esencia, el deseo de ser o la auténtica realidad, contra un enemigo (el burgués, el capitalista), que ha sido deificado y demonizado, quien ahora aparece poseyendo un “poder esencial”. La lucha por la emancipación será entonces identificada como auto creación del propio ser, más allá de las apariencias de la pobreza o la riqueza.

El segundo artículo es de George Erving, llamado “*René Girard y el legado de Alexander Kojève*”; tal legado son sus conferencias sobre Hegel dadas en París en los años 30 del siglo pasado, llamadas: “*Introducción a la lectura de Hegel*”. Es ampliamente conocido el impacto de estas lecciones en los intelectuales franceses de la post guerra, así como la centralidad que tuvo en ellos el concepto de “deseo”. Entre los intelectuales influidos por la obra de Kojève están Georges Bataille, Jean-Paul Sartre, Jacques Lacan, Jacques Derrida, Gilles Deleuze y Michel Foucault. Se ha prestado poca atención a la relación de Girard con Kojève, seguramente porque los otros intelectuales estaban más concentrados en la discusión de la realidad contingente en un mundo ideal de sentido constituido por las estructuras lingüísticas inherentes a la mente humana, mientras que Girard estaba preocupado por la realidad histórica de los mecanismos victimales. Erving cita a Mikel Borch-Jacobsen, para quien los análisis de las relaciones entre la violencia y el deseo presentes en las obras de Lacan y Girard, hunden sus raíces en la problemática de Kojève. En ese sentido, sostiene Erving, uno debería leer la no muy convincente declaración del anti-hegelianismo en *Mensonge Romantique et vérité Romanesque*⁴²¹, la cual sólo se justifica por la acentuación específica del tema de Kojève del “deseo del deseo del otro”, o mejor, del deseo humano comprendido como deseo del deseo del otro. Sin embargo, Erving cita a Eugene Webb quien ha comentado las conferencias de

⁴¹⁹ Ibid., 7.

⁴²⁰ Ibid., 13.

⁴²¹ GIRARD, René. *Mensonge Romantique et vérité Romanesque*. Op. cit., 114-116.

Kojève con Girard; según Webb, Girard estuvo leyendo a Kojève mientras escribía *Mensonge Romantique et vérité Romanesque*, pero que el pensamiento hegeliano no había influido en su aporte más original, la resolución de la violencia a través de la polarización en una víctima expiatoria; según Webb, para Girard, Kojève y Hegel permanecen ligados a la idea de una dialéctica perpetua de la violencia. Además, Erving cita el trabajo de Guido Vanheeswijck sobre “*El lugar de René Girard en la Filosofía Contemporánea*”, en el que reconoce que Girard pertenece a la generación posterior a la de la post guerra, y que, si bien trabaja sobre una teoría del deseo que toma prestada de la interpretación que hace Kojève de Hegel, trata de escapar de esta sombra. Para Vanheeswijck, la diferencia entre el hegelianismo y Girard estaría en que los hegelianos resuelven la dialéctica en términos de identidad, mientras que Girard busca pensar acentuando la diferencia: contra la creencia de una dialéctica histórica capaz de orientarse a una sociedad armónica, Girard sostendría que toda armonía social está basada en resoluciones sacrificiales de la violencia que reestablecen el paradigma de la diferencia. Erving, aceptando la originalidad de Girard, sostiene que tales precisiones son más bien el resultado final de su obra, de manera que trata de identificar la presencia del pensamiento hegeliano en las primeras obras de Girard⁴²².

En el planteamiento de Erving, Girard comparte con el hegelianismo la preocupación por la lógica y el lenguaje del deseo, el concepto de sujeto, su historicidad y la posibilidad abierta de que los procesos de lucha por el reconocimiento se orienten a la vez hacia un mayor desarrollo de la propia comprensión del sujeto y de relaciones que hagan objetivo el mutuo reconocimiento. Tanto Girard como Kojève conciben el deseo como constitutivo de la subjetividad humana, operando al nivel psicológico y antropológico, orientado hacia el mutuo reconocimiento en el plano existencial y como socialmente mediado; además, en ambas perspectivas está vinculado con la violencia. Si bien a partir de *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Girard desarrolla su propia posición sobre los engaños románticos de la autosuficiencia, Erving postula un diálogo continuo pero implícito con el hegelianismo de Kojève contra el cual trata de definirse⁴²³.

⁴²² ERVING, George. Op. cit., 112.

⁴²³ Ibid., 113.

Sin embargo, para el interés de nuestra investigación, si bien Kojève representa el punto de conexión que vincula el trabajo de Girard con el de Hegel, al mismo tiempo se trata de una mediación con su propia suficiencia. Esa particularidad de Kojève se debe a que su interpretación de Hegel recoge el largo siglo filosófico que los separa. Así, siguiendo a Feuerbach y Marx, Kojève comprende la lucha por el poder entre el amo y el esclavo en términos de la existencia finita, renunciando al proceso tendiente al Espíritu Absoluto, e interpretándola como la fuerza que motiva la historia. Su interpretación de la autoconciencia se hace desde la perspectiva del *Dasein* de Heidegger, un existente que perpetuamente se trasciende a sí mismo. También siguiendo a Heidegger, este sujeto existente se comprende como siendo-para-la-muerte, pues la auténtica subjetividad emerge sólo a través de su voluntad de superar su vida en sentido puramente biológico; esta voluntad de trascender lo biológicamente dado se expresa en su acción de transformación de la naturaleza. En este sentido, el sujeto de Kojève no es una cosa, pues nunca es idéntico a sí mismo, sino que es la acción de hacer efectivo lo que quiere ser. Por otro lado, Kojève opta por la ontología dual de Heidegger, renunciando al complejo monismo de Hegel. Así, ya en Kojève, la diferencia ha ocupado el lugar de la identidad. Con toda esta construcción, la dialéctica del amo y el esclavo en Kojève describe la lucha entre dos categorías ontológicas: la subjetividad natural y no natural, la última de las cuales sólo se puede manifestar negando y manifestando su maestría sobre lo natural⁴²⁴.

Eso no es todo, Kojève interpreta la dinámica del sujeto de Heidegger desde la concepción de deseo de Hegel. Así, para Kojève, el deseo crea las condiciones a través de las cuales la conciencia llega a hacerse autoconciencia; es por el deseo que el sujeto toma conciencia de sí mismo, de manera que es la humanidad del ser humano lo que presupone el deseo. Siguiendo a Hegel, Kojève sostiene que el ser humano es un sujeto deseante que comienza vacío y busca realizarse; es una negatividad que busca contenidos positivos a través de la negación y la apropiación de lo que aparece como otro; esto otro no permite el reconocimiento del sujeto, su afirmación como autoconciencia práctica, a menos que se trate de otro ser humano. La dinámica de la relación con los deseos de ese otro ser humano será un conflicto de apropiación, en el que cada sujeto tratará de hacer suyo eso que aparece como ajeno. Esta será

⁴²⁴ Ibid., 113-114.

la razón por la cual la sociedad humana estará marcada por la violencia, debido a que depende de la lógica del deseo, que es una negatividad negadora⁴²⁵.

Entonces, en la versión de Erving, la cercanía de Girard con el hegelianismo de Kojève se puede reconocer en varios aspectos, siendo el primero la constitución mediada del deseo. Para Girard, lo que deseamos son los deseos de otro ser humano. Esta coincidencia se puede desarrollar en cinco características en las cuales Girard sigue la posición de Kojève: Primero, en la comprensión antropológica del sujeto, la cual se sostiene explícitamente contra el “idealismo” cartesiano y hegeliano, y contra la nueva esencialidad del sujeto romántico y sus derivados, que para Girard llegan hasta Freud, Lacan y Camus. En Girard, el sujeto es un fenómeno material, que no puede ser reducido a una esencia y que sólo puede ser comprendido por el análisis de sus acciones. Segundo, el deseo es constitutivo de la subjetividad humana, de manera que cada cual es lo que desea. Tercero, el deseo es una acción temporal y dinámica pero no un fenómeno que le ocurra a una esencia. Cuarto, el deseo se dirige al deseo mismo, a la existencia de la otra persona, antes que a alguna clase de cosas. Quinto, el deseo nos conduce a la violencia, ya que tiende a la negación y apropiación del otro como camino para afirmarnos⁴²⁶.

Para Erving, la relación más importante entre el pensamiento hegeliano de Kojève y el de Girard es la identidad compleja que establecen entre ser y desear. En Girard el deseo no sólo es mimético, sino que el deseo imitativo es siempre deseo de ser otro. En *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Girard desarrolla un modelo triangular para el deseo, que le permite describir el papel del modelo en cuanto mediador de un objeto aparentemente deseado, cuando en realidad se trata de un deseo que busca poseer el ser del mediador mismo. Al igual que en Kojève, el deseo en Girard no se dirige al objeto “dado”, a las cosas, sino al espectáculo del deseo de la otra persona, a su propia existencia como sujeto.

Para Erving, la formulación de Kojève, según la cual el deseo humano es el deseo del deseo de otra persona, anticipa la de Girard, y muestra una ruptura significativa frente a Hegel, para

⁴²⁵ Ibid., 115-116.

⁴²⁶ Ibid., 116.

quien el deseo es deseo del otro como objeto. Sostiene Erving que en Hegel se trata de un deseo dirigido finalmente a un objeto⁴²⁷.

La formulación de Kojève del sujeto aislado en el vacío, o de la negatividad negadora, se acerca a la descripción de Girard del sujeto, aunque la causa de la desesperación del sujeto girardiano no coincida con el camino de Kojève. Los héroes de las novelas que estudia Girard en *Mensonge romantique et vérité romanesque*, se hunden constantemente en el abismo de su propia indigencia, pues se odian mucho más de lo que admiten sus cualidades y tienen la maldición de cargar con su propia subjetividad. Los héroes de las novelas son sujetos que se piensan como autónomos y se descubre vacíos, de modo que tienden a buscar la apropiación del ser de las otras personas; en cuanto se descubren con sentimientos sobre su propia impotencia y dependencia, tienden a buscar la suficiencia que les falta en otras personas que consideran modelos, verdaderos “dioses” revelados a sus ojos.

Ese deseo de apropiarse de la plenitud de la otra persona, que no existe sino como una ilusión o una locura de los propios deseos, la llama Girard, el “deseo metafísico”. Así, tanto en Girard como en Kojève, la palabra “*metafísica*” se empleará para señalar una realidad que no existe, sino que en realidad es una ausencia: el deseo de una verdadera trascendencia en la otra persona. Entonces, este sentimiento de vacío y de indigencia que invade como un fantasma analizados por Girard, no es un engaño, sino una condición inherente del deseo y la subjetividad. El deseo metafísico es engañoso en cuanto tiende a una autosuficiencia, pero es verdadero en cuanto es un deseo de existir; en este aspecto coinciden los análisis de Girard con los de Kojève, pues la existencia humana no es la de un ente autónomo.

Tanto para Kojève como para Girard, el sujeto humano sólo existe a través de la otra persona. Para Kojève el deseo humano está siempre orientado directamente al deseo del otro, ya que los seres humanos sólo han podido emerger dentro de manadas donde los deseos de cada miembro estaban directamente orientados a los deseos de los otros; esta es la razón por la cual los seres humanos sólo pueden ser sociales⁴²⁸. Para Girard, el sujeto es coextensivo con la

⁴²⁷ Ibid., 117. “In their recognition that desire is not finally directed at objects, Kojève and Girard have more in common with each other than with Hegel”.

⁴²⁸ KOJÈVE, Alexandre. “Desire and Work in the Master and Slave”. En: *Introduction to the Reading of Hegel*. BLOM, Allan Editor, Traducción de James H. Nichols Jr. New York: Basic Books. 1969: 39-57.

estructura del deseo mimético; en consecuencia, como la existencia humana no puede ser comprendida aparte del deseo y nuestro deseo siempre está mediado por los deseos de los otros, el sujeto es un fenómeno dinámico y relacional, y nunca una esencia, objetivamente real y entendida como una fuente de intenciones autónomas. Si el deseo es el mismo para todos, y si es la clave de todas las interacciones humanas, entonces hay que comprenderlo como el verdadero asunto en las estructuras sociales⁴²⁹.

En el análisis de Girard, el sujeto y la supuesta espontaneidad de sus deseos, de los cuales está orgulloso, en realidad sólo existen en función de un complejo entramado de relaciones sociales gobernadas por el sistema del deseo mimético. En consecuencia, siguiendo el análisis de Erving podemos decir que el planteamiento de Girard coincide con el de Kojève en cuanto a la apuesta por una ontología del sujeto humano comprendido como un agente evanescente y no entitativo, situado dentro de una matriz de acciones intersubjetivas, antes que una esencia hipostasiada de cualquier orden.

Podemos entonces preguntarnos si el cuestionamiento que hace Erving a Girard con relación a Kojève no hay que aplicárselo también a las relaciones de Girard con Hegel. Sostiene Erving⁴³⁰ que Girard coloca a Kojève dentro de los autores del “deseo romántico”, junto con Camus y Freud; la crítica de Girard es su rechazo a un sujeto esencial y autónomo, capaz de generar sus propios deseos. Ya hemos visto que esta crítica no es del todo exacta, ya que el sujeto de Kojève es semejante al de Girard, pues para Kojève el yo que desea está vacío, pues no es sino una negatividad negadora, y es gracias a esta vacuidad que busca “llenarse” negando y asimilando el deseo del otro. Pero, Girard centra su crítica en el empleo del término “*prestigio*”, con el cual encuadra la dialéctica entre el amo y el esclavo; Girard considera que luchar por el prestigio es, literalmente, luchar contra nada, una nada que en el prestigio lo parece todo. Podríamos responder a Girard que en la lucha a muerte por el “*prestigio*” lo que acontece es que un vacío es llenado por otro.

También hay una notable cercanía en la comprensión antropológica de la violencia, pues tanto para Girard como para Kojève el deseo de apropiación tiende a la violencia. Cuando se desea

⁴²⁹ GIRARD, René. *Mensonge Romantique et vérité Romanesque*. Op. cit., 289-312.

⁴³⁰ ERVING, George. Op. cit., 119. Erving anota que el lenguaje de Girard es sorprendentemente cercano al de Kojève; nosotros acentuamos: cercano al lenguaje de Hegel.

lo que otro desea, esto deseado sólo puede obtenerse saqueando la existencia de esa otra persona. En ese sentido, Girard sostiene que los héroes de Proust y Dostoievski sueñan con absorber y asimilar el ser de su mediador, pues quieren convertirse en el Otro y al mismo tiempo permanecer siendo ellos mismos⁴³¹. “Para ambos, el deseo es violento porque implica un asunto de ser o no-ser (como no-natural, es decir, humano, agente)⁴³²”. Para Kojève el deseo constituye al sujeto en sus demandas de ser reconocido, lo que en este caso significa, ser percibido y valorado por los otros. Así, el sujeto humano sólo puede buscar su autonomía en tanto que trata de imponerse a otro ser humano con el fin de ser reconocido; siguiendo a Hegel, Kojève sostiene, entonces, que el origen de la autoconciencia es necesariamente la lucha a muerte por el reconocimiento. Por su parte, Girard considera que la violencia está siempre mezclada con el deseo; para Girard, al menos en el análisis de las novelas, la causa inmediata de la violencia es la mimesis conflictiva, en la cual dos deseos convergen hacia el mismo “objeto”, que sólo existe en cuanto es apuntalado por la fascinación de cada sujeto con la aparente plenitud del Otro. En efecto, cuando la rivalidad entre los antagonistas se intensifica hasta la violencia, esa violencia se hace indistinguible del ser del otro que era deseado. Concluye Erving diciendo que “para ambos, Kojève y Girard, la violencia no surge como el resultado de energías instintivas, hacia la muerte o la violencia en sí misma, sino que es inherente en la estructura del deseo, el cual, por definición, busca absorber y asimilar el ser del otro⁴³³”.

5.3. LA DIALÉCTICA HEGELIANA DEL AMO Y EL ESCLAVO

La cercanía entre la dialéctica de los deseos de Hegel y el concepto de mimesis de Girard es obvia, pero ni Hegel ni los hegelianos han entendido la dinámica de los deseos como un proceso mimético. Girard habla sobre el deseo mimético para esclarecer tanto la génesis como la trayectoria del deseo en la violencia social y en el funcionamiento del mecanismo del chivo expiatorio en los sistemas sociales, pues la hipótesis de Girard es que la violencia es el núcleo de la vida cultural; el deseo es una fuerza generadora de violencia y, a través del sacrificio de un chivo expiatorio, de todas las instituciones culturales. Pero, hay diferencias entre Girard y la

⁴³¹ GIRARD, René. *Mensonge Romantique et vérité Romanesque*. Op. cit., 59-60.

⁴³² ERVING, George. Op. cit., “For both, desire is violent because it entails a question of being or non-being (as a non-natural, i.e., human, agent)”.

⁴³³ Ibid. “For both Kojève and Girard, violence does not arise as the result of instinctual drives, either toward death or toward violence itself, but inheres in the structure of Desire which by definition seeks to absorb and assimilate the other’s being”.

concepción de Hegel. En particular, el deseo mimético vinculado a la violencia es una clase de imitación no consciente de los otros, el deseo de apropiación: la mimesis busca obtener el objeto que el modelo desea. De otro lado, para Girard la función de la cultura es controlar y contener esta violencia potencial, mientras que para Hegel la cultura consiste en la formación social como elaboración de los deseos y contiene una complejidad de procesos, que incluyen la desaparición contenida de algunos deseos, su represión o su formación más productiva.

Sin embargo, quiero discutir estas relaciones revisando los comentarios de Girard sobre Hegel en “*Mensonge romantique et vérité romanesque*”: ¿Se refiere la dialéctica hegeliana sólo al pasado?, ¿Es la reconciliación el próximo paso en el proceso humano?, ¿Es la reconciliación una necesidad lógica o algo más complejo?

Como señala O’Neill, en la dialéctica del señorío y la servidumbre Hegel “analiza la reproducción y resolución del anudamiento cultural del sujeto quien debe ‘escindirse’ (...) en orden a llegar a ser un sujeto social”, todo esto “en términos de las dinámicas de una división intrasubjetiva y de un intercambio intersubjetivo⁴³⁴”. En el orden interno de la *Fenomenología del Espíritu* los procesos del movimiento de la conciencia para constituirse como autoconciencia ocurren a través de la experiencia del deseo. La conciencia es un sistema diferenciado, una entidad viviente con polaridades subjetivas y objetivas que continuamente ocultan una exclusividad en cualquiera de los dos objetos, la conciencia o la autoconciencia. El sí mismo sensorial nunca se satisface en el nivel de los apetitos, porque su desarrollo es muy complejo, involucrando altos niveles de estructuración interna y externa. Pero, la experiencia del desear descompone las polaridades objetiva y subjetiva, pues cancela su objeto y lo reproduce como una nueva esencia. En consecuencia, el deseo consciente debe tratar con su objeto como con algún viviente, con una conciencia opuesta, esto es, con otra vida, que es como la propia vida. La autoconciencia necesita redefinir sus relaciones con este nuevo objeto, puesto que ella ha realizado la primacía sobre el objeto. “Para realizar esto, la autoconciencia debe a la vez dividir e integrar su conciencia de su sí mismo en cuanto “sí mismo” y su conciencia del objeto como

⁴³⁴ O’NEILL, John. Op. cit., 2. “Analyzes the reproduction and resolution of the cultural knotting of subject who must “split” (...) in order to become a social subject”, all “in terms of the dynamics of an intrasubjective division and an intersubjective exchange”.

“otro” de sí mismo pero sólo como un objeto de pensamiento⁴³⁵”. Antes que permanecer en una sujeción sin fin a la insaciabilidad del deseo apetente, la conciencia trata de integrar su conflicto entre ella como sí mismo y sus deseos, proponiéndose a sí misma un objeto de deseo que cierre su dependencia del deseo:

Solamente en estos tres momentos se ha cumplido el concepto de la autoconciencia de sí: (a) el puro yo no diferenciado es su primer objeto inmediato. (b) Pero esta inmediatez es ella misma mediación absoluta, sólo es como superación del objeto independiente, o es la apetencia⁴³⁶. La satisfacción de la apetencia⁴³⁷ es, ciertamente, la reflexión de la autoconciencia en sí misma o la certeza que ha devenido verdad. (c) Pero la verdad de esta certeza es más bien la reflexión duplicada, la duplicación de la autoconciencia⁴³⁸.

Al comienzo, los individuos humanos están concebidos simplemente como vivientes que poseen autoconciencia. La autoconciencia es deseo: un gran esfuerzo del yo contra el no-yo, del sí mismo contra la otredad, un impulso de superar toda otredad⁴³⁹. La autoconciencia es deseo de realizar la certeza de sí a través de la superación de un objeto o de otro; ella busca destruir la independencia o autosuficiencia del objeto, en orden a establecer su propia independencia por ella misma. El deseo encuentra su satisfacción realizando la nulidad de su otro. El deseo es una función de la autoconciencia, la cual es un ser encarnado existiendo en un mundo de objetos externos hacia los cuales precisamente se dirigen sus deseos. Sin embargo, lo que esencialmente desea la autoconciencia es su propia certeza.

La autoconciencia se compromete en una actividad de posesión de un objeto para, entonces, interpretarse a sí misma como ese objeto. La certeza de sí se gana a través de lo externo, que es llevado a la armonía con el sí mismo. Los objetos externos pierden su autonomía durante el uso, el consumo o cualquier clase de integración en planes y proyectos de la autoconciencia.

⁴³⁵ Ibid., 6. “To achieve this, self-consciousness must both split and integrate its awareness of its self qua “self” and its awareness of the object as “other” than itself but only as an object of thought”.

⁴³⁶ El deseo: *Begierde*: estar poseído por algo, una afección al cuerpo. Estar emocionado. Apetito: *begierde*: uso fisiológico. También ganas, apetito, anhelo, ansia. No es *Wunsch*: deseo intencional.

⁴³⁷ Del deseo apetente.

⁴³⁸ HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Op. Cit., 143: “In diesen drei Momenten ist erst der Begriff des Selbstbewußtseins vollendet: a) reines ununterschiedenes Ich ist sein erster unmittelbarer Gegenstand. b) Diese Unmittelbarkeit ist aber selbst absolute Vermittlung, sie ist nur als Aufheben des selbständigen Gegenstandes, oder sie ist Begierde. Die Befriedigung der Begierde ist zwar die Reflexion des Selbstbewußtseins in sich selbst oder die zur Wahrheit gewordene Gewißheit. c) Aber die Wahrheit derselben ist vielmehr die gedoppelte Reflexion, die Verdopplung des Selbstbewußtseins”.

⁴³⁹ WOOD, Allen. *Hegel's Ethical Thought*. Op. cit., 84. Stern enfatiza que el deseo es una función destructora de lo otro: “This practical relation takes the form of *desire*, in which the subject exerts itself as a kind of pure will, where any sense of estrangement from the world is countered by the destruction of the object, and do by a negation of its otherness in a literal sense”. STERN, Robert. *Hegel and the Phenomenology of Spirit*. Londres: Routledge. 2002: 73.

Sin embargo, esta forma de autorrealización es muy inadecuada, porque la satisfacción de un deseo tan sólo estimula nuevos deseos, de manera incesante. De esta forma, la autoconciencia depende de cosas externas para establecer tanto su propia independencia como la nulidad del objeto externo. “Lo que la autoconciencia necesita es un objeto que produzca su negación dentro de ella misma sin dejar de ser un objeto⁴⁴⁰”. En otras palabras, “*la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia*”⁴⁴¹.

Las cosas externas carecen de una concepción como sí mismos libres, y ningún ser humano puede encontrar en ellas, en ningún caso, una perspectiva adecuada de su sí mismo. La única otredad que puede proveer a la autoconciencia el sentido de su propia libertad es otra autoconciencia. Para esto, la autoconciencia debe salir de sí misma, y su objeto debe volverse otro sí mismo. “La autoconciencia es *en y para sí* en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce⁴⁴²”.

La otra autoconciencia me reconoce cuando tiene una reflexión sobre mí en cuanto otra autoconciencia como ella misma, y yo soy consciente de ella mientras tengo una reflexión semejante. Para ser reconocido yo debo también reconocer al otro. Hay cierta identidad de mi deseo de ser reconocido con el mismo deseo del otro. Hegel dice: “Este otro es ella misma^{443c}”. Esta identidad conduce inmediatamente a la lucha, pues nuestra conducta como seres deseantes confrontados con otro consiste simplemente en hacer lo mismo que el otro. Cada autoconciencia trata de superar al otro en su inmediatez, esto es, en cuando viviente corporal; si uno de los sujetos reconoce al otro como sujeto, toma este proceso como una disminución de su libertad, de manera que está poco dispuesto a este reconocimiento, pero a la vez, no puede dejar de hacer lo que ve al otro hacer, ya que cada parte desea el deseo de la otra⁴⁴⁴. Y así, la lucha se hace un violento movimiento a muerte contra el otro:

Este movimiento de la autoconciencia en su relación con otra autoconciencia se representa, empero, de este modo, como *el hacer de la una*; pero este hacer de la una tiene él mismo la doble significación de ser tanto *su hacer* como *el hacer de la otra*; pues la otra es igualmente independiente, encerrada en sí misma y no hay en ella nada que no sea por ella

⁴⁴⁰ Ibid., 85. “What self-consciousness needs is an object that brings about this negation within itself without ceasing to be an object”.

⁴⁴¹ HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Op. cit., 143. “*Das Selbstbewußtsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewußtsein*”.

⁴⁴² Ibid., 145: “Das Selbstbewußtsein ist *an und für sich*, indem und dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes”.

⁴⁴³ Ibid., 146: “Dies Andere ist es selbst”.

⁴⁴⁴ STERN, Robert. Op. cit., 82

misma. La primera autoconciencia no tiene ante sí el objeto tal y como este objeto sólo es al principio para la apetencia, sino que tiene ante sí un objeto independiente y que es para sí y sobre el cual la autoconciencia, por tanto, nada puede para sí, si el objeto no hace en sí mismo lo que ella hace en él. El movimiento es, por tanto, sencillamente el movimiento duplicado de ambas autoconciencias. Cada una de ellas ve a *la otra* hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, *sólo* hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder sólo puede lograrse por la acción de ambas⁴⁴⁵.

Hegel sugiere otra razón para considerar esta lucha a muerte: En este movimiento, nosotros estamos tratando con la presentación del proceso tal como aparece sólo para la autoconciencia. La presentación del sí mismo como pura abstracción o pura certeza de sí consiste en “mostrar que no está vinculada a ningún ser allí determinado, ni a la singularidad universal de la existencia en general, ni se está vinculado a la vida⁴⁴⁶”. Este es un proceso unilateral, en el que no aparece aun para ninguna de las partes una mediación universal, es decir, la cultura como tal, ni el estado en concreto, donde los derechos de uno correspondan a los derechos del otro. Si bien puede referirse a la constitución de la sociedad o al origen mismo de la cultura, Hegel rechaza que se pueda limitar esta dialéctica a un proceso reducido al origen de las instituciones, y enfatiza el problema de la unilateralidad de los sujetos, que aun no logran reconocerse por la mediación de los deseos de los otros y que, en ese sentido, no pueden comprender el sentido de la institucionalidad. Tal unilateralidad lleva a que cada autoconciencia considere, sin embargo, que la afirmación de su propia libertad, que ve en la otra autoconciencia, está amenazada por la libertad de ese otro; en consecuencia, asume que para poder afirmar su propia libertad, que es el deseo de la otra autoconciencia que ella imita, necesita ignorar sus pretensiones, actuando como si los deseos que toma de la otra fueran suyos de manera exclusiva, es decir, obrando de manera *arbitraria*⁴⁴⁷. Se trata del comienzo de la conciencia de la

⁴⁴⁵ HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Op. cit., 146-147: “Diese Bewegung des Selbstbewußtseins in der Beziehung auf ein anderes Selbstbewußtsein ist aber auf diese Weise vorgestellt worden als *das Tun des Einen*; aber dieses Tun des Einen hat selbst die gedoppelte Bedeutung, ebensowohl *sein Tun* als *das Tun des Anderen* zu sein; denn das Andere ist ebenso selbständig, in sich beschlossen, und es ist nichts in ihm, was nicht durch es selbst ist. Das erste hat den Gegenstand nicht vor sich, wie er nur für die Begierde zunächst ist, sondern einen für sich seienden selbständigen, über welchen es darum nichts für sich vermag, wenn er nicht an sich selbst dies tut, was es an ihm tut. Die Bewegung ist also schlechthin die gedoppelte beider Selbstbewußtsein[er]. Jedes sieht *das Andere* dasselbe tun, was es tut; jedes tut selbst, was es an das Andere fordert, und tut darum, was es tut, auch *nur* insofern, als das Andere dasselbe tut; das einseitige Tun wäre unnütz; weil, was geschehen soll, nur durch beide zustande kommen kann”.

⁴⁴⁶ Ibid., 147: “Besteht darin, sich als reine Negation seiner gegenständlichen Weise zu zeigen, oder es zu zeigen, an kein bestimmtes Dasein geknüpft, an die allgemeine Einzelheit des Daseins überhaupt nicht, nicht an das Leben geknüpft zu sein”.

⁴⁴⁷ _____ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Op. cit., § 57.

libertad, donde la diferencia del concepto y la existencia produce esta dialéctica, y las formas históricas de la esclavitud⁴⁴⁸.

Por otra parte, en la posible muerte del otro aparece no sólo la cuestión sobre su destino, sino que es a la vez realmente una cuestión sobre la propia muerte. Yo arriesgo mi vida, porque necesito confirmar mi propia libertad. Pero, este deseo de autoafirmación exige un reconocimiento mutuo; aquel que muere nunca podrá ser reconocido, y el ganador no tendrá otro que provea reconocimiento. En consecuencia, algo en nuestras intenciones y deseos tendrá que cambiar: no es suficiente que los deseos y movimientos sean los mismos, sino que su realización demanda ser reconocido por otro⁴⁴⁹.

Esta lucha a muerte llega a un fin cuando uno de los participantes es enfrentado con su propia muerte en manos del otro, y debido a su temor elige vivir, renunciando a su solicitud de reconocimiento. Este que prefiere su vida como una autoconciencia individual renuncia a ser reconocido, mientras que el otro es reconocido por el primero. Esta es la relación de señorío y servidumbre, de amo y esclavo. Sin embargo, este señor tiene su propio reconocimiento sólo en apariencia, porque él no ha reconocido al otro. Por otro lado, el siervo es alguien no autosuficiente, cuya esencia es la vida, esto es, el ser para otro⁴⁵⁰. Este ser para otro se expresa en su relación con el amo: una relación externa por medio de cosas externas en una clase de trabajo no satisfactorio, mientras que el señor disfruta sin trabajar⁴⁵¹.

El siervo se pone en la servidumbre a través del deseo de salvar su vida, no sólo por la fuerza externa, sino por su propio consentimiento; él se somete al ganador por su propio deseo, que

⁴⁴⁸ Ibid., § 87.

⁴⁴⁹ Hegel no dice que no ocurra el asesinato del otro; sólo que no conduce al proceso de formación de la cultura, haciendo imposible el reconocimiento. Girard radicaliza el problema en dos sentidos: por un lado, baja el proceso fenomenológico de lo que le aparece a la autoconciencia, a un ser humano que está con otros seres humanos, donde la imitación del deseo del otro se contagia a un colectivo en el que todos tienden a asesinarse unos a otros; por otro, explicita el proceso de asesinato, mostrando que es posible la destrucción de todos contra todos, y que la alternativa a esa destrucción es el mecanismo del chivo expiatorio, con lo cual una violencia sacralizada genera el sistema cultural. Hegel comprendió que el deseo imita el deseo de otro, que es mimético y que el mimetismo lleva a la violencia, pero no pudo pensar qué pasa cuándo se asesina al otro y ese asesinato se convierte en fundador. Posiblemente, el concepto de libertad, constituido por sujetos que se reconocen unos a otros, frenó su indagación. No obstante, ya había visto el problema al analizar la Revolución Francesa, haciendo de la violencia parte del concepto de libertad que fundamenta el moderno estado de derecho. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Op. cit., § 6; 24. Para Hegel, el problema de la violencia es que se trata de una voluntad, una libertad, arbitraria, empecinada en su particularidad unilateral.

⁴⁵⁰ HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Op. cit., 149.

⁴⁵¹ Ibid., 149-150.

ha sentido como miedo a la muerte, señora absoluta de la propia vida. No obstante, el siervo ya es esencialmente un ser “autoconsciente”, puesto que es el significado primario de la certeza del señor. No sólo experimenta la posibilidad de disolución de su propia vida, sino que ese temor es el comienzo de la sabiduría y de la realización del deseo de reconocimiento, pues el siervo modifica sus primeros temores de auto preservación, y elabora esos deseos en su dedicación al proceso transformador de su trabajo. De esta forma, al trabajar para el señor niega la exterioridad de las cosas, y pospone indefinidamente su propia satisfacción. Para el siervo, el trabajo es deseo “reprimido, desaparición contenida”⁴⁵².

El éxito del señor es una ilusión, porque es lo opuesto a lo que trata de realizar: “Para el señor, la conciencia no esencial es aquí el objeto, que constituye la *verdad* de la certeza de sí mismo. Pero, claramente se ve que este objeto no corresponde a su concepto, sino que en aquello en que el señor se ha realizado plenamente deviene para él algo totalmente otro que una conciencia independiente”⁴⁵³. El señor sólo puede realizar su autosuficiencia por el reconocimiento del siervo, mientras que el trabajo del siervo es la única relación con las cosas externas que da forma y domina. La posición del señor contra el siervo no es aún su verdadera libertad, pues él aún no se mira a sí mismo a través del otro. En consecuencia, es sólo a través de la liberación del siervo que el señor llega a ser también en realidad libre.

En conclusión, “la *verdad* de la conciencia independiente es, por tanto, la *conciencia servil*”⁴⁵⁴. El siervo no depende de otro. El miedo a la muerte, que conduce al deseo del siervo a trabajar para un sí mismo ajeno, mueve a esta conciencia en el camino de unas más completas relaciones de auto suficiencia. Jugando con inversiones dialécticas, Hegel muestra cómo el siervo “retornará a sí como conciencia *repelida* sobre sí misma y se convertirá en conciencia en verdad independiente”⁴⁵⁵. Esta independencia es alcanzada cuando la conciencia esclava se vuelve conciencia de lo que la servidumbre ha logrado. La sujeción de la esclavitud a un poder extraño es la preparación para la auto disciplina de una vida racional y para la pertenencia a una

⁴⁵² Ibid., 152: “*Gebemnte Begierde, aufgehaltenes Verschwinden*”.

⁴⁵³ Ibid., 151: “Das unwesentliche Bewußtsein ist hierin für den Herrn der Gegenstand, welcher die *Wahrheit* der Gewißheit seiner selbst ausmacht. Aber es erhellt, daß dieser Gegenstand seinem Begriffe nicht entspricht, sondern daß darin, worin der Herr sich vollbracht hat, ihm vielmehr ganz etwas anderes geworden als ein selbständiges Bewußtsein.

⁴⁵⁴ Ibid. “Die *Wahrheit* des selbständigen Bewußtseins ist demnach das *knechtische Bewußtsein*”.

⁴⁵⁵ Ibid. “Sie wird als in sich *zurückgedrängtes* Bewußtsein in sich gehen und zur wahren Selbständigkeit sich umkehren”.

comunidad de personas libres. “La servidumbre a una voluntad ajena hace posible la subordinación de los caprichos y deseos particulares, para que ellos puedan ser sometidos al dominio de una voluntad racional y universal ‘Este sometimiento del egoísmo del siervo forma el comienzo de la verdadera libertad humana (...) un momento necesario en la cultura de cada ser humano’”⁴⁵⁶.

Más allá de la auto disciplina, la libertad es asequible sólo al adoptar un punto de vista universal o racional que respete equitativamente de libertad de los otros. Sin embargo, este punto de vista de la autoconciencia universal sólo es posible gracias al mutuo reconocimiento. En el camino del deseo que desea el deseo del otro, aprendemos que ser reconocido sólo es posible en el mutuo reconocimiento de diferentes autoconciencias, que identifican su propia dignidad con la libertad común. Hegel dice: “La *autoconciencia universal* es el saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo, cada uno de los cuales, como singularidad libre, tiene *autoconciencia absoluta*, pero (...) es universal y objetiva, y la universalidad real como reciprocidad la tiene (cada una) sabiéndose reconocida en el otro libre, y eso lo sabe en tanto ella reconoce al otro y lo sabe libre”⁴⁵⁷.

Finalmente, el esclavo, plenamente consciente de la libertad de su autoconciencia, puede dejar de ser un objeto, de ser un esclavo. En consecuencia, el señor debe también dejar de ser el señor del esclavo. En esta nueva relación, estos dos sujetos prácticos pueden realizar su mutuo reconocimiento. Pero, la real afirmación de la libertad de uno sólo es posible con este mutuo reconocimiento, esto es, asumiendo que el otro es otro como yo.

La autoconciencia universal constituye la sustancia de la vida ética y es la forma de la conciencia de la sustancia de cada esencia espiritual, ya sea en la familia, la patria, el estado, o de todas las virtudes –amor, amistad, coraje, honor y fama⁴⁵⁸. La autoconciencia universal es el

⁴⁵⁶ WOOD, Allen. *Hegel's Ethical Thought*. Op. cit., 88. “Servitude to an alien will makes possible the disciplining of particular whims and desires, so that they may be brought under the sway of one’s rational or universal will. ‘This subjection of the servant’s selfishness forms the beginning of true human freedom, (...) a necessary moment in the formative education (*Bildung*) of every human being”.

⁴⁵⁷ HEGEL, G W. F. *Enzyklopadie*. Op. cit., § 436: “Das *allgemeine Selbstbewußtsein* ist das affirmative Wissen seiner selbst im anderen Selbst, deren jedes als freie Einzelheit *absolute Selbständigkeit* hat, aber (...) allgemeines [Selbstbewußtsein] und objektiv ist und die reelle Allgemeinheit als Gegenseitigkeit so hat, als es im freien anderen sich anerkannt weiß und dies weiß, insofern es das andere anerkennt und es frei weiß”.

⁴⁵⁸ WOOD, Allen. *Hegel's Ethical Thought*. Op. cit., 89.

fundamento de la razón, la cual es posible para un ser humano en cuanto parte de una comunidad de seres humanos que se reconocen mutuamente unos a otros en su libertad y racionalidad. Mientras el concepto de libertad es el comienzo lógico de todas las instituciones humanas, la dialéctica de señorío y servidumbre tiene lugar en la transición desde el estado de naturaleza de la humanidad a la verdadera condición ética⁴⁵⁹. Es en este proceso de construcción de formas de mutuo reconocimiento, que Hegel ubica el origen de los estados:

La lucha por el reconocimiento y el sometimiento a un señor es el fenómeno con el que ha brotado la vida en común de los hombres como comienzo de los estados. La violencia que hay en el fondo de este fenómeno no es por ello fundamento del derecho, aunque sea momento necesario y justificado del tránsito desde el estado de la autoconciencia (que se encuentra) abismada en el deseo y singularidad al estado de la autoconciencia universal. Es el comienzo fenomenológico o exterior de los estados, no su principio sustancial⁴⁶⁰.

5.4. DESEO Y CONTINGENCIA EN HEGEL

Las relaciones entre la exposición hegeliana de la dialéctica del amo y el esclavo, y la teoría de Girard, son directas. Vamos a dar un doble rodeo al respecto; primero, haciendo una interpretación de lo que ha dicho Hegel desde las herramientas hermenéuticas que nos proporciona Girard, que ya hemos expuesto en capítulos precedentes y, luego, examinado otra posibilidad para pensar el reconocimiento, esta vez desde la responsabilidad con la vida de las otras personas.

5.4.1. Interpretaciones girardianas. Vamos a retomar las conclusiones de Erving sobre las relaciones entre Kojève y Girard, y luego, a examinar las relaciones que descubrimos al leer directamente los textos de Hegel, pues es posible que Girard no haya trabajado directamente a Hegel, de manera que sus referencias a lo hegeliano se remitan a Kojève, permitiendo que una nueva lectura de la obra de Hegel descubra nuevas relaciones.

- Erving. Al finalizar el cuarto capítulo de *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Girard resume su posición sobre Hegel:

⁴⁵⁹ HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Op. cit., § 57 A. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Madrid: Prodhufi, 1993. § 57 A.

⁴⁶⁰ _____ *Enzyklopadie*. Op. cit., § 433 Nota: “Der Kampf des Anerkennens und die Unterwerfung unter einen Herrn ist die *Erscheinung*, aus welcher das Zusammenleben der Menschen, als ein Beginnen der *Staaten*, hervorgegangen ist. Die *Gewalt*, welche in dieser Erscheinung Grund ist, ist darum nicht Grund des *Rechts*, obgleich das *notwendige* und *berechtigte* Moment im Übergange des *Zustandes* des in die Begierde und Einzelheit versenkten Selbstbewußtseins in den Zustand des allgemeinen Selbstbewußtseins. Es ist der äußerliche oder *erscheinende Anfang* der Staaten, nicht ihr *substantielles Prinzip*”.

Los dos temas de la *Fenomenología del Espíritu* que más interesan a los lectores contemporáneos son la “conciencia infeliz” y la “dialéctica del amo y el esclavo”. Todos percibimos confusamente que sólo una síntesis de estos dos temas fascinantes podría arrojar luz sobre nuestros problemas; es precisamente esta síntesis original, imposible en Hegel, lo que la dialéctica novelesca nos permite vislumbrar. El héroe de la mediación interna es una conciencia infeliz que revive la lucha primordial al margen de cualquier amenaza física y que pone en juego su libertad en el menor de sus deseos. La dialéctica hegeliana se sustentaba en la valentía física. El que no tiene miedo será el amo, el que tiene miedo será el esclavo. La dialéctica novelesca se sustenta en la hipocresía. La violencia, lejos de servir los intereses del que la práctica, revela la intensidad de su deseo; por consiguiente, es un signo de esclavitud⁴⁶¹.

De acuerdo con Erving⁴⁶², la divergencia entre Girard y Kojève se aprecia mejor en el término operativo de “engaño” que en “deseo”. Esto porque Girard asume a Kojève como un romántico y porque el modelo mimético depende de un postulado ausente en Kojève. El sujeto girardiano reconoce en algún nivel que sus deseos no son originales y que no emanan de él; sin embargo, cree que el deseo puede surgir de otros y sucumbe al engaño de creer que esos otros poseen una autosuficiencia omnipotente. Entonces se compromete con juegos vanos a través de los cuales produce la autonomía ontológica del otro a expensas de su propia subjetividad; actúa desde un sentido de inadecuación, vergüenza y repulsa de sí mismo mientras considera al otro con envidia. En su envidia por lo que representa el amo, intenta disimular sus sentimientos, pero sus estrategias inevitablemente fallan. Su engaño desemboca en un auto vencimiento, la mimesis irreflexiva, haciendo del engaño el modo de funcionamiento de un sujeto que a la vez que engaña es engañado.

El sujeto de Kojève no opera bajo la vergüenza o la envidia, porque sigue preso de la representación de la autonomía, que es romántica en términos de Girard. Su lucha necesita coraje antes que engaño: “El sujeto kojéviano desea establecer su humanidad trascendiendo lo que le ha sido biológicamente dado, su conciencia animal. Para volverse verdaderamente humano, esto es, conseguir dominio, debe querer arriesgar la vida, como aquellos que

⁴⁶¹ GIRARD, René. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Op. cit., 116. “ Les deux Thèmes de *La Phénoménologie de l'esprit* qui retiennent particulièrement les lecteurs contemporains sont la « conscience malheureuse » et la « dialectique du maître et de l'esclave ». Nous sentons tous confusément que seule une synthèse de ces deux thèmes fascinants pourrait éclairer nos problèmes ; c'est précisément cette synthèse originale, impossible chez Hegel, que la dialectique romanesque nous permet d'entrevoir. Le héros de la médiation interne est une conscience malheureuse qui revit la lutte primordiale en dehors de toute menace physique et qui joue sa liberté dans le moindre de ses désirs. La dialectique hégélienne reposait sur le courage physique. Celui qui n'a peur sera le maître, celui qui a peur sera l'esclave. La dialectique romanesque repose sur l'hypocrisie. La violence, loin de servir les intérêts de celui qui l'exerce, révèle l'intensité de son désir ; elle est donc un signe d'esclavage. “

⁴⁶² ERVING, George. Op. cit., 120.

sucumben al miedo a la muerte aseguran su esclavitud⁴⁶³”. En esta perspectiva, no hay autonomía sin dependencia del otro.

En cambio, Girard postula una auto decepción endémica, y sostiene que esta comprensión lo separa del universo kojéviano. Según Erving⁴⁶⁴, se trata de una afirmación que se teje en medio de una relación dialéctica, pues sin duda hay un diálogo constante de sus posiciones con las de Kojève, en la que es posible encontrar semejanzas y diferencias en varios niveles: en la psicología social, la comprensión de las causas históricas y las propuestas para erradicar la violencia. En todos estos niveles, las relaciones entre deseo y violencia operan como el marco para comprender la historia. La teoría de la historia de Girard se construye directamente desde la premisa de la falacia de la subjetividad romántica, cuya mimesis irreflexiva de la fuente de la envidia la vincula con la violencia originaria de las comunidades primitivas, que se mantiene constituyendo las culturas. Una condición necesaria, aunque insuficiente, para la supervivencia de esas comunidades consistió en constituir mecanismos para apaciguar la violencia; Girard ha propuesto que la comunidad se preserva a sí misma a través del mecanismo del chivo expiatorio, por la victimización unánime de un miembro inocente. Para Girard, este mecanismo ha sido central en la configuración de las culturas humanas, cuya eficacia, sin embargo, depende de que permanezca oculto a la comprensión; las persecuciones para frenar la violencia que amenaza a la comunidad son eficaces si la mayoría victimaria permanece ciega de su propia responsabilidad al proyectar las causas de la violencia sobre la víctima. Por esta razón, la historia de las culturas contiene una perspectiva moral por la cual se sanciona una violencia “buena”, ejercida contra chivos expiatorios a quienes se acusa de causar la “mala” violencia. Mientras los sistemas culturales permanezcan ciegos a sus propias responsabilidades, es decir, a su violencia inherente y a su propia injusticia, no hay razones para tener un optimismo moral sobre el curso de la historia.

La concepción de historia de Kojève sigue a Hegel, de modo que vincula la violencia con el deseo, pero tiene sus propias premisas para la auto comprensión del sujeto. En concreto, hay un elemento de auto decepción en Kojève, pero funciona de manera diferente al modelo de

⁴⁶³ Ibid., 121. “The Kojevian subject wished to establish its humanity by transcending its biological givenness, its animal consciousness. To become truly human, that is, to achieve master, it must be willing to risk its life, just as those whose succumb to the fear of death secure their enslavement”.

⁴⁶⁴ Ibid., 121-124.

Girard. Como en Girard, el sujeto dominante se equivoca al no reconocer que el momento de su victoria es al mismo tiempo el de su derrota, pues el reconocimiento que busca no se puede satisfacer cuando viene de otro derrotado, el esclavo; la victoria sobre el rival no es más que una decepción. Pero, en Kojève, la decepción no es una situación permanente. Erving supone que esto se debe a “la estructura dialéctica de su pensamiento⁴⁶⁵”, por la cual la conciencia humana logra su auto conocimiento en la victoria del trabajo material e intelectual, lo que sugiere un medio por el cual se sobrepasa el callejón sin salida del reconocimiento; en realidad, en la perspectiva dialéctica no habría posibilidad de ir más allá de las infinitas variaciones posibles del amo y el esclavo, de manera que los procesos de superación⁴⁶⁶ sólo se pueden comprender dentro del proceso especulativo y sistemático, pero nunca dialéctico en el sentido propio de Hegel. Siguiendo a Hegel, es el esclavo quien mejor ejemplifica el sentido de canalización de los deseos, pues recupera su humanidad a la que renuncia al someterse al amo y aprender a transformar el orden natural por su trabajo. El trabajo eleva al esclavo a la condición de verdadera dominación, pues no suprime al objeto natural, sino que lo transforma en algo imbuido de conciencia humana, haciendo posible superar la falsa victoria del amo y comprender que el otro es uno mismo, es decir, haciendo posible el reconocimiento.

Para Erving, más que un gran abismo entre Kojève y Girard, lo que se encuentra es una correspondencia estrecha en lo referente al proceso humano, a pesar de las diferencias de sus formulaciones, comprensibles por la diferencia de contextos. “Cada uno cree que la erradicación última de la violencia cuenta con redirigir el deseo y con la comprensión de la identidad entre el sí-mismo y el Otro⁴⁶⁷”. Sus diferencias residen en la comprensión de la realización de la revelación y, nuevamente, en la diferente comprensión de la auto decepción. Según Erving⁴⁶⁸, para Kojève, la síntesis final y pacífica de la historia es posible cuando los seres humanos sean capaces de resituar las posibilidades de trascendencia y de conocimiento trascendente que ofrece la religión en la esfera de la sabiduría humana; la antropología cristiana solo se puede realizar superando la teología cristiana: la persona cristiana puede convertirse en aquello que quiere ser, un verdadero individuo, resultante de la síntesis de lo absoluto y lo particular, sólo si llega a ser un ser humano sin Dios, un hombre-dios; a lo que está llamada la

⁴⁶⁵ Ibid., 122. “The dialectical structure of his thought”.

⁴⁶⁶ *Aufheben*: con el sentido hegeliano de levantar, suprimiendo y a la vez, conservando.

⁴⁶⁷ ERVING, George. Op. cit., 122. “Each believes that the ultimate eradication of violence depends upon the redirection of desire and the realization of identity between self and Other”.

⁴⁶⁸ Ibid., 123.

persona es a realizar ella misma lo que primero ha realizado Dios mismo, convirtiéndose en Cristo. En la versión de Kojève, esto se realiza en la vida, no después de la muerte, mediante una auto comprensión absoluta. Esta síntesis final de immanencia y trascendencia ha sido prefigurada por Cristo, que a su vez es un mito, dado que las personas tienen la capacidad para realizar en ellas lo que antes han pensado de sus dioses; tal síntesis final, borrará las diferencias de clase social, las guerras y las revoluciones violentas.

No es esta la comprensión de Girard, quien analiza a Kojève como un pensador que sucumbe a la auto decepción que trata de superar. Si se antropologiza el Evangelio como propone Kojève, si se elimina la diferencia en el orden de los deseos que revela Cristo, entonces se disparan las crisis miméticas y su resolución violenta; la única respuesta que escapa a la violencia supone diferenciar la falsa trascendencia, que ocurre cuando se imita a los demás y se los adora como si fueran dioses, y la verdadera trascendencia, cuando se redirigen los deseos hacia un modelo positivo, como lo es Jesucristo por excelencia. Jesucristo no se elige porque sea el hombre-dios de la sabiduría absoluta, sino porque su muerte revela el escándalo del deseo mimético, la situación injusta de la víctima sacrificial y los corruptos principios con los cuales se forman y se rigen los sistemas culturales. Es esta revelación lo que permite ir más allá de la falacia romántica.

De acuerdo con Erving⁴⁶⁹, el hombre-dios de Kojève, que corresponde al intelectual es, en la perspectiva de Girard, un nueva trascendencia falsa, que vuelve a introducir el mito romántico del sujeto auto suficiente. Considera Girard que los seres humanos por sí mismos nunca contemplarán su interioridad, que está constituida por la vergüenza y el horror que llevan inevitablemente a la envidia, la violencia y el chivo expiatorio. La valoración del individualismo existencial que renuncia a la verdadera trascendencia es totalmente insostenible. La existencia de unos sujetos hundidos en el abismo de su insignificancia, lejos de constituir un triunfo de la humanidad, es un terrible secreto que cada cual trata de ocultar con su rivalidad impuesta a toda costa y con el recurso a una violencia que no supera el miedo y la vergüenza, sino que los perpetúa. La divinización que lleva a cabo Kojève de los seres humanos y su aparente triunfo reside en una forma de falsa fe, ya que al renunciar a Jesucristo no se cuenta con un mediador

⁴⁶⁹ Ibid., 124.

de los deseos, de modo que el sujeto kojeviano busca realizar su propia voluntad, lo que sólo podrá hacer en una apoteosis trastornada de su propia violencia.

Pero, Erving propone considerar más despacio ese hombre-dios de Kojève, ya que comparte las mismas premisas que Girard: no hay una revelación cristiana del sujeto que pueda ser disociada del Otro. Girard y Kojève comparten premisas de una psicología interindividual, que dan las claves de comprensión de sus propuestas sobre la historia. El amo y el esclavo de Kojève son interdependientes, de manera que la propuesta del fin de la historia depende del reconocimiento de su mismidad. Si las verdades propuestas por Girard no son completamente filosóficas, habrá que decir lo mismo para la tradición hegeliana de Kojève.

- Deconstruyendo a Hegel. En Hegel, el deseo es el comienzo de la vida humana porque los seres humanos se hacen humanos sólo por la mediación de los deseos con otros seres humanos⁴⁷⁰. La lucha a muerte por afirmar la propia vida es una gran representación del origen, pero nosotros no podemos pensar sobre ese origen con independencia de nuestras creaciones racionales y culturales. Hablamos sobre la lucha a muerte por afirmar la propia vida desde nuestro lenguaje común y desde nuestra invisible limitación para comprender la violencia original⁴⁷¹. El deseo no es una pasión animal, porque en este proceso el apetito primitivo se transforma a través de modelos culturales e institucionales de apropiación y reconocimiento.

La imitación es una constante en la vida humana; con mayor exactitud, es la imitación del deseo de otro lo que moviliza nuestra constitución como humanos. En consecuencia, todas las sociedades humanas están fundadas en la lucha a muerte por afirmar la propia vida⁴⁷². Comenzando allí, los seres humanos crean los sistemas culturales: toda la significación junto con las instituciones políticas y económicas⁴⁷³. Las culturas se forman por tradiciones y

⁴⁷⁰ GIRARD, René. "Mimesis and Violence". En: *The Girard Reader*. Op. cit., 9.

⁴⁷¹ GIRARD, René. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Op. cit., 86. "Le comportement des hommes est déterminé non par ce qui s'est réellement passé mais par l'interprétation de ce qui s'est passé. Et c'est le double transfert qui dicte cette interprétation".

⁴⁷² _____ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Op. cit., 133. "Si on examine les grands récits d'origine et les mythes fondateurs on s'aperçoit qu'ils proclament eux-mêmes le rôle fondateur de la victime unique et de son meurtre unanime. Dice más adelante (154- 155): "Si on examine les textes évangéliques et néotestamentaires où il est question des puissances, on constate qu'implicitement ou explicitement, celles-ci y sont associées au type de violence collective dont je ne cesse de parler, et c'est très compréhensible si ma thèse est exacte : cette violence est le mécanisme fondateur des Etats souverains".

⁴⁷³ HEGEL, G W. F. *Enzyklopadie*. Op. cit., §§ 433-434.

vínculos afectivos, que operan como poderes miméticos, los cuales “rigen la vida de los individuos y tienen en estos, en cuanto accidentes suyos, su representación, su figura apariencial y su realidad⁴⁷⁴”.

Por otro lado, para Hegel la vida ética es una extraña clase de sustancia, porque existe, pero sólo a través de la acción y de la conciencia de los individuos. La vida ética, este contexto formado por los procesos concretos de mutuo reconocimiento, no es un fin perfecto y racional para una sencilla vida humana. El mundo ético es un proceso muy complejo constituido por formas de vida, creadas por instituciones y sujetos vinculados por tradiciones y razones. La vida humana sólo es posible en un mundo ético⁴⁷⁵. Pero, como todos los sistemas “objetivos” de la libertad, la vida ética es algo contingente, esto es, algo con limitaciones y con un término⁴⁷⁶.

En Hegel, esta interpretación lógica es la comprensión del presente en cuanto realidad de un proceso que ya ha ido aconteciendo; pero nuestra capacidad de comprensión no puede aprehender el futuro, que siempre permanece indeterminado⁴⁷⁷. Como la libertad, la

⁴⁷⁴ _____ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Op. cit. § 145: “Welche das Leben der Individuen regieren und in diesen als ihren Akzidenzen ihre Vorstellung, erscheinende Gestalt und Wirklichkeit haben”.

⁴⁷⁵ Los individuos son sujetos de prácticas sociales: todo lo que pueden decir, hacer o pensar está formado en el contexto de prácticas sociales que provee los recursos para la realización de todos los deseos, y partir de allí, de todas las habilidades, procedimientos y gustos; no hay acciones de individuos frente a necesidades en general, sino que las necesidades biológicas están mediadas por los significados culturales compartidos, que provee los medios y los posibles recursos a través de los cuales se median esas necesidades. Pero, esto no elimina la libertad individual, sino que cada individuo es responsable de sus propias decisiones y de su propio contexto; además, las formas culturales, las prácticas sociales no existen sino encarnadas en individuos que las aprenden por imitación, participan en ellas, las reproducen y también las modifican según sus propios fines, sus críticas y revisiones de las instituciones sociales.

⁴⁷⁶ HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Op. cit., §§ 142-145. _____ *Enzyklopadie*. Op. cit., § 89-95.

⁴⁷⁷ _____ *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Op. cit., 23. “Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig”. Todo lo que es racional es real y lo que es real es real. Esta frase ha hecho confundir a muchos lectores de Hegel, que consideran a este pensador como un extremista conservador. En realidad, para Hegel, sólo la Idea infinita es efectivamente real. En consecuencia, no se trata de confundir los fenómenos con lo sustancial; es posible que existan formas estatales ajenas a la racionalidad efectiva (real o actual) de la eticidad, aunque las diversas instituciones sociales tiendan a realizar un proceso racional universal. La racionalidad ética no equivale a la existencia de una determinada institución, que siempre estará sometida a la contingencia de la historia, a su carácter de simple apariencial y accidente. Tampoco equivale a que exista cierta ley o concepción de la ley, ya que la ley ha de ser reconocida por los sujetos en la perspectiva de su autonomía. Esto nos permite comprender que mientras los conservadores prusianos se oponían a una constitución escrita, Hegel sostenía que era la única forma racional para un estado (§ 272-273); cuando la única experiencia de una legislatura independiente del gobierno había dejado de existir en Prusia en 1814, Hegel sostenía que debía existir una asamblea representativa en la que se deberían equilibrar las fuerzas del gobierno o la corona, con las de los terratenientes y los industriales asociados en gremios, que garantizaran la participación y el control de la sociedad

reconciliación es una tendencia en la historia humana, dentro de la interpretación cristiana elaborada por Hegel⁴⁷⁸. Se trata de una posibilidad abierta por la muerte de Cristo y la gracia del perdón que nos ha sido dada con su Resurrección⁴⁷⁹. Pero, es en realidad una posibilidad para un ser humano capaz de renunciar a la rivalidad, y a todas las formas históricas de dominación y alienación, en orden a reconocer al otro como Otro. Esto es, para un ser humano que se ha convertido.

civil en las instituciones legislativas; mientras los conservadores promovían un gobierno de terratenientes, Hegel hablaba de una burocracia independiente, compuesta por funcionarios educados para la gestión del estado (§ 297).

⁴⁷⁸ Ibid., 21. “*Begreifende Erkenntnis Gottes*”. Para Hegel, dado que es un pensador cristiano, el contenido de la *Filosofía es el “conocimiento conceptual de Dios*”. Pero el cristianismo de Hegel no lo hace un pensador romántico. Mientras los románticos hablaban con epigramas y de modo intuitivo, Hegel empleaba una argumentación racional sistemática. Muchos románticos acabaron siendo católicos, y así se unieron a las fuerzas conservadoras del siglo XIX; pero Hegel, aunque vuelve a Aristóteles, reconoce el aporte esencial de la Reforma en el desarrollo de la autonomía y de la moralidad reflexiva, por la cual las acciones o planes de acción necesitan justificación. Por otro lado, su propuesta política no consiste en retornar a la edad media, sino en un estado de derecho que sea capaz de asumir y conservar los intereses de los industriales, de los comerciantes y de la sociedad civil como contenido del interés general; si bien su relación con el mercado es muy cualificada y llena de precisiones, se puede decir que asume al capitalismo para replantearlo. En otro nivel, nunca reconoció que la autoridad del estado se base en la religión, y sostuvo la misma posición de Kant frente al catolicismo: que era una servidumbre intelectual (§ 141 Z). Incluso, la famosa frase hegeliana según la cual, el estado es la voluntad divina en cuanto espíritu presente en un mundo (§ 270 R), tiene en su mismo contexto una dura polémica con las intenciones de hacer de la religión el fundamento del estado. Al respecto, Hegel sostiene que la religión es paradójica: se emplea como un consuelo frente a la injusticia, y como esperanza para la reparación de una pérdida; pero también puede conducir a las más duras tiranías, la superstición como renuncia a la racionalidad. Además, enseña una indiferencia frente al mundo, oponiéndose al “espíritu que está en el mundo” (el estado), lo que suele manifestarse como fanatismo, no sólo excluyente sino destructivo de toda diferencia, toda institución y toda ordenamiento legal, como observaba Hegel en la revolución francesa. La religión, como renuncia a la razón e imperio del sentimiento es pues, fuente de desintegración de las relaciones éticas, y, más en concreto, de violencia. Pero una religión verdadera reconoce y ratifica a un estado que ha perfeccionado su organización y su racionalidad. A su vez, el estado es liberal si reconoce y garantiza la libertad religiosa entendida como libertad de pensamiento, la cual tiene los derechos de la razón y del conocimiento, si proceden de la libertad subjetiva educada en lo universal, y no de una autoridad externa cualquiera que ella sea.

⁴⁷⁹ _____ *Phänomenologie des Geistes*. Op. cit., 455-478. Se trata de pensar la reconciliación de la esencia divina con su otro, por la mediación de su encarnación y de su muerte; una reconciliación de la divinidad y la naturaleza, asumiendo la naturaleza humana en particular en la forma de la comunidad autoconsciente o reino del espíritu. Es una reconciliación o un perdón histórico. Este perdón permite que cada ser humano pueda reconocer su libertad constitutiva, tal como ha sido revelada con la muerte y resurrección de Jesús. Se podría pensar que la revelación sigue un movimiento que va desde las formas más externas de intuición de lo divino, como pueden ser los tótem primitivos, donde se coloca a lo divino en algo totalmente otro de sí, en definitiva externo y trascendente; luego los ritos van elaborando estas primeras intuiciones de lo divino a través del lenguaje y el trabajo humano, de manera que, en este camino, lo divino se va humanizando y revelando en la conciencia humana, hasta que Dios mismo se revela como espíritu al asumir la condición humana y la llevarla de nuevo a su unidad consigo misma como universalidad concreta y diferenciada. Más en concreto, como el ser humano se ha replegado sobre sí mismo y se ha hecho potencia de muerte, Cristo, que es el bien y la vida, muere y nos da la gracia de la reconciliación al manifestarse como Espíritu universal. En la comunidad creyente, fruto del Espíritu, las personas podrán convertirse del pecado y liberarse del orden de la representación para acceder a la comprensión filosófica de sí mismos, ámbito en el cual podrán reconciliarse como sujetos en el modelo de Cristo.

Para Girard, el deseo mimético puede mover a la violencia o a la reconciliación. Girard dice: “Condenar al mediador es renunciar a la divinidad y, por consiguiente, al orgullo (...) Al renunciar a la divinidad, el héroe renuncia a la esclavitud. Todos los planes de la existencia se invierten, todos los efectos del deseo metafísico son sustituidos por efectos contrarios⁴⁸⁰”. En *Mentira romántica y verdad novelesca*, muestra que un nuevo ser humano es capaz de la verdad, la conmemoración, el reposo, el amor, la humildad, la autonomía y la trascendencia.

Girard habla de “conversión verdadera”. El héroe de la novela triunfa “porque ha llegado al fin de sus fuerzas; necesita, por primera vez, mirar de frente su desesperación y su nada. Pero, esta mirada tan temida, esta mirada que es la muerte de su orgullo, es una mirada salvadora⁴⁸¹”. La conversión auténtica pone un fin a la rivalidad y “engendra una nueva relación con el otro y una cierta relación consigo mismo⁴⁸²”.

5.4.2. Conclusión provisional. Hegel pudiera haber estado de acuerdo con Girard sobre las complejas formas de la violencia en diferentes sociedades, no sólo originadas en la vanidad, sino también en la hipocresía y en muchas formas de negación del otro a partir de la rivalidad. La dominación, el sometimiento y la violencia son siempre posibilidades humanas. Dados los diversos cursos que se pueden apreciar en la *Fenomenología del Espíritu*, podemos decir que nada garantiza la reconciliación o el mutuo reconocimiento, porque los seres humanos siempre necesitan ser reconocidos en diferentes esferas de la vida: como propietarios, padres o madres de familia, miembros de una familia, amigos, trabajadores, consumidores o ciudadanos. Y en este y en otros casos, el reconocimiento es, en sentido estricto, un proceso dialéctico, esto es, algo siempre conflictivo. Para que un ser humano pueda reconocer a otro como un ser humano, debe renunciar a su amor propio, a su deseo y a su intención de autosuficiencia. En este sentido, el reconocimiento es tan sólo una posibilidad humana⁴⁸³, aquella en la cual

⁴⁸⁰ GIRARD, René. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Op. cit., 293. “Désavouer le médiateur c’est renoncer à la divinité, c’est donc renoncer à l’orgueil (...) En renonçant à la divinité le héros renonce à l’esclavage. Tous les plans de l’existence s’invertissent, tous les effets du désir métaphysique son remplacés par des effets contraires.

⁴⁸¹ Ibid. Parce qu’il est à bout de ressources: il lui faut, pour la première fois, regarder en face son désespoir et son néant. Mais ce regard si redouté, ce regard qui est la mort de l’orgueil est un regard sauveur”.

⁴⁸² Ibid., 294. “La conversion authentique engendre une nouvelle relation à autre et une nouvelle relation à soi-même”.

⁴⁸³ En *Mensonge romantique et vérité romanesque* sostiene Girard que para Hegel a la violencia y la arbitrariedad deben sucederles necesariamente la reconciliación (*Befriedigung*): “Cette dialectique du “maître et de l’esclave” présente de curieuses analogies, et aussi de grandes différences, avec la dialectique hégélienne. La dialectique hégélienne se situe dans un passé de violence (...) pour Hegel, le règne de la violence individuelle est terminé; ce règne doit faire place à autre chose. Hegel fait confiance à la logique et à la réflexion historique pour déterminer cette autre chose. Quand la violence et l’arbitraire cessent de régner dans les rapports humains, la *Befriedigung*, la

podemos construirnos como seres humanos gracias precisamente al reconocimiento que los otros hacen de nosotros. Pero, siempre se hacen presentes nuevas formas de alienación, no sólo aquella originaria, la del amo y el esclavo, sino, por ejemplo, la que Hegel describe en su propio contexto social: separación de las familias debido a la aparición de los nuevos intereses individuales que compiten con los vínculos afectivos, pobreza producida con la acumulación de riqueza propia del capitalismo y la guerra, siempre presente entre los estados y colocándose por encima de la realidad histórica máspreciada, un estado de derecho⁴⁸⁴.

Como Proust y Girard, Hegel puede decir que uno “debe abrogar nuestras más queridas ilusiones⁴⁸⁵”. Pero, Hegel enfatiza que la Filosofía es un instrumento capaz de pensar el proyecto de reconciliación abierto en la historia por la Resurrección de Cristo, porque se trata de un proceso “pensable”, mientras, Girard piensa y escribe sobre las grandes novelas, cuyo “arte (...) es una *epoché* fenomenológica. Pero, la única *epoché* auténtica es aquella de la que los filósofos modernos no nos hablan jamás; siempre es victoria sobre el deseo, siempre es victoria sobre el orgullo prometeico⁴⁸⁶”.

Como ya lo señalamos, según Girard, Hegel falla al conciliar la “conciencia infeliz” con la “dialéctica del señorío y la servidumbre⁴⁸⁷”. Tal vez el oscuro lenguaje del “Saber absoluto” estaba tratando de expresar algo de lo que Hegel tan sólo tenían una intuición, y en la *Fenomenología del Espíritu* estaba tratando de decir como en un susurro. Girard, por su parte, ha preferido seguir los avatares de la dialéctica del amo y el esclavo en la novela, pues en la hipocresía de sus personajes se revela la intensidad del deseo. Pero, esta hipocresía es una señal de la esclavitud, nunca de la tendencia a alguna forma de autonomía, así sea aquella que se hace posible en la mediación de estar con las otras personas. En términos de Girard en *Mensonge romantique et Vérité romanesque*, este engaño de los personajes está muy lejos de cualquier expectativa de reconciliación como proyecto necesario, determinado por la lógica y la reflexión⁴⁸⁸, aunque reconozca Girard que Cristo nos ha abierto el camino a una forma

réconciliation doit nécessairement leur succéder. Le règne de l'Esprit doit commencer”. GIRARD, René. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Op. cit., 114-115.

⁴⁸⁴ HARDIMON, Michael. *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*. Op. cit., 228-250.

⁴⁸⁵ GIRARD, René. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Op. cit., 299. “Il faut ‘abroger ses plus chères illusions’”.

⁴⁸⁶ Ibid.

⁴⁸⁷ Ibid., 116.

⁴⁸⁸ Ibid., 114.

diferente de reconciliación, no a una tendencia de la historia, sino a una que viene de la víctima en su capacidad de transformar a sus victimarios y producir una relaciones no mediadas por nuevas violencias.

5.5. DEL RECONOCIMIENTO A LA RESPONSABILIDAD

El planteamiento de Girard, deudor de Derrida, es a su vez, deudor de Lévinas. Vamos a exponer brevemente lo que dice Lévinas del deseo, para luego discutir su posición desde los análisis de Ricoeur.

Lévinas distingue entre deseo y necesidad; el deseo es excesivo, exterior, extraño, otro y posee la habilidad de trastornarnos y reorientarnos, mientras la necesidad es un término que remite a algo que falta en las situaciones humanas, y no como sólo privación, pues incluye la promesa de un gozo potencial; la necesidad, entonces, siempre se orienta a la satisfacción. Si la necesidad se orienta a una carencia, el deseo se caracteriza por su exterioridad y extrañeza, asociada con la alteridad de lo deseado. Desde el punto de vista temporal, el deseo saca a la luz un desconocimiento futuro de la persona, mientras que el tiempo de la necesidad es proporcionado por el deseo. Si la necesidad es dependiente con respecto del otro a lo largo del tiempo, cuando una persona desea no se preocupa por su propio ser, sino que es absorbido por aquello que desea, un objeto que puede satisfacer completamente lo que uno desea. En este sentido, el deseo no tiene intenciones ulteriores, sino que lo que se desea es un término, un fin. Esto no significa que se pueda alcanzar lo que se desea porque el deseo siempre es desconocido y no funciona ni se encuentra en un emplazamiento adecuado al alcance de la persona deseante. El problema básico es la falta de correlación entre el deseo y lo deseado.

Satisfacer las propias necesidades entraña disfrutar de la vida, lo cual a su vez lleva a la persona a su independencia y al sentido de su identidad, haciéndola sentir en su propio hogar en el mundo. Pero, se trata en realidad de una soledad en la que la persona confirma su propia identidad al sentirse comfortable consigo misma, pero separada de los otros, aunque esta sensación de autonomía dependa de la satisfacción de las propias necesidades. Por otro lado, aun si fuera posible satisfacer las necesidades, no se logra nunca satisfacer los deseos porque nunca se satisfacen, ya que quieren en realidad lo infinito.

El deseo no puede nunca ser integrado por la persona porque asume el carácter de exterioridad y elevación, que sugiere que uno nunca puede convertirse en eso que desea. Puesto que hay una distancia infranqueable entre quien desea y quien es deseado, Lévinas remite esta carencia a la intencionalidad propia del deseo, que tiene una estructura paradójica, pues a la vez que separa, relaciona. En consecuencia, el deseo nunca puede ser satisfecho, pues la más cercana aproximación conlleva la toma de conciencia de la dramática distancia y separación que es esencial a la estructura de la alteridad⁴⁸⁹.

Si leemos ahora la dialéctica hegeliana desde la discusión que ofrece Paul Ricoeur en *Soi-même comme un autre*, diremos que Hegel, al igual que Lévinas y Girard, da prioridad a la socialidad ética antes que al carácter moral: se trata de un sujeto que se constituye en su articulación interna con el otro, cuyo deseo imita y desea.

Según Ricoeur, la moralidad social es la articulación de la intención o el deseo de autoestima en normas⁴⁹⁰, que garantizan el auto respeto; en cambio, en Lévinas, de manera semejante a la dialéctica hegeliana, las normas sólo aparecen cuando las relaciones con el otro se hacen relación con un tercero, que demanda el mismo trato, lo que conlleva las exigencias de justicia. La moralidad de Ricoeur es previa a la normatividad, rigiendo toda la constitución de los sujetos y de las normas de convivencia. Las normas definen un contexto secundario, constituido por la reciprocidad o mutualidad de búsquedas de la propia estima. Esta mutualidad se puede reconocer en la búsqueda de la amistad, ya estudiada por Aristóteles, en la cual dos personas distintas buscan bienes semejantes, uniéndose por su intención compartida. La persona amiga es, sin embargo, otro como yo (*allos autos*)⁴⁹¹. Pero, para Ricoeur esta amistad no es la afirmación de la alteridad, sino del carácter moral o primacía de cada persona.

⁴⁸⁹ OLSON, Carl. "The creative and revolutionary nature of desire: A critical comparison of some postmodern viewpoints". En: *Philosophy Today*, 47, (2). Verano 2003: 206.

⁴⁹⁰ RICOEUR, Paul. Op. cit., 170.

⁴⁹¹ Ibid., 185.

De acuerdo con Ricoeur la mutualidad está conformada por la socialidad de la solicitud, un *intercambio* entre el dar y el recibir⁴⁹², que se puede interpretar de acuerdo a su equidad, pues la solicitud es un frágil balance en el cual, lo que se da y lo que se recibe es hipotéticamente equivalente. Cuando esto no ocurre, la relación de solicitud no es mutua o recíproca, produciendo fallas en la socialidad moral, lo que se traduce en pérdidas de la auto estima o el auto respeto.

Para Ricoeur, la polarización que plantea Lévinas del lado del otro, que tiene toda la iniciativa, en una relación inequitativa, en la que todo se recibe y nada se da. Esto hace que el planteamiento de Lévinas sea visto por Ricoeur como extremo y no basado en la mutualidad que soporta la ética de una convivencia normativa destinada a asegurar el auto respeto. Así, para Ricoeur el planteamiento de Lévinas es falso, pues se trata de un impedimento moral, de una imposibilidad filosófica. La dificultad reside en una mala comprensión de la “relación externa”, que para Ricoeur no es en realidad una relación sino una “*irrelación*”⁴⁹³. Para Ricoeur, en su interpretación de Hegel, la genuina filosofía se debe limitar a lo “interno” o a las relaciones “dialécticas”, esto es, relaciones cuyo término no excede en ningún sentido su relacionalidad⁴⁹⁴.

En la perspectiva de Ricoeur, las fallas del pensamiento de Lévinas son: a) la exterioridad de la otra persona es tan excesiva que él o ella está fuera de contacto; b) la separación del sí mismo es tan excesiva, es tal su pasividad, que resulta, de nuevo, fuera de contacto con la otra persona; c) la violencia, la guerra y la moralidad permanecen en la irrelacionalidad entre el sí mismo y el otro.

Sin embargo, lo que aporta Lévinas es el cambio en la comprensión del sí mismo, ya que es precisamente esta irrelacionalidad, que es siempre una relacionalidad descrita como la irrupción del rostro de la otra persona, lo que transforma la comprensión del sujeto moral. Es este desfase lo que conmueve las prioridades de toda la filosofía, haciendo de la ética la filosofía primera. Lévinas levanta la prelación ética, que es la prioridad del encuentro con la alteridad de

⁴⁹² Ibid., 180.

⁴⁹³ Ibid., 189.

⁴⁹⁴ COHEN, Richard A. “Moral Selfhood: A Lévinasian response to Ricoeur on Lévinas”. En: COHEN, Richard A., MARSH, James I., editores. *Ricoeur as Another. The Ethics of Subjectivity*. Albany: State University of New York Press. 2002: 130.

la otra persona, del estatuto de la humanidad de lo humano. La humanidad surge de la responsabilidad moral. La responsabilidad moral se inaugura por el derrumbe de la natural indiferencia con la alteridad, que es precisamente la perseverancia en el ser, la fuerza, la afirmación de sí o el *conatus* al que tiende cada sujeto. La alteridad radical, lejos de dejar al sí mismo inamovible, lo mueve o lo conmueve desde sus propias raíces, “transubstanciando” sus naturales deseos egoístas y su tendencia a la autonomía en la responsabilidad ética por la otra persona. El sujeto de Lévinas responde a ese llamado para su radical responsabilidad diciendo “heme aquí”, con lo que desplaza la tendencia a la propia auto subsistencia hacia un ser-para-el-otro, un *sujeto* a pesar de sí mismo.

Esta constitución del sujeto ético a través del llamado del rostro de la otra persona no corresponde a una teoría mágica en la que las personas son benévolas⁴⁹⁵ de manera espontánea, pues para Lévinas nadie es bueno voluntariamente. Tan sólo la inasible alteridad de la otra persona tiene la fuerza moral capaz de convertir o comprometer al sujeto natural en un sujeto ético.

Lejos de este planteamiento se encuentra la lectura de Ricoeur, para quien ese otro que me enseña la justicia debe ser una autoridad reconocible⁴⁹⁶. En el planteamiento que sigue Ricoeur, de un argumento de Gadamer, se necesita una superioridad epistemológica: reconocer la autoridad de otro es un acto de libertad y de razón, a través del cual se reconoce una autoridad a otro porque tiene una mayor perspectiva sobre las cosas, está mejor informado o tiene un conocimiento superior⁴⁹⁷.

La crítica de Lévinas a esta posición dice, por el contrario, que todo depende de que el conocimiento se comprenda ya no como representación, sino como un acto de un sujeto encarnado; entonces, la dimensión ética del encuentro con la otra persona opera debajo de y sostiene todos los niveles y formas de conocimiento, precisamente porque es un encuentro con la alteridad como tal.

⁴⁹⁵ RICOEUR, Paul. Op. cit., 190.

⁴⁹⁶ Ibid., 189-190.

⁴⁹⁷ GADAMER, Hans George. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris : Du Seuil. 1973 : 248.

En Lévinas la humanidad y la ética surgen juntas. La eticidad no es ni un componente anterior ni una glosa agregada a una humanidad ya constituida. Más bien, el otro en cuanto otro y la alteridad ética emergen juntos: el único otro genuino es el otro ético, que me convoca a mi propia responsabilidad con su vida concreta. Este nivel es lo que se presupone en cualquier análisis o interpretación de la vida moral; sin esta presuposición fundamental, la espontaneidad resulta amoral; así mismo, la solicitud, ese intercambio del dar y el recibir, por más que se fundamente de manera epistemológica, resulta a lo sumo económico, pero nunca ético.

El sujeto Lévinasiano es más pasivo que cualquier receptividad y más pasivo que cualquier pasividad, en el sentido que es irremplazable, insustituible e inagotable. El sujeto ético surge como puro sujeto para el otro, como una subjetividad irreparablemente *sujeta*, en cuanto ha sido “elegida” por la otra persona. En cambio, el sujeto de Ricoeur, que permanece como puro *conatus*, el sí-mismo, el uno-mismo, el sujeto moral, no pasa de ser un sujeto malogrado, constituido por el otro a pesar de sí mismo. Frente al rostro del otro tan sólo yo mismo soy responsable; tan sólo esto es el carácter irremplazable y extraordinario del sujeto ético, pero al mismo tiempo, esta es su suficiencia. En tanto la alteridad de la otra persona es absoluta, el vacío de un sujeto moral subsistente no tiene asidero, ya que sólo se constituye como esta responsabilidad concreta con la otra persona. Esto significa que la “reserva” ética del sujeto es inagotable. Más que poner esto en términos de “solicitud”, de intercambios económicos entre dar y recibir, más que intercambio de cosas y de actitudes como el murmullo compartido de las voces o el suave apretón de las manos⁴⁹⁸ como solidaridad con quien sufre, más allá de cualquier forma de darse de un sujeto, la responsabilidad excede todos los límites de la finitud. Quien responde al clamor de la otra persona se pone en camino de darse a sí mismo, en posición de morir por la otra persona, de sacrificarse a sí misma en función de la vida de esa otra persona. Se trata entonces de un sujeto que se constituye como sujeto precisamente en cuanto capaz de morir por la otra persona. Esta es exactamente la estructura última de la eticidad⁴⁹⁹.

La receptividad es uno de los asuntos que discute Ricoeur con Lévinas. Pero, para Lévinas, el sujeto más que receptivo es pasivo, pues se trata de alguien que existe en cuanto ha sido creado

⁴⁹⁸ RICOEUR, Paul. Op. cit., 199.

⁴⁹⁹ COHEN, Richard A. Op. cit., 132-134.

por unas relaciones familiares, dado que nacemos en determinadas condiciones, y hacemos parte de relaciones que nunca elegimos en cuanto somos hijos o hijas, hermanos o hermanas y pertenecemos siempre a unas relaciones de fecundidad debidas a nuestros padres y madres. El sujeto es capaz de una alteridad radical pues es alguien que ha nacido dentro de una red de relaciones familiares. Es en esta red donde tienen lugar las relaciones con otras personas en términos de obediencia y señorío, no en virtud del reconocimiento de la sabiduría de la otra persona, sino de las relaciones de familiaridad en que cada sujeto se constituye como tal.

Los análisis de Lévinas sobre esta pasividad constitutiva se extienden a las relaciones eróticas, mostrando como cualquier clase de sujeto trascendental se reduce sólo a un sujeto de conocimiento o de poder, mientras que los sujetos que existen en la realidad están sometidos, y a la vez se constituyen, en redes de relaciones con exigencias muchas veces contradictorias⁵⁰⁰. La sexualidad nos presenta el principio ontológico que opera en la existencia, el de la pluralidad de nuestra existencia. En el planteamiento de Lévinas, es debido a esta pasividad constitutiva que la alteridad puede manifestarse con toda su radicalidad. No se trata de una relación entre uno mismo y la otra persona, sino del encuentro con la alteridad como trascendencia debido a que se manifiesta como lo radicalmente Otro.

La relación con ese otro no sigue los parámetros propuestos por Gadamer del reconocimiento por su sabiduría, que es una función epistemológica. El otro se manifiesta como ese rostro cuyo significado es “No matarás”, lo que al mismo tiempo muestra el impacto inicial de la alteridad de la otra persona, pues no mantiene ninguna tendencia del “yo” a perseverar en el ser. Así, la emergencia del rostro de la otra persona presupone la capacidad del sujeto para reconocer la superioridad del otro, que es una capacidad constitutiva, encarnada en la existencia misma del sujeto. Solo gracias al trabajo de la socialidad, esta capacidad podrá convertirse en segunda o tercera instancia en una convicción moral. En este sentido, para Lévinas el proceso de reconocimiento analiza el impacto de la alteridad del Otro comprendido como transformación ética: la implosión y la precedencia de la existencia ética del sujeto antes que cualquier otra clase de sujeto interesado. Entonces, el reconocimiento es reconocimiento de la alteridad como tal, en su más radical sentido, como alteridad irreductible y trascendente,

⁵⁰⁰ LÉVINAS, Emmanuel. *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff. 1968: 276. Traducción de Daniel E. Guilloit. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme. 1977.

que solo puede aparecer al sujeto como alteridad ética, como la alteridad del mandamiento radical: “No matarás”.

En este caso, el sujeto es más pasivo incluso que el concepto mismo de “receptividad”, ya que se trata de lo que hace posible y precede a las condiciones del conocimiento. Lo previo al conocimiento no es la ignorancia, sino la prioridad ética del Otro. Entonces, lo que tiene prioridad en el sujeto no son sus capacidades cognitivas, sino su *responsabilidad ética*, la de una subjetividad vivida como sujeción a la otra persona en la degradación de todos los propios poderes y capacidades, la reorientación del propio ser ya no a permanecer en sí (*conatus*), sino a constituirse en para-la-otra-persona. Así pues, en Lévinas, al contrario que en Ricoeur, ni la benevolencia espontánea ni la convicción son la base de la eticidad. Antes de cualquier reconocimiento de la sabiduría de la otra persona, lo primero es el encuentro y el compromiso constitutivo con las otras personas, es decir, la ética.

Este encuentro con el rostro de la otra persona es una revelación de mi *responsabilidad* emergente con su vida. Constituye el ámbito del testimonio, no entendido como atestación de la propia subjetividad, sino como manifestación del peso ético de ese rostro, que me constituye en un sujeto que solo existe para-la-otra-persona. En el testimonio no se trata de reconocer que la otra persona es otro como yo, lo cual no deja de operar como una forma de interpretación, sino de aquello que hace posible toda interpretación: la incomparable raíz de la comparabilidad, la única raíz de la semejanza. La emergencia de la trascendencia como ética es a la vez la emergencia de la trascendencia y la emergencia de la moralidad: de aquello más cercano al sujeto que su mismo *ego*, que su misma identidad. Para Lévinas, el sujeto será siempre un “rehén”, ya que siempre es substituido por el otro. No ocurre que sea como la otra persona, sino que “Yo” soy “otro”. Y esto no es un artificio literario para hablar de una alienación o enajenación imaginaria, sino que significa que el sujeto no es capaz de darse a los demás, sino que sólo es sujeto en cuanto que es la expiación originaria de sí mismo⁵⁰¹. Sólo en

⁵⁰¹ Al contrario de lo que sostiene Hägglund, la ética de la no violencia no se basa ni se pueda fundar en una actitud no violenta del otro; por el contrario, ante el otro, yo me hallo sujeto y en condición de rehén; incluso cuando amenace mi vida, “soy” responsable radical con su vida. Reconocer un origen violento de los sistemas sociales no significa afirmar ni un origen ni un destino violento de la *humanidad*; la discriminación, la exclusión, no es la mejor posibilidad de un sistema social; menos aun su única condición. En su crítica a las bases metafísicas de la posición de Lévinas, Hägglund hace de la “discriminación” una metafísica incuestionable. HÄGGLUND, Martín. “The necessity of discrimination: Disjoining Derrida and Lévinas.” En: *Diacritics*. 34, (1). Primavera 2004.

este sentido el sujeto es bondadoso, en que es la exigencia del total abandono de sus posesiones, de todo lo que tiene y lo que es, hasta el extremo de dejarse ser sustituido por el Otro⁵⁰².

6. LA APUESTA CIUDADANA

La tradición liberal de la ética ciudadana ofrece dos modelos de fundamentación de la ética de la Responsabilidad Social, ambos procedimentales: el contrato social, llamado por *Rawls* “consenso traslapado” y el consenso producido discursivamente. Las críticas al primer modelo sostienen que se limita sólo a aspectos de procedimiento, y nunca de contenido, lo que no deja de producir paradojas irresolubles, y al carácter ficticio del mismo contrato, ya que se trata de una representación de la fundamentación. En cambio, el modelo de *Habermas* atiende a la participación de las personas en los asuntos que las afectan, suponiendo que sólo el diálogo concreto entre involucrados es el mecanismo capaz de resolver la distorsión comunicativa que es la violencia.

6.1. EL LIBERALISMO POLÍTICO

⁵⁰² LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1971. Traducción de Antonio Pintor-Ramos. *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987.

En palabras de Martha C. Nussbaum, John Rawls fue el filósofo político más importante del siglo XX⁵⁰³. Al introducir su libro “*Liberalismo político*”, John Rawls sostiene que su obra “*Teoría de la Justicia*” presentaba un serio problema, para referirse a la idea poco realista de una sociedad bien ordenada, que había mostrado como vinculada a los principios de justicia entendidos como una doctrina comprensiva filosófica. De esta manera, los dos principios de justicia eran tan aceptados como podía ser una doctrina filosófica del estilo del utilitarismo⁵⁰⁴. En consecuencia, para marcar esta diferencia con la filosofía utilitarista, en “*Liberalismo político*” Rawls ha precisado que su teoría es una concepción política de la justicia. Este cambio le obligó a formular una familia completa de ideas que antes no era necesaria. Estas ideas incluyen la concepción política de la persona, la del *pluralismo razonable* y la del constructivismo político⁵⁰⁵. La concepción política de la persona implica que los ciudadanos se perciben a sí mismos como libres en tres aspectos: como poseedores del poder moral para formar, revisar y aspirar racionalmente a una concepción del bien, como fuentes autolegitimizadoras de reclamos y demandas válidas y como capaces de asumir la responsabilidad de sus fines⁵⁰⁶. Sin duda, se trata de una presentación a la que es difícil encuadrar en el individualismo. Rawls ha sido consciente de esta crítica, que espera haber esclarecido con la nueva familia de conceptos propuesta en “*Liberalismo político*”.

6.1.1. La Justicia liberal. La teoría de la justicia como imparcialidad, que ha propuesto J. Rawls, pretende ser una interpretación procedimental de la ética del contrato social de Rousseau y Kant, que asume el concepto de autonomía y traduce el imperativo categórico al contexto de la prioridad de la comunidad, que ya había señalado Hegel⁵⁰⁷, lo que refiere esta reflexión a la tradición aristotélica. La justicia no sólo es una de las categorías centrales de la ética clásica y de la discusión actual sobre la ética cívica, sino que toma prestado mucho del modo de pensar económico, igualmente si se aparta de él en sus puntos fundamentales.

⁵⁰³ NUSSBAUM, Martha C. “Conversing with the tradition: John Rawls and the history of ethics”. En: *Ethics*, Enero 1999. 109 (2).

⁵⁰⁴ RAWLS, JOHN. *Liberalismo Político*. Traducción de Sergio René Madero Báez. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1996: 11-12. Traducción de *Political liberalism*. New York: Columbia University Press. 1993.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, 12-13.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, 51-56.

⁵⁰⁷ SCHNEEDWIND, Jacome B. “La filosofía moral moderna”. En: *Compendio de Ética*. SINGER, Peter editor. Bogotá: Alianza. 1995: 225-229.

La importancia de la obra de Rawls no sólo tiene que ver con una actualización de Kant, sino con su discusión con la tradición que ha dominado buena parte de los debates contemporáneos: el utilitarismo. Para Rawls la justicia debe plantearse con independencia de la cantidad de utilidad que produce la acción: “En la justicia en cuanto que imparcialidad, el objetivo es elaborar una concepción de la justicia política y social que sea afín a las convicciones y tradiciones más arraigadas de un Estado democrático moderno⁵⁰⁸”.

Rawls propone su teoría de la justicia para poner fin al hecho de que no exista un consenso sobre el modo como deben organizarse las instituciones básicas, para que respeten la libertad y la igualdad de los ciudadanos en cuanto personas. La teoría de la justicia se refiere al orden de toda la cooperación social, que se da siempre para la promoción del mutuo beneficio, de modo que implica una concepción de persona. Esta concepción de persona “caracteriza cómo han de pensar los ciudadanos de sí mismos y de unos respecto de otros, en sus relaciones políticas tal como las especifica la estructura básica⁵⁰⁹” de las libertades. En esta relación entre persona y justicia, hay que destacar el papel de la cooperación, que consiste en lo que podemos esperar que acepten todos los participantes, con la condición de que todos lo demás lo hagan. Esto es, la idea de una cooperación justa implica una idea de mutualidad y reciprocidad: cada uno colabora esperando beneficiarse, o participa del esfuerzo común teniendo un parámetro de comparación del esfuerzo esperado para todos. Al elemento de la cooperación lo llama Rawls “lo razonable⁵¹⁰”. Lo “racional” (...) “se refiere a la ventaja racional que obtendrá cada individuo; lo que, como individuos los participantes intentan proponer⁵¹¹”. Esta no es una idea común, sino particular y distinta. Por tanto, “la unidad de la cooperación social se fundamenta en personas que aceptan su noción de términos justos⁵¹²”.

La idea de unas condiciones equitativas de cooperación depende de las peculiaridades de la actividad, de modo que la pequeña escala no es un parámetro adecuado para juzgar lo social, que se refiere a la estructura básica de la sociedad como un todo para propósitos de cooperación, que abarca las principales instituciones sociales: la Constitución, el régimen

⁵⁰⁸ RAWLS, John. *Ibid.*, 278.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, 279. La estructura básica son las principales instituciones políticas, sociales y económicas de una sociedad, integradas en un esquema unificado de cooperación social.

⁵¹⁰ *Ibid.*

⁵¹¹ *Ibid.*

⁵¹² *Ibid.*

económico, el orden jurídico y el modo en que estas instituciones se integran en un sistema único. La estructura básica proporciona a lo social un “esquema autosuficiente de cooperación para todos los propósitos esenciales de la vida humana, propósitos a los que sirve la variedad de asociaciones y grupos dentro de este marco⁵¹³”. Se trata de una concepción de la sociedad como un sistema cerrado, donde:

No hay entrada de ella ni salida de ella, excepto por nacimiento o por muerte; así, las personas nacen en el seno de una sociedad considerada un esquema de cooperación autosuficiente, y hemos de concebir a las personas como individuos que tienen la capacidad de ser miembros normales y plenamente cooperadores de la sociedad durante toda una vida (...) Si bien la cooperación social puede ser anuente y armoniosa y, en este sentido voluntaria, no es voluntaria en el mismo sentido en que lo es nuestra afiliación o pertenencia a asociaciones o grupos dentro de la sociedad en general. No hay más opción en cuanto a la cooperación social que la aceptación de esta cooperación renuente y resentida, o la resistencia y la guerra civil⁵¹⁴.

Rawls enfoca su atención sobre los miembros normales de la sociedad, cuya capacidad de colaboración en la estructura básica de la sociedad es obvia; está atribuyendo a las personas dos capacidades de personalidad moral: la capacidad de “tener un sentido de lo correcto y de la justicia (la capacidad de cumplir con los términos justos de la cooperación y, por tanto, de ser razonables) y la capacidad de tener una concepción del bien (y, por tanto, de ser racionales)⁵¹⁵”. La primera es la capacidad de comprender y aplicar los principios de justicia en cuanto condiciones equitativas de la cooperación social, y de actuar motivado por esos principios; la segunda es la capacidad de formar, revisar y perseguir la concepción de lo que consideramos una vida humana cuando vale la pena vivirla. “Una concepción del bien (...) consiste en determinado esquema de objetivos y finalidades últimas, y de aspiraciones que ciertas personas y asociaciones, como objetos de nexos afectivos y lealtades, deberían presumir. También se incluye en tal concepción una visión de nuestra relación con el mundo –visión religiosa, filosófica o moral-, frente a la cual se entienden estas finalidades y estos nexos⁵¹⁶”.

Estas dos capacidades morales de la persona son las condiciones necesarias y suficientes “para que se nos juzgue integrantes plenamente cooperadores e iguales de la sociedad en cuestiones

⁵¹³ Ibid., 279-280.

⁵¹⁴ Ibid., 280.

⁵¹⁵ Ibid.

⁵¹⁶ Ibid.

de justicia política⁵¹⁷”. Un ciudadano es quien participa durante toda su vida de la cooperación social, y está dispuesto a honrar los términos de justa colaboración correspondientes. Como estas capacidades se deben desarrollar normalmente en un individuo socializado, las diferencias restantes serán secundarias al aspecto de la ciudadanía, aunque sean relevantes con respecto a los cargos a los que se pueda aspirar. Pero, el tema del respeto a las condiciones equitativas de cooperación introduce la posibilidad de fundamentar la justicia política en la consideración de la persona, tanto de uno mismo como de los demás, como poseedora de las dos capacidades morales que sustentan la ciudadanía. Por tanto, inquirir qué sean las libertades básicas equivale a preguntar por las condiciones adecuadas de la cooperación basada en el mutuo respeto.

Rawls considera que el liberalismo, tal como se encarna en los modernos estados democráticos, garantiza la idea de tolerancia, que supone el respeto al hecho de que los ciudadanos de pleno derecho tienen ideas distintas e inconmensurables del bien; el respeto a las diversas ideas del bien supone que éstas, a su vez, se sometan a los límites especificados en los principios de justicia adecuados. “La unión social ya no se funda en una concepción del bien, tal como la da una fe religiosa o una doctrina filosófica, sino en una concepción pública de la justicia apropiada a la concepción de los ciudadanos en un Estado democrático como personas libres e iguales⁵¹⁸”. Como ningún punto de vista general, filosófico o religioso, puede proporcionarnos una base públicamente aceptable para una concepción de la justicia dentro del pluralismo en que viven las sociedades democráticas, la idea de justicia propuesta procede de la idea del consenso por superposición: una convergencia sobre una concepción pública de justicia, que permita mantener la unidad social en equilibrio a largo plazo⁵¹⁹.

Para poder explicar esto, Rawls apela a la representación de la convivencia previa a la instauración de la justicia, que implica formas de cooperación para la ventaja recíproca, a la que sólo faltan las reglas de cooperación y distribución, campo en el que se dan los conflictos, precisamente gracias a una premisa racional: “cada cual desea una participación lo más amplia posible en los bienes primarios⁵²⁰”. Cada uno desea tener la mayor cantidad posible de los bienes sociales primarios, que son las condiciones universales para todo plan de vida; tales

⁵¹⁷ Ibid.

⁵¹⁸ Ibid., 282.

⁵¹⁹ Ibid., 137.

⁵²⁰ HÖFFE, Otfried. *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*. Barcelona: Ariel. 1988: 29.

bienes son derechos y libertades básicas, la libertad de desplazamiento y de libre elección de ocupación, los poderes y las prerrogativas de los puestos y cargos de responsabilidad en las instituciones políticas y económicas de la estructura básica, ingresos y riqueza, y por último, las bases sociales del respeto a sí mismo⁵²¹. La construcción de unos principios de justicia se refiere, entonces, a la resolución de los conflictos sobre los bienes sociales primarios.

La justicia como imparcialidad reformula la doctrina del contrato social, insistiendo en que los términos justos de cooperación se conciben como un acuerdo a que han llegado los ciudadanos libres e iguales que han nacido en la sociedad en que viven. En este contexto se pueden convocar a unos representantes racionalmente independientes de los ciudadanos de una sociedad, a quienes pedimos que construyan un consenso sobre ciertos principios de justicia basados en una breve lista de opciones que proporciona la tradición de la filosofía y de la moral⁵²². En cuanto son representantes, deben esforzarse por favorecer al máximo a quienes representan para asegurar la imparcialidad del procedimiento de construcción de la justicia, la representación del contrato exige unas condiciones abstractas frente a las circunstancias particulares, que elimine las ventajas que existen en cualquier sociedad. Este punto de vista de la imparcialidad se construye con la idea de una posición original, simétrica e igual de cada uno de los representantes. La posición original tiene las características de un “velo de la ignorancia”:

A las partes no se les permite conocer la posición social de aquellos a quienes representan, ni la particular doctrina comprensiva de la persona a la que representan. La misma idea se hace extensiva a la información acerca de razas y al grupo étnico, al sexo y al género de las personas, y a sus diversas facultades naturales, como la fuerza y la inteligencia, todo dentro de la gama de lo normal (...) La posición original es simplemente un recurso de representación: describe a las partes, responsable cada una de defender los intereses esenciales de un ciudadano libre e igual, como situadas imparcialmente y como representantes para llegar a un acuerdo sujeto a condiciones que limitan apropiadamente lo que pueden esgrimir como buenas razones⁵²³.

Resulta evidente que lo racional es lo reconocido como válido y suficiente, dentro de cierta concepción del bien. Lo que se busca es, por tanto, un consenso de concepciones, en el que la justificación de los propios argumentos supone un acuerdo previo e intuitivo sobre lo que es racional. Este consenso exige una concepción de razón pública libre, propia de personas

⁵²¹ RAWLS, John. Op. cit., 177.

⁵²² Ibid., 283.

⁵²³ Ibid., 47-48.

razonables y racionales que, aunque profesan una diversidad de doctrina comprensivas, deben ser capaces de explicarse unos a otros los fundamentos de sus actos en términos que cada cual espera razonablemente que los demás puedan suscribir, por ser congruentes con su libertad y su igualdad ante la ley⁵²⁴.

Este consenso traslapado genera un acuerdo sobre los principios de justicia que los representantes consideran mejores para las personas que representan, que resulte aceptable para la mayoría de las posiciones comprensivas sobre la vida humana, gracias a que se basa en ideas intuitivas y fundamentales, latentes en la cultura política pública. Además, este consenso razonable se apoya en una concepción públicamente reconocida de qué cuenta como provecho o bien para cada uno, que sirve como posible base convenida de comparaciones interpersonales, y conduce a una concepción de bienes primarios, que “se señalan preguntando qué cosas son necesarias, en general, en presencia de las condiciones sociales y de los medios disponibles para todos los propósitos, que permitan a las personas la consecución de sus determinadas concepciones del bien para desarrollar y ejercer sus dos poderes morales⁵²⁵”. La respuesta exige disponer al menos de un esbozo aproximado de planes racionales de vida, que posean cierta estructura y dependan de bienes fundamentales para su formación, revisión y ejecución. En consecuencia, la respuesta sobre la concepción de bienes primarios depende de la concepción de persona ya formulada.

Aunque el consenso sobre los principios de justicia exige armar la posición original, y ésta en su conjunto representa los dos poderes de la personalidad moral, los participantes, sujetos racionalmente autónomos escogidos entre a los miembros de la sociedad, sólo representan la autonomía racional: “Las partes acuerdan guiarse por aquellos principios que consideran los mejores para las personas que representan, vista desde esta concepción de la persona acerca del bien y de su capacidad para formar, revisar y promover racionalmente tal concepción⁵²⁶”. Pero, Rawls reconoce el carácter ficticio y artificial de su procedimiento: “Las partes contratantes son sólo racionalmente autónomas, puesto que las restricciones de lo razonable son simplemente impuestas desde el exterior. Ciertamente, la autonomía racional de las partes es sólo la de los

⁵²⁴ Ibid., 208.

⁵²⁵ Ibid., 285.

⁵²⁶ Ibid., 283.

agentes artificiales que habitan en una construcción diseñada para modelar la plena concepción de la persona como ser razonable y racional⁵²⁷”.

Lo razonable, la capacidad de la persona para comprender la justicia en cuanto condiciones equitativas de cooperación social, está presente en las restricciones a las que se someten los participantes en la posición original, y a las condiciones a las que se llega en el acuerdo. Por su parte, los ciudadanos que afirman los principios aprobados por los sujetos de la situación original, y actúan según ellos, obran con plena autonomía, la cual incluye su capacidad racional y la de intentar realizar la propia concepción del bien de modo tal que respete las condiciones equitativas de la colaboración social (los principios de justicia). La plena autonomía de los ciudadanos participantes de la vida social es el ideal político que se busca realizar en el mundo social⁵²⁸.

Aunque en la posición original cada uno de los sujetos trata de decidir con responsabilidad para con las personas a quienes representan, está limitado por el velo de ignorancia. No obstante, ya señalamos que conocen la estructura general de los planes de vida de las personas, que son el principal elementos de una concepción del bien. A partir de estos datos, los partícipes razonables de la posición original pueden llegar a un consenso sobre las libertades básicas. La concepción de justicia como imparcialidad significa que, al especificar las lista de libertades básicas y buscar el bien de las personas a quienes representan, los partícipes de la situación original preferirían, a las nociones tradicionales de justicia, los siguientes principios:

1. Cada persona tiene igual derecho a exigir un esquema de derechos y libertades básicas e igualitarias completamente apropiado, esquema que sea compatible con el mismo esquema para todos; y en este esquema, las libertades políticas iguales, y sólo esas libertades, tienen que ser garantizadas en su valor justo.
2. Las desigualdades sociales y económicas sólo se justifican por dos condiciones: en primer lugar, estarán relacionadas con puestos y cargos abiertos a todos, en condiciones de justa igualdad de oportunidades; en segundo lugar, estas posiciones y estos cargos deberán ejercerse en el máximo beneficio de los integrantes de la sociedad menos privilegiados⁵²⁹.

Los participantes en la situación original eligen estos principios porque suponen que las libertades fundamentales y su prioridad garantizan las condiciones de una gama amplia, pero

⁵²⁷ Ibid., 284.

⁵²⁸ Ibid.

⁵²⁹ Ibid., 31.

determinada, de ideas del bien, y que garantizan en mayor medida las condiciones sociales y políticas necesarias para el desarrollo adecuado de las dos capacidades morales, y su pleno y consciente ejercicio. Los sujetos de la situación original ignoran la concepción de bien de aquellos a quienes representan, pero su responsabilidad los lleva a proteger la integridad de la idea de bien⁵³⁰ de estas personas. Por otra parte, como saben que esa idea del bien implica convicciones religiosas, filosóficas y morales, se ven motivados a asegurar la libertad de conciencia como algo fundamental, no negociable ni siquiera ante los requerimientos del segundo principio de justicia.

Algo similar ocurre al examinar la capacidad para tener y realizar una concepción del bien, que es un medio para lograr el bien propio, y que, por cuanto es susceptible de cambiar hacia un más pleno desarrollo, supone garantizar la libertad de conciencia -que es también libertad para equivocarse-, y la libertad de asociación con personas que tengan ideas similares. Por otro lado, la libertad de conciencia es esencial por la amplitud y el carácter regulativo de esa capacidad y por los principios de la deliberación que la dirigen, íntimamente conectados con la concepción del bien que sostiene Rawls en su noción de persona.

El primer principio, prioritario con relación al segundo, se especifica en las libertades de pensamiento y de conciencia, libertad política y de asociación, las libertades que especifican la autonomía e integridad personal, además de los derechos y libertades garantizados por el Derecho. No pretende hablar de la libertad como un tipo de *a priori* independiente del ejercicio de la justicia y el derecho, aunque se opone a la imposición de restricciones sobre la acción, sin que exista una razón suficiente para ello. Este análisis, dentro de la tradición democrática, busca alcanzar ciertas libertades y garantías constitucionales. Lo que se pide en el primer principio es la igual y más amplia distribución de todas las libertades básicas.

Dado que el ejercicio de estas libertades básicas conduce al conflicto, las reglas institucionales que definen estas libertades deben ajustarse de forma que encajen en un esquema de libertades coherente⁵³¹. De este modo, la limitación de una libertad sólo se puede legitimar si favorece a otra u otras libertades fundamentales. Como estas libertades se deben limitar en las situaciones

⁵³⁰ Ibid., 291.

⁵³¹ Ibid., 274.

de conflicto, ninguna es absoluta, ni el esquema en que son presentadas pretende agotarlas en su totalidad. Lo que importa es que se trata de un esquema igual para todos los ciudadanos, que debe estar necesariamente reglamentado. La restricción de las libertades a las más esenciales se debe hacer con la esperanza de volver a admitir las que se han limitado, una vez se hayan cumplido los requerimientos de las básicas. Si se amplía la lista de las libertades más esenciales, se pierde la posibilidad de protegerlas y se acentúan los conflictos que se quieren resolver.

El esquema de libertades básicas y prioritarias sólo se da con ciertas condiciones razonablemente favorables: sociales y políticas, determinadas por la propia cultura, su desarrollo institucional y económico. Y cada una de las libertades tiene un ámbito de aplicación reconocido. “La protección institucional de este rango de aplicación es una condición del desarrollo apropiado y el ejercicio pleno de los dos poderes morales de los ciudadanos en cuanto que personas libres e iguales derecho (...) Las libertades básicas pueden hacerse compatibles unas respecto de las otras, por lo menos dentro de su rango central de aplicación⁵³²”. Rawls supone que estos dos elementos deben adaptarse a un plan constitucional aplicable a la práctica, aunque en la posición original en la que se construyen los principios de justicia no sea posible especificar la aplicación de esas libertades.

El segundo principio implica, a su vez, el principio de diferencia: las desigualdades deben ser ventajosas para cada uno de los menos favorecidos. Esta diferencia se refiere a las condiciones económicas y sociales de la realización de los derechos y libertades. Rawls sostiene que factores como los ingresos y la riqueza de los menos afortunados, serían menores, si las diferencias económicas y sociales fueran distintas de lo que son⁵³³. Cree que “la estructura básica de la sociedad está arreglada se arregla de tal manera que aumentan al máximo posible los bienes primarios disponibles para que los menos privilegiados accedan a las libertades básicas en pie de igualdad, de las que gozan todos los ciudadanos⁵³⁴”. La idea de la igualdad política pide una combinación con ciertos bienes primarios como medios para el desarrollo de nuestros planes de vida. Por esto, a una oportunidad equitativa en el acceso a los cargos públicos debe ser paralela una igualdad de oportunidades en términos económicos.

⁵³² Ibid., 276.

⁵³³ Ibid., 301.

⁵³⁴ Ibid.

6.1.2. Pluralismo razonable y doctrinas comprensivas⁵³⁵. Ya dijimos que la teoría de Rawls sobre el consenso traslapado renovó las discusiones sobre el contrato social. Rawls parte del hecho del pluralismo en las doctrinas comprensivas, pues cada persona pertenece a una comunidad o a una tradición desde la cual construye su comprensión de los fines últimos, su propia identidad y su visión de la realización humana o felicidad⁵³⁶.

(Una) doctrina comprensiva razonable (...) es un ejercicio de la razón teórica; abarca los más importantes aspectos religiosos, filosóficos y morales de la vida humana de manera más o menos consistente y coherente. Organiza y caracteriza valores reconocidos, de modo que sean compatibles unos con otros y expresen una concepción inteligible del mundo. Cada doctrina hace esto en formas que la distinguen de otras doctrinas (...) Al señalar qué valores cuentan como de especial importancia y cómo equilibrarlos cuando entren en conflicto, una doctrina comprensiva razonable es también un ejercicio de la razón práctica (...) Por último (...) normalmente pertenece a una tradición de pensamiento y de doctrina, o deriva de esta tradición (que) (...) tiende a evolucionar lentamente a la luz de lo que, desde su punto de vista, se consideran buenas y suficientes razones⁵³⁷.

Las personas que se adscriben o que crecen en una determinada doctrina comprensiva razonable no dejan de ser razonables por el hecho de creer, aunque la creencia es un “paso más allá de reconocer lo razonable de una doctrina⁵³⁸”. Pero, pasando a la esfera política, no es posible en este contexto sostener la verdad definitiva de la propia doctrina, a menos que se esté intentando que los demás asuman ese punto de vista como la verdad. Y esto es insostenible en el contexto de la ciudadanía, ya que los demás, que también son razonables, considerarán esta posición como irrazonable, porque pretende utilizar el poder del estado, que es el poder colectivo de ciudadanos iguales ante la ley, para impedir que los demás profesen o afirmen sus propios puntos de vista. No hay pues, instancias, en el contexto de lo público, que es el de la ciudadanía y el estado democrático de derecho, diferentes al estado mismo, para garantizar los mismos derechos para todos los ciudadanos, estado que, en consecuencia, ha de ser laico y no confesional, es decir, que no puede tomar partido por una determinada confesión o doctrina.

⁵³⁵ Como apunta Burton Dreben, si leer la Teoría de la justicia no es una tarea fácil, las obras posteriores son más difíciles, debido ante todo a la falta de consistencia de la teoría propuesta por Rawls; por ejemplo, el pluralismo razonable acaba siendo el hecho del pluralismo liberal. DREBEN, Burton. “On Rawls and Political Liberalism”. En: FREEMAN, Samuel. Op. cit., 319-321. Esta confusa posición es muy grave, ya que las posiciones no liberales terminan siendo descalificadas por ser no razonables. MULHALL, Stephen y SWIFT, Adam. “Rawls and Communitarianism”. En: FREEMAN, Samuel. Op. cit., 484.

⁵³⁶ Ibid., 75.

⁵³⁷ Ibid.

⁵³⁸ Ibid., 77.

Esta perspectiva de la justicia como equidad hace crisis con las prácticas de muchos sectores de las Iglesias y confesiones religiosas, que consideran aun que viven en contextos de cristiandad o de unanimidad de doctrinas, y que presionan para imponer a todos los ciudadanos sus propios criterios morales. En ese sentido, los criterios morales de la Iglesia son obligatorios para los católicos, lo mismo que los de las otras religiones son para los suyos. Pero, también existe el derecho, y por tanto el deber los otros ciudadanos, de respetar las doctrinas comprensivas razonables que cada cual decida tener o profese por tradición, siempre que esa doctrina no afecte su propia libertad. Es este el principio de justicia como equidad que nos ha propuesto Rawls. Este principio quiere decir, puede que no me guste y no comparta como piensan o actúan X o Y grupos o personas, pero vivir en la perspectiva de la ciudadanía implica mi obligación de respetar su libertad. En realidad lo que atenta contra la libertad ciudadana se puede reducir a dos cuestiones: la indoctrinación y los atentados contra la vida de los otros en sus diversas dimensiones. La libertad de conciencia es un requisito necesario para la constitución de la ciudadanía.

John Rawls fundamenta con recursos no metafísicos la concepción política democrática propia de estados de derecho. Para esto sostiene que las religiones, así como cualquier doctrina comprensiva, filosófica o política, sólo mantienen una dimensión motivacional, pero no tiene ninguna fuerza racional para poder fundar, o sustentar las concepciones políticas propias de la perspectiva de la ciudadanía. Las doctrinas ofrecen puntos de vista generales y comprensivos, que se aplican a toda clase de realidades; muchas religiones y filosofías buscan ser del todo comprensivas, pues ofrecen un sistema de valores articulado. Mientras las concepciones políticas se expresan en la cultura política de una sociedad democrática, que comprende determinadas instituciones políticas y las tradiciones públicas de su interpretación, las doctrinas comprensivas pertenecen a la cultura de lo social, que forma el trasfondo de la sociedad civil, constituyendo la vida diaria de las asociaciones civiles. En las sociedades democráticas, en consecuencia, las tradiciones comprensivas forman un trasfondo de la más reciente tradición democrática; un ciudadano educado y con sentido común, comprende esta articulación de diversas tradiciones dentro de los principios democráticos compartidos de manera implícita⁵³⁹.

⁵³⁹ Ibid., 36-38.

En el contexto de pluralismo de doctrinas comprensivas, estas resultan incompatibles entre sí, de manera que ninguna cuenta con un respaldo general de los ciudadanos. Tampoco se puede prever que en un futuro razonable todos los ciudadanos suscriban alguna doctrina de manera unánime. Rawls explica este pluralismo como resultado del ejercicio de la razón en contextos de las instituciones libres de un régimen constitucional democrático. También supone que estas doctrinas comprensivas sean razonables y acepten los principios esenciales de la democracia. Una democracia con tal pluralismo razonable supone, en cambio, una concepción política de la justicia, que permita comprender la construcción de los acuerdos básicos de una convivencia democrática bajo un modelo de consenso por superposición entre las personas que no comparten sus doctrinas comprensivas razonables, así como el uso público de la razón que hacen ellas para poder argumentar los principios de justicia que pueden compartir todos los ciudadanos de esa sociedad. Es posible que las personas argumenten sobre estos principios a partir de las doctrinas comprensivas en cuya tradición se han formado, pero es posible también que no lo hagan. Entonces, esas doctrinas comprensivas pueden proporcionar motivos y argumentos para la discusión pública sobre los mínimos comunes; pero esto no es necesario, pues las razones que sustentan los principios de justicia tienen que poder ser compartidas por todos los ciudadanos, y muchos de los argumentos de las doctrinas comprensivas no son aceptables por todos los ciudadanos.

Entonces, es falso que las doctrinas comprensivas se deban limitar a motivar a sus miembros, pues ellas proporcionan también buenas razones para la construcción de los mínimos de justicia que han de fundamentar la convivencia democrática. Pero, también es un error creer que estas razones puedan o deban ser aceptadas por personas que no comparten esa tradición. Esta dificultad nos remite a las características del discurso público, que sirve de mediación entre una doctrina comprensiva y los argumentos que pueden ser empleados para sustentar una concepción compartida por todos los ciudadanos en contextos democráticos. Rawls insiste que este proceso de mediación implica separar los elementos comprensivos, para dejar los argumentos que pueden ser situados en el contexto político. Se trata, entonces, de encontrar los elementos públicos de tales doctrinas comprensivas, separándolos de sus otros elementos no públicos⁵⁴⁰.

⁵⁴⁰ Ibid., 11-14.

“En una sociedad democrática, la razón pública es la razón de ciudadanos en pie de igualdad que, como cuerpo colectivo, ejercen el poder político final y coercitivo unos sobre otros, al poner en vigor las leyes y al hacer enmiendas a su Constitución⁵⁴¹”. Se refiere a los elementos centrales de la Constitución y a cuestiones de justicia básica: la estructura general de gobierno y el proceso político - la división de tres poderes, legislativo, ejecutivo y judicial, y el alcance del gobierno de las mayorías -, y los derechos y libertades básicas de la ciudadanía en pie de igualdad, que la mayoría legislativa ha de respetar⁵⁴².

Estas restricciones de la razón pública no se aplican a las deliberaciones individuales o a los razonamientos sobre ellas de miembros de determinada congregación o asociación, aunque ello sigue formando parte del trasfondo de la cultura de la sociedad. Pero, Rawls sostiene que:

Está claro que en esto pueden desempeñar un papel apropiado las consideraciones religiosas, filosóficas y morales de muchas clases. Pero el ideal de la razón pública se aplica a los ciudadanos cuando emprenden la defensa política de algún asunto en el foro público, y por lo tanto, se aplica a los militantes de los partidos políticos, a los candidatos en sus campañas y a otros grupos que los apoyan. También se aplica a la manera en que los ciudadanos han de votar en las elecciones cuando están en juego los elementos constitucionales esenciales y los asuntos de justicia básica⁵⁴³.

Rawls supone que la relación política entre ciudadanos democráticos se trata de una relación de personas con la estructura básica de la sociedad, y que el poder político –que es siempre poder coercitivo- en una democracia es el poder del público – de ciudadanos libres e iguales en tanto que cuerpo colectivo. La cultura pública siempre estará conformada por diversas doctrinas comprensivas razonables. ¿Cómo pueden los ciudadanos, que se entienden desde la perspectiva de sus respectivas tradiciones comprensivas, ejercer su poder político dentro de la democracia? Rawls sostiene que el ejercicio del poder político es justificable o legítimo sólo cuando se ejerce en concordancia con su Constitución, cuyos elementos esenciales todos los ciudadanos pueden suscribir ya que los consideran razonables. En este contexto, el ideal de la ciudadanía impone el deber moral de la civilidad, que consiste en que los ciudadanos han de poderse explicar unos a otros, como los principios por los que votan pueden apoyarse en los valores políticos de la razón pública. Este deber implica el de escuchar a los demás y actuar con mentalidad de imparcialidad al decidir, de apego a lo justo cuando van a tomar decisiones que

⁵⁴¹ Ibid., 205.

⁵⁴² Ibid., 217.

⁵⁴³ Ibid., 206.

incidan en la colectividad, de manera que modifiquen sus puntos de vista y logren conciliarlos con los de sus conciudadanos. La razón pública implica, entonces, que los ciudadanos, sabiendo que profesan diversas doctrinas comprensivas, “deberían ser capaces de explicarse unos a otros los fundamentos de sus actos en términos que cada cual espere razonablemente que los demás puedan suscribir, para ser congruentes con su libertad y su igualdad ante la ley⁵⁴⁴”.

Por otro lado, como los principios de justicia se construyen a través de un consenso en el que las diversas doctrinas comprensivas religiosas, filosóficas y morales se superponen unas a otras, los valores políticos de un régimen democrático bien ordenado son valores que expresan, en términos políticos, unos ideales que todos los ciudadanos pueden suscribir desde “el interior de sus doctrinas razonables⁵⁴⁵”, dando como resultado el ideal de unos ciudadanos que se gobiernan a sí mismos en principios que todos los demás pueden suscribir, pero apoyados en las doctrinas comprensivas que profesan en cuanto sujetos razonables. Sin embargo, la construcción de los principios políticos compartidos supone un trabajo por hacer razonables las propias convicciones, no sólo porque deben ser sometidas a la indagación pública y a la exigencia común de aportar evidencias, sino porque necesitan formas de razonamiento y argumentos disponibles para la generalidad de los ciudadanos, de manera que deben ser puestas también en términos de sentido común; así, las razones argüidas podrán ser aceptadas de manera razonable como correctas y confiables por todos los ciudadanos.

En consecuencia, para poder ofrecer su aporte en la construcción de la concepción política compartida por una pluralidad de doctrinas comprensivas razonables, los principios de estas doctrinas requieren de un fuerte trabajo de mediación a través de la razón pública, para que la información que presuponen se haga disponible para todos los ciudadanos, de manera que éstos puedan hacer una evaluación imparcial de los argumentos. Sin este esfuerzo de mediación y traducción a condiciones de evaluación razonable, ninguna proposición de una doctrina comprensiva puede resultar aceptable por todos los ciudadanos. De otra manera, si se

⁵⁴⁴ Ibid., 208.

⁵⁴⁵ Ibid., 209.

evade este esfuerzo de argumentación y evaluación razonable, se está de vuelta a los contextos en que prima la verdad total o la revelación en que se cree aun sin entender⁵⁴⁶.

Pero, no basta con que las doctrinas comprensivas hagan este esfuerzo de traducción y diálogo razonable, sino que las instituciones políticas básicas construidas bajo principios constitucionales liberales, y que han sido exitosas durante un tiempo suficiente, “tienden a alentar las virtudes de cooperación de la vida política: la virtud de la razonabilidad y el sentido de la imparcialidad, el juego limpio, el espíritu de compromiso y la disposición a dialogar con los demás; todo ello está conectado con la voluntad de cooperar con los demás en términos políticos que todo el mundo pueda aceptar públicamente⁵⁴⁷”. Este consenso constitucional avanza hacia un consenso por superposición de principios a través de procesos de diálogo público, en el que las diversas doctrinas se ven compelidas a expresar sus convicciones en términos de concepciones políticas que resulten comprensibles por las otras doctrinas y que les permitan explicar a un público más amplio sus propias posiciones. Así, al mostrar lo razonable de sus posiciones, se ven obligadas a formular principios de justicia. Este proceso supone que estas doctrinas comprensivas no constituyen visiones onmicomprensivas de la realidad, sino que se refieren a aspectos determinados de la vida personal y comunitaria, de manera que hay asuntos referidos a la vida política, en que los miembros de esas doctrinas comprensivas aceptan acuerdos por razones independientes a las de las doctrinas que profesan, y tienden a confiar en el acatamiento de los mismos acuerdos por parte de los demás ciudadanos.

Estas doctrinas comprensivas, en consecuencia, tienen que poder encontrar cierta congruencia entre sus valores y los valores políticos, o al menos, a no encontrar un conflicto irresoluble entre estas esferas de valor. Tal situación de compatibilidad entre los valores doctrinales y los valores políticos, permiten que los ciudadanos comprendan la esfera política como constituida por un equilibrio de razones, que los llevan a asumir y respetar el campo propio de la razón pública. Para Rawls, la relación básica que se constituye entre las doctrinas comprensivas razonables y la concepción política liberal proviene de la noción de libertad humana, que implica que la fe o la creencia religiosa es libremente aceptada⁵⁴⁸. De esta manera: “En el consenso traslapado (...) la aceptación de la concepción política no es un compromiso entre

⁵⁴⁶ Ibid., 161-162.

⁵⁴⁷ Ibid., 162.

⁵⁴⁸ Ibid., 169.

quienes sostienen diferentes puntos de vista, sino que se fundamenta en la totalidad de razones especificadas dentro de la doctrina comprensiva que profesa cada ciudadano⁵⁴⁹”.

6.2. DECONSTRUCCIÓN: EL INDIVIDUO INMERSO EN LA COMPLEJIDAD SOCIAL

Se ha criticado⁵⁵⁰ con razón a Rawls la deficiencia de sus argumentos políticos, precisamente cuando trata de construir una teoría política sin fundamentos religiosos o filosóficos. Esta deficiencia aparece en la negación a reconocer la capacidad de las doctrinas comprensivas para fundar la teoría política liberal, el consenso traslapado empleado como mecanismo hipotético para solucionar los conflictos y en la reducción del espacio político a lo constitucional. Se puede reconocer, sin duda, el soporte que la concepción kantiana da a la teoría política de Rawls, de modo que sus elaboraciones se mueven entre el razonamiento moral de corte trascendental y la racionalidad de la elección racional de la teoría económica; pero no enfrenta el asunto del poder, ni presenta una comprensión positiva del conflicto ni del disenso, de manera que su teoría no tiene posibilidades de hacerse significativa bajo la lógica de la elección racional.

Con Rawls estamos en un universo donde el individuo reencuentra su integridad y su independencia. Es un ser autónomo en el sentido de Kant, en la medida en que su sensibilidad es subordinada a los imperativos de la razón que comparte con sus semejantes. Es también un ser racional e interesado, en el sentido de la teoría económica de la elección racional. Sintetizando: este individuo no cruza su mirada con la de sus semejantes, no tiene ninguna mirada oblicua. En sentido etimológico: no envidia nada. Aunque la envidia es un hecho de la naturaleza humana, ella no puede ser expuesta en una sociedad “bien ordenada⁵⁵¹”, dentro de cuyos límites se considera inofensiva. No se sabrían fundar los principios de justicia sobre una inclinación que proceda del odio de la humanidad.

⁵⁴⁹ Ibid.

⁵⁵⁰ RODRÍGUEZ ZEPEDA, Jesús. “La debilidad política del liberalismo de John Rawls”; SCHETTINO OLMOS, Humberto. “Rawls y la política”. En: *Revista internacional de Filosofía política*. Madrid: diciembre de 1999 (14).

⁵⁵¹ DUPUY, Jean-Pierre. *Introduction aux Sciences sociales*. Op. cit., 187.

La concepción de justicia se aplica a una sociedad de individuos poseedores de estos trazos distintivos. Se trata de una concepción del individualismo. Recupera a su manera la obligación kantiana de no violar jamás, bajo ningún pretexto, el respeto debido a la persona humana: “Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de todo otro siempre al mismo tiempo como un fin, y nunca simplemente como un medio”. En versión de Rawls se hace el principio anti-sacrificial: “Cada persona posee una inviolabilidad fundada en la justicia que incluso el bienestar de la sociedad como un todo no puede atropellar. Es por esta razón por la que la justicia niega que la pérdida de libertad para algunos sea correcta por el hecho de que un mayor bien sea compartido por otros. No permite que los sacrificios impuestos a unos sean sobrevalorados por la mayor cantidad de ventajas disfrutadas por muchos⁵⁵²”.

En Rawls, este principio anti-sacrificial conforma un edificio complejo de principios de justicia jerarquizados, de los que Dupuy sólo destaca los siguientes aspectos:

- a) La libertad (al máximo de la cual cada societario tiene un derecho igual compatible con el de los otros), es jerárquicamente primera por relación al bienestar y a la riqueza.
- b) La más mala repartición que encontramos en estos últimos criterios es jerárquicamente primera por relación con los asociados: todas las cosas iguales para todos, gracias a un estado social justo, que maximiza la situación del grupo de los más desfavorecidos (principio de diferencia).

Dupuy lo traduce en términos anti-sacrificiales por:

- a) Ninguna parte de la libertad, por mínima que sea, puede ser compensada por alguna ganancia en eficacia económica: no se compra el bienestar al precio de la libertad.
- b) Quien podría ser la víctima, no será sacrificada en nombre del Bien Común.

Rawls construye su teoría de la justicia recurriendo a la ficción de un contrato hipotético entre los societarios en una situación original de equidad. Pero, lo hace para fundar su principio anti-sacrificial. Tiene como enemigo al utilitarismo, al que acusa de pretender fundar sobre la misma razón el principio sacrificial del individuo por el bien de la comunidad. Siendo el

⁵⁵² RAWLS, John. *Teoría de la Justicia*. Traducción de María Dolores González. Madrid: Fondo de Cultura Económica. 1978: 19-20. *A Theory of justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1971.

utilitarismo la tradición dominante en los países de tradición anglosajona, se puede decir que esta crítica motiva la obra. Por tanto, Dupuy sostiene que la concepción de justicia de Rawls sufre de un defecto de construcción fatal.

¿En qué sentido se puede decir que el utilitarismo da un fundamento racional al sacrificio? El utilitarismo es la doctrina por la cual una acción o un estado de cosas es justo si contribuye a la maximización de la “más grande felicidad de la mayoría” o, más en general, de una “utilidad colectiva” definida por agregación de las⁵⁵³ utilidades individuales. Se podría pensar (soñar) en el razonamiento siguiente: sea una transformación social, real o virtual, conflictiva en aquello que recibe la aprobación de algunos societarios y es rechazado por otros. Si por hipótesis existe un criterio de bien común, que decide a favor de la transformación en cuestión, se concluye que es justo y racional sacrificar los intereses de los societarios que lo rechacen. Este concepto de la uniformidad social implicaría la necesidad del sacrificio. En referencia a la voluntad general, esto sería *ipso facto* erigir el altar de los holocaustos.

Pero, este razonamiento no es defendible, en todo caso, por Rawls. A este nivel, todos los societarios podrían decirse sacrificados en el estado social más justo, aquel que maximice la utilidad colectiva, puesto que éste, dando un cierto peso a cada uno, no atribuye todo el peso a uno ni a los otros. Cada uno podría decir: he aquí un estado que maximiza mi propia utilidad, por relación con al cual yo me considero sacrificado. Pero, Rawls admite que un criterio de justicia no puede hacer intervenir nada más que los puntos de referencia que, siendo correspondientes a las situaciones efectivas (por ejemplo, el concepto de justicia procedimental pura), sean susceptibles de recibir el asentimiento de todos. Es inconcebible dejar a cada uno relacionarse con la situación que le beneficia más. Esto porque, además, Rawls tiene mucho cuidado en justificar su “principio de diferencia” que concede un peso infinito a los más desaventajados y un peso nulo a los otros. En consecuencia, algunos utilitaristas han considerado a Rawls, a pesar de él mismo, como uno de los suyos, aunque reprochándole tener una función de utilidad colectiva demasiado particular, que “sacrifica” a todos aquellos que no aparecen en el grupo de los más desfavorecidos⁵⁵⁴.

⁵⁵³ DUPUY, Jean-Pierre. *Introduction aux Sciences sociales*. Op. cit., 188.

⁵⁵⁴ Por ejemplo, ARROW, Kenet. Rawls' Principle of Just Saving. *Swedish Journal of Economics*. 1973. YAARY, Menahem E. Rawls, Edgeworth, Shapely, Nash. *Theories of Distributive Justice Re-Examined*. *Journal of Economic Theory* (24). 1981.

Vamos a considerar únicamente las implicaciones prácticas *efectivas* del recurso al principio de utilidad. Desde que esta doctrina existe, sus partidarios han insistido siempre sobre su carácter profundamente igualitario. Hay que notar, sin embargo, que las acciones que vemos en el sentido del “principio de diferencia” de Rawls, tienen todas también las oportunidades de acrecentar la utilidad colectiva. Partamos de una situación de desigualdad y operemos una transferencia de los más ricos hacia los más pobres: no solamente habremos satisfecho el precepto rawlsiano, sino que habremos ciertamente aumentado la utilidad global, si admitimos que el dinero retirado a uno de los más ricos tiene menos utilidad para él, que aquel que ha sido donado a uno de los más pobres. Lo que se puede objetar a este resultado no se obtiene más que al precio de hipótesis (función de utilidad individual aproximadamente igual para todos, utilidad marginal decreciente), ciertamente clásicas, pero contingentes, y que al haberlas modificado, nos revelan las potenciales desigualdades del principio de utilidad. Supongamos que un individuo tiene una capacidad de goce de ciertos bienes superior a la media, debido a ciertas características naturales que lo benefician (un mejor estado de santidad, por ejemplo). Se muestra fácilmente que la aplicación del principio de utilidad lo conduce a reservarse la mejor parte de esos bienes, beneficiándose así él, que ya está aventajado. A lo que el utilitarista puede responder que otros bienes (por ejemplo, aquí, los cuidados médicos) deberían más bien ser reservados a los otros societarios y que en total, la igualdad prevalecerá. Diálogo sin fin. Y, ciertamente, así opera Rawls al afirmar la debilidad constitutiva del utilitarismo, que no puede dar cuenta de nuestros juicios morales más reflexivos (por ejemplo, el rechazo al sacrificio) más que a través de hipótesis particulares y frágiles sobre el contexto al que se aplica el principio de utilidad. Los principios de justicia dignos de este nombre deberían, tanto como sea posible, incorporar en ellos mismos estos juicios reflexivos. No queda nada que nosotros no hayamos encontrado hasta aquí de lo que buscamos, a saber, la prueba indiscutible de que el utilitarismo conduce al principio del sacrificio⁵⁵⁵ – salvo el juego de palabras y el tratar como víctimas sacrificiales a toda víctima de una desigualdad.

Pero, tenemos la necesidad de buscar más lejos. Cuando Rawls habla de sacrificio, no es en sentido metafórico, sino más bien literal, al enfrentar situaciones sacrificiales. Aunque Rawls no se refiere a estas situaciones, sí lo hace a la gran tradición de críticas al utilitarismo por

⁵⁵⁵ DUPUY, Jean-Pierre. *Introduction aux Sciences sociales*. Op. cit., 189.

pretender fundar el principio sacrificial. El utilitarismo concluye en una situación tipo, la situación sacrificial, que es la justicia del sacrificio, rechazada por el juicio moral de una sociedad civilizada.

Los utilitaristas jamás han concluido de sus principios que el sacrificio (en sentido literal) fuera racional. John Stuart Mill era demasiado individualista como para temer a los movimientos de la locura o de la masa. Gran partidario de la libertad de expresión y de publicación, había un sólo caso en que él creía que éstas libertades se debían limitar: “Sea la opinión que los mercaderes de granos hacen padecer hambre a los pobres, o que la propiedad privada es robo: si ella se expresa simplemente por la prensa, no hace falta intervenir. Pero, es justo reprimirla si alguno la proclama de cara a un populacho enfurecido en masa delante de una mercader de granos, o si circula como pancartas en el seno de este molino⁵⁵⁶”. Este caso corresponde a una situación tipo: Una locura desencadenada descarga su violencia unánime sobre una víctima inocente, que el azar o una manipulación han designado, y se recobra la paz y el orden bajo su espalda. Se trata del mecanismo del chivo expiatorio, formalmente idéntico a la especulación en el sentido de Keynes⁵⁵⁷. Pero, este mecanismo es estrictamente impensable e informulable en el mundo de Rawls, al menos por dos razones.

La primera, para desarrollar hasta su término el mecanismo victimario exige individuos influenciados, “envidiosos” y miméticos, todo lo contrario del ser autónomo, soberano y separado de la teoría de la justicia. La segunda razón es más sutil. No olvidemos que se trata de elegir entre teorías de la justicia concurrentes. O elegir el principio sacrificial, hecho después una exterioridad que viola la igualdad, de manera que preside la elección de una teoría de la justicia. Cuando la locura se inspira sobre la propiedad, ella no sabe, por hipótesis, lo que hace, pues cree en particular en la culpabilidad de su víctima. El que se *decide* a canalizar así su violencia, él, sabe es que ella no sabe y ella ignora que él sabe. Su lucidez se alimenta de la ceguera de sus pares. En Rawls, todo esto es aún más preciso. No es más que la concepción de *justicia pública*: cada uno sabe que los otros la respetan, cada uno sabe que los otros saben y así sucesivamente. Pero, volver público el principio sacrificial, es condenarlo *ipso facto* a la ineficacia.

⁵⁵⁶ MILL, John Stuart. *On Liberty*. Londres: Penguin Classics. 1982. En: DUPUY, Jean-Pierre. *Introduction aux Sciences sociales*. Op. cit., 190.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, 190.

No se puede condenar al utilitarismo de justificar el sacrificio más que exhibiendo un contexto que sus propias teorías excluyen absolutamente. Es una gran incoherencia y una gran injusticia. Subsiste una duda, que demanda que la concepción de Rawls sea aplicada a contextos sacrificiales. Un principio admitido por todos como “auto-evidencia”, se impone absolutamente a la razón. Los economistas lo llaman el principio de Pareto, que Dupuy llama principio de unanimidad⁵⁵⁸ en una versión fuerte: sí ciertos ganadores tienen unas transformaciones sociales sin que los otros sufran, entonces ella va en el sentido de la justicia y de la eficacia. ¿Quién podría oponerse a este principio, puesto que no hay, por hipótesis, nadie que se queje? La economía normativa se ha cerrado a esto, en su búsqueda de criterios tan evidentes a la razón que no pudiera recoger el asentimiento inmediato de todos. El problema es que este principio no es más que parcial, pues permanece mudo con respecto a las transformaciones conflictivas. La teoría de la justicia busca la misma extensión, de principio suficiente, para hacer un principio necesario. Ahora bien, en la situación tipo, comparemos el caso sin víctimas sacrificiales y el caso con víctimas: En el primero, todos mueren; en el segundo, uno solo muere. La evidencia muestra que hay que elegir el sacrificio. Esta evidencia es un principio de unanimidad. Es la misma evidencia que muestra Caifás a los ancianos y a los fariseos: “Ustedes no entienden nada. No ven que es mejor que muera un sólo hombre por el pueblo y que la nación entera no perezca⁵⁵⁹“. Es todo principio de justicia compatible con el de unanimidad, y no sólo el utilitarismo, sino también por ejemplo, el principio rawlsiano de “diferencia”, que debe concluir, en el contexto sacrificial, en la racionalidad del sacrificio⁵⁶⁰. Si nuestros autores pretenden demostrar la irracionalidad del sacrificio, con el fin de fundar en la razón uno de los juicios morales más sólidamente anclado en las sociedades “civilizadas”, hace falta –siempre en este contexto–, demostrar la irracionalidad del principio de unanimidad. Esto sumerge a la posición liberal de lleno en contradicciones irresolubles.

⁵⁵⁸ El principio de unanimidad es precisamente la clave de las narrativas de violencia que Girard llama “mitos”. No es una ocurrencia extraña a Rawls, pues él mismo sostuvo que su concepción de justicia, basada en el consenso, es un principio de unanimidad que se exige como condición para una sociedad bien ordenada, y que también encuentra respaldando las tradiciones éticas. Al respecto ver: COHEN, Josua. “For a Democratic Society”. En: FREEMAN, Samuel. Op. cit., 129-131.

⁵⁵⁹ Evangelio de Juan 11, 50.

⁵⁶⁰ *Introduction aux Sciences sociales.* , Jean Pierre. Op. cit., 191.

La verdad es que la evidencia incontestable del principio de unanimidad no vale en este universo de individuos autónomos, racionales y separados que es el de la teoría de la justicia. Si los seres humanos vinieran a manifestar un acuerdo unánime, llegarían por caminos independientes, y no por el contagio mimético. Queda por explicar esta confusión asombrosa entre los dos universos. La tradición liberal piensa la sociedad de mercado muy cerca de su descomposición siempre posible en la locura y el pánico. Piensa a la sociedad conteniendo a la locura en los dos sentidos de la expresión, o mejor aún, la locura aparece como la verdad rechazada y denegada de la sociedad liberal.

Finalicemos este apartado citando a Dupuy:

Conflicto, competencia, guerra, violencia producen forzosamente víctimas. La cuestión de las víctimas atormenta a las teorías liberales de la justicia. Son en general víctimas “limpias”: quiero decir con ello que aquellos que las producen no se ensucian demasiado las manos. Víctimas de mecanismos abstractos y anónimos, antes que de aprovechados designados como dispuestos a todo; perdedores en un juego del que han aceptado las reglas como *fair*. Y, sin embargo, estas buenas víctimas son “sagradas”⁵⁶¹.

6.3. VALORACIÓN CRÍTICA DE LA TEORÍA DE JOHN RAWLS

La “*Teoría de la justicia*” (1971) es sin lugar a dudas el origen del actual florecimiento de la Filosofía política. Esto se debe a que suscitó un debate interdisciplinario sobre los fundamentos normativos del Estado de Derecho, es decir, sobre la legitimación del orden político. Dentro del contexto en el que se escribió su obra inicial adquiere otro sentido; acababan de pasar los años 60, con sus revueltas estudiantiles, la oposición a la guerra del Vietnam y los movimientos de derechos civiles; para ese contexto, Rawls delimitó las posibilidades de todo discurso de la justicia en contextos democráticos: pleno reconocimiento de los derechos básicos de la persona y rígidas pautas de justicia distributiva⁵⁶².

Las primeras críticas a esta teoría fueron conservadoras, o lo que hoy llamaríamos “neoliberales”, de posiciones que le oponían los derechos individuales de los ciudadanos, lo

⁵⁶¹ DUPUY, Jean-Pierre. *Le sacrifice et l'envie*. Op. cit., 310-311. “Conflit, concurrence, guerre, violence produisent forcément des victimes, La question des victimes hante les théories libérales de la justice. Ce sont en général des victimes « propres » ; je veux dire par là que ceux qui les font ne se salissent pas trop les mains. Victimes de mécanismes abstraits et anonymes, plutôt que de profiteurs dénommés prêts à tous les coups : perdantes dans un jeu dont elles ont accepté les règles comme *fair*. Et cependant, ces bonnes victimes sont « sacres »”. DUPUY, Jean-Pierre. *El sacrificio y la envidia*. Op. cit., 328.

⁵⁶² SCHEFFLER, Samuel. “Rawls and Utilitarianism”. En: FREEMAN, Samuel. Op. cit., 444.

que se hizo con buen soporte académico y práctico. La segunda oleada de críticas provino de los “comunitaristas”, y llevó la discusión al terreno académico de forma exclusiva. Liberales eran aquí gente como Rawls y Dworkin, y comunitaristas todos los que les acusaban de partir de un individualismo abstracto y del sujeto autónomo kantiano, así como de supuestos valores universales de razón, imparcialidad y objetividad⁵⁶³. Los comunitaristas reivindicaron la prioridad del vínculo social comunitario como punto de referencia que dota de sentido y constituye al sujeto⁵⁶⁴. Se recuerdan acá las críticas de Hegel a Kant, al considerar que la república kantiana, con su énfasis en una autonomía moral identificada con los principios universales, no deja lugar a lo particular, y sin la permanente dialéctica entre las instituciones universales y las múltiples formas de diferencia que se construyen en las sociedades contemporáneas, no son posibles las modernas sociedades complejas. Para Hegel, las instituciones más universales sólo existen en el cultivo y la realización persistente de la particularidad. La crítica hegeliana no renuncia a la aspiración de una moralidad universal, y por eso mismo es poderosa, y no una simple vuelta romántica a un pasado perdido. “Cualquier intento de reconstituir una política” (...) “contemporánea de autogobierno significativo, tiene que tener en cuenta ese doble imperativo: lo verdadero de la aspiración a una moralidad universal, junto con la necesidad de formas más particulares de identidad⁵⁶⁵”.

Por otro lado, partir de los rasgos comunes de las personas equivaldría a ignorar la vitalidad de los diferentes contextos culturales a la hora de dotar de identidad a las personas y, construiría una teoría insensible ante las “diferencias” de distinto signo. Se empieza así a desarrollar una teoría política orientada sobre las dimensiones de la identidad y la cultura, a la que se unirán después diversos feminismos y posiciones posmodernas de distinto orden. Así “hemos pasado del “paradigma de la distribución” (de bienes económicos y sociales) como el objeto fundamental del enfrentamiento político al “paradigma del reconocimiento” (de identidades y diferencias)⁵⁶⁶”.

En la actualidad, después de los cambios de comienzos de las 90, las posturas liberales han incluido muchas de las críticas comunitaristas, y los comunitaristas admiten sin muchas

⁵⁶³ MULHALL, Stephen y SWIFT, Adam. “Rawls and Comunitarianism”. En. FREEMAN, Samuel. Op.cit., 460.

⁵⁶⁴ Se trata de las pertenencias y los vínculos por encima de la “autonomía” del sujeto moral.

⁵⁶⁵ SANDEL, Michael. “On Republicanism and Liberalism”. Entrevista con Leif Wenar y Chong-Min Hong. En: *The Harvard Review of Philosophy*. (6), Primavera de 1996.

⁵⁶⁶ Ibid.

reservas las instituciones democráticas y la economía de mercado. En concreto, en esta nueva discusión tenemos desde “republicanos kantianos⁵⁶⁷”, como Habermas, hasta “republicanos cívicos⁵⁶⁸” como Sandel, o “republicanos liberales” como Mugerza, de modo que se puede llegar a consecuencias políticas semejantes a través de diferentes modos de justificación. Pero, al mismo tiempo, la globalización ha conllevado fuertes discusiones sobre los fundamentos normativos de sociedades complejas pluralistas y multiculturales, lo mismo que al debate de las relaciones entre comunidades dentro del contexto internacional.

No obstante, mientras los filósofos políticos y los especialistas en ética cada vez se hacen más notorios y cada vez escriben más, los políticos, que se construyen en los medios de comunicación, adolecen de teorías y propuestas políticas, y no parecen necesitarlas. Seguramente, este nuevo contexto se puede describir como el de una ciudadanía en retroceso o, en nuestro caso, malograda, debido al peso del mercado como única significación compartida y capaz por ahora de dotar de sentido a las comunidades.

Frente a la globalización económica hay que recordar, como dice Michael Sandel, a Hegel, incluso ante la extraña cercanía de Rawls con las teorías neoclásicas del mercado:

Me parece que cualquier intento por organizar una respuesta política a la economía global exige, por un lado, formas más expansivas de solidaridad, comunidad e identidad, de las que un Estado-nación puede, por sí sólo, proporcionar y, al mismo tiempo, exige reforzar formas más particulares de identidad y comunidad en los vecindarios, las escuelas, los movimientos sociales, etcétera. Estas dos cosas a la vez, creo, son necesarias. Y este doble rasgo de formación de la identidad en el mundo moderno es algo que Hegel ilumina⁵⁶⁹.

Se puede insistir en que la ética, en particular la ética aplicada, hoy necesita tanto de los procedimientos para construir reglas comunes, como del conocimiento de los contextos, dado:

El carácter material, histórico y cultural de nuestros valores y de nuestros criterios de valoración moral. Ante los problemas reales de la vida cotidiana no hacemos servir el

⁵⁶⁷ Partiendo de la idea de república pero en sentido kantiano, que sostiene la noción de un Estado basado en el derecho, pero fundamentado en la autonomía moral y en la universalidad de la ley moral. Acá la ciudadanía descansa en los principios universales.

⁵⁶⁸ Para esta tradición republicana se trata de formar ciudadanos, y en ellos fomentar los hábitos que los capaciten para compartir el autogobierno. Para Sandel, el estado no puede ser neutral frente a los valores de los ciudadanos, sino que debe formar en hábitos democráticos. Los republicanos cívicos radicales se remontan a Aristóteles, y encontraron su mejor expresión en Hannah Arendt, para quien la república no es un medio, sino una condición esencial para que los seres humanos podamos realizar nuestras capacidades de deliberación en común: juicio independiente, búsqueda de objetivos comunes, comprender los proyectos de los otros y ser imparciales frente a nuestros propios juicios.

⁵⁶⁹ SANDEL, Michael. Op. cit.

formalismo y la abstracción de las teorías universalistas, sino que más bien utilizamos conceptos morales sustantivos. Sin una sensibilidad hermenéutica contextual, es decir, sin una participación real en la semántica moral de nuestra comunidad, en un mundo de vida concreto, palabras como por ejemplo *dignidad* o *igualdad* aparecen como hiperconceptos irrelevantes. *En el comunitarismo, por tanto, el bien siempre es consustancial a una práctica, nunca puede ser un bien abstracto; es el bien percibido por la visión interna de un sujeto que practica una actividad que se define como virtuosa en el marco de una comunidad que la practica.* Así, el carácter moral de una sociedad dependerá de la articulación de las diversas prácticas virtuosas, es decir, de las diversas formas del bien que esta sociedad haya asumido⁵⁷⁰.

Finalmente, frente a una moral de argumentaciones y una fundamentación que omite las tradiciones con el fin de garantizar su existencia en contextos de civilidad “asépticos”, el debate intercultural ha puesto de relieve la existencia de narrativas morales. Las comunidades morales son tan particulares como los sujetos que las conforman. Y cada cual sólo puede hacer comprensible para los demás su propia identidad moral a través del relato de su propia tradición. Se trata, por tanto de una vuelta a una ética de carácter histórico y narrativo, frente a las éticas de argumentaciones de principios. La identidad moral se pone en juego precisamente en las narraciones de nuestra propia vida, “de aquel proceso vital formado por diversas etapas, puntos de inflexión, crisis, aprendizajes⁵⁷¹”.

En esta simbiosis práctica de tradiciones, necesitamos primero reconocernos situados moralmente por una comunidad en una cierta tradición, que nos forma en hábitos, modos de hacer, de existir y un determinado carácter, podemos recuperar la dimensión crítica y argumentativa del universalismo. Esto, porque toda tradición sana enseña un punto de vista moral que está situado más allá de los hechos, pues ella misma necesita ser siempre recreada y, en algún sentido, rebasada.

6.4. UNA MORALIDAD DISCURSIVA

La teoría moral de Habermas puede rescatar los contenidos de las diversas morales omnicomprensivas, a partir de procedimientos de construcción de una fundamentación que acaba postulando un cierto tipo de incondicionalidad o absolutez de los principios al pedir que

⁵⁷⁰ CASTIÑEIRA, Ángel y LOZANO, Joseph M. “¿Qué puede aportar el debate ético contemporáneo a los científicos?” Disponible en *Cuadernos de Bioética* [versión digital], sección Doctrina. ISSN 0328-8390. <http://www.cuadernos.bioetica.org/doctrina11.htm>

⁵⁷¹ Ibid.

sean aceptados bajo condiciones universales⁵⁷². Parece tratarse de una vuelta a los contenidos esenciales de lo religioso tradicional, sin la carga de las argumentaciones de la tradición religiosa, y también, claro está, sin sus diversos niveles de prácticas. La diferencia, sin duda, reside en la fundamentación de los principios morales.

Esto no está lejos del texto de Habermas sobre lo teológico⁵⁷³, que reconoce como legítima la pretensión de verdad de las religiones, sólo que el contexto del pluralismo obliga a renunciar a la exclusividad en la verdad y a la necesidad de adecuarse al diálogo con otras religiones, con los no creyentes y con las ciencias; en el contexto de pluralismo razonable no es posible ya imponer el propio punto de vista, y menos hacerlo con cualquier tipo de violencia, aun sutil.

6.4.1. La ética del discurso como ética de la ciudadanía. Para Habermas el lenguaje y la realidad están entreverados de una forma que para nosotros resulta inextricable. El procedimiento de dialogar o discutir sobre la rectitud de los diversos cursos de acción, lo mismo que de la posibilidad de argumentar moralmente o justificar racionalmente las propias decisiones, lo llama Jürgen Habermas la teoría discursiva de la ética⁵⁷⁴.

Comprender al ser humano desde una racionalidad comunicativa es un intento por superar las dificultades propias de las “filosofías de la conciencia”, que suponían la existencia de sujetos racionales autosuficientes, de quienes había que mostrar cómo podían conocer un mundo “externo” y relacionarse con “otros” ajenos a ellos mismos.

Este tipo de suposiciones había sido fuertemente criticado por Hegel y Marx. Sus teorías hicieron posible una concepción del ser humano socializado dentro de *reglas de acción instrumental*, propias del ámbito de trabajo socialmente organizado (modo de producción), que transforma la materia con arreglo a los fines materiales de la especie; *reglas de acción estratégica*,

⁵⁷² HABERMAS, Jürgen. *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1999. *Verdad y justificación*. Traducción de Pere Fabra y Luis Díez. Madrid: Trotta. 2002: 302. Cuando quieren delimitar, sin la cobertura de una visión omnicomprendensiva del mundo, un sistema de reglas universalmente vinculante que sea obligatorio por razones intrínsecas y que no haga necesaria una ejecución reforzada mediante sanciones, se les ofrece únicamente la vía del acuerdo producido discursivamente.

⁵⁷³ _____ *Fragments filosófico-teológicos*. Traducción de Juan Carlos Velasco Arroyo. Madrid: Trotta, 1999. *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1997.

⁵⁷⁴ _____ *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1983. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Traducción de Ramón García Cotarelo. Ediciones Península: Madrid. 1986: 156-165.

propias de las formas de cooperación social de los individuos, en la que se deben coordinar medios para los fines de la propia formación social; y, finalmente, *reglas de acción comunicativa*, que son las reglas de distribución que median las interacciones, los vínculos comunes y normas reconocidas⁵⁷⁵.

Habermas sostiene que se puede comenzar a hablar de vida humana desde que las interacciones simbólicas y lingüísticamente transmitidas se hacen normas y completan el esquema social de trabajo y lenguaje. Lo propio del mundo humano está en los sistemas sociales, que “cuando se fundamentan sobre el reconocimiento intersubjetivo de expectativas normatizadas de comportamiento (...) esto implica una *moralización de los motivos de la acción*. Los roles sociales pueden unificar condicionalmente dos expectativas de comportamiento distintas de modo tal que se construya un sistema de motivación recíproca⁵⁷⁶”.

En el mundo humano, se da una mutua confianza en que el otro cumplirá las expectativas de comportamiento, precisamente porque cada cual cumple los comportamientos esperados por los otros. La mutua confianza se basa en motivos del mundo simbólico y lingüístico de la interacción, pues las interacciones siempre están mediadas por símbolos y lenguajes que hacen parte del acervo propio de la cultura común.

Esto supone que las interacciones se han mediado por el lenguaje, permitiendo un acceso igual a las perspectivas de cada actor, de forma que cada cual puede actuar como participante de una interlocución (yo, tú), o situarse en la perspectiva del observador (la tercera persona, él, ella, ello). La perspectiva del observador es necesaria para que cada hablante pueda observar el sistema de expectativas desde el exterior, de modo que se haga posible unificar las expectativas recíprocas y fundamentar la validez de sus propias acciones. La diferenciación de los roles sociales y de los déicticos (yo, tú, ello), viene acompañada por la apertura de un horizonte temporal que trasciende lo inmediato. En las interacciones mediadas lingüísticamente, asistimos a una descentración progresiva de la comprensión del mundo y, por tanto, a una descentración del actor hablante que opera en ese mundo.

⁵⁷⁵ _____ *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1976. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Traducción de Jaime Nicolás Muñoz y Ramón García Cotalero. Madrid: Taurus Ediciones. 1984: 132-133.

⁵⁷⁶ Ibid., 137.

Con esto, llegamos a concebir a los seres humanos como actores sociales con unas competencias comunicativas ganadas gracias a la socialización, que reproduce las etapas del desarrollo cultural. Gracias a esta concepción, Habermas plantea la teoría discursiva de la ética como una teoría de la reconstrucción genética de la acción, que supone comprender al ser humano como un ser material, participe racional de interacciones comunicativas que conforman las estructuras propias del mundo de la vida.

Habermas supone, por tanto, que la estructura de toda acción es teleológica: “Se atribuye a los actores la capacidad para realizar acciones orientadas a un objetivo y para llevar a cabo sus planes de acción⁵⁷⁷”. Hay acciones de las personas que entran en interrelación con los otros, de manera que pueden tender a coordinar planes de acción que signifiquen acuerdos, o a producir conflictos. La reducción de los conflictos puede evitar la ruptura de los vínculos sociales; su incremento puede llevar a la disolución total del plexo social. Si se quieren reducir los conflictos, o, al menos, colocarlos en niveles aceptables para todos, es necesario promover acuerdos sobre las decisiones que se toman y sobre sus efectos.

Si los actores se orientan hacia el éxito, examinando las consecuencias de sus acciones, toman decisiones influyendo sobre el otro a través de la violencia física, la exclusión económica, la amenaza o el halago. Este tipo de interacciones son estrategias para conseguir el fin deseado, que exigen hacer cálculos egocéntricos de utilidad. En este caso, la resolución de cada curso de acción depende de la “situación en la que se encuentran los intereses de las personas afectadas⁵⁷⁸”. La fuerza misma de los hechos somete a quienes padecen las decisiones a la posición de medios para fines ajenos, y al lenguaje mismo a ser sólo un medio, y ya no una fuente de integración social.

“El concepto de acción comunicativa desarrolla la intuición de que al lenguaje le es inmanente el telos del entendimiento. El entendimiento es un concepto de contenido normativo (...) (que) se mide por el reconocimiento intersubjetivo de la validez de una emisión que es en principio

⁵⁷⁷ HABERMAS, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Op. cit., 157.

⁵⁷⁸ Ibid.

susceptible de crítica⁵⁷⁹”. Habermas llama comunicativas a las interacciones en las cuales los participantes coordinan de común acuerdo planes de acción en el horizonte del mundo de la vida compartido y sobre la base de interpretaciones comunes de la situación. El consenso se consigue por el diálogo, en el que se busca el mutuo entendimiento y que en cada caso se mide por el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez, lo que a su vez implica tener en cuenta los desacuerdos, pues las pretensiones de validez son susceptibles de crítica⁵⁸⁰. “La acción comunicativa se distingue, pues, de la acción estratégica en el respecto de que el buen suceso en la coordinación de la acción no se basa en la racionalidad con respecto a fines de los distintos planes de acción individuales, sino en la fuerza motivadora que tienen las operaciones de entendimiento, en una racionalidad, por tanto, que se manifiesta en las condiciones a que está sujeto un acuerdo comunicativamente alcanzado⁵⁸¹”.

Tanto si se recurre al diálogo como si se emplean estrategias, concebimos la acción humana a la luz de cierta finalidad deseada; si el fin fuera evidentemente bueno, no habría lugar a discusiones, discernimientos, deliberaciones y acuerdos. Pero, esa no es la situación real de los seres humanos. Por tanto, entre la imposición de unas estrategias de acción y la discusión común de los objetivos y planes de acción, es preferible esta segunda opción. El acuerdo descansa sobre la convicción conjunta, que se logra establecer cuando la oferta de uno de los participantes es aceptada por el otro, lo que pide que éste último tome una posición afirmativa frente a la pretensión de validez original. El consenso sólo se logra en medio de una comunicación libre de dominación.

Como la situación que se discute es una interpretación sobre hechos y planes de acción, leída a la luz de la validez normativa de lo propuesto, esta situación es un aspecto o tema del mundo cotidiano construido desde intereses y objetivos de acción de los participantes. Este tema que se debate es pertinente a esos intereses prácticos de los actores. El entendimiento es necesario para poder coordinar los planes de acción individuales en interacciones asumidas en conjunto. Por tanto, el proceso del debate moral se da sobre una situación concreta del mundo de la vida

⁵⁷⁹ _____ *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1988. *Pensamiento postmetafísico*. Traducción de Manuel Jiménez. Madrid: Editorial Taurus. 1990: 79.

⁵⁸⁰ _____ *Conciencia moral y acción comunicativa*. Op. cit., 77-78. Más adelante, en la página 157, se define de esta manera: “Llamo acción *comunicativa* a la situación en la que los actores aceptan coordinar de modo interno sus planes y alcanzar sus objetivos, únicamente, a condición de que haya o se alcance mediante negociación un *acuerdo* sobre la situación y las consecuencias que cabe esperar”. Ver también HABERMAS, Jürgen. *Pensamiento postmetafísico*. Op. cit., 73-78.

⁵⁸¹ _____ *Conciencia moral y acción comunicativa*. Op. cit., 74.

cotidiana, que se torna problemática, pero que es pertinente dentro de la elección de planes de acción conjunta de los agentes morales. Dada la diversidad de intereses y posturas de los participantes, se hace necesario el diálogo para elegir un plan de acción común, o para decidir qué planes de acción se pueden aceptar y tolerar, es decir, para señalar los márgenes de divergencia que los implicados se disponen a asumir.

Cada agente que participa en el debate moral, en cuanto puede moverse en las tres perspectivas de los participantes en el diálogo, propias de la primera y segunda personas, o del observador que puede objetivar lo dicho, vivencia el entrecruzamiento entre las perspectivas de los hablantes con el sistema de perspectivas del mundo.

Por eso, en la acción comunicativa, cada actor desempeña dos papeles a la vez:

- Es el que inicia una nueva situación con sus propias decisiones de las que es responsable;
- Y es producto del mundo de la vida: de tradiciones o acumulados culturales, en los que se encuentra, grupos solidarios integrados en función de valores, a los que pertenece, y procesos de socialización, dentro de la cual se ha conformado como individuo competente para actuar en ese mundo particular.

En este mundo de la vida el actor halla los modelos de creación de “convicciones comunes”, de acuerdos básicos y de divergencias asumibles, lo mismo que los recursos que lo capacitan para ser un interlocutor calificado. “El mundo vital conjunto ofrece una providencia de evidencias culturales de las que los participantes en la comunicación extraen modelos consensuados de interpretación en sus esfuerzos interpretativos⁵⁸²”.

En este sentido, el mundo de la vida es el horizonte de las interacciones lingüísticamente mediadas. La tradición y el mundo concreto de la vida cotidiana, son el contexto real de las acciones y de las decisiones de los actores socializados. Pero, se trata de un contexto precomprendido de la situación de la acción, que facilita los recursos para interpretar y lograr un acuerdo sobre tal situación.

⁵⁸² Ibid., 159.

Aunque los actores presuponen un concepto formal de mundo, como conjunto de las realidades existentes o sistema de referencia, Habermas propone diferenciar, dentro de este contexto, tres esferas: lo objetivo, lo social y lo subjetivo. La esfera de lo “objetivo” corresponde a las circunstancias y acontecimientos, dentro de las cuales podemos construir “hechos”. Las relaciones interpersonales legítimamente reguladas se refieren al “mundo social”, y las vivencias personales al “mundo subjetivo” de los actores.

Los esfuerzos por el entendimiento mutuo se fundamentan en esta triple distinción en el único mundo de la vida, de modo que “el entendimiento en la praxis comunicativa cotidiana puede apoyarse al mismo tiempo en un saber proposicional intersubjetivamente compartido, en una coincidencia normativa y en la confianza recíproca⁵⁸³”.

En cada esfera cambia el sentido de la pretensión de validez de los enunciados. Habermas considera que, si bien no manejamos a conciencia esta distinción entre estas tres esferas diferentes, si examinamos nuestras discusiones morales, y los desacuerdos frecuentes en este campo, podremos observar esta distinción. Así, en una actitud orientada al entendimiento, con cada enunciado inteligible el hablante formula una de las siguientes pretensiones, sometida al examen de los interlocutores:

- Si se emplean actos de habla cognitivos para indicar algo del mundo “objetivo”, - la totalidad de las realidades existentes-, los interlocutores examinan la pretensión de verdad del enunciadador, es decir, analizan si lo dicho coincide con los presupuestos intersubjetivamente compartidos.
- Si la enunciación es normativa y recae, por tanto, sobre la esfera social -totalidad de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas-, los interlocutores examinan la rectitud o legalidad de lo dicho con relación a un contexto normativo existente y juzgan si tal contexto es moralmente legítimo.
- Si el enunciadador habla de sus propias vivencias, es decir, cuando nos sitúa en las expresiones de su mundo subjetivo -la totalidad de las vivencias del agente-, los interlocutores examinan si lo dicho manifiesta lo que aquel que habla está pensando (veracidad) y si puede generarnos confianza.

⁵⁸³ Ibid., 160.

Cuando alguien rechaza una oferta inteligible de acto de habla, niega una de estas tres pretensiones de verdad, rectitud y sinceridad, y manifiesta que el enunciado no cumple alguna de estas funciones, de manera que no está en consonancia con el mundo de hechos objetivamente existentes, con el mundo común de relaciones interpersonales o que no es coherente con las vivencias del sujeto.

En estas estructuras de acción orientada al entendimiento se descubren las opciones que tiene un actor competente: Puede elegir entre un modo cognitivo, interactivo y expresivo de habla: puede emplear los actos de habla correspondientes: comprobativos, regulativos y representativos: de forma que puede concentrarse en cuestiones de la verdad, la justicia o la preferencia, o de la expresión personal.

Por lo tanto, “la comprensión descentrada del mundo, frente a la naturaleza exterior, le permite no solamente una posición objetivadora, sino también una normativa así como otra expresiva; frente a la sociedad no solamente una normativa, sino también una objetivadora o expresiva; y frente a la naturaleza interior no solamente una expresiva, sino también una objetivadora o bien normativa⁵⁸⁴”.

En las acciones comunicativas “cada actor aparece racionalmente impelido a una acción complementaria, y ello merced al efecto vinculante locutivo de una oferta del acto de habla⁵⁸⁵”. La aceptación de esta oferta supone la garantía lograda a través del acuerdo de que el hablante, llegado el caso, hará realidad la pretensión de validez que ha presentado, es decir, pondrá en funcionamiento los vínculos relevantes a las consecuencias de interacción implicadas en lo dicho, que siempre son algo en principio criticable.

Habermas habla de la analogía entre la pretensión de verdad y la de rectitud. Los enunciados que constatan hechos se comportan frente a éstos de modo parecido a como lo hacen los enunciados normativos con respecto a las interacciones ordenadas de modo legítimo. “La

⁵⁸⁴ Ibid., 161.

⁵⁸⁵ Ibid., 78.

verdad de los enunciados implica la existencia de realidades, al igual que la rectitud de las acciones supone el cumplimiento de las normas⁵⁸⁶”.

En *Verdad y justificación*, sostiene Habermas que:

La corrección de los juicios morales se manifiesta por las mismas vías que la verdad de las oraciones descriptivas, es decir, mediante la argumentación. Igual que no tenemos un acceso directo- es decir, un acceso que no esté filtrado por razones- a las condiciones de verdad, tampoco tenemos un acceso directo a las condiciones bajo las cuales las normas morales merecen reconocimiento universal. En ambos casos la validez de los enunciados solo puede demostrarse por vía discursiva a través del medio de las razones disponibles⁵⁸⁷.

Pero, la verdad va más allá de las simples condiciones ideales de aseverabilidad, pues remite a condiciones de verdad que en algún sentido deben ser satisfechas en la misma realidad objetiva. En cambio, la “rectitud” normativa se agota en el concepto de aceptabilidad idealmente justificada, al que, sin embargo, cada actor contribuye, mediante la construcción de un mundo de relaciones interpersonales bien ordenadas, a la satisfacción de las condiciones de validez de los juicios y normas morales. No obstante, la construcción de este mundo está sujeta a restricciones que no están disponibles a cada actor, sino que se “trata” de realidades sociales y de construcciones históricas; sin embargo, la existencia de la realidad social no limita la pretensión de validez universal de las normas morales, que se mide por las condiciones sociales y las relaciones de reconocimiento recíproco que merecen ser aceptadas como justas por todos los participantes.

⁵⁸⁶ Ibid., 79.

⁵⁸⁷ HABERMAS, Jürgen. *Verdad y justificación*. Op. cit., 273.

Ese carácter cultural e histórico hace que las normas morales se refieran a modelos y casos típicos, pero no a todas las circunstancias y a los desarrollos futuros; en ese sentido, se trata siempre de un saber limitado a la contingencia existencial de los sujetos. Esto explica el proceso de interpretación: se lee la situación a la luz de ciertas normas, que se reinterpretan desde esas circunstancias: se da una circularidad hermenéutica que busca internamente soluciones a los problemas que enfrenta.

Pero, esta mediación del lenguaje no afecta sólo al mundo moral, sino que constituye todo el mundo humano, incluido el mundo de la ciencia: “Sólo podemos explicar lo que es un hecho recurriendo a un enunciado sobre hechos y sólo podemos explicar lo que es real recurriendo a lo que es real. Dado que la verdad de las creencias y oraciones sólo puede fundamentarse o discutirse, a su vez, con la ayuda de otras creencias y oraciones, no podemos salirnos – en tanto que seres reflexionantes- del círculo mágico del lenguaje⁵⁸⁸”.

La corrección y la verdad se manifiestan mediante argumentaciones. Cualquier demostración supone recurrir a las razones disponibles. Pero, las pretensiones de validez no tienen referencia a un mundo objetivo, como si lo tiene, en último término la verdad: qué condiciones ha de cumplir la realidad para que hablemos de verdad; éstas se refieren a condiciones ideales de aceptabilidad, propias de una comunidad ideal de habla. Así, un enunciado justificado según nuestros parámetros se distingue de un enunciado verdadero de la misma forma que el enunciado justificado sólo en su contexto se distingue de aquel que puede ser justificado en todos los contextos posibles.

La instancia de acreditación de los enunciados como verdaderos en la argumentación, que debe satisfacer determinados requisitos ideales durante su proceso: “la forma de la comunicación debe asegurar tanto una inclusión completa como una participación de todos los afectados que sea igualitaria, sin coacciones y orientada al entendimiento, a fin de que, en los temas precisos, todas las aportaciones relevantes encuentren su voz y los mejores argumentos puedan decidir⁵⁸⁹”. Así, un enunciado es verdadero sólo si puede resistir todos los intentos de refutación, bajo las condiciones de comunicación de los discursos racionales.

⁵⁸⁸ Ibid., 275.

⁵⁸⁹ Ibid., 277.

Como la verdad siempre es una interpretación, cada verdad depende siempre de las mejores razones disponibles en cada momento, que ha de resultar apropiadas a las condiciones de la argumentación razonable, las cuales siempre son temporales y permanecen abiertas a las futuras construcciones argumentativas. Esto es importante porque la historia está llena de “errores colectivos”, pues la verdad no es una simple coincidencia de opiniones, que pueden estar todas erradas, sino una coincidencia que se construye con el uso crítico de los instrumentos propios del pensamiento, con lo cual se dan procesos de descentración progresiva de los puntos de vista de los sujetos.

Lo que llevamos dicho parece paralizado, abstracto, pero en realidad las discusiones sobre la verdad ocurren dentro del mundo de la vida; este mundo envuelve una red de prácticas adquiridas que se apoyan en unas creencias –implícitas o explícitas- que tenemos por verdaderas. “Las rutinas cotidianas y las comunicaciones habituales discurren sobre determinadas certezas que guían la acción⁵⁹⁰”. En el mundo de la vida cotidiana, estas certezas operan como verdades, pues suponemos que sus condiciones de existencia están satisfechas. Pero, si esas evidencias se ponen en cuestión, pasamos de la actitud ingenua de la vida cotidiana, a una actitud crítica, donde las antiguas certezas se vuelven hipótesis, que deben ser examinadas con argumentos. Una vez que esas hipótesis se vuelven aceptables, se traducen de nuevo en certezas para la acción, con lo que los participantes abandonan su temporal actitud reflexiva y vuelven a su actitud ingenua propia de los sujetos que actúan en el mundo cotidiano. Es esta necesidad de obrar, propia del mundo de la vida, la que lleva a los participantes a dejar su conversación y a considerar suficientes los argumentos cuando se han eliminado las inseguridades con relación a la acción. También es esta necesidad cotidiana de actuar, lo que permite entender los mecanismos artificiales propios de la ciencia, que necesita mantener los discursos racionales operando de manera continua en un permanente juego de hipótesis o de evidencias sometidas a crítica, lo que no es posible si no construye sus argumentos con independencia del mundo de la vida cotidiana.

La constitución dogmática del mundo cotidiano, donde los actores operan con creencias que asumen como no susceptibles de crítica, es una condición necesaria para la conciencia que

⁵⁹⁰ Ibid., 279.

tiene los participantes en la argumentación, de que pueden equivocarse incluso en creencias bien fundadas. Por tanto, también el mundo de la vida cotidiana, al ofrecer su concepción dogmática de la verdad previa a toda crítica, permanece siempre en algún sentido obligando a entablar conversaciones sobre lo que consideramos verdad, y a buscar, entonces, la condiciones ideales de justificación, lo que sólo se puede hacer a través de un “descentramiento cada vez más acusado de su respectiva comunidad de justificación⁵⁹¹”.

Estas raíces pragmáticas de un concepto cotidiano de verdad que media entre el mundo de la vida y el discurso, explica el sentido fuerte de las aseveraciones cotidianas, con las que expresamos que un determinado estado de cosas esta “dado” o “existe”, y remiten al “mundo” como totalidad de objetos sobre los que podemos enunciar hechos. Por eso, el concepto de “mundo objetivo” encierra todo lo que “no hacemos” nosotros mismos de manera directa, de modo que es un concepto que nos permite identificar objetos que referimos con distintas descripciones. En este sentido, este mundo de la vida es indisponible, pues nos presenta siempre resistencia, y permanece idéntico consigo mismo, siendo el mismo mundo común para nosotros.

No ocurre lo mismo en el discurso, donde ya no se siguen las exigencias pragmáticas de actuar, sino que se buscan razones, las diversas razones pueden implicar diversos mundos. Sin embargo, esta actitud crítica de la argumentación no pierde de vista que cada partícipe de la discusión es siempre y ante todo un actor en el mundo de la vida cotidiana, de manera que la búsqueda de la verdad común e incondicionada se relaciona siempre con “hechos” experimentados en la vida cotidiana.

De este modo podemos apreciar la dificultad que se presenta al asemejar la exigencia de verdad con la de la validez moral. Si bien ambas necesitan una resolución a través del discurso, la argumentación moral se rompe en los desacuerdos morales de personas que comparten un mismo mundo social. Si bien es verdad que “las convicciones morales dirigen las interacciones sociales normativamente reguladas de una forma parecida a como lo hacen las convicciones empíricas respecto a las intervenciones finalistas en el mundo objetivo. Pero, se acreditan implícitamente de otra manera: no por el éxito de la manipulación de procesos que discurren

⁵⁹¹ Ibid., 281.

siguiendo su propia lógica, sino por la solución consensuada de los conflictos de acción⁵⁹²”. Las certezas morales no se derrumban por la contingencia incontrolable de las circunstancias, sino por “la protesta o el grito de otros oponentes sociales con orientaciones de valor disonantes⁵⁹³”. Ya no es pues, el mundo de los objetos lo que pone dificultades a las creencias, sino la existencia de un mundo intersubjetivo que existe, que es tan real como los objetos, pero que está constituido por la compleja trama de interacciones mediadas por lenguajes e instituciones construidas en procesos históricos. Esa resistencia de los mundos “objetivos” de los sujetos, sólo se supera a través del aprendizaje moral, que lleva a las partes en conflicto a “ampliar sus respectivos mundos sociales y a incluirse recíprocamente en un mundo común construido de tal como que pueden enjuiciar y resolver consensualmente sus conflictos a la luz de estándares de valoración coincidentes⁵⁹⁴”.

Los discursos se mueven en universos de argumentos. En el caso de la verdad, una vez que se examinan los argumentos y se agotan las objeciones, el acuerdo discursivo autoriza a tener un enunciado como verdadero, mientras las evidencias del mundo de los objetos lo permitan. Esto no ocurre en los consensos morales, cuyos resultados se miden por su naturaleza inclusiva: “Si todos los posibles afectados, ante una materia necesitada de regulación, llegaran conjuntamente, mediante discursos prácticos, a la convicción de que un determinado modo de actuar es igualmente bueno para todas las personas, entonces considerarían esta práctica como vinculante”. Un consenso moral no constata hechos, sino que fundamenta normas, que existen en cuanto merezcan ese reconocimiento intersubjetivo. No entendemos la validez de un enunciado normativo en el sentido de la existencia de un estado de cosas, sino porque es digno de reconocimiento y fundamenta nuestras prácticas.

Pero, este consenso tiene dos reservas sobre posibles omisiones que limitan su validez: “retrospectivamente se nos puede mostrar tanto que nos hemos engañado respecto a las presuposiciones de argumentación de las que hemos partido, como que no hemos previsto las circunstancias relevantes⁵⁹⁵”. Así se pone en cuestión la validez de nuestras normas morales en su universalidad, expresada en el grado de descentramiento alcanzado, que siempre se refiere a

⁵⁹² Ibid., 283.

⁵⁹³ Ibid.

⁵⁹⁴ Ibid.

⁵⁹⁵ Ibid., 285.

problemas morales reales, que no son simplemente teóricos: “Cuando hay afectados excluidos y éstos no pueden participar en la discusión, cuando se reprimen temas o se suprimen contribuciones relevantes, cuando no se articulan sinceramente o no se formulan de modo convincente los intereses determinantes o cuando no se respeta a los otros en su otredad, debemos contar entonces con que no se dan – ni tan sólo se expresan- las tomas de posición racionalmente motivadas⁵⁹⁶”. Sin embargo, si los acuerdos se han logrado en condiciones de justificación suficientemente ideales, mantenemos nuestra aceptación de la norma; esto se basa en que podemos guiarnos buscando una respuesta única para decidir sobre lo “correcto” y lo “falso” en la construcción del consenso. Esta búsqueda de una respuesta única corresponde a la pretensión de universalidad de la norma moral⁵⁹⁷.

Esta universalidad no puede entenderse hoy de otro modo que por la naturaleza inclusiva del acuerdo normativo al que llegan las parte en conflicto. Buscamos una respuesta única en las controversias morales, porque “suponemos que la moral válida abarca un único mundo social que incluya de forma igualitaria todas las pretensiones y a todas las personas”. Este mundo no está dado, sino planteado como proyecto de mundo social, de “relaciones interpersonales bien ordenadas y plenamente inclusivo”.

Este mundo objetivo de las relaciones de las personas comparte con el otro mundo objetivo, el de los objetos, tan sólo la identidad. Pero, no se trata acá de una identidad de un mundo supuesto de manera formal, sino de que los participantes en las discusiones morales deben hacer realidad una perspectiva inclusiva, que es la perspectiva del “nosotros”, mediante una adopción recíproca de perspectivas.

Habermas sigue la propuesta de Piaget para hablar de “descentramiento progresivo”: “la perspectiva propia va “descentrándose” cada vez más a medida que el proceso de entrecruzamiento mutuo de perspectivas se acerca al límite de la inclusión completa⁵⁹⁸”. Esta

⁵⁹⁶ Ibid., 286.

⁵⁹⁷ HABERMAS, Jürgen. “Wir ist Legitimität durch Legalität möglich?” En: *Kritische Justiz*, 20 (1). 1987. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Traducción de Manuel Jiménez. Barcelona: Paidós. 1991: 142. Habermas define así la regla de Universalidad: “Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que se derivan, previsiblemente, de su aceptación *general* para la satisfacción de los intereses de *cada* particular, pueda ser aceptada libremente por cada afectado”.

⁵⁹⁸ HABERMAS, Jürgen. *Verdad y justificación*. Op. cit., 288.

concepción de construcción progresiva de un acuerdo racional, construido por personas libres e iguales, impone a los enunciados morales la siguiente restricción: “sólo son válidos los juicios y normas que podrán ser aceptados por buenas razones por todos los afectados bajo el punto de vista incluso que permita considerar en la misma medida las correspondientes pretensiones de todas las personas⁵⁹⁹”.

Los juicios morales explican cómo pueden zanjarse los conflictos de acción sobre la base de un acuerdo racionalmente motivado; sirven para justificar acciones a la luz de normas válidas o la validez de las normas a la luz de principios dignos de reconocerse⁶⁰⁰. Pues el fenómeno básico que la teoría moral ha de abordar y explicar es la validez deóntica, el deber ser, de mandatos y normas de acción⁶⁰¹. De esta manera, los enunciados morales que pretendan solucionar de manera racional los conflictos de acción, no se justifican frente a un mundo de fenómenos dados, sino por su referencia a un mundo social considerado como relaciones interpersonales legítimamente reguladas, que será siempre un esbozo ideal.

En este procedimiento de validación de los enunciados morales, es la interpretación de “justicia”, el consenso realmente existente en cada caso sobre lo justo, lo que determina los juicios sobre lo que se considera igualmente bueno para todos los participantes. Sólo lo que pueda considerarse justo merecerá el reconocimiento general y podrá ser postulado como obligatorio para todos los afectados. Sólo sobre una comprensión común de fondo es posible resolver los conflictos con razones que convenzan a las partes implicadas. Este sentido compartido de justicia será, entonces, la imparcialidad.

Si bien la justicia como imparcialidad es un concepto sumamente abstracto, es el producto de juicios que en un principio se referían a conceptos sustanciales de justicia, dentro de formas de vida e imágenes del mundo omnicomprensivas. En el proceso de ir asimilando la creciente complejidad social, la imparcialidad ha pasado de ser un criterio de aplicación de esas nociones concretas de justicia, a convertirse en un “concepto procedimental de enjuiciamiento imparcial⁶⁰²”.

⁵⁹⁹ Ibid.

⁶⁰⁰ Ibid., 289. “No se trata de reproducir hechos, sino de apelar a normas dignas de reconocimiento”.

⁶⁰¹ _____ *Über Moralität und Sittlichkeit. Treffen begehrt Einwände gegen Kant auch auf die Diskursetik zu?* Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1986. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Op. cit., 100. En *Verdad y justificación* dice: “La pregunta fundamental de la moral consiste en cómo pueden regularse legítimamente las relaciones interpersonales”.

⁶⁰² _____ *Verdad y justificación*. Op. cit., 289.

En concreto, este proceso de abstracción de la idea de justicia se explica por el derrumbe del *éthos* comunitario tradicional, en el cual las personas compartían una visión omnicompreensiva de bien común entendida como el aporte de cada cual a lo que es bueno en la misma medida para todos, a pesar del reparto desigual de poder, prestigio, bienestar y oportunidades. Con el cambio a las sociedades modernas, las personas ya no se encuentran con sus prójimos en quienes confían, sino con extraños, que viven de otra forma y proceden de otros lugares. En este sentido, cuando se ha hecho evidente la multiplicidad de formas de vida colectivas y de planes de vida individuales, el sentido de justicia limitado a las concepciones de una determinada comunidad, no resulta vinculante ni significativo para todos los miembros de esa sociedad. Por el contrario, son todos los miembros de las sociedades modernas quienes pueden llegar a tomar conciencia de los desacuerdos racionales sobre estándares valorativos fundamentales, y por tanto, verse “confrontados a la tarea de aportar su propio esfuerzo para ponerse de acuerdo, en común, sobre las normas de una convivencia justa⁶⁰³”.

Por este proceso, el universo moral ya no aparece como algo hecho, sino como algo construido. Y solo tendrán cabida en él, como criterios válidos para todos, aquellas normas que no estén hechas para casos especiales. En sentido inverso, esas normas sólo pueden pretender validez “en tanto que regulen el espectro más amplio y la mayor variación de circunstancias y opciones vitales de forma que satisfagan, en la misma medida, el interés de todos los afectados⁶⁰⁴”. De la misma manera, ya no es posible recurrir a normas generales que sólo se trata de aplicar porque la cuestión de fondo residen en la fundamentación de las normas; tampoco se sostiene el modelo de la construcción de reglas a partir de un tercero privilegiado, un juez neutral frente a las partes en conflicto, sino que éste ha cedido su lugar a la participación⁶⁰⁵, en condiciones de igualdad, de todos los miembros en tanto que potenciales afectados. “Ahora todos se han convertido, en la misma medida, en partes que en competencia por el mejor argumento quieren convencerse mutuamente⁶⁰⁶”. Entonces la justicia se ha

⁶⁰³ Ibid., 290.

⁶⁰⁴ Ibid., 291.

⁶⁰⁵ _____ *Conciencia moral y acción comunicativa*. Op. cit., 143. Principio discursivo “D”: “Toda norma válida encontraría la aprobación de todos los afectados, siempre que éstos puedan tomar parte en el discurso práctico”. Ver: _____ *Eseritos sobre moralidad y eticidad*. Op. cit., 101. “El lugar de “observador” o de la tercera persona se hace la situación lingüística ideal, de modo que se parte de los requisitos pragmáticos de la argumentación para generar el postulado ético discursivo D.

⁶⁰⁶ _____ *Verdad y justificación*. Op. cit., 291.

convertido en un concepto procedimental que asegure la inclusión de todos los potenciales afectados y la imparcialidad en el sentido de atender en la misma medida todos los intereses implicados.

Habermas sostiene que las presuposiciones comunicativas de los discursos racionales satisfacen las exigencias de un procedimiento de este tipo. El saber moral se utiliza para la crítica y para la justificación de posiciones, pues “consiste en un surtido de razones convincentes para poder resolver consensuadamente los conflictos de acción que surgen en el mundo de la vida⁶⁰⁷”. Para ello, la propuesta comunicativa para la deliberación y fundamentación de enunciados en disputa se adapta a esta idea de justicia procedimental, entendida como imparcialidad en la formación de opinión y la voluntad de una comunidad inclusiva de justificación.

La deliberación sobre qué normas son igualmente buenas para todos depende de la inclusión recíproca de personas que son extrañas entre ellas y de la necesidad de atender en la misma medida sus intereses. Esto exige evaluar cada enunciado desde el punto de vista de su aceptabilidad racional. En el juego de argumentaciones se va tejiendo un punto de vista que apunta más allá de los límites sociales e históricos propios de cualquier pertenencia a una comunidad concreta, pues la atención a los diversos argumentos exige a los participantes la adopción de las perspectivas de todos los demás y la atención igualitaria de los intereses de todos. Así, los participantes en la deliberación racional se van viendo referidos a la “universalidad de un mundo de relaciones interpersonales bien ordenadas⁶⁰⁸”, que constituye el proyecto de un universo moral con vistas al cual se argumenta.

Habermas ha presentado en años recientes las condiciones para la construcción de consenso de una manera que reconoce aspectos emocionales e incluye la perspectiva del otro: “Entre las necesarias presunciones de la argumentación se cuentan la inclusión plena de todos los afectados, el reparto igualitario de derechos y deberes de la argumentación, que la situación comunicativa esté libre de toda coacción y la actitud orientada al entendimiento de los participantes⁶⁰⁹”.

⁶⁰⁷ Ibid., 292.

⁶⁰⁸ Ibid., 293.

⁶⁰⁹ Ibid., 302.

Como se espera de los participantes en un proceso de argumentación que hagan un examen sincero e imparcial de los diversos aportes, la argumentación moral se enfrenta a los intereses en juego, lo que “exige (...) de cada participante sinceridad incluso contra sí mismo, así como ecuanimidad frente a las interpretaciones de la situación y las autointerpretaciones de los otros⁶¹⁰”.

Entonces:

Dado que en los discursos prácticos los participantes son también afectados, la presuposición comparativamente inocua de una ponderación sincera y ecuaníme de argumentos se transforma en la dura exigencia de tratar sinceramente *con uno mismo* y ecuanímente *con los otros*. A la vista de cuestiones en las que cada uno está en cierta medida implicado *in propria persona*, la “sinceridad” exige una disposición para el distanciamiento de uno mismo y la fuerza para criticar los autoengaños. Y con relación a la relevancia existencial de estas cuestiones, “ecuanimidad” frente a los argumentos significa un tipo muy exigente de imparcialidad: cada uno debe colocarse en el sitio de todos los otros y tomarse la comprensión del mundo y de sí mismo que tiene los otros tan en serio como la suya propia⁶¹¹.

Según Habermas, lo que la argumentación práctica pide a cada participante es, entonces, una actitud autocrítica y el intercambio empático de perspectivas de interpretación. De este modo fundamenta la “tesis ontológica” de Nino (*The Constitution of Deliberative Democracy*), para quien: “la verdad moral está constituida por la satisfacción de las presuposiciones formales o procedimentales de una práctica discursiva dirigida a obtener cooperación y a evitar los conflictos⁶¹²”. En consecuencia, también se puede comprender la forma de comunicación de los discursos prácticos como un “arreglo liberador”⁶¹³: permite descentrar la percepción de uno mismo y de los otros y poner a los participantes en condiciones de dejarse afectar por razones independientes del agente (los motivos racionales de los otros). La anticipación idealizante del universo moral crea el ámbito para este libre fluir de razones e informaciones relevantes propias del proceso de intelección moral, y al mismo tiempo crea un espacio provisional de libertad, que permite depurar la voluntad de sus motivaciones externas, de manera que la construcción de la “verdad moral” (aquello que reconocemos como legítimo) es un proceso de liberación de la voluntad y de construcción de espacios de autonomía.

⁶¹⁰ Ibid., 297.

⁶¹¹ Ibid.

⁶¹² Ibid., 298.

⁶¹³ Ibid.

El discurso crea, pues, a partir de sí mismo, las restricciones que le vienen impuesta a la práctica de justificación por el proyecto de un universo moral. Pero, esta referencia al universo moral que nos permite cerciorarnos de la obligatoriedad categórica de los mandatos, no nos remite al mundo de los fenómenos, sino al discurso mismo, “porque desde la perspectiva del participante nos guiamos por el punto de referencia de una comunidad inclusiva de relaciones interpersonales bien ordenadas⁶¹⁴”.

6.4.2. Los derechos de los ciudadanos. Los fines del mundo moral los ocupan los derechos humanos, de modo que no se pueden reducir a un sistema de derechos dentro de los estados democráticos. Pero, siempre existirá esa tensión entre lo que existe y los fines del mundo moral, que se sitúan más allá de toda discusión, orientándola. Si se trata sólo de derechos que existen en el estado, su fundamentación se reduce a relaciones intersubjetivas de discurso argumentativo dentro de estados de derecho, pero parece que tienen una fundamentación moral más allá de la simple discusión pública⁶¹⁵.

Para Habermas los derechos humanos son un concepto jurídico basado en las libertades individuales, pero tienen un contenido moral que tiende a exigir una validez universal. Se trata, entonces, de derechos morales, que pertenecen al mismo tiempo al orden legal. Ellos se originan en las democracias constitucionales, y más en concreto, a través de las revoluciones americana y francesa a fines del siglo XVIII. Pero, no se trata de una relación histórica, que podríamos considerar accidental; por el contrario, existe una conexión interna entre los derechos humanos y la democracia: “los derechos humanos institucionalizan legalmente la relación de condiciones comunicativas para la formación de la voluntad política⁶¹⁶”.

Los derechos humanos son válidos en dos sentidos: Como derechos esenciales y en cuanto normal morales. Como derechos humanos esenciales reconocidos en las constituciones se refieren al reconocimiento que hacen los estados a los derechos propios de las personas en

⁶¹⁴ Ibid.

⁶¹⁵ HABERMAS, Jürgen. *The inclusion of the other: Studies in Political Theory*. Editado por Pablo De Greiff y Ciaran Cronin. MIT Press: Cambridge. 1998: 189-193. Traducción de *Die Einbeziehung des Anderes. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1999.

⁶¹⁶ FLYNN, Jeffrey. “Habermas on Human Rights: Law, Morality and Intercultural Dialogue”. En: *Social Theory and practice*. Vol. 29, (3). Julio 2003.

cuanto seres humanos, y no sólo como miembros de un estado o ciudadanos. Desde el punto de vista histórico, los derechos humanos expresan los resultados de luchas de grupos excluidos, por plasmar en sus propios estados las exigencias morales universales propias del reconocimiento de la dignidad humana.

Desde el punto de vista moral, se trata de normas que se justifican, de manera que, aun siendo principios ético-políticos, necesitan argumentos morales. Esto quiere decir que no se pueden justificar desde un punto de vista particular, o desde consideraciones pragmáticas o de eficiencia, sino que se trata de asuntos que sólo se logran justificar desde el punto de vista moral, que cobija los intereses de la persona en cuanto persona y, al mismo tiempo, lo que es bueno para todas las personas⁶¹⁷. Si se quieren justificar los derechos humanos, siempre se recurre a formas de los argumentos morales, pues su implementación es igualmente buena para todos los afectados; así pues, su validez no se reduce al contexto de una nación, ni de un determinado sentido de ciudadanía, sino que si se trata de argumentos moralmente válidos, entonces establecen las razones morales para su implementación en cada orden constitucional o legal.

En síntesis, los derechos humanos son semejantes a los principios morales porque se refieren a cada persona en cuanto persona y porque sólo se pueden justificar en sentido moral. Sin embargo, los derechos humanos no se restringen al ámbito moral, sino que la perspectiva moral tiene importantes consecuencias en cuanto a la forma y el contenido del orden legal. Los derechos humanos pertenecen también y de manera estructural al orden legal moderno, que es positivo y coercitivo, y permite reclamos concretos sobre derechos al estado. En este sentido, el estado de derecho implica esencialmente un poder que sanciona, organiza y ejecuta los derechos humanos; es parte del concepto de derechos humanos la necesidad de su existencia e implementación en el orden legal nacional, internacional y global. Para Habermas, este poder no se impone a los ciudadanos, sino que es co-originario con la misma ciudadanía en cuanto

⁶¹⁷ La justificación moral de los derechos humanos adquiere en Habermas la forma de una reconstrucción lógica, que supone a los ciudadanos en cuanto constituidos por condiciones comunicativas de asociación y el medio legal, de manera que se someten al principio discursivo, según el cual sólo serán válidas las normas aceptadas por las personas afectadas en cuanto partícipes de un discurso racional y bajo criterios post-convencionales de imparcialidad. El medio legal no tiene justificación racional, sino que cumple unas funciones previstas. Esta reconstrucción lógica no sigue los criterios históricos, sino que se ajusta al punto de vista de la teoría política; en ese sentido, muestra las presuposiciones lógicas de la una ley legítima.

referida a las competencias argumentativas para construir acuerdos vinculantes; de este modo, los derechos humanos se basan en la voluntad soberana de los ciudadanos.

Para nuestro caso, sin embargo, resulta problemática la comprensión de legalidad de Habermas, ya que sostiene que estas relaciones entre la moralidad y la legalidad de los derechos humanos sólo ocurren en contextos de moralidades post-tradicionales. Las sociedades tradicionales mantienen un *éthos* común capaz de integrarlas, mientras que las sociedades post-tradicionales son pluralistas, en el sentido de que conviven en ellas diversas concepciones del bien. La moralidad, en los contextos pos-tradicionales, se caracteriza por ser indeterminada desde el punto de vista cognitivo, pues las normas siempre serán abstractas y los casos concretos; por ser incierta desde el punto de vista de la motivación, ya que realizar las acciones prescritas depende de la voluntad individual; finalmente, la realización de las propuestas morales, por ejemplo de los derechos sociales y económicos, supone niveles que desbordan las decisiones individuales, exigiendo procesos que solo pueden resueltos a través de instituciones. Si los derechos humanos son sólo exigencias morales, tendrían todas estas debilidades. Pero, su dimensión legal resuelve estas debilidades gracias a sus funciones positiva, coercitiva, reflexiva y a su referencia a las acciones procesales individuales. En cuanto ley decretada de forma positiva, compensa la indeterminación cognitiva propia del punto de vista moral y se orienta a su aplicación; su sentido coercitivo remedia la falta de certeza del punto de vista moral en orden a establecer expectativas sobre conductas efectivas; su reflexividad permite crear un sistema que de cuenta de la existencia misma de los derechos a través de instituciones orientadas a la defensa del poder jurisdiccional; en cuanto derechos referidos a acciones procesales individuales establecen y protegen la esfera de las decisiones individuales sobre las propias obligaciones morales. Pero, los derechos no se restringen a las libertades del individuo, pues los derechos humanos políticos y sociales se refieren a las necesidades básicas de las personas. Para Habermas, estas características de la ley moderna se orientan a la realización de los imperativos funcionales de las sociedades modernas.

En su reconstrucción lógica, Habermas encuentra cinco categorías asociadas a los derechos humanos en sentido moral. Estas categorías son: Los derechos propios de los ciudadanos en cuanto libres e iguales: Iguales libertades individuales, derechos determinados por la ciudadanía (ser miembro de una comunidad política, e igual protección ante la ley). Los derechos de igual

participación política, que se siguen de la necesidad de institucionalizar la construcción democrática de los anteriores derechos. Los derechos económicos y sociales son necesarios para garantizar la igual oportunidad de los ciudadanos en la construcción de los derechos básicos.

Pero, estas categorías lógicas se han de especificar en cada orden legal concreto. Esta fundamentación argumentativa de los derechos humanos no puede producir más que esquemas generales; por el contrario, son los ciudadanos en sus deliberaciones concretas quienes constituyen sentidos concretos de estos derechos esenciales. Sin embargo, la tendencia a referirse siempre a argumentos morales universales aparece, en sus paradojas, pues los mismos ciudadanos argumentan desde la perspectiva de los principios universales para proponer los derechos humanos, ignorando siempre sus contenidos concretos o empíricos, por lo que sólo llegan a defender los derechos de la integridad del propio cuerpo o del libre movimiento cuando son sometidos a la violencia física⁶¹⁸. Pero, incluso el reclamo de los derechos frente a la violencia física se hace en el sentido de principios morales que “nosotros” poseemos precisamente en cuanto derechos.

6.4.3. Consideraciones críticas desde una ética de noviolencia. Los derechos humanos se encuentran representados con más claridad en las democracias constitucionales modernas, porque son las únicas instituciones que realizan al mismo tiempo el sentido moral y legal de tales derechos. Para Habermas, más allá de ese nivel, referidos al ámbito internacional, su sentido es muy débil, aunque se busca que se constituyan en un marco para un orden jurídico global.

Cuando no existe el estado de derecho y no se reconocen legalmente los derechos humanos, el discurso moral al respecto tiende a ser indeterminado e inefectivo en sus relaciones con la ley. Al nivel internacional, encontramos el uso cínico de los derechos humanos como argumentos para legitimar la guerra entre los estados, incluso dentro del orden jurídico internacional constituido. La respuesta de Habermas no consiste en moralizar un terreno que es político, sino en la apuesta por un orden jurídico internacional que permita crear barreras contra el uso violento de los derechos humanos de un estado contra otro.

⁶¹⁸ HABERMAS, Jürgen. “Constitutional Democracy: A paradoxical union of contradictory principles?” En: *Political Theory*. N° 29. 2001: 778.

Otro aspecto problemático es si esta concepción de los derechos humanos no se restringe a la noción occidental de individuo, como agente autónomo de intereses individuales. Se puede decir que los derechos humanos en cuanto sistema ético-político de reglas igualitarias no dictan cómo se usarán, ni cómo se comprenderán las personas que los usen; además, dentro de los países “occidentales” hay numerosas diferencias constitucionales. Esto indica que el sistema de reglas igualitarias se emplea dependiendo de las decisiones de las personas y de su capacidad de traducir ese sistema de reglas dentro de sus marcos culturales, pero no se traduce necesariamente en individualismo. Además, en el caso de Habermas, encontramos una fundamentación intersubjetiva de los derechos humanos; esto implica que no se trata de posesiones individuales, que se pueden esgrimir contra las otras personas, sino que en cuanto son elementos del sistema ético-político, suponen la colaboración entre sujetos que se reconocen unos a otros en sus derechos y deberes, como libres e iguales. Es el mutuo reconocimiento lo que fundamenta el orden legal de derechos humanos, de modo que el individuo sólo aparece como sujeto de derechos en el contexto de una comunidad legal.

Sin embargo, Habermas reconoce que la forma propia de los derechos humanos, si bien no se restringe a una cultura, si está vinculada a las formas modernas de la economía occidental. En concreto, la protección de la vida individual es consistente con la economía moderna, en la cual hay diversidad de actores que deciden de manera descentralizada; la ley garantiza la libertad de las acciones privadas, pero aporta las certezas que necesita el comercio: que las acciones sean predecibles, responsables y dignas de confianza.

Si bien el comercio produce una comunidad global regida por la misma ley, produce exclusión y explotación, sacando a buena parte de la población mundial de las posibilidades del mundo propuesto en los derechos humanos. Seguramente, eso pone en cuestión la necesidad de una política global que rija el mundo económico, y que extienda los derechos humanos al plano global, en su sentido no sólo moral sino jurídico, lo que, a su vez implica la creación o el fortalecimiento de mecanismos imparciales ligados a formas de gobierno supranacionales, como por ejemplo, la Corte Penal Internacional.

El problema de fondo con la paz, desde el punto de vista de la ética de la noviolencia, enmarcada dentro de las relaciones de la ética con la política, se refiere al papel paradójico que está llamada a cumplir la paz, pues aunque se reconozca la paz que exista, siempre, al mismo tiempo, se están buscando alternativas a las permanente formas de violencia, de manera que la paz posible es siempre mayor que la paz existente en el *étbos* real.

La crítica más radical a Habermas es su concepto negativo de paz, pues considera que el problema está en la existencia de conflictos. Esto debe permitir explicar la impresión que el mismo Habermas tiene, de proponer una ética muy abstracta, que parece fija en el tiempo, aunque en realidad se refiera a procesos comunicativos concretos. Una ética de la noviolencia, que permita pensar la responsabilidad social de las organizaciones, por el contrario, asume la existencia misma de los conflictos como parte de la vida intersubjetiva, que pueden tener resoluciones violentas o pacíficas, y que no tienden a la violencia en sí mismos, sino a procesos de cambio en las interacciones. Para poder llegar allá, necesitamos movernos más allá de las éticas cívicas: Necesitamos que la persona se asuma en su integridad, a partir de la revelación del rostro de la otra persona. También es necesario afrontar los propios procesos y logros con autocrítica, ya que no es posible avanzar en la noviolencia sin abandonar la construcción de enemigos, de chivos expiatorios, pero también de culpas, que son acusaciones mágicas que polarizan las responsabilidades; entonces, la autocrítica aparece como una actitud permanente, donde propiamente la ética limita con la espiritualidad. La ética de la noviolencia, enfocada a la responsabilidad social de las instituciones, se consolida desde la vida cotidiana en dos sentidos de esa autocrítica: como confrontación permanente con personas y organizaciones que han asumido sus responsabilidades más profundas con la vida concreta de las otras personas, obrando como ejemplos dignos de imitar con el fin de reducir la violencia a la que tendemos en nuestro desconocimiento cotidiano; y como construcción de la propia subjetividad comprendida como capacidad de convertirse en actores de transformaciones sociales construidas por formas noviolentas, siempre en la constitución de formas de comunidad y de cooperación que faciliten el proceso de descentración de los individuos y tiendan a la construcción de personas capaces de fundar su existencia con otros mediada en la búsqueda de instituciones que no sacrifiquen.

6.5. DECONSTRUYENDO LOS FUNDAMENTOS DE LA CIUDADANÍA

6.5.1. El contrato social. Pensar el orden social implica tratar de enfrentar el problema de cómo éste es posible o cómo se produce. Las respuestas clásicas en la perspectiva de la democracia se remiten a Hobbes quien se preguntaba cómo un orden social predecible y estable podría surgir de las acciones de un enorme número de individuos aislados, que se conocen muy poco unos a otros y entre los cuales solo algunos pocos están en condiciones de coordinar a través de acuerdos explícitos. La respuesta de Hobbes, conocida como el contrato social, dice que ese orden es producido por las leyes y la autoridad de un gobernante todopoderoso, cuyo poder reside en el uso de la fuerza y en la credibilidad con que castiga a los infractores. Esa fuerza no es más que la capacidad de ejercer violencia, que cada individuo ha cedido al gobernante⁶¹⁹.

Los problemas que se suelen plantear a esta teoría del contrato social como vínculo entre las personas⁶²⁰ en una sociedad organizada a través de instituciones, se pueden reducir a lo siguiente: si los vínculos sociales son reglas comunes, los individuos pueden encontrar más beneficioso romper las reglas comunes que seguirlas. Las respuestas que se han dado dentro de

⁶¹⁹ HABERMAS, Jürgen. *Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 2004. *El occidente escindido. Pequeños escritos políticos X*. Traducción de José Luis López de Lizaga. Madrid: Trotta. 2006: 128-129.

⁶²⁰ Introducimos la categoría de “persona humana”, que cada vez toma más fuerza en la filosofía cristiana, y que contiene notas diferentes a la categoría de ciudadanía, particularmente al ser construida desde sus fundamentos bíblicos como imagen de Dios y del Dios revelado en Jesucristo. Al respecto ver: “Gaudium et Spes”. En: CONCILIO VATICANO II. Bogotá: Paulinas. 1965, 12-22; FERNÁNDEZ, Aurelio. *Diccionario de Teología Moral*. Burgos: Monte Carmelo. 2005: 402-403; 1065-1066; 1070-1071; MARTINEZ, Marie-Louise. “Anthropologie biblique: déconstruire la violence, construire la paix ». En: BARBERI, Maria Stella. *La Spirale Mimétique. Dix-huit leçons sur René Girard*. París: Desclée de Brouwer. 2001: 317-344. La ciudadanía moderna ha desembocado en una situación que se puede resumir como inclusión de las personas, consideras sujetos de derechos, en las instituciones del mercado y el estado liberal. Esta ciudadanía está en crisis, expresada en la abstención electoral, las dificultades generadas en los países del norte por la inmigración y en el sur por las crecientes exclusiones, lo que ha incentivado experiencias y nociones que buscan ampliar la ciudadanía desde la perspectiva de género, la diversidad sexual, los asuntos ecológicos o étnicos. Pero estas construcciones no acaban de resolver el debate tradicional que se ha dado al interior mismo de la noción de ciudadanía, que consiste en la tensión entre lo individual y lo social. La noción de persona es alternativa a este debate, ya que comprende la existencia de los sujetos como intersubjetividad o interindividualidad. Otro asunto es si el concepto del sujeto como ciudadano hace viable la construcción de alternativas a las crisis de la globalización del mercado, ya que muchas reivindicaciones actuales de la ciudadanía se pueden entender como formas que incrementan la exclusión o la violencia propia de las instituciones modernas, pues son maneras de lucha por la propia inclusión en la ciudadanía a costa de los demás, como propone Dierckxsens, DIERCKXSENS, Wim. *Del neoliberalismo al poscapitalismo*. San José de Costa Rica: DEI. 2000. Teóricos cristianos con Hinkelammert, HINKELAMMERT, Franz. *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José de Costa Rica: DEI. 2003, y Van Geest, VAN GEEST, Fred. *Deepening and Broadening Christian Citizenship: Going beyond the Basics without succumbing to Liberal and Communitarian ideals*. Christian scholars review, 34 (1) Invierno 2004, proponen que, en este contexto, la reflexión cristiana ha de profundizar precisamente la perspectiva del sujeto, recuperando el principio evangélico de la prioridad del ser humano sobre las instituciones.

la misma teoría del contrato social suponen que el orden social descansa en redes de relaciones contractuales implícitas y explícitas. El problema, finalmente, de esta teoría, consiste en que no está claro cómo es que estas relaciones contractuales entran en la vida de las personas ni, en realidad, por qué hay que obedecerlas.

Kant da un giro al planteamiento de Hobbes, manteniendo el nexo conceptual entre el derecho y el aseguramiento de la paz, pero fundando la pacificación jurídica no en la garantía de protección que ofrece el estado, sino en una situación jurídica que los ciudadanos pueden reconocer como legítima, lo que asegura su libertad⁶²¹. Habermas sigue el programa kantiano pero, dentro del horizonte del giro lingüístico y pragmático que ha dado su filosofía, el problema básico del orden social será la legitimidad de las normas.

La respuesta que Habermas propone es la siguiente: los vínculos entre las personas y su mundo vital se dan a través del lenguaje; si bien las acciones humanas se coordinan a través de reglas o normas, en realidad estas reglas o normas siempre exigen una coordinación más originaria, que se da a través de usos discursivos del lenguaje. Cada vez que las personas usan el lenguaje para coordinar sus acciones, ellas entran en cierto compromiso de justificar sus acciones o palabras con base en buenas razones. Habermas llama a este compromiso “exigencia de validez”. Esta exigencia es aplicable a toda persona en su condición de agente moral, pues es un proceso inevitable para todo sujeto hablante que viva en el mundo de la vida. Además, la exigencia de validez tiende a preguntar por la necesidad de racionalidad de las propias acciones, pues pide siempre que se expongan las razones por las que se hacen las cosas (o se dicen): la exigencia de validez es el compromiso de justificar las propias acciones y palabras ante las demás personas⁶²². No se trata de un simple fenómeno lingüístico o semántico, sino que tiene una función práctica pues guía las acciones de las personas en su condición de agentes morales⁶²³.

⁶²¹ HABERMAS, Jürgen. *El occidente escindido*. Op. cit., 120

⁶²² HABERMAS, Jürgen. *Verdad y justificación*. Op. cit., 291-293. En la perspectiva de Habermas, la deliberación sobre qué normas son igualmente buenas para todos depende de la inclusión recíproca de personas que son extrañas entre ellas y de la necesidad de atender en la misma medida sus intereses. Esto exige evaluar cada enunciado desde el punto de vista de su aceptabilidad racional. En el juego de argumentaciones se va tejiendo un punto de vista que apunta más allá de los límites sociales e históricos propios de cualquier pertenencia a una comunidad concreta, pues la atención a los diversos argumentos exige a las participantes la adopción de las perspectivas de todos los demás y la atención igualitaria de los intereses de todos. Así, los participantes en la deliberación racional se van viendo referidos a la universalidad de un mundo de relaciones interpersonales bien ordenadas, que constituye el proyecto de un universo moral con vistas al cual se argumenta.

⁶²³ GORDON, James. *Habermas. A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press. 2005: 25-27.

Las sociedades modernas están basadas en que un agente moral, en cualquier situación, puede ser preguntado por las razones que justifican sus acciones y que ya está siempre precomprometido a ofrecer a las demás personas esas razones. De este modo, las razones proporcionan los vínculos invisibles a lo largo de los cuales ocurren las secuencias de interacciones, a la vez que sirven de guías para solucionar los conflictos. Como las personas, en cuanto actores o agentes morales, nos acostumbramos a orientar nuestras acciones por discursos y por el mutuo reconocimiento de buenas razones, entonces el orden social se forma por unos patrones relativamente estables de significación, que no dependen directamente de la credibilidad frente al crimen, del ejercicio de la violencia, de tradiciones religiosas comunes o de antiguos valores morales.

6.5.2. El problema de la violencia legítima. Replicando a Habermas, Överland ofrece una discusión sobre las implicaciones violentas del contrato social, basada en acuerdos sobre buenas razones. En concreto, supone que los ciudadanos que comparten un orden social pueden tener buenas razones para justificar la violencia puntual contra uno de sus miembros. Como todos estarían de acuerdo en este contrato, se trataría de violencia legítima. De este modo, pone en cuestión la respuesta ofrecida por Habermas frente a la tradición del contrato social.

Para Överland, el mundo algunas veces se anuda a sí mismo con nudos de los que parece imposible escapar sin dejar al menos algunos muertos detrás. En algunas de esas situaciones se asesina a una persona inocente para salvar a una mayoría. Esto ocurre en las democracias modernas debido a que el modelo desde el cual se han pensado y construido, el contrato social, crea un estado que detenta todo el poder de ejercer una violencia “legítima”, si eso garantiza la seguridad de sus ciudadanos; ese contrato delimita, entonces, las condiciones de lo que se puede llamar un “asesinato justo⁶²⁴”.

La construcción de las normas comunes de convivencia, el nuevo contrato social, como hemos visto, se acepta por “buenas razones”. Tal vez, una de las razones más fuertes para que los

⁶²⁴ ÖVERLAND, Gerhard. “Contractual Killing”. En: *Ethics*. Chicago: University of Chicago Press. 115 (4), Julio 2005: 2005: 692.

ciudadanos acepten el contrato social es la necesidad de reducir las posibilidades de padecer una muerte repentina como producto de una violencia incontrolada. La propia seguridad es la razón para aceptar, entonces, la posibilidad de muerte de otra persona. Esto nos muestra que siempre es posible esgrimir razones para justificar el asesinato de alguien; claro está, sin romper del todo el principio D propuesto por Habermas⁶²⁵, que implica tener siempre en cuenta a las personas afectadas.

Según Överland, habría dos tipos de razonamientos posibles para mostrar esto: la hipótesis de Pedro y el caso del tranvía, en que sería siempre preferible la muerte de alguien a la de una cantidad mayor de ciudadanos. El dilema de Pedro fue propuesto por Bernard Williams⁶²⁶, y puede presentarse así: siendo un visitante de un pueblo de Sur América, Jim es forzado por Pedro para que elija a un hombre de 20 que se encuentran contra la pared; todos serán asesinados por Pedro, si Jim no elige a uno de ellos. Tenemos dos posibles resultados: En el primero, Jim se rehúsa a una elección dañina, y los veinte hombres son asesinados por Pedro; este sería el peor resultado de acuerdo con el pensamiento consecuencialista. En el segundo resultado, uno de los veinte hombres es perjudicado por la decisión de Jim, pero salva así a los otros diez y nueve, un caso típico de la forma como ocurren los asesinatos en nuestro país, y las razones de estado que justifican la pena de muerte o las guerras. En el caso del tranvía, se trata de elegir matar a un transeúnte para salvar a los ocupantes del tranvía o dejar que el tranvía se accidente matando a sus ocupantes.

Williams y Överland han notado que se trata, a pesar de las razones y acuerdos que se quieran esgrimir, de asesinatos arbitrarios, azarosos. El problema es que la argumentación moral sólo desembocaría en paradojas, con peores resultados: si no elige a una persona, Pedro debe aceptar la muerte de los otros 20. En el dilema del tranvía, si no mato a un transeúnte, dejo morir a los 5 pasajeros del tranvía.

⁶²⁵ HABERMAS, Jürgen. *Escritos sobre Moralidad y eticidad*. Op. cit., 101; _____ *Conciencia moral y acción comunicativa*. Op. cit., 143.

⁶²⁶ WILLIAMS y SMART, *Utilitarianism, For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press. 1973: 98-99; WILLIAMS, Bernard. "Consequentialism and Integrity" En: *Consequentialism and Its Critics* SCHEFFLER Samuel editor. Oxford: Oxford University Press. 1988: 20-50.

Överland llama “zonas de riesgo”⁶²⁷ a algunos lugares peligrosos en los cuales podemos entrar y en los cuales es permitido dañar a algunas personas en orden a salvar a más personas de un daño idéntico. Estas zonas hacen que las personas tengan razones para compartir el mismo riesgo, y que decisiones como las propuestas en los casos de Pedro o del tranvía se puedan considerar legítimas, ya que las personas han decidido, en su libertad individual, participar de ellas, asumiendo los riesgos implicados. Överland considera que estas zonas existen de hecho, en casos como el transporte público, las autopistas, etcétera, pudiendo diferenciarse entre sí por los riesgos implicados.

Si bien hemos venido aplicando contratos hipotéticos, lo central de la discusión es que las leyes de las democracias modernas suponen este tipo de criterios, y que, puestos a reflexionar al respecto, los ciudadanos tendrían buenas razones para aceptar estas reglas, que de otro modo permanecen más bien implícitas y no resultan fáciles de compartir. Además, se trata de reglas de funcionamiento de la sociedad que se consiguen precisamente cuando se pone a operar el criterio de imparcialidad: es lo que los ciudadanos, en el contexto de una constitución democrática, esperan que la sociedad haga cuando cada uno es tratado como igual a los demás.

Es verdad que el contrato social es una construcción hipotética o, en el mejor de los casos, como proponen Rawls y Habermas, una reconstrucción de los vínculos racionales con que nos relacionamos unos con otros a través de las instituciones propias de la democracia. Esto quiere decir que no hemos hecho una elección voluntaria y explícita de este sistema político. Pero, también quiere decir que, puestos a reflexionar, posiblemente encontremos que tenemos buenas razones para aceptar esta clase de supuestos. Överland plantea que este proceso de aceptación de las reglas básicas de la democracia reduce las posibilidades colectivas del asesinato arbitrario para todos los miembros de la sociedad⁶²⁸ o, lo que es igual, mejora las posibilidades colectivas de seguridad. De todos modos, en una sociedad bien ordenada, los beneficios se aplicarían por igual para quienes explícitamente acepten las reglas propias del pacto social y para quienes no lo hagan, pero vivan dentro de ese mismo marco legal. Pero, la distribución de los riesgos puede hacerse de una manera más imaginativa, como por ejemplo, aceptando que esas personas no tengan que correr todos los riesgos implicados en la ley, como

⁶²⁷ ÖVERLAND, Gerhard. Op. cit., 698. “Some dangerous places we can term “risk zones” which we can enter and where it is permissible to harm people in order to save more people from identical harm”.

⁶²⁸ ÖVERLAND, Gerhard. Op. cit., 699.

sería el caso de la garantía para no hacer servicio militar obligatorio y tener la seguridad y la protección del estado para también poder negarse a entrar en las filas de cualquier grupo armado ilegal. En cualquier caso, Överland propone que se trate de reglas de una relativa estabilidad, para evitar el resentimiento de otros grupos sociales.

La tendencia usual de los grupos sociales será buscar que los riesgos sean asumidos por personas ajenas a su mismo grupo, pero eso no puede ser visto sino como injusto por esas personas, que no comparten ni sus riesgos ni sus reglas básicas de convivencia. Ya dentro del grupo de ciudadanos que tienen razones para asumir esos riesgos, el problema será cómo reducir el riesgo de muerte entre ellas.

De todos modos, Överland acepta que se trata siempre de una racionalidad arbitraria, ya que no existen en realidad fuertes razones que justifiquen a quién se puede asesinar. Es tan clara esta aceptación que, en su ejemplo del tranvía, Överland⁶²⁹ sostiene que no hay otra forma de detener el tranvía a menos que una persona sea atropellada y así frenado el tranvía. En este caso, para Överland es inevitable decir que usamos a una persona que estaba en el camino para salvar a otras cinco. Sin embargo, sostiene que tendemos a creer que eso es permitido. Lo mismo ocurriría en el caso de Pedro: habría razones para aceptar la muerte de uno, si eso garantiza la vida de los demás. En síntesis, la aceptación de las ventajas y limitaciones propias del contrato social, justifican el uso de la fuerza o la violencia misma.

6.5.3. En lugar de los dilemas hipotéticos, las narrativas de las víctimas. Para una ética que se propone pensar el problema ético de la responsabilidad social de las instituciones no es necesario inventar hipótesis como las que ha propuesto Bernard Williams; en la perspectiva deconstructiva que propone Girard, se trata de atender las narraciones de sus víctimas. En el contexto de Colombia, en lugar de dilemas morales que siguen el modelo de la ciencia ficción de terror, contamos con la experiencia del terror mismo, y con los relatos de las víctimas o de sus familiares, llenos de detalles que nos revelan más sobre la violencia y sobre el razonamiento

⁶²⁹ Ibid., 706. “There is no use diverting the trolley unless that person will be hit and the trolley stopped. In this case, then, it seems unavoidable to say that we use the one person on the track as a means to save five others. Yet, we tend to believe that doing so would be permissible. We also saw that the five people in Original Pedro have reasons for allowing one of them to be randomly picked and used as a means to save the rest”.

moral en contextos de violencia que las hipótesis académicas. Lo que encontramos⁶³⁰ es que muchas comunidades no se recuperan de las experiencias del terror, en buena medida porque los actores de la violencia permanecen anónimos; pero también porque las comunidades se ven forzadas a reconstruir sus vidas en nuevas y difíciles condiciones. Sin embargo, hemos encontrado casos de comunidades que han empezado a reconstruir sus vínculos de una manera un tanto prodigiosa. En sus relatos más secretos, los muertos ya no son “uno de ellos”, sino “amigos de” alguno de los actores armados, que pusieron en peligro a la comunidad, de modo que sus muertes han pasado a ser “legítimas”. Con esta clase de relatos, las comunidades se han comenzado a articular de nuevo, mostrando que no tienen relación con esos muertos, que no son “sus muertos”; con esta expulsión discursiva, que es una nueva violencia puntual en el orden de los imaginarios instituyentes, se garantiza la formación de la nueva comunidad por la eliminación del peligro que representaban sus propios muertos⁶³¹.

No se trata, entonces, de un contrato social a priori, sino de una construcción que reposa sobre una deformación de la memoria de la vida de las personas que fueron asesinadas. Es decir, no hay aquí un razonamiento previo que justifique quienes van a morir, sino una construcción narrativa posterior que articula a la comunidad sobre una deformación de la vida de sus antiguos compañeros de comunidad. Un mito en los términos de Girard.

Esto no justifica la idea según la cual las posibles víctimas estarían de acuerdo, de manera previa a la elección fatal, con que eligieran a uno de ellos para que los otros vivieran⁶³². Ese esquema sólo se sostiene desde una reflexión abstracta, externa a la historia concreta y a la violencia que realmente ocurre. En las experiencias reales de la violencia, ningún miembro de una comunidad hubiera querido ser asesinado, incluso si con eso los violentos hubieran prometido que cesaría su ataque. Frente a una acción violenta no nos enfrentamos a un razonamiento moral autónomo, ni a una decisión prudente, ya que no se dan las condiciones mínimas de libertad de la voluntad; tampoco podemos esperar que quien ejerce violencia sea digno de confianza, ni aspiramos a llegar a un acuerdo moral con esa persona, ya que, una vez

⁶³⁰ SOLARTE, Roberto. “Voces y silencios. Paradojas de la Virgen”. En: *Theologica Xaveriana*. Vol. 54, No. 1 (149). Ene.-mar., 2004: 93-118; _____ “Desplazamiento y religión: problemas y retos”. En: PROGRAMA ANDINO DE DERECHOS HUMANOS. *Migración, desplazamiento forzado y refugio*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. 2005.

⁶³¹ GIRARD, René. *Celui par qui le scandale arrive*. Op. cit., 88-113.

⁶³² ÖVERLAND, Gerhard. Op. cit., 693

decidida la suerte de las víctimas, no sólo se excluye la perspectiva de las víctimas, sino que se trata de una “decisión” en el sentido más arcaico de producir, excluir y sacrificar víctimas; esta decisión no encuentra legitimación posible desde la perspectiva de la no violencia. A lo sumo, se puede reconocer a ese poder que toma esas decisiones y las quiere hacer recaer sobre otros, con toda su crueldad, como lo que es: un poder sacrificial, asesino, ya se trate de un agente dictatorial de derecha o de izquierda o de un agente institucional dentro de un contexto de lo que llamamos democracia real o mercado. La violencia siempre es, necesariamente, la ruptura con cualquier razonamiento moral sensato, prudente y responsable, es decir, es la irrupción de lo que no se puede razonar, de lo que no se puede asumir desde el punto de vista de las buenas razones.

Cuando las personas han sido víctimas de la violencia, tienen necesidad de procesar y tratar de asumir esa experiencia. Creemos que existen dos posibilidades: asumir la experiencia como el acontecimiento del terror mismo, que no se puede legitimar, aunque se pueda siempre recordar a las víctimas en su inocencia para mantener la denuncia de los mecanismos que las construyeron como víctimas y buscar que no se repitan hechos atroces. La otra posibilidad consiste en construir algunas razones, siempre arbitrarias y falsas, que legitimen la barbarie; la seguridad de la mayoría o la vida de los supervivientes son esa clase de razonamientos falsos, verdaderamente mitológicos debido a que sólo se pueden construir excluyendo a las víctimas.

6.5.4. La pregunta por la ilegitimidad de la violencia y la búsqueda de un orden social diferente. Hay varias limitaciones en esta clase de argumentaciones políticas construidas a partir de esquematizaciones de acciones hipotéticas. La fundamental es la falta de sensibilidad frente a la complejidad de la realidad; otra, igualmente central, es su incapacidad de imaginar y encontrar soluciones diferentes al asesinato o la exclusión. En el primer caso, hablando de Pedro, se asume que, si el riesgo de ser capturado como Pedro es el mismo para todas las personas de esa sociedad, ellas tienen “razones” para aceptarlo; no se examina la calidad de esas razones, ni el hecho de que las personas no eligen su sociedad, sino que ella se presenta siempre como un hecho ya construido en muchos sentidos, y que irse a otra sociedad no depende de decisiones autónomas de las personas, sino de reglas de los sistemas sociales. Sin embargo, tiene razón Överland al asumir que el orden social descansa en la aceptación de las personas, de modo que su permanencia o cambio depende de sus miembros.

En el segundo caso, Överland no ve sino la posibilidad del asesinato, y examina sus variantes; pero en las experiencias de noviolencia se pueden encontrar situaciones concretas, semejantes a los ejemplos hipotéticos de la reflexión moral, donde el resultado no ha sido el asesinato. Parece que la clave de su éxito está en tener el valor de imaginar alternativas diferentes a la muerte y en no ceder a los grupos armados ese poder de asesinar; es decir, en no aceptar que eso pueda ocurrir, sino en proponer una perspectiva que no excluye a nadie de las posibilidades de vida.

Según Överland, cuando hay que tomar decisiones, las opciones no se reducen a los juegos hipotéticos simples que se suelen proponer en cierta enseñanza de la perspectiva moral. Por el contrario, no sólo es posible que los sujetos de la acción sean intercambiables, sino que los sujetos propuestos también lo sean, de manera que no sea posible asesinar a un sujeto ajeno al contexto; otra variante muestra que cometer el asesinato es diferente de indicar a quién se puede asesinar. En fin, el asunto es que esta clase de argumentos son muy poco complejos y riñen con la realidad; además, reducen la infinidad de alternativas que siempre se presentan al elegir entre asesinar o no asesinar.

Tampoco consideramos equiparable un juego mental, asesinar a una persona para evitar la muerte de cinco transeúntes cuando hay un accidente de un tranvía, como propone Överland, por la decisión sobre la vida de las personas en medio de un conflicto armado, aunque en los dos casos – el de Pedro y el del tranvía- se le quite la vida a alguien para salvar otras vidas⁶³³. Esto porque al afrontar la violencia efectiva no se tiene que ver con paradojas mentales o con casos hipotéticos, como hace Överland, examinando las contradicciones que se producen con las restricciones morales, sino con asesinatos reales en un contexto de violencia generalizada.

La argumentación racional que sostiene la legitimidad de cualquiera de esos asesinatos es el contrato social, que opera como el supuesto según el cual la convivencia mediada por instituciones supone que la vida de cada ciudadano está asegurada mientras que no se oponga a

⁶³³ ÖVERLAND, Gerhard. Op. cit., 693.

un bien mayor, en concreto, a la vida de los demás miembros de la sociedad⁶³⁴. Se trata de una lógica que justifica la violencia contra alguien por el bien o el bienestar de la mayoría. El asunto es que en los ejemplos propuestos, quién será asesinado resultará siempre algo azaroso, así se considere necesario para sostener la convivencia de la mayoría que sobrevive. Es pues, un problema dentro de la lógica sacrificial propia de la racionalidad de cada orden social concreto; no es una pregunta construida a partir de la responsabilidad incondicional con la vida, que buscaría reducir las diferentes formas de violencia, no para preservar un orden social, sino dentro de una lógica que recupera los elementos de construcción de paz de ese orden social concreto, pero que los relativiza en función de la vida concreta de las personas⁶³⁵.

Aceptar la lógica sacrificial en el contexto de la democracia implica considerar que el contrato social ha de justificar la necesidad del uso de determinada fuerza; la justificación siempre será una variante de la racionalidad tecnológica, que tiende a buscar el mayor bien para el mayor número de personas, asumiendo que siempre habrá perjudicados.

Este argumento que fundamenta la democracia, es el mismo que ha justificado los sacrificios desde hace muchos años en las comunidades humanas⁶³⁶. Las “razones” que se han invocado pueden haber ido cambiando, y tal vez se han refinado y han hecho menos arbitraria la selección de cuál persona inocente debe morir, pero mantienen la misma estructura de producir una forma de paz para la mayoría a costa de la vida de alguien. Por otro lado, si se pasa este argumento a la realidad social y económica del planeta, es muy poco creíble que la muerte de muchas personas debida cada día a la pobreza, o al mal gasto de los recursos que son sociales –en armas y en asuntos propios de la inmensa industria de las armas, por ejemplo-, se pueda legitimar en razón del bien de la mayoría, pues en realidad es el bienestar de una reducida minoría lo que exige los inmensos sacrificios de las mayorías.

⁶³⁴ Según Överland, se trata de criterios generales que comparten los miembros de una sociedad; no de una buena razón de carácter temporal. Estos pueden ser: mantener la capacidad de controlar la exposición al riesgo y reducir la probabilidad de una muerte repentina; al mismo tiempo, cada uno quiere beneficiarse de ciertas prácticas con las que corre riesgos, de manera que se puede llegar a compartir el riesgo de que al hacer algunas cosas, se corre el riesgo de una muerte repentina. Lo más racional consiste en creer que el compartir el riesgo reduce las probabilidades de padecer una muerte repentina. Si las posibilidades son más o menos las mismas, entonces la posibilidades de ser asesinado o de ser salvado son relativamente iguales. De modo que, siguiendo las mismas reglas, la mayoría se salvará mientras que un pequeño grupo será sacrificado.

⁶³⁵ HINKELAMMERT, Franz. *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. Op. cit., 109-113

⁶³⁶ GIRARD, René. *Celui par qui le scandale arrive*. Op. cit., 125.

6.5.5. Esbozo para pensar un proyecto político. Una sociedad sin víctimas se puede caracterizar como una sociedad sin exclusiones, donde no se trata de incluir a las personas a un esquema previsto y limitado de orden institucional, sino que se busca relativizar todo el “orden” de las instituciones en función de la vida en común de las personas, de modo que cada una pueda lograr una vida buena. No se puede pensar una ética de la noviolencia haciendo transacciones con el “realismo político”, que acepta que dentro del estado se pueda ejercer la violencia de manera “legítima”; tampoco aceptando que hay víctimas necesarias en las acciones por parte de cualquier actor social, pues se trata de sostener la ilegitimidad de cualquier asesinato y de obrar para reducir las diversas manifestaciones de orden violento. Esto porque si el criterio de legitimidad sigue los parámetros propuestos por Habermas⁶³⁷, pero se plantea como una hipótesis a priori propia de la convivencia mediada por instituciones, descubrimos que en realidad Överland no propone un criterio de inclusión de los afectados; menos aun uno de no exclusión, en el sentido de una propuesta de diversidad de formas de organización y convivencia sociales, articuladas a una pluralidad de formas económicas y políticas, dando siempre prioridad a las personas sobre las instituciones.

Otra razón adicional, pero no menos importante, es la dignidad de las personas⁶³⁸, que se pone en cuestión en las decisiones sobre la muerte de alguien; no se trata sólo de defender la vida de las personas inocentes, o resguardar la vida de la población civil en medio de un conflicto armado, sino de afirmar que ninguna vida humana debe ser asesinada⁶³⁹. Más allá de las discusiones teóricas, y de los juegos hipotéticos, la responsabilidad que se me impone con la vida de cada persona me lleva más bien a la posibilidad de intercambiar mi vida por la de ellos, si con ello salvo a las demás personas, lo que no es una paradoja hipotética, sino un *testimonio* de compromiso con la vida concreta de las personas⁶⁴⁰.

⁶³⁷ El imperativo categórico se hace Principio de universalización U, operando como regla de argumentación: En el caso de normas válidas los resultados y consecuencias laterales que, para la satisfacción de los intereses de cada uno, previsiblemente se sigan de la observancia general de la norma, tienen que poder ser aceptados sin coacción alguna por todos.

⁶³⁸ CONCILIO VATICANO II. *Gaudium et spes*: 12-22, 27; CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA. Op. cit. N° 1700-1709; JUAN PABLO II. *Laborem Exercen*. Bogotá: Paulinas, 1981. N°. 6; WILS, Jean-Pierre. *¿Fin de la “dignidad del hombre” en la ética?* En *Concilium*, 223. Madrid: Verbo Divino. 1989: 413-414; TORRES, Fernando. “Derechos humanos”. En: Vidal, Marciano. *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Madrid: Trotta. 1992: 668; FERNÁNDEZ, Aurelio. Op. cit., 402-403; 1065-1066; 1070-1071.

⁶³⁹ Una intuición moral semejante a la experiencia espiritual cristiana la expresa el Corán: “Si matas aun hombre, es como si estuvieras matando a todos los hombres”.

⁶⁴⁰ Esto lo hemos podido apreciar en la vida de Maximiliano Kolbe, quien ante la decisión de un comandante nazi del campo de concentración de Auschwitz, de asesinar a 10 detenidos por la fuga de una persona, decidió

Esta restricción a aceptar que la violencia sea legítima no se reduce a las acciones de violencia directa, sino a la violencia cultural y estructural⁶⁴¹. Es decir, a la clase de decisiones que inciden en las posibilidades de vida de las personas, y no sólo en su calidad, y a la mentalidad que las justifica: las decisiones macro, que definen las políticas económicas y enmarcan la suerte de las empresas, definen en los casos más extremos, quién vive y quién no. Estas decisiones parecen tener la misma lógica sacrificial: para que “la mayoría⁶⁴²” viva mejor, es necesario que algunos se sacrifiquen.

Por el contrario, un proyecto ético-político alternativo se puede caracterizar como la búsqueda de una sociedad sin víctimas, construida a través de opciones no violentas; este proyecto pide un horizonte ético que apunte a la eliminación de las exclusiones a través de la superación del dominio de la ley. Se trata de una reinterpretación de la experiencia de fe bíblica. Como bien ha señalado Girard, la Biblia contiene un proceso de Revelación de los mecanismos de violencia, para terminar en su desacralización, que ocurre precisamente en la narración del asesinato de Jesús, acusado falsamente y convertido en chivo expiatorio dentro de los cánones de la ley⁶⁴³. Entonces, el mensaje del Evangelio es claro: cualquier víctima es inocente, pero además, es hermano/a:

Como martirio fundante universal, el asesinato de Jesús tiene como su núcleo una crítica radical de toda ley, toda autoridad, toda estructura. Es asesinato del hermano, un asesinato constantemente presente en la ley. Una vez constituido este martirio fundante universal, es ampliado a todos aquellos que son asesinados en nombre y en cumplimiento de la ley. A partir del martirio fundante, participan en la victoria de Jesús y resultan ser sujetos también. Adquieren el derecho de defenderse. Adquieren dignidad en Jesús, su hermano igualmente asesinado⁶⁴⁴.

intercambiar su vida por la de un padre de familia. Junto con el *testimonio*, podemos también construir argumentos para mostrar como la defensa de la propia vida no se extiende al derecho a asesinar a otros. Al respecto ver: ZOHAR, Noam J. “Innocence and Complex Threats: Upholding the War Ethic and the Condemnation of Terrorism”. En: *Ethics*. Chicago: Chicago University Press. 114 (4). Julio 2004. “I would propose a moral stance that begins with the equal value of each person's life. A proper system of rights is grounded in this appreciation of value and serves to protect it; the system's authority derives from this service (...). The doctrine of individual self-defense should not be extended to allow elimination of either “innocent threats” or “innocent attackers”.

⁶⁴¹ ARIAS, Gonzalo. “*Pacifismo y militarismo*”. En: VIDAL, Marciano. *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Madrid: Trotta. 1992: 851.

⁶⁴² El criterio democrático: la mayoría se esgrime como razón para las decisiones de la economía política de los últimos 200 años, así se trate de tomar decisiones a favor de una minoría, contra la mayoría y con implicaciones sacrificiales.

⁶⁴³ GIRARD, René. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Op. cit., 162-200.

⁶⁴⁴ HINKELAMMERT, Franz. *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. Op. cit., 214.

Construir una sociedad pacífica por medios pacíficos y a partir de la opción por una ética de la noviolencia, sólo se puede ir logrando en la medida en que los sujetos concretos vayan aprendiendo a considerar todas las perspectivas en sus decisiones personales, familiares, comunitarias y colectivas; en especial, se trata de aprender a obrar con *responsabilidad*, es decir, a no excluir a quienes pueden ser afectados o afectadas por las propias decisiones, no para contarles lo que se ha decidido, sino para decidir con ellos o con ellas, de modo que las acciones que se decida emprender no sólo plasmen una comprensión particular del bien, sino que hagan efectivo un bien que sea común.

Entonces, una sociedad pacífica que se construye por medios pacíficos no tiene como fundamento la lógica del contrato social. Ni siquiera, como ha propuesto Habermas⁶⁴⁵, construyendo un contrato social entre todas las sociedades y creando un nuevo organismo mundial, capaz de controlar, incluso con la violencia, la propia violencia de los estados y las comunidades. Más bien, habría que fomentar la *responsabilidad*, que consiste en el sentido de las otras personas, lo que en las tradiciones de fe se ha llamado amor y compasión, de manera que se promuevan los ejemplos que permitan salir de esas lógicas sacrificiales, renunciar a las violencias y avanzar hacia formas de relación que no estén mediadas por la violencia.

Aquí se habla de la responsabilidad entendida como amor y compasión con la vida de las otras personas, porque no se trata de repetir la noción individualista propia del contrato social, según la cual, nosotros somos “individuos”, en el sentido de seres humanos que sentimos a los otros seres humanos como enemigos y que tenemos necesidad de una mediación fuerte, que es el estado, que nos permita regular la vida en común gracias a que tiene todo el poder de ejercer con nosotros la violencia, a la que nosotros como individuos renunciamos. Está claro que en una posición ética de noviolencia se trata de aprender a renunciar a la violencia, lo que no se logra por la mediación política del estado o de la ley. La posición de noviolencia emerge de nuestro acercamiento a la otra persona. Hemos hablado del acercamiento al “rostro” de la otra persona siguiendo en ello la opción ética del filósofo judío Emmanuel Lévinas, porque no sólo la comprendemos como un discurso teórico, sino como una posición ética tejida desde la existencia⁶⁴⁶:

⁶⁴⁵ BORRADORI, Giovanna. *Fundamentalismo y terror. Diálogo con Jürgen Habermas*. Op. cit., 2003: 70-73.

⁶⁴⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Op. cit., 222-226.

La revelación ética no es la revelación de algo concreto, sino mi exposición ante los otros, previa a cualquier decisión (...). Aquí, hay una especie de violencia experimentada: un traumatismo dentro de mí mismo, una reivindicación de este Mismo por el otro (...) Una tensión extrema del mandato ejercido por otro sobre mí (...) En el requerimiento, el pronombre yo está en acusativo: significa heme aquí. Como si, declinado antes de cualquier declinación, con todas las posiciones en un nominativo, el yo se despertara poseído por el otro. Por eso la Biblia puede afirmar: “Estoy enfermo de amor” (...) El heme aquí significa la sujeción al hecho de dar, las manos llenas, la corporeidad; el cuerpo es condición del hecho de dar, con todo lo que ello cuesta.

Así, la *responsabilidad* con la vida de la otra persona, que es una forma de reconstitución de la propia subjetividad, como la existencia de alguien que se debe de manera incondicional a la vida de cada otra persona concreta, supone la emergencia de sujetos capaces de una posición ética de noviolencia, que renuncian a sostener los vínculos sociales con la violencia; estos sujetos transformados en su propia subjetividad, desde la violencia hacia la noviolencia, son ellos mismos *personas* que dan testimonio del ser imagen del Dios revelado en Jesucristo⁶⁴⁷. Las personas, en cuanto capaces de constituirse en sujetos de paz, renuncian a su propia complacencia, complicidad y participación en las diversas formas de violencia, y lo hacen en un proceso continuo, que no sólo potencia sus capacidades de convivir desde la lógica de la responsabilidad, sino que remueve los cimientos de la violencia dentro de ellos mismos, es decir, en sus ideas, en sus actitudes y sus sentimientos.

Pero, esta renuncia a la violencia supone, a su vez, procesos de autocrítica intensivos, donde más que afirmar la propia individualidad, se busca tomar conciencia y favorecer la propia transformación hacia la posición de noviolencia; esta autocrítica supone una disposición para dejarse cambiar en la subjetividad, lo que se ha llamado en la tradición cristiana vivir la experiencia del Dios revelado en Jesucristo Crucificado, que es un poder amoroso capaz de transformar nuestros deseos, desde la tendencia a la rivalidad y la violencia, hacia una responsabilidad comprendida como misericordia y solidaridad, capaz de movilizar una construcción social sin la mediación violenta. Este tipo de poder se encuentra en el ejemplo de vida de personas de las cuales es posible aprender una imitación positiva; pero también se trata de un poder trascendente, que permite ir más allá de nuestras propias contingencias, cortedades, incoherencias y limitaciones; un poder que ayuda a mantener la esperanza y la capacidad de buscar aportes y alternativas para criticar, mejorar y transformar, por medios

⁶⁴⁷ MARTINEZ, Marie-Louise. Op. cit.

noviolentos, las diversas formas institucionales que se va dando la sociedad, manteniendo la orientación por el criterio de no exclusión en todas las dimensiones de la vida en común. Si bien la vida buena vivida en común está mediada por instituciones, se trata de aprender a vivir en la prioridad de la vida concreta de las personas sobre cualquier institucionalidad⁶⁴⁸.

Este poder de paz, en el cual vivimos aun antes de vivir mediados por instituciones, es más radical en nosotros que nosotros mismos y nos anima a constituir experiencias que hagan consistente un nuevo tipo de interacciones, mediadas ahora por la posición de no violencia, con un claro significado social y político. Para ello es posible aprender de las muchísimas experiencias históricas de comunidades alternativas a los poderes dominantes de su época; tal vez lo más claro es que se ha tratado de comunidades que caracterizaban los rasgos esenciales de paz y violencia de sus sociedades, para acentuar los rasgos de paz que no estaban mediados por la violencia y crear formas novedosas de vivir la paz creada desde la no violencia⁶⁴⁹.

Pero, esas experiencias siempre han sido contingentes, y no han pretendido pasar como definitivas. Cuando lo han hecho, cuando han olvidado su carácter temporal, se han convertido en formas de nuevas instituciones violentas, ya que no se ha podido mantener la paz más que por la violencia. Por eso, para mantener viva la paz en las experiencias de construcción de alternativas, se necesita el doble juego de la permanente *crítica* tanto de las personas consigo mismas como de la organización con sus propias construcciones.

El proyecto ético político de una sociedad sin víctimas ni exclusiones, donde cada persona tenga prioridad sobre las condiciones institucionales, materiales y culturales que hacen posible alcanzar una vida buena, frente al proyecto moderno de la democracia de ciudadanos y ciudadanas, sostendría la necesidad permanente de estar democratizando las propias

⁶⁴⁸ GIRARD, René. *Celui par qui le scandale arrivé*. Op. cit., 143. Dice Girard: "Selon l'épître aux Romains, l'homme peut savoir que Dieu existe, qu'il y a eu créations mais il ne peut pas prévoir la rédemption par le Christ, puisqu'elle relève de la conversion". "El fundamento de este poder de paz es la experiencia de conversión en la fe, que acontece bajo la acción transformadora de la gracia de Dios" (traducción nuestra). HINKELAMMERT, Franz. *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. Op. cit., 187-249.

⁶⁴⁹ GRIMSRUD, Ted. "Scapegoating no more: Christian pacifism and New Testament view of Jesus' death". En: SWARTLEY, Willard editor. *Violence Renounced. Studies in Peace and Scripture*, 4. Telford-Pennsylvania: Pandora Press. 2000: 49-69; MABEE, Charles. "Text as Peacemaker: Deuteronomic innovations in violence detoxification". En: SWARTLEY, Willard. Op. cit., 70-84; ADAMS, Rebecca. "Living Mimesis and Girard's "Scapegoat of the Text": A creative Reassessment of Mimetic Desire". En: SWARTLEY, Willard. Op. cit., 277-307.

instituciones democráticas. No se trata de una simple profundización de la democracia, que mantendría la lógica de dejar pasar la cuestión del poder de asesinar en la pregunta por la legitimidad de esas instituciones, sino en la renuncia radical al empleo de la violencia, que sólo es posible cuando las personas se ponen antes que las leyes y sus instituciones. Como consecuencia, la ética de la noviolencia propone personas que renuncian a la rivalidad e instituciones desarmadas. Así, el vínculo social no puede seguir siendo simplemente el temor común, ni su racionalización en un acuerdo racional en el que pueda entrar la posibilidad de asesinar, sino la permanente reconstrucción de los vínculos sociales desde la intersubjetividad pacífica de la persona, que se asume siempre como *responsabilidad* radical y no retributiva con la vida concreta de cada una de las otras personas, desde cada tú hasta las terceras personas.

Se trata, entonces, de someter a crítica permanente a los sistemas que conforman nuestras instituciones y de recuperar las capacidades de paz, presentes en las habilidades comunicativas de la vida cotidiana como la plantea Habermas, pero también los sentimientos más radicales, en particular en la compasión con que las madres se acercan usualmente a sus hijos, que se concretan en la manera maternal de asumir el rostro de la otra persona, sin importar quien sea ella o que haya hecho o esté haciendo, ya que recupera siempre la radical inocencia humana y así, deslegitima todo intento de volver a instaurar procesos de violencia⁶⁵⁰.

7. ÉTICA DE LAS ORGANIZACIONES

⁶⁵⁰ ASTELL, Ann. "Maternal Compassion in the thought of René Girard, Emil Fackenheim and Emanuel Lévinas". En: *Contagion, Journal of violence, mimesis and culture*. Chicago, 11, primavera 2004: 15-23.

La Responsabilidad Social de las organizaciones no es una obligación ni se limita al cumplimiento de los requisitos morales o legales que se atribuyen a las personas jurídicas. En realidad, se trata de una propuesta de construir modos alternativos referidos al modo de obrar de las instituciones. Trabajaremos este concepto encuadrados en dos supuestos: El primero propone asumir a la Ética como la constitución básica de los seres humanos, ya no en una visión monológica en la que el sujeto moral se refiere a su propia conciencia, sino en el descentramiento que supone el existir como constituido por el requerimiento de los Otros. El segundo, caracteriza a las instituciones y ubica sus paradojas, con el fin de poder hacer la pregunta por la ética de las instituciones. Para estos dos casos, trabajaremos recogiendo los capítulos anteriores.

7.1. LA ÉTICA COMO CONSTITUTIVA DE LA EXISTENCIA

La alteridad ha sido el criterio ético común tanto a las grandes religiones como a las grandes tradiciones éticas. Como criterio de la moral básica ha sido expresado en la llamada “regla de oro”, de la siguiente manera:

- “Lo que tú mismo no quieres, no lo hagas a otros hombres” (Confucio)
- “No hagas a otros lo que no quieres que ellos te hagan a ti” (Judaísmo)
- “Todo cuanto quieran que les hagan los otros hombres, háganlo también ustedes con ellos” (Jesús)
- “Ninguno de ustedes será un creyente mientras no desee para su hermano lo que desea para sí mismo” (Islam)
- “Una situación que no es agradable o conveniente para mí, tampoco lo será para él; y una situación que no es agradable o conveniente para mí, ¿cómo se la voy a exigir a otro?” (Budismo)
- “No debería uno comportarse con otros de un modo que es desagradable para uno mismo; esta es la esencia de la moral” (Hinduismo).⁶⁵¹

⁶⁵¹ KÜNG, Hans. *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*. 1997. Traducción de por Guillermo Canal Marcos. *Una ética mundial para la economía y la política*. Madrid: 1999: 113.

En la reflexión de Aristóteles la virtud fundamental es la amistad. Aristóteles considera que no es posible vivir a vida sin amigos. La amistad es una relación de afecto y mutuo reconocimiento, que supone una igual reciprocidad y se basa en el placer por la compañía del otro, o en el respeto por su carácter. No obstante, este filósofo considera que la amistad es un refugio para enfrentar los infortunios, que no pueden ser regulados por el Estado. Además, aunque el Estado logre hacer una pequeña regulación de la vida social, es necesario establecer ciertas reglas que faciliten la convivencia cuando interfieren la amistad con asuntos como los negocios o el gobierno. Ya en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles repite con insistencia la necesidad de tratar de mantener separadas las relaciones propias de los compañeros de trabajo de aquellas adecuadas a la amistad, pero si estas se mezclan, es necesario colocar reglas claras desde el comienzo para distinguir las expectativas de cada parte⁶⁵².

La amistad es la virtud fundamental para mostrar la realización de las capacidades humanas de placer y afecto, y eso lo sabemos porque no es común que alguien decida vivir sin amigos. En consecuencia, a los buenos amigos les deseamos lo mejor que deseamos para nosotros mismos –vida, salud, felicidad y la realización de sus deseos. Pero, no sólo eso, sino que la amistad es una virtud propia de seres humanos sabios, que saben que el amigo es otro como ellos mismos, y que en la comprensión del amigo se están comprendiendo a sí mismos; adicionalmente, Aristóteles considera que la sabiduría es una virtud que se construye en la discusión y el razonamiento con otros, con aquellos que uno considere dignos de ser tratados como uno mismo.

No obstante, la comprensión de Aristóteles se ciñe a la experiencia: no es posible sentir el afecto propio de la amistad sino por muy pocas personas, primero porque se trata de una elección, y segundo, porque requiere tiempo, pues supone un proceso de construcción de un mundo común⁶⁵³.

Muchos siglos más tarde, y contando con la influencia de la reflexión propiciada por la tradición cristiana, Inmanuel Kant, eleva la alteridad al rango de principio ético universal:

El hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, *no meramente como medio* para el uso a discreción de esta o aquella voluntad, sino que tiene que ser considerado en todas sus acciones, tanto en las dirigidas a sí mismo como también en las

⁶⁵² ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. 1241b12-40; 1242b31-43b14.

⁶⁵³ HUTCHINSON, D. S. *Ethics*. Op. cit., 228-232.

dirigidas a los otros seres racionales, siempre *a la vez como fin* (...) Los seres racionales se denominan *personas*, porque su naturaleza ya los distingue como fines en sí mismos, esto es, como algo que no puede lícitamente ser usado meramente como medio, y por tanto en la misma medida restringe todo trato arbitrario, pues es un merecedor de respeto (...) El imperativo práctico será pues el que sigue: *obra de tal manera que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio*⁶⁵⁴.

No obstante, la reflexión kantiana está limitada al carecer de una más fuerte concepción de la intersubjetividad, pues está referida sólo a la comprensión del propio yo como digno de respeto. Para salir completamente de la referencia a la persona considerada como aislable de los nexos con los otros, más recientemente Habermas ha mostrado cómo el punto de vista moral se construye en un progresivo proceso de descentración del sujeto, que se enfrenta a actuar en un mundo común sobre el que se habla con una intención de entendimiento con los otros. En consecuencia, el sujeto moral no es una conciencia monológica, referida a sí misma o a sus contenidos de cualquier orden, sino un sujeto material y contingente de interacción y de habla, constituido por unas múltiples y complejas perspectivas respectivas que lo refieren, en su misma constitución como sujeto, al mundo compartido con los otros⁶⁵⁵.

Finalmente, ha sido Emmanuel Lévinas quien ha mostrado cómo la existencia humana no está constituida de forma aislada de los otros, y que, en consecuencia, la referencia a la ética no es una exterioridad. Lévinas muestra que el Otro nos aparece como rostro concreto, no ya como una historia, unos miedos o unos hábitos, sino como una exigencia ética: siendo una exterioridad para nosotros, experimentamos el rostro del Otro como una llamada y, al mismo tiempo, como un imperativo dado a nuestra propia responsabilidad. El rostro es el Otro en su desnudez y contingencia, que clama por su propia vida pidiendo que me haga cargo de su destino. Esta llamada no es una obligación de ninguna clase, pues puedo contemplar el rostro del Otro como un objeto que se puede describir, no escuchar su llama y desconocer mi propia responsabilidad con su vida.

⁶⁵⁴ KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Op. cit., 428, 7-429,13. "Der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen *existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel* zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen, sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen, jederzeit *zugleich als Zweck* betrachtet werden. (...) Vernünftige Wesen *Personen* genannt werden, weil ihre Natur sie schon als Zwecke an sich selbst, d.i. als etwas, das nicht bloß als Mittel gebraucht werden darf, auszeichnet, mithin sofern alle Willkür einschränkt (und ein Gegenstand der Achtung ist). (...) Der praktische Imperativ wird also folgender sein: *Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck niemals bloß als Mittel brauchst*?"

⁶⁵⁵ HABERMAS, Jürgen. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Op. cit., 156-165.

El rostro del Otro no es un rol que podamos percibir en nuestra vida cotidiana por un contexto, como actuar como empresario, profesor, estudiante o empleado. El rol es una forma de presentarse corriente, tal como la identidad de un documento de identidad. En su rol cada persona significa algo por relación a un contexto. En cambio, el rostro no remite a ningún contexto, sino que se refiere tan sólo y de manera exclusiva a la existencia misma del Otro. “El rostro se piensa aquí como la contestación perpetua de la mirada que yo poso sobre otro”.⁶⁵⁶ Además, como el Otro significa su propia desnudez más allá de su rol social, más allá de lo que se muestra de manera corriente, su significación no reside en ese lugar social, en su identidad según un papel desempeñando en la sociedad, sino en sí mismo, en cuanto me habla y me llama a responder. La responsabilidad es precisamente este responder al Otro, como responder del Otro.

El rostro del Otro es una huella del Infinito, pues no lo puedo conceptuar ni comprender. Esto, porque, por definición, el Infinito no puede ser reducido a los conceptos: dejaría de ser Infinito. El rostro del Otro siempre está más allá de la imagen que me hago de él, de manera que no se trata de un proceso de conocimiento, sino propiamente de reconocimiento.

Siguiendo la tradición bíblica, Lévinas habla de un Infinito que se muestra en la finitud del rostro del Otro, en su proximidad. El rostro del Otro es la Palabra que Dios me dice, para llamar a mi responsabilidad siempre inacabada, pero ineludible, con la vida concreta del Otro.

Siendo así, el Otro guarda una relación asimétrica conmigo, pues es más que lo que yo soy. Ya que el Otro es la huella del Infinito, reconocer al Otro como este Otro es reconocer una relación donde el Otro es el Maestro y el Señor. Se trata pues de asumir al Otro en su grandeza y prioridad. El Otro es siempre primero que yo. Siguiendo el modelo de la relación de Dios con el pueblo de Israel, Lévinas muestra que mi relación con el Otro no es recíproca, pues yo nunca existo separado de ese Otro que me constituye, y que es prioritario a mí mismo. En consecuencia, la exigencia ética de la responsabilidad nunca brota de mí, de mi interioridad o de mi conciencia que decide, sino del Otro que me interpela y me convoca. Invirtiendo el

⁶⁵⁶ POCHÉ, Fred. *Penser avec Arendt et Lévinas. Du mal politique au respect de l'autre*. Chronique Sociale: Lyon. 1998 : 86. “Le visage se pense ici comme la contestation perpétuelle du regard que je pose sur autrui”.

mandamiento: “Amarás al prójimo como a ti mismo”, Lévinas sugiere la fórmula: “Es este amor al prójimo lo que eres tú mismo”. Dejemos hablar a Lévinas:

La responsabilidad (es) (...) la estructura esencial, primera, fundamental de la subjetividad, puesto que es en términos éticos como describo la subjetividad. La ética, aquí, no viene a modo de suplemento de una base existencial previa; es en la ética, entendida como responsabilidad, donde se anuda el nudo mismo de lo subjetivo. Entiendo la responsabilidad como responsabilidad para con el otro. (...) Digo (...) que la responsabilidad es inicialmente un *para el otro*. (...) La responsabilidad es, en efecto, no un simple atributo de la subjetividad, como si ésta existiese ya en ella misma, antes de la relación ética. La subjetividad no es un para sí; es, una vez más, inicialmente para el otro.⁶⁵⁷

7.2. CARÁCTER ÉTICO DE LAS INSTITUCIONES

La ética de las instituciones no se reduce a la ética personal ni a la de las relaciones interpersonales. ¿Cuál es el estatuto ético de las instituciones? Vamos a abordar este problema partiendo de dos concepciones que corresponden a tradiciones diferentes, para luego volver sobre el planteamiento de Ricoeur, el cual nos lleva hasta Lévinas, Hegel y Girard.

En la *Teoría de la justicia*, Rawls define una institución como: “Un sistema público de reglas que define cargos y posiciones con sus derechos y deberes, poderes e inmunidades, y similares. Estas reglas especifican ciertas formas de acciones como permitidas, otras como prohibidas; y prevén ciertas sanciones y recursos, y así sucesivamente, cuando ocurren las violaciones⁶⁵⁸”. Considera ejemplos de instituciones la constitución política, la protección legal de libertad de pensamiento y conciencia, los mercados competitivos, la propiedad privada, la familia monógama⁶⁵⁹.

Las instituciones sociales resultan centrales en el pensamiento de Rawls, dado que constituyen el objeto del primer principio de justicia. En todo orden social los individuos resuelven sus necesidades e intereses conformando instituciones. Dentro de un contexto democrático, el sello propio de las instituciones consiste en que están conformadas por individuos en cuanto

⁶⁵⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Ética e infinito*. Op. cit., 89-90.

⁶⁵⁸ RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Op. cit., 55. “A public system of rules which defines offices and positions with their rights and duties, powers and immunities, and the like. These rules specify certain forms of actions as permissible, others as forbidden; and they provide for certain penalties and defenses, and so on, when violations occur”.

⁶⁵⁹ Ibid., 7.

sujetos libres e iguales, de manera que las instituciones democráticas están definidas por la búsqueda de la justicia, como lo explica Rawls:

Lo que caracteriza a una sociedad democrática es que las personas están cooperando como ciudadanos libres e iguales, y lo que logra su cooperación (en el caso ideal) es una estructura básica justa que trae consigo un marco de instituciones que llevan a efecto ciertos principios de justicia y proporcionan a los ciudadanos toda clase de medios para satisfacer sus necesidades en tanto que ciudadanos. Su cooperación consiste en asegurarse unos a otros la justicia política⁶⁶⁰.

Dado que Rawls sigue un modelo procedimental, si las instituciones básicas de la sociedad son justas, cualquier distribución de bienes que resulte será justa. En consecuencia, la justicia ya no puede aplicarse a los individuos, y tampoco puede comprenderse con independencia de las instituciones.

En un planteamiento de otra perspectiva, Lonergan considera que las instituciones son sistemas-marco de relaciones humanas de probable cooperación recurrente, cuya finalidad es la resolución y desarrollo de necesidades y deseos de comunidades humanas concretas. En cada institución las personas desempeñan funciones específicas, contribuyendo de esa manera a realizar la misión de la institución⁶⁶¹.

Las instituciones no son simples entes que buscan maximizar su interés individual. Ellas toman decisiones que tienen efectos sociales, por lo cual generan expectativas legítimas de diversos grupos y adquieren responsabilidades sociales. Además, están inscritas dentro de sistemas económicos que, en alguna medida, a la vez que determina su funcionamiento, pueden ser modificados por acciones responsables de las mismas instituciones.

⁶⁶⁰ RAWLS, John. *Liberalismo Político*. Op. cit., 62.

⁶⁶¹ LONERGAN, Bernard. *Método en Teología*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 1988: 53. “Los individuos viven en grupos. En gran parte su operación es cooperación. Esa cooperación se configura según un modelo definido; ese modelo se define por una función que hay que realizar, o por una tarea que hay que cumplir dentro del marco institucional. (...) Esos marcos constituyen la base y el modo de cooperación comúnmente comprendidos y aceptados; tienden a cambiar sólo lentamente, con cambios paulatinos, porque (...) esos cambios implican una comprensión común nueva y un nuevo consentimiento común.” “La manera concreta como se realiza la cooperación” (...) “es lo que llamamos bien de orden. Este bien es distinto de los bienes particulares, pero no está separado de ellos.” “Considera (a los bienes particulares) todos juntos y con la característica de ser recurrentes.” “Además de la multiplicidad de bienes particulares, existe un orden que la sostiene. Este orden consiste básicamente: 1) en la ordenación de las operaciones, hecha de tal manera que éstas se convierten en cooperaciones y aseguren la recurrencia de todas las formas del bien particular efectivamente deseadas; y 2) en la interdependencia entre los deseos o decisiones efectivas y la ejecución apropiada por parte de los individuos que cooperan.” Este bien de orden es susceptible de desarrollo o de decadencia y desintegración.

Las instituciones se constituyen por significaciones comunes. Estas significaciones operan como sus “componentes intrínsecos”, como vínculos que las articulan y tejen de manera inextricable.⁶⁶² Estas significaciones se han configurado como “comunes” gracias a que han sido comunicadas. Cuando las personas en las instituciones comparten significaciones comunes forman auténticas “comunidades⁶⁶³ morales” que, además de formas sistemáticas de cooperación, generan vínculos entre sus miembros en torno a sus fines, la significación de sus formas de acción comunes y los valores compartidos. No obstante, las comunidades comienzan o terminan, se cohesionan o dividen. Las personas entran a formar parte de ellas y necesitan procesos de inducción y capacitación, y también salen de ellas. Las personas que se forman en una comunidad, configuran su existencia en esta interacción con el conjunto de significaciones comunes que encarnan y transmiten las otras personas que ya hacen parte de la comunidad. La transmisión de los significados comunes está sujeta a los procesos históricos de progreso o decadencia, dependiendo de la autenticidad de los sujetos que portan los significados constituyentes de la comunidad. La inautenticidad de los individuos se expresa en la corrupción del lenguaje, pues éstos emplean de manera inconsciente el lenguaje de la tradición que ha constituido a la comunidad, olvidando la diferencia existente entre la significación originaria y las condiciones de la propia vida. “La inautenticidad de los individuos se convierte en la inautenticidad de una tradición”⁶⁶⁴.

En este sentido, se habla de “cultura” institucional para señalar “el conjunto de significaciones y valores que informan un determinado modo de vida”⁶⁶⁵ colectivo, “y hay tantas culturas cuanto conjuntos diferentes de significaciones y valores”⁶⁶⁶. Estas significaciones y valores culturales pueden ser descubiertos, expresados, validados, criticados, desarrollados y mejorados⁶⁶⁷. En cuanto la institución es un actor social y está inmersa en el entretejido de relaciones de su propia sociedad, su cultura institucional muestra una identidad y carácter compartido por sus miembros a través de sus decisiones y elecciones, lo que determina las relaciones en que se desenvuelve la empresa.

⁶⁶² Ibid., 81.

⁶⁶³ Ibid., 82.

⁶⁶⁴ Ibid., 83.

⁶⁶⁵ Ibid., 9.

⁶⁶⁶ Ibid., 292.

⁶⁶⁷ Ibid., 37.

Paul Ricoeur nos ha recordado que “en la misma noción del otro está implicado que el objetivo del bien-vivir incluya, de alguna manera, el sentido de la justicia. El otro es tanto el otro como el “tú”. Correlativamente, la justicia es más extensa que el cara a cara”; Ricoeur llama institución a “la estructura del vivir juntos de una comunidad histórica (...), estructura irreductible a las relaciones interpersonales y, sin embargo, unida a ellas”⁶⁶⁸. Explica Ricoeur que el vivir-bien sobrepasa las relaciones interpersonales y se extiende a la vida de las instituciones, donde se plantea el problema de la justicia, comprendida como exigencia de igualdad.

Para Ricoeur, las instituciones consisten en prácticas reguladas bajo patrones compartidos; antes que reglas, lo que regula a las institución son las costumbres comunes, el *ethos* común. Pero, esas costumbres están mediadas por relaciones de poder, que son propias de la acción humana, de la actividad en cuanto pone en relación directamente a las personas entre sí, lo que implica el sentido de pluralidad. El poder, por su parte, es la capacidad o aptitud del ser humano para obrar; en cuanto el poder acontece en la pluralidad de la acción humana, en la institución se trata de la acción en sentido concertado. Que las instituciones estén mediadas por el poder, no las reduce al plano político, sino que Ricoeur considera que los oficios, juegos y artes son instituciones⁶⁶⁹.

La pluralidad nos recuerda que hemos sobrepasado las relaciones cara a cara y enfrentamos las exigencias de los terceros. Ricoeur supone que “el tercero es, de entrada, sin juegos de palabras, tercero incluido por la pluralidad constitutiva del poder”⁶⁷⁰. Sin embargo, desde los conceptos de Girard no podemos asumir que el poder es incluyente, así Ricoeur esté siguiendo a Hannah Arendt y tratando de reivindicar el “poder de todos, contra no sólo la violencia, sino incluso contra la relación de dominación”; en este punto emerge más bien la pregunta deconstructiva por ese poder de todos y la invisibilidad de sus exclusiones, para sostener que no puede ser el consentimiento lo que deconstruya la violencia de las instituciones, sino tan sólo la revelación de las víctimas de sus más ocultas exclusiones. Desde la perspectiva de Girard, lo que permite hablar de este poder justo e incluyente no es más que la existencia de unas víctimas, cuya exclusión las instituciones ignoran. De este modo, más que movernos en

⁶⁶⁸ RICOEUR, Paul. Op. cit., 202-203.

⁶⁶⁹ Ibid., 204.

⁶⁷⁰ Ibid.

el modelo de una justicia incluyente, vamos a proponer un sentido de justicia deconstruido en cuanto la revelación de las víctimas, es decir, como exigencia de no-exclusión.

Para Ricoeur, la institución tiene, además, otra nota: su duración en el tiempo, en sentido tanto de su fundación y tradición, como de la ambición de durar o permanecer. Citando nuevamente a Arendt, Ricoeur dice que las instituciones del orden del trabajo, las empresas, están ligadas a la precariedad de los productos, al pasar; en cambio, las instituciones del orden de las obras, tienden a la duración: la función del artificio resumida en la obra es la de ofrecer a los mortales una morada más duradera y más estable que ellos mismos⁶⁷¹. Para Ricoeur, “la acción, en su dimensión política, constituye el intento más importante de conferir la inmortalidad, a la falta de eternidad, a cosas perecederas”⁶⁷². El poder es perecedero en cuanto sólo existe mientras los seres humanos actúan juntos; es una actividad en común que agota su significación en su propio ejercicio. Pero, la vulnerabilidad del poder es la fragilidad de “segundo grado de las instituciones”⁶⁷³. Hegel se acerca a esta distinción al asumir que el individuo es una existencia abstracta de una totalidad concreta, que es el estado. Pero, para Hegel⁶⁷⁴, tanto las personas como las instituciones están sometidas a la misma lógica, que es la de la finitud de lo objetivo, de la realidad efectiva o de lo *existente*; esta finitud se expresa en la dialéctica entre el fin buscado y el hecho de tener un fin en sí mismas, es decir, de perecer. La violencia, la guerra entre los estados con más exactitud, viene a recordar que todas las instituciones, incluso las estatales, perecen en cuanto son construcciones históricas, siempre *contingentes* y particulares.

El consentimiento de la concertación, aparece para Ricoeur con más dificultad: se trata de la acción pública entendida como una red de relaciones humanas en cuyo seno se despliegan y narran las vidas. De nuevo, en un sentido muy cercano a Hegel, cuando sostiene que “el búho de Minerva sólo alza su vuelo al romper el crepúsculo⁶⁷⁵”, Ricoeur vuelve a seguir a Arendt para sostener que “este estrato del poder caracterizado por la pluralidad y la concertación es, de ordinario, invisible, por estar recubierto por las relaciones de dominación, y que es hecho emerger sólo cuando está a punto de ser destruido y deja campo libre a la violencia, como sucede en los grandes desastres históricos. Por eso, quizá sea razonable otorgar a esta iniciativa

⁶⁷¹ Ibid., 204-205, nota 38.

⁶⁷² Ibid., 205.

⁶⁷³ Ibid.

⁶⁷⁴ HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Op, cit., § 13-17; 259, 338-340.

⁶⁷⁵ Ibid., 27. “Die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug?”.

común, a este querer vivir-juntos, el estatuto de lo *olvidado*⁶⁷⁶”.

El poder, como estructura fundamental del querer obrar y vivir juntos, aporta una tercera dimensión: la justicia. Ricoeur se propone entonces, recuperar el sentido más tradicional de la palabra justicia, aquel que la vincula a la teoría de las virtudes, y para ello recurre a la declaración preliminar de la *Teoría de la justicia* de de Rawls: “la justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento”⁶⁷⁷. Aunque Ricoeur reconoce dos sentidos a lo justo: el de lo bueno, que señala la extensión de las relaciones interpersonales en las instituciones, y el de lo legal, entendido como sistema judicial que otorga coherencia a la ley y restricción al derecho, tan sólo en primer sentido se refiere a las estructuras fundamentales del poder. Y con más precisión Ricoeur reconoce que se trata del sentido de justicia, siempre vinculado al sentido de la injusticia. Se trata de un sentido cuasi inmemorial. En la vida cotidiana las personas tienen “una visión más lúcida de lo que falta en las relaciones humanas que del modo recto de organizarlas. Por eso, incluso en los filósofos, es la injusticia la que primero pone en marcha el pensamiento”⁶⁷⁸. Considera Ricoeur que las obras de Platón y Aristóteles dan testimonio de esto. Aristóteles comienza su reflexión sobre la justicia distinguiendo claramente la amplia polisemia de lo justo y de lo injusto, y esto gracias a su definición de justa medida, que es el rasgo racional común a todas las virtudes, privadas o interpersonales; es precisamente esta característica del justo medio lo que permite pasar del plano interpersonal al plano institucional.

En este tránsito de lo interpersonal a lo institucional se destaca la noción de justicia distributiva, que es aparentemente una virtud parcial, siendo en realidad ético-política, es también la virtud total que engloba lo parcial. La justicia distributiva aporta el elemento de distinción que falta a la noción de querer actuar juntos; “designa un rasgo fundamental de todas las instituciones, en la medida en que éstas regulan el reparto de funciones, de tareas, de ventajas e inconvenientes entre los miembros de la sociedad”⁶⁷⁹. La noción de repartición es la otra cara del compartir: al repartir se toma parte en una institución, en la que se comparten las distinciones asignadas. Se trata de dos aspectos inseparables en una institución, que es siempre

⁶⁷⁶ RICOEUR, Paul. Op. cit., 205

⁶⁷⁷ Ibid., 206.

⁶⁷⁸ Ibid., 207.

⁶⁷⁹ Ibid., 209.

un sistema de cooperación, que supone coordinación entre sus partes. Ricoeur insiste: “Era preciso introducir en este estadio de nuestro análisis el concepto de distribución, para garantizar la transición entre el nivel interpersonal y el nivel de sociedad en el interior del objetivo ético. La importancia del concepto de distribución reside en que absuelve a los dos protagonistas de un falso debate entre individuo y sociedad, sin dar la razón a uno más que a otro⁶⁸⁰”. La importancia de esta reflexión, en palabras de Ricoeur⁶⁸¹ es:

El tener en cuenta (que) la institución pertenece al objetivo ético tomado según toda su amplitud. No era necesario levantar un muro entre el individuo y la sociedad, impidiendo cualquier transición desde el plano interpersonal al plano de la sociedad. Una interpretación distributiva de la institución contribuye a derribar este muro y garantiza la cohesión entre los tres componentes individuales, interpersonales y de sociedad de nuestro concepto de objeto ético.

Para nuestra investigación resulta fundamental destacar que “la institución en cuanto regulación de la distribución de las funciones, por tanto en cuanto sistema, es mucho más y otra cosa distinta que los individuos portadores de funciones. Con otras palabras, la relación no se reduce a los términos de la relación. Pero, una relación no constituye tampoco una entidad suplementaria. Una institución considerada como regla de distribución sólo existe en cuanto que los individuos toman parte de ella⁶⁸²”.

Finaliza Ricoeur su reflexión sobre la justicia reconociendo que ya en Aristóteles, el núcleo común que relaciona la justicia que distribuye y la justicia que repara es la igualdad, pues ya en la *Ética a Nicómaco* sostiene que el término medio es lo igual, pues “en toda acción en la que se da lo más y lo menos, se da también lo igual. Por tanto, si lo injusto es desigual, lo justo es igual, cosa que, sin necesidad de razonamiento, todos admiten⁶⁸³”. Más en concreto, el término medio es la igualdad proporcional, propia de la justicia distributiva. Volviendo a Lévinas, Ricoeur afirma que “la igualdad (...) es a la vida en las instituciones lo que la solicitud a las relaciones interpersonales (...) La solicitud da como compañero del sí otro que es un rostro (...) La igualdad le da como compañero otro que es cada uno⁶⁸⁴”. El sentido de justicia supone la solicitud, en la medida en que considera a las personas como irremplazables, pero con la igualdad acrecienta su campo de aplicación a toda la humanidad.

⁶⁸⁰ Ibid., 209-210.

⁶⁸¹ Ibid., 210.

⁶⁸² Ibid.

⁶⁸³ ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Op. cit. V, 6, 1131: 1, 12-13.

⁶⁸⁴ RICOEUR, Paul. Op. cit., 212.

La posición ética de Lévinas no se reduce a la reflexión sobre el rostro. En realidad, las relaciones con los otros no se reducen a las interacciones cara a cara, sino que se refieren a los terceros, con los cuales la constitución existencial de responsabilidad se hace exigencia de justicia. En *Otro modo de ser o más allá de la esencia*, Lévinas dice que la justicia aparece frente al tercero, que pone en problemas la relación entre el sí mismo y el otro. El tercero es el “otro”, otro, que hace preguntarse al sí mismo por la validez de su responsabilidad. Cuando la responsabilidad con el otro “es también responsabilidad con el tercero, la justicia que confronta, congrega y concibe, la sincronía entre existente y paz, toma forma”⁶⁸⁵. La responsabilidad, en consecuencia, no se limita a una relación unilateral del sí mismo con el Otro, sino que involucra a los terceros, a los otros, convirtiéndose en justicia, que es la experiencia de la responsabilidad con los múltiples otros a través de mediaciones institucionales que están más allá de la relación cara a cara. Para Lévinas, la justicia aparece a partir de la responsabilidad con los otros, pero implica juicio y comparación de las personas, que en principio son incomparables, lo que sólo ocurre en instituciones; en esta perspectiva, la justicia es la estructura que recibe la responsabilidad en su concreción en relaciones mediadas con los otros, es decir, en las instituciones en la cuales nos tratamos unos a otros como ciudadanos.

En las instituciones el problema central es la violencia, ya que “existe una cierta medida de la violencia necesaria a partir de la justicia”⁶⁸⁶. En este punto, Lévinas se aparta “de la idea de la no-resistencia al mal”, pues el verdugo “es aquel que amenaza al prójimo y, en ese sentido, apela a la violencia y no tiene ya Rostro”⁶⁸⁷. La responsabilidad con la vida de la otra persona ejerce una función de cuestionamiento permanente, vigilancia y limitación a la violencia de las instituciones, planteando siempre el problema de su legitimidad. Considera Lévinas que se trata de la situación opuesta a la fundamentación del estado en el contrato social, pues “en la visión de Hobbes – para quien el estado no procede de la limitación de la caridad sino de la limitación de la violencia-, no pueden ponerse límites al estado”⁶⁸⁸. Estamos pues, ante la aceptación de que las instituciones, y las instituciones del estado en particular, suponen un orden violento,

⁶⁸⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Otro modo de ser o más allá de la esencia*. Op. cit., 16.

⁶⁸⁶ _____ *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset & Fasquelle. 1991: 115. Traducción de José Luis Pardo. *Entre nosotros. Ensayos para pensar al otro*. Valencia: Pre-textos. 1993: 131.

⁶⁸⁷ Ibid.

⁶⁸⁸ Ibid.

dejando Lévinas abierta la cuestión de que “no puede decirse que no haya ninguna violencia que sea legítima”⁶⁸⁹.

A pesar de su enorme cercanía, esta posición que admite la legitimidad de alguna violencia, es de un orden diferente a la de Girard, para quien ninguna violencia es legítima, pero no como un principio a priori, sino a partir de la perspectiva de las víctimas, siempre excluidas de las legitimaciones de los victimarios. Ahora bien, Girard y, como ya hemos visto, en parte Derrida, buscan comprender los mecanismos de violencia preguntando por lo que suponen a la vez que ocultan, lo que no significa legitimarlos, sino que se trata de un recurso para su deconstrucción.

Por otro lado, la comprensión de la responsabilidad en Lévinas se limita a la acción individual: “Siempre he creído que la elección no es en absoluto un privilegio; es la característica fundamental de la persona humana en cuanto moralmente responsable. La responsabilidad es individuación⁶⁹⁰”. No obstante, tal vez se pueda seguir a Derrida para decir que la responsabilidad consiste en que los actores de una trama de interacciones aprenda a tomar nuevas posiciones, que impliquen siempre a esos/as otros/as excluidos/as, en un proceso permanente de deconstrucción de los *sistemas violentos* que aun son imperantes en ellos mismos. La ética de no violencia, en consecuencia, se puede comprender como un proceso permanente de deconstrucción de la violencia propia de los sistemas sociales – con lo cual se incluyen todas las instituciones- , siempre desde la pregunta por los/as terceros/as excluidos; Girard precisará esta pregunta por la responsabilidad, que ya no se limita a unos derechos en un estado, sino a la posibilidad de escuchar y asumir las voces de las víctimas, siempre invisibles a los sistemas que las producen⁶⁹¹. Se trata de la posición que se asume para pasar de una responsabilidad singular a un compromiso político, que si en Lévinas y Derrida se llama justicia, vamos a seguir a Girard para llamar responsabilidad; y que ya no se puede limitar ni referir a responsabilidades individuales, sino a sistemas y mecanismos sociales. Este ha sido el caso cuando Derrida escribió sobre Mandela⁶⁹², no para referirse a la persona singular de Nelson Mandela, sino para hablar de Mandela y de todas aquellas personas que obedecen a su consciencia oponiéndose a

⁶⁸⁹ Ibid.

⁶⁹⁰ Ibid., 134.

⁶⁹¹ MANNING, Robert J. S. “Openings: Derrida, difference, and the production of justice”. En: *Philosophy Today*, 40, (3). Invierno 1996:412.

⁶⁹² DERRIDA, Jacques. *For Nelson Mandela*. DERRIDA, Jacques y TLILI, Mustapha editores. New York: Seaver Books. 1987.

leyes y personas injustas; algo semejante ocurrió cuando Derrida escribió sobre el *Apartheid*⁶⁹³, no sólo para referirse al racismo en Sur África, sino además para cuestionar el racismo del pensamiento occidental⁶⁹⁴. Más claro puede resultar el escrito sobre la universidad de 1983, “*El principio de razón*”⁶⁹⁵, en el que, sin referirse a un rostro concreto ni a una universidad en particular, sin embargo asume la responsabilidad de hablar de la Universidad. En este texto, Derrida reconoce el enorme poder de la universidad y, en consecuencia, su responsabilidad para con quienes están en ella y fuera de ella; se trata de responsabilidades sociales y políticas, muy lejos del cara a cara singular y también de una justicia limitada al reconocimiento de unos derechos en el estado. Siguiendo a Lévinas en el problema de asumir responsabilidades ante múltiples y contradictorias demandas de diversos terceros, Derrida plantea el problema de la justicia más allá de las instituciones estatales, y por tanto más allá de una reducción a los términos de la ley; además, no conforme con la aceptación del hecho de la violencia de las instituciones como lo ha hecho Lévinas, así reclame un fundamento diferente a la muda violencia del contrato social, Derrida apuesta por la razón, originada según en Lévinas en el amor y la compasión que son la fuente de la justicia⁶⁹⁶ y, en el uso que estamos asumiendo, de la responsabilidad, contra el militarismo que define la cultura y quiere poner límites al pensamiento.

Así pues, una ética de la no violencia en la perspectiva de la deconstrucción asume posiciones, siempre revelando y dando la voz a las víctimas que las instituciones no reconocen, generándoles así oportunidades para la construcción de la justicia y para asumir la responsabilidad de las instituciones, a través de conversaciones que se mantienen abiertas y siempre enriquecidas con las múltiples voces⁶⁹⁷; esta apertura propia de la deconstrucción ética consiste en revelar los mecanismos ocultos que producen víctimas, que van desde los sistemas de lenguaje y significación, hasta las más encubiertas posibilidades que tiene cada sistema para seguir produciendo víctimas. Esta continua apertura y profundización del pensamiento corresponde a la deconstrucción, en el sentido dado por Derrida de mantenerse tomando

⁶⁹³ DERRIDA, Jacques. “Racism's Last Word.” En: *Critical Inquiry*, 12, (1). 1985: 290-9.

⁶⁹⁴ MANNING, Robert J. S. Op. cit., 412-413.

⁶⁹⁵ DERRIDA, Jacques. “The Principle of Reason: The University in the Eyes of its Pupils.” En: *Diacritics*, 13 (3). 1983: 3-20.

⁶⁹⁶ LÉVINAS, Emmanuel. *Entre nous*. Op. cit., 117-188. “La justice sort de l’amour”.

⁶⁹⁷ MANNING, Robert J. S. Op. cit., 416. “This way of taking a stand opens questions. It does not shut down thought but opens it up, makes it possible for thought to become richer, more complicated, more lively, more relevant, more challenging”.

diferentes y mejores posiciones, con lo que se transforman los escenarios de encuentro entre las múltiples demandas de justicia, peticiones de responsabilidad y las relaciones de poder entre ellas. En otros términos, si la deconstrucción de la ley está en el centro de los proyectos emancipatorios, el proyecto de una sociedad sin víctimas no se realiza presionando una utopía metafísica, sino en la permanente deconstrucción de los sistemas sociales, ya que los sistemas sociales, sean instituciones del estado, empresas o imaginarios y sistemas de pensamiento, tienden a generar mecanismos de exclusión y discriminación, para los cuales la deconstrucción ha de mantenerse siempre en proceso, permitiendo siempre que aparezca el rostro y la voz de las víctimas⁶⁹⁸. En este sentido, el proyecto de una sociedad sin víctimas se puede considerar como mediado por procesos permanentes de reducción de la violencia, pues no se trata de un proyecto jalonado por un ideal, al menos no un ideal que no admita críticas ni cuestionamientos, sino por la exigencia que brota del rostro concreto de las víctimas.

Así pues, esta constitución ética de la existencia no se reduce a que estamos mediados por los otros y somos responsables de su vida, sino que tal mediación acontece por medio de instituciones. En esta perspectiva, Girard⁶⁹⁹ y Hegel⁷⁰⁰ consideran que los sujetos están constituidos por los deseos de los otros, haciéndose los otros mediadores de propia subjetividad, de la personalidad. Para Girard los sujetos son interindividuales; para Hegel, hacen parte del mundo común que llama “espíritu”⁷⁰¹, y que podemos asumir como mundo intersubjetivo. En los dos casos, la interindividualidad o la intersubjetividad, es un tejido complejo de interacciones. La complejidad se refiere a que los deseos no son unilaterales, sino multidireccionales; además, a que se trata de procesos conflictivos desatados por los deseos, a

⁶⁹⁸ HÄGGLUND, Martin. Op. cit., 64.

⁶⁹⁹ GIRARD, René. *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Op. cit. _____ *Des choses cachées depuis la fondation du monde*. Op. cit. _____ *La Violence et le sacré*. Op. cit. _____ *Le bouc émissaire*. Op. cit. _____ *Quand ces choses commenceront. Entretiens avec Michel Treguer*. Op. cit. _____ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Op. cit. _____ *Celui par qui le scandale arrive*. Op. cit. _____ *Les origines de la culture*. Op. cit.

⁷⁰⁰ HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes, Enzyklopadie y Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Op. cit.

⁷⁰¹ STERN, Robert. Op. cit., 74. Cuando los sujetos se hacen capaces de reconocerse en los otros, estamos ante el mundo del espíritu, es decir, de la intersubjetividad, el yo que es nosotros y el nosotros que es yo. El mutuo reconocimiento implica el proceso por el cual que cada sujeto llega a comprender que el otro es un sujeto autónomo, con una existencia independiente y no una cosa que pueda ser usada para los propios fines; además, cada autoconciencia debe también darse cuenta y aceptar que su bienestar e identidad como sujeto está estrechamente relacionada con cómo es considerado por la otra autoconciencia. En las relaciones de mutuo reconocimiento se aprende a asumir al otro como a sí mismo, de modo que no se trata de relaciones mediadas por el temor ni la violencia, en que uno reconoce y otro es reconocido, sino, por ejemplo, por el amor, en el que la imitación del deseo de la otra persona ya no tiende a la destrucción sino a una reciprocidad positiva para los implicados.

través de los cuales nos formamos como seres humanos, transformando nuestros instintos gracias a la mimesis de modelos culturales e institucionales de apropiación y reconocimiento. El *mundo del espíritu* en Hegel corresponde a los *sistemas culturales* de Girard; nuestros dos autores piensan al individuo no solo como constituido por los otros, sino como mediado por este complejo de instituciones. La complejidad es mayor dado que estos sistemas de las instituciones no existen con independencia de los sujetos, sino que se trata, en términos de Hegel, del entretreído de procesos de mutuo reconocimiento que constituyen formas de vida, creadas por instituciones y sujetos vinculados por tradiciones y razones. Lo mismo ocurre con Girard, cuyos conceptos pueden comprenderse como la lógica de los sistemas sociales.

Para Hegel, la dialéctica entre siervo y el señor no es una figura narrativa remitida al pasado, sino que es un *concepto*, el de la libertad, elaborado para pensar la lógica de conformación del mundo del espíritu, es decir, de los sujetos que viven y actúan en instituciones, y de esas mismas instituciones; según este concepto, las instituciones tienen siempre una lógica violenta en su constitución, que es el conflicto a muerte por afirmar el deseo del otro que se asume como propio. Además, los deseos revelan que el ser humano tiene una existencia contingente, determinada por el hecho de la extrema necesidad y carencia debido a la cual nos movemos hacia lo otro; por otro lado, los deseos muestran a los seres humanos como sujetos de deseos, y a la razón y al mundo “espiritual” como producciones derivadas por procesos complejos del orden de los deseos; además, enseñan que no es posible un reconocimiento del sujeto en sí mismo, sino que el reconocimiento humano sólo es posible en la dialéctica – es decir, en las infinitas posibilidades de contradecirse- del “reflejarse” y buscar alguna clase de integridad en la mediación del otro⁷⁰². Las instituciones, que se forman en el proceso de elaboración de los deseos, son medios para satisfacer necesidades y, a la vez, interacciones mediadas por el lenguaje, es decir, significaciones compartidas. En las instituciones, el trabajo socialmente compartido sustituye a la brutal destrucción del otro que está en el origen de la cultura; así, reprime, desplaza, oculta y canaliza el conflicto entre la afirmación de la propia subjetividad y la negación de la diferencia de lo otro a través de nuevas formas de relaciones de poder en permanente transformación⁷⁰³.

⁷⁰² OLSON, Carl. Op. cit., 205.

⁷⁰³ RICOEUR, Paul. Op. cit., 203. Haciendo referencia a Hannah Arendt, Ricoeur dice: “El poder procede directamente de la categoría de acción en cuanto irreductible a las de trabajo y de obra: esta categoría reviste una

Para Girard, como toda la cultura se remite al mecanismo del chivo expiatorio, todo sistema cultural está constituido por mitos, ritos y prohibiciones, que son los grandes mecanismos que transmiten y ocultan la violencia que lo constituye. En ese sentido, las instituciones son sistemas religiosos. La relación de una institución con su propia violencia es de doble vínculo, derivada de la diferencia: un imperativo contradictorio, creador del proceso de desorden-orden en la victimización, ya que la propia violencia se torna invisible para los victimarios, que transfieren el desorden y el nuevo orden a la víctima, a la cual instituyen con todo el poder de la producción del orden y del desorden.

7.3. PARADOJAS DE LAS INSTITUCIONES EN EL MERCADO

Vamos a seguir de manera sintética la argumentación de Dupuy⁷⁰⁴ sobre el liberalismo neoclásico, a través de su análisis del pensamiento de Friedrich von Hayek.

Hayek construye una teoría que parte de una filosofía del espíritu, de la que se sigue una filosofía social, marco de las teorías del derecho, la moral, la economía y la política. Por ser uno de los pensadores económicos más representativos, vamos a buscar en sus posiciones los elementos de los sistemas religiosos sacrificiales, o si ha logrado escapar a las fuerzas ciegas de la mimesis y construido una teoría de la complejidad social no sacrificial.

Para Hayek, el espíritu está hecho de esquemas abstractos que configuran hábitos, disposiciones a pensar y hablar según ciertas reglas. Se constituye a partir de estructuras genéticas, que permiten a cada individuo recibir de los otros los logros de la tradición. Se trata de un aprendizaje que se efectúa por imitación. Sostiene Hayek que la capacidad de aprender por imitación es “quizá la capacidad más importante de la que el ser humano está genéticamente dotado, más allá de las respuestas innatas”⁷⁰⁵. La historia de las civilizaciones es la superación de las respuestas innatas por las culturas y tradiciones, gracias a la fuerza de la imitación.

significación política, en el sentido más amplio del término (...) si subrayamos, por una parte, la condición de *pluralidad* y, por otra, la de *concertación*”.

⁷⁰⁴ DUPUY, Jean-Pierre. *Introduction aux Sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*. Op. cit.

⁷⁰⁵ VON HAYEK, Frederick. *La fatal arrogancia*. Madrid: Unión Editorial. 1988: 21.

El conocimiento humano es simultáneamente práctico y abstracto. Se encarna en los esquemas abstractos que componen el espíritu y se manifiesta en reglas de acción, todo sin que tengamos mucha conciencia de ello. Nuestra adaptación al mundo implica una multitud de hechos singulares, que son imposibles de conocer en su totalidad y en sus relaciones. En consecuencia, actuamos imitando unas reglas implícitas en la cultura. Estas reglas son el resultado de la experiencia colectiva, encarnan un saber del que disponemos, aunque no podemos hacer explícito. Estas reglas no son conscientes pues se incorporan a cada individuo por la imitación, y no son producidas por él. La razón de los individuos está construida a partir de estas reglas y esquemas de pensamiento comunes. Por tanto, el espíritu humano común es, para sí mismo, opaco, pues no logra situarse fuera de sí para contemplarse en su integridad.

Las representaciones colectivas son “el producto de una inmensa cooperación que se extiende no sólo en el espacio, sino en el tiempo; para producirlas, una multiplicidad de espíritus diversos han asociado, unido, combinado sus ideas y sus sentimientos; sucesivas generaciones han acumulado su experiencia y su saber. Una intelectualidad muy particular, infinitamente más rica y más compleja que la del individuo, está en ellas, por consiguiente, concentrada⁷⁰⁶”.

Pero, esta subordinación del individuo a la sociedad es una condición necesaria de la libertad individual. Gracias a las herramientas proporcionadas por la tradición, el individuo puede darse fines privados y realizarlos. La relación entre individuo y sociedad es de causalidad circular, de procedimiento recursivo a través de una codefinición mutua. Aunque la tradición es un efecto de composición de acciones individuales, no hay posibilidad alguna de reducción de lo social a lo individual. El paso de lo individual a lo colectivo es un salto de complejidad que no se puede reducir de manera analítica. Este salto es un proceso automático, es decir, se trata de un mecanismo que es causa de su propia construcción. En consecuencia, la relación entre la sociedad y los individuos es vista como una autotrascendencia.

Para Hayek, el orden social es un orden espontáneo que ninguna voluntad ha querido, ninguna conciencia ha concebido, tal como si este orden estuviera guiado por una “mano invisible”. Se trata de un orden intermedio entre lo natural y lo artificial, entre el instinto y la razón. “Es una

⁷⁰⁶ Ibid., 22-23.

emergencia, un efecto de composición, un efecto de sistema⁷⁰⁷”. El orden social espontáneo es eficaz para producir un orden y unos sistemas de recursos para utilizar la información disponible. Los individuos deben reconocer la existencia de este orden, que no es producto de su voluntad, y apoyarse en los conocimientos que ofrece el orden social, aunque ellos, los individuos, nunca logren comprender ni apropiarse conscientemente de ellos. Estos conocimientos conforman un saber colectivo sin sujeto. Aunque está encarnado en las reglas, normas, convenciones, instituciones, y a través suyo, en el psiquismo individual, carece de sujeto.

Estos sistemas de reglas abstractas emergen de manera espontánea. Hayek precisa que existen dos tipos de órdenes espontáneos, jerárquicamente entrelazados. Existe un *orden concreto* de reglas abstractas dadas, en las cuales se integran las acciones individuales produciendo un sistema auto organizado, por ejemplo para la repartición de los derechos, la asignación de recursos, etcétera. Además, existe el orden abstracto, que es el orden evolutivo de las reglas abstractas, que emergen y se modifican en las diversas circunstancias. El orden abstracto es el marco dentro del cual opera el orden concreto. Pero, ese orden concreto retro actúa sobre el orden abstracto, produciendo una nueva codeterminación recursiva entre lo individual y lo colectivo.

La evolución del orden abstracto corresponde al sistema cultural. Estas reglas hacen posible la operación de las reglas concretas porque han sido seleccionadas por un mecanismo anónimo, un proceso sin sujeto, que prolonga en la cultura el proceso de selección y adaptación de la evolución natural. Sin embargo, en la cultura no operan procesos hereditarios, sino que la selección se efectúa a través de la transmisión de los sistemas de reglas que se adquieren por aprendizaje. En este sentido, la imitación es el mecanismo regulador de la cultura. A través del contagio mimético, las reglas que aseguran el éxito suplantán a las que están mal adaptadas al entorno.

Otra diferencia crucial consiste en el paso del orden natural al cultural. En el orden natural existe la concurrencia de sistemas de reglas, entre las cuales sólo las más adaptadas al entorno

⁷⁰⁷ DUPUY, Jean-Pierre. *Le sacrifice et l'envie*. Op. cit., 250. “C’est une émergence, un effet de composition, un effet de système”.

sobreviven. En cambio, en los procesos culturales la concurrencia se transforma en “competencia pacífica”. Una cultura cede sus posiciones a otra, abandonándolas en provecho de sus rivales.

La evolución cultural es impredecible, pues carece de reglas, pues consiste en adaptación a lo nuevo. Lo que se da no es ni bueno ni malo. Sencillamente, es la alternativa exitosa de adaptación de una cultura. Por ejemplo, el sistema de mercado no es ni bueno ni malo, pero cualquier alternativa no es sino pobreza, hambre y muerte. Al sostener que la evolución selecciona las mejores y más benéficas alternativas, Hayek elige el utilitarismo como postura moral. No sólo porque los individuos hagan análisis de costos y beneficios de sus alternativas de elección, sino porque la cultura, de manera indirecta, realiza sus fines a través de las acciones de los hombres, aunque éstos no tiendan a esos fines de manera intencional. Se trata de una utilidad con una oscura distinción: Por un lado, la cultura ofrece al individuo oportunidades para que logre el máximo de sus fines. La suma de estos fines individuales genera una utilidad comprendida como media estadística. Por otro, la evolución tiende a la mayor cantidad de seres humanos que una tradición cultural sea capaz de hacer vivir. Sostiene Hayek que todo sucede como si la evolución procediera por un cálculo de vidas⁷⁰⁸. La cultura satisface cierta vida en el presente, si eso le lleva a incrementar después el flujo vital en su conjunto.

La vida aparece, entonces, como la finalidad suprema del sistema cultural. Una vida que ha de ser vivida con riqueza, prosperidad y bienestar material. Esto porque su análisis de la evolución cultural concluye que el mercado es la mejor tradición cultural posible, el modelo y prototipo del orden espontáneo. La idea de orden social espontáneo ha aparecido en la historia del pensamiento a raíz del mercado. El mercado permite comprender la posibilidad de una auto organización social movida por las acciones individuales, pero que se realiza fuera de la conciencia y la voluntad de los individuos. Gracias a la división de trabajo y el intercambio a través de la oferta y la demanda, el mercado coordina a millones de individuos, sin que sea posible ni necesario entender cómo ocurre esta sinergia. Por ello es tan exitoso en materia de producción y reproducción de la vida, y de prosperidad material. Además, el mercado ha dado pruebas de su superioridad al incrementar de manera dramática el confort de una parte

⁷⁰⁸ VON HAYEK, Frederick. Op. cit., 132.

creciente de la población mundial, y al demostrar su enorme poder de atracción frente a las restantes tradiciones. Quien se aísla del mercado, en última se condena a sí mismo a la muerte.

El mercado es un sistema de producción y de intercambio de señales, al frente de los cuales están los precios. Los precios son señales que incitan a los consumidores a no adquirir mercancías con un alto costo de producción, y mueven a los productores a buscar nuevos y más baratos productos que ofrecer. No hay ninguna posibilidad de establecer un centro de control total de los precios, pues el mercado es un funcionamiento automático que se autorregula.

El mercado es el sistema de reglas abstractas que se ha vuelto mundial. El mercado pone en funcionamiento el sistema de reglas concretas que son la operación de la competencia entre proyectos, instituciones y formas de vida. Pero, al volverse un sistema de reglas abstractas que opera a escala global, es la misma evolución cultural. Más aún, al haber superado todas las otras tradiciones y formas de vida, el mercado es una especie de metatradición que engloba las adaptaciones locales de sus propias reglas de competencia mercantil.

La competencia es una guerra pacífica, motor de las acciones humanas, pues mueve a cada cual a dar lo mejor de sí. Es la competencia, nunca la cooperación, lo que moviliza a los individuos a avanzar sin reparar en los obstáculos, para incrementar la eficacia general. Toda elección competitiva de un individuo tiende a incrementar el beneficio general. Sostiene Hayek que la competencia obliga a las gentes a actuar racionalmente para poder sobrevivir. Esto se fundamenta en la idea de que será generalmente a través de la competencia como un número pequeño de individuos relativamente más racionales colocará a los demás en la necesidad de convertirse en émulos con el objeto de prevalecer.

Los principios que sustentan las políticas que buscan la globalización del mercado pueden definirse como la prioridad total del mercado, con su criterio de eficiencia y la defensa de la retribución justa para los ganadores en la competencia. En la lógica del mercado, la distribución de los bienes materiales es vista como el resultado racional del mercado, que recompensa a los individuos de acuerdo con su eficacia productiva y, en consecuencia, retribuye a cada cual según sus propias decisiones. “Estas afirmaciones representan un

desarrollo de la vieja tradición que ha intentado explicar problemas sociales tales como la pobreza y el desempleo con base en actitudes personales, culturales o psicológicas. Los pensadores neoliberales han resucitado esta concepción (...) Su rasgo esencial consiste en hacer a los pobres responsables de sus penurias económicas, lo que es tanto como culpar a las víctimas de un delito que se comete contra ellas⁷⁰⁹.

Lo que está en el fondo es una verdadera “deificación” del mercado, pues como afirma Hayek: “sus fuerzas son impersonales y los hombres con frecuencia no pueden entenderlas. El progreso depende de que ellos le otorguen al mercado una deferencia incuestionada.”⁷¹⁰ Para Hayek el mercado, como juego creador de riqueza, es un orden espontáneo resultante del ajuste mutuo de personas que actúan conforme a unas reglas de propiedad, infracción y acuerdo, dentro de un esquema que se les escapa a su propia comprensión, ya que para decidir sólo cuentan con las informaciones sobre precios, salarios y beneficios.

Los individuos no tienen otra alternativa diferente a la adaptación a aquello que le aparece como fuerzas ciegas en el proceso social. La alternativa, la no libertad, consiste en la sumisión a la voluntad de un superior. En consecuencia, los individuos deben entregarse a las reglas abstractas y anónimas que constituyen el mercado. Los individuos nunca comprenderán las leyes internas del mercado, que permanecen como necesarias e indescifrables, dada la complejidad del sistema de mercado. Las leyes del mercado son, en realidad, formas de autoexteriorización de las acciones individuales actuando en su salto a la complejidad del orden social. Son, en definitiva, la exteriorización de la libertad humana, su mejor expresión.

Se puede entender esta libertad como la convergencia de todos los deseos en un punto fijo externo, en una forma de trascendencia incomprensible, que regula el orden social. Su valor está en hacer converger los deseos en la exterioridad dominante, evitando el cruce de las miradas, la posibilidad de hacer emerger el proceso de rivalidad. El mercado, entonces, ofrece una contención contra la violencia⁷¹¹.

⁷⁰⁹ AHUMADA, Consuelo. *El modelo neoliberal*. Bogotá: Tercer Mundo. 1997: 122.

⁷¹⁰ VON HAYEK, Frederick. “The Sensory Order”. Londres: Routledge & Paul. 1952: 7. Citado en *El modelo neoliberal*. Op. cit., 129.

⁷¹¹ DUPUY, Jean-Pierre. *Le sacrifice et l'envie*. Op. cit., 263-308.

Con todos estos pasos, Hayek ha consolidado el desplazamiento de los primitivos sistemas religiosos al mercado, esa gran fuerza incomprensible que salva a los hombres de la violencia, pero que lo hace produciendo dobles monstruosos y víctimas sacrificadas.

En la teoría de Hayek, que se presenta a sí mismo como abanderado de la civilización moderna al rechazar todo lo que puede haber de arbitrariedad y de sacrificial en las sociedades tradicionales, no puede más que recurrir a la esencia misma de estas sociedades arcaicas: su apelación a una exterioridad inaccesible. “Hayek presenta la evolución cultural como una competencia entre tradiciones pero dada su filosofía cognitiva y social, debería tener más bien las características de una guerra de religión. Lo que mantiene (...) esta guerra en estado de paz y la orienta hacia el bien común es la intervención providencial de una trascendencia improbable”⁷¹². Esta trascendencia es la del mismo Hayek, quien se presenta a sí mismo como poseedor de un “saber absoluto”, desde el cual declara el triunfo del capitalismo neoliberal como triunfo de la más competente civilización.

7.4. PARADOJAS DEL MERCADO Y EMERGENCIA DE UNA ÉTICA DEL BIEN COMÚN

La globalización de las economías y la información produce efectos paradójicos: incrementa la acumulación de riqueza y a la vez multiplica la pobreza; crecen las finanzas en sectores que no producen beneficios sociales; se sostiene sobre el carácter percedero de sus productos, con lo cual el mercado solo crece a costa de desequilibrar los ecosistemas. A la par con estos procesos sociales, como el mercado se ha vuelto el sistema que produce los significados sociales, la ciudadanía y la democracia se han visto compelidas desde dentro para constituirse en sistemas de exclusión, dejando la inclusión social a quienes caben en una sociedad que no se considera para todos⁷¹³. Diversos análisis consideran que esta dinámica del mercado no sólo es sacrificial de las mayorías, sino autodestructiva⁷¹⁴, pues elimina los valores básicos que suponen las

⁷¹²Ibid., 310. Hayek présenté l'évolution culturelle comme une concurrence entre traditions mais, étant donné sa philosophie cognitive et sociale, elle devrait avoir plutôt les traits d'une guerre de religion. Ce qui maintient (...) cette guerre en état de paix et l'orienté vers le bien commun est l'intervention providentielle d'une transcendance improbable.

⁷¹³ DIERCKXSENS, Wim. *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*. San José de Costa Rica. Departamento Ecueménico de Investigaciones. 1998.

⁷¹⁴ SOROS, George. *The crisis of Global capitalism*. Londres: Little, Brown and Company. 1998. DIERCKXSENS. *Del neoliberalismo al poscapitalismo*. Op. cit.

democracias. La paradoja básica es que el mercado opera bajo el desconocimiento del otro como sujeto; esto porque los ajustes que se introducen al mercado para que opere de manera más eficiente –apertura de mercados, reestructuración del estado y flexibilización del trabajo–, se dirigen a eliminar los derechos humanos que surgen del reconocimiento de las personas en cuanto ciudadanas⁷¹⁵. Esta situación es paradójica porque corresponde a una situación en la cual se enfatiza la importancia de los derechos humanos, y se entiende que los individuos no son tan sólo partícipes en el mercado; sin embargo, al considerar al mercado como un ámbito de libertad, se impide reclamar derechos frente al mercado, dejando los derechos al estado. Además, jurídicamente se ha llegado a considerar a las empresas como “personas” jurídicas, es decir, sujetos con derechos y obligaciones. Incluso, se ha llegado a considerar que el modelo que legitima el campo de acciones del sujeto es la “elección racional”, es decir, la elección de un actor en el mercado. Con estos traslapes de los derechos humanos, en lugar de las posibilidades propias de la emergencia del rostro concreto de otras personas, los derechos son “corporativos”. El mercado es un sistema que opera con fuerzas compulsivas, dentro del automatismo de su propia concepción de libertad. Hinkelammert ha sostenido que se trata de una posición que ha optado por el suicidio colectivo⁷¹⁶.

Pero, esto no quiere decir que no existan alternativas, que ciertamente tienen que ser novedosas y no limitarse a invertir el mercado por la planificación total. En concreto, Hinkelammert propone: “Si el mercado es una relación social, este puede constituirse, como en el capitalismo, sobre la base de una relación de fuerza y de explotación; Pero, también puede constituirse sobre la base de una verdadera reciprocidad⁷¹⁷”, lo cual nos ubica dentro de las discusiones centrales de esta investigación. Estas alternativas se construyen desde el reconocimiento de las otras personas en su existencia, lo que implica asumirlas en su integralidad, con lo cual se hace necesario asumir las condiciones de posibilidad de la vida humana, es decir, la naturaleza misma. Para Hinkelammert, se trata de poner los intercambios del mercado bajo el control de las personas, para lo cual se necesita una nueva teoría crítica de la racionalidad reproductiva. La demanda más urgente que cruza la construcción de alternativas es la recuperación del sujeto; se trata del “conflicto de la posibilidad de la vida

⁷¹⁵ HINKELAMMERT, Franz y MORA, Henry. *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*. San José de Costa Rica. Departamento Ecueménico de Investigaciones. 2001: 320.

⁷¹⁶ Ibid., 321-322.

⁷¹⁷ Ibid., 322.

frente a la lógica propia de los sistemas. Y la vida real siempre es la vida del otro, que es la condición de mi propia vida⁷¹⁸”.

Hinkelammert tan sólo propone como principio general del pensamiento alternativo la acción asociativa, es decir, la acción solidaria. Se trata de construir mediaciones entre necesidad y libertad, entre el beneficio individual y el bienestar de todos, a partir de una ética de la vida, que es la condición de posibilidad de la solidaridad: de respetar al otro y a la naturaleza. En esta ética el valor fundamental es siempre el sujeto humano concreto. Es el ser humano concreto quien reconoce que siempre tiene un punto de vista egocéntrico, pero al mismo tiempo puede descubrir que sus intereses se tornan en su contra. “Este descubrimiento implica a la vez el descubrimiento de que yo soy el otro y el otro soy yo⁷¹⁹”. Así pues, es desde el sujeto que aparecen los dos polos en tensión: intereses calculados desde la perspectiva individual versus los intereses de todos, tensión que “tiene que ser disuelta, enfrentada, resuelta, transformada⁷²⁰”. No se trata ahora de un nuevo antropocentrismo, pues el sujeto humano que se pone como valor fundamental tiene que descubrir, al reconocerse como tal valor, “que él es el otro, y que por tanto, él es el mundo. Si destruye al mundo, se destruye a sí mismo⁷²¹”.

Dado que la situación que experimentamos en el mercado consiste en una idealización unilateral del egoísmo, del cálculo de utilidad, la solidaridad se entiende como artificial o derivada. Mientras todos nos experimentamos como seres naturales, con necesidades cuya satisfacción es una condición que determina las posibilidades de vida o de muerte, el mercado es un gran sistema que totaliza de manera compulsiva la racionalidad medios-fines bajo los criterios de eficiencia y competencia, tendiendo así a sacrificar la vida humana y de la naturaleza. Desde esta situación, desde la experiencia de ser afectados de manera negativa por el mercado en cuanto sistema sacrificial, emerge una ética del bien común. El bien común surge precisamente como resistencia por parte de quienes son afectados negativamente por el mercado. Como aparece en medio de los efectos negativos del mercado, el bien común es histórico y concreto, y se desarrolla exactamente con el tipo de efectos negativos producidos por el mercado. “Al experimentar la necesidad de oponer al sistema de mercado un bien

⁷¹⁸ Ibid., 323.

⁷¹⁹ Ibid., 326.

⁷²⁰ Ibid.

⁷²¹ Ibid., 327.

común, resulta que el ser humano como ser natural es anterior al sistema. Pero, esto ahora es una conclusión, no un punto de partida⁷²²».

El cálculo egoísta de utilidad, cuando se generaliza, distorsiona y destruye la comprensión del bien común. Por eso, el bien común no consiste en un cálculo de interés propio a largo plazo; por el contrario, el bien común, que se hace patente en los otros, interpela al cálculo de utilidad y lo limita. En todo caso, el cálculo de utilidad termina haciéndose cálculo del límite de lo aguantable (¿Hasta cuándo tendremos petróleo?, ¿Hasta cuándo podemos seguir explotando los recursos acuíferos?, ¿Hasta cuanto incremento de calor aguantará el sistema tierra antes de colapsar?, etcétera). Entonces la ética del bien común consiste en afrontar los problemas derivados de la acción del mercado, pero no busca hacer del mercado un nuevo “chivo expiatorio”, sino que “tiene que ser una ética de la resistencia, de la interpelación, de la intervención y de la transformación”. Como no puede tratarse de una ética “anti-mercado”, se trata de una reflexión y acción de mediación y construcción de equilibrios entre los dos polos de la vida humana: las personas y las instituciones. Sus funciones la definen como una ética que “opera desde el interior de la realidad⁷²³”.

Para Hinkelammert esta ética del bien común introduce, no obstante, valores que operan como *criterios* para juzgar la validez de las pretensiones de cualquiera de los polos del conflicto, incluyendo todas las mediaciones legales o normativas: “Son los valores del respeto al ser humano, a su vida en todas sus dimensiones y del respeto a la vida de la naturaleza. Son valores del reconocimiento mutuo entre los seres humanos, incluyendo en este reconocimiento el ser natural de todo ser humano y el reconocimiento por parte de los seres humanos hacia la naturaleza externa a ellos⁷²⁴”. Estos valores se basan en un principio: “nadie puede vivir, si no puede vivir el otro⁷²⁵”. La ética del bien común es el proceso en el cual estos valores son enfrentados al sistema del mercado para interpelarlo, intervenirlo y transformarlo.

7.5. LA ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD

⁷²² Ibid., 329.

⁷²³ Ibid., 330.

⁷²⁴ Ibid.

⁷²⁵ Ibid.

Hans Jonas constituyó una teoría de la Responsabilidad, que ha tenido impacto en la ética, en particular en las discusiones de la bioética y sobre la tecnología, pero poco en el campo de la reflexión sobre la responsabilidad social, que ha tenido mayor desarrollo en la tradición anglosajona; en la perspectiva de las teorías éticas de Europa continental la obra de Jonas ha tenido mayor recepción, expresada en las posiciones de Zsolnai y de Hans Küng.

La obra central de Jonas al respecto es el libro de 1979, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die Technologische Zivilisation*, que tuvo una traducción y ampliación al inglés en 1984 con el título *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*⁷²⁶. Para Jonas, la naturaleza de la acción humana ha cambiando de manera tan dramática en los últimos años, que implica cambios en la ética. La ética anterior ha sido *antropocéntrica*, centrada en las relaciones entre las personas, considerando que las relaciones con la naturaleza eran neutrales; el ser humano era una especie de esencia, pero no un objeto de la acción técnica; las acciones se consideraban con unos rangos de efectos muy bajos y de corto plazo. Pero, que en la actual civilización la naturaleza ha emergido como un sujeto de la responsabilidad humana, debido a que el impacto de la acción humana sobre la tierra se va haciendo acumulativo e irreversible. Entonces, se vuelve un deber comprender las reales dimensiones del impacto humano en la naturaleza, de manera que se haga viable considerar no sólo el bien humano sino también el bien de los seres de la naturaleza, extendiendo la noción kantiana de los seres que son fines en sí mismos a éstos últimos⁷²⁷. En consecuencia, propone interpretar⁷²⁸ la máxima de Kant: “Actúa solo con la máxima que puedas querer que al mismo tiempo se convierta en ley universal” de la siguiente manera:

“Obra de tal modo que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra”; o expresado negativamente, “Obra de tal modo que los efectos de tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de vida”; o, simplemente: “No pongas en peligro las condiciones de continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra”; o formulado, una vez más positivamente: “Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre”⁷²⁹.

⁷²⁶ JONAS, Hans. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die Technologische Zivilisation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1984. *El principio responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Traducción de por José María Fernández Retenaga. Barcelona: Herder. 1995.

⁷²⁷ ZSOLNAI, Lasszlo. “Extended stakeholder theory”. En: *Society and Business Review*, 1 (1). 2006. 40.

⁷²⁸ KEINER, Marco. “Re-emphasizing sustainable development- The concept of “evolutionability”. On living chances, equity, and good heritage”. En: Kluwer Academic Publishers: *Environment, Development and Sustainability*, 6. 2004: 387.

⁷²⁹ JONAS, Hans. Op. cit., 40.

Sostiene Jonas que este imperativo de responsabilidad supone un axioma: que no nos es lícito arriesgar la vida de la humanidad, que “tenemos una obligación para con aquello que todavía no es en absoluto y que tampoco tiene “en sí” porque ser –que, en cualquier caso, en cuanto no existe, no tiene ningún derecho a exigir existencia”⁷³⁰. Además, no es un imperativo dirigido a la elección privada, sino “más a la política pública”, pues pide considerar, no la coherencia del acto consigo mismo, sino la concordancia de los efectos últimos con la continuidad de la actividad humana en el futuro; tampoco trata de una universalización hipotética, que hace una transferencia lógica del yo individual a un “todo” imaginario, y con el cual no existe ningún vínculo causal (como si todos obraran así), sino que se trata de acción del todo colectivo que tienen ellas mismas una referencia universal⁷³¹. Además, añade a la deliberación moral el horizonte temporal que falta en la operación lógica instantánea del imperativo kantiano: “si este último remite a un orden siempre presente de compatibilidad abstracta, nuestro imperativo remite a un futuro real previsible como dimensión abierta de nuestra responsabilidad”⁷³².

En su exposición, Jonas caracteriza la responsabilidad de la siguiente manera: En un primer sentido, la responsabilidad es imputación causal de actos cometidos. Tiene como condición el poder del agente, que debe responder por las consecuencias de su acto. “El daño causado tiene que ser reparado, y eso aunque la causa no fuera un delito, aunque la consecuencia no estuviera prevista ni querida intencionalmente. Basta con que (el agente) (...) haya sido la causa activa⁷³³”. Pero, esto exige que la atribución del acto sea inequívoca y la consecuencia no se reduzca a lo imprevisible. La imputabilidad causal se salvaguarda en la relación por la cual el “superior” reúne de manera general en su personal la causalidad de sus subordinados. En poder puede ser potencial o llevarse a la realidad, entendiendo que se trata de actos en el mundo. Se trata entonces, de la responsabilidad entendida como la carga que pesa sobre toda acción causal y que dice que pueden pedirse cuentas de ella⁷³⁴.

Existe otro concepto de responsabilidad que no se refiere a la cuenta a pagar después de la acción, “sino a la determinación de lo que se ha de hacer; según este concepto, yo me siento

⁷³⁰ Ibid.

⁷³¹ Ibid., 40-41.

⁷³² Ibid., 41.

⁷³³ Ibid., 161.

⁷³⁴ Ibid., 161-163.

responsable primariamente (...) por la *cosa* que exige mi acción”: (...) “aquello ‘por lo’ que soy responsable está fuera de mí, pero se halla en el campo de acción de mi poder, remitido a él o amenazado por él”. Es este el sentido central, ético, de la responsabilidad para Jonas⁷³⁵:

La cosa es mía porque el poder es mío y tiene una relación causal precisamente con esa cosa. En su derecho intrínseco, lo dependiente se convierte en lo que manda; en su causalidad, lo poderoso se convierte en lo obligado. El poder se vuelve objetivamente responsable de lo que le ha sido encomendado de ese modo, y en virtud de la toma de partido de su sentimiento de responsabilidad, queda comprometido afectivamente: en el sentimiento lo vinculante encuentra su vinculación a la voluntad objetiva. Pero la toma de partido del sentimiento tiene su origen (...) en la bondad propia y conocida de la cosa, bondad que afecta a la sensibilidad y que abochorna al puro egoísmo del poder. (...) Por una parte la demanda de la cosa, en la falta de garantía de su existencia, y por otra la conciencia moral del sentimiento de responsabilidad del yo activo, que engloba ya siempre el ser de las cosas. Si a ello se agrega el amor, (...) la responsabilidad le da entonces alas (a) la entrega de la persona, que aprende a temblar por la suerte de lo que es digno de ser y es amado.

La responsabilidad recíproca sólo tiene lugar cuando se trata de relaciones entre personas completamente iguales, donde cada uno puede confiar en el otro, convirtiéndose mutuamente en “guardianes de su hermano”. El objeto de estas acciones de mutua responsabilidad es el éxito de la acción común y no el bien o el mal de la contraparte. Pero, si el objeto de la acción es ese bien de “*la cosa*” en sí misma, entonces la responsabilidad no puede comprenderse como reciprocidad, pues:

En la responsabilidad lo primero es el deber-ser de la cosa, puesto que el objeto último de la responsabilidad, más allá del objeto directo –es decir, de la “cosa” propiamente dicha-, es la salvaguardia de las relaciones de fidelidad en general, sobre las que descansan la sociedad y la convivencia de los hombres; y eso *es* un bien sustantivo, que obliga por sí. (...) Pero la responsabilidad por este bien – un bien cuya existencia nunca está garantizada, un bien que depende completamente de nosotros – es una responsabilidad tan incondicionada e irrevocable como puedan serlo las establecidas por la naturaleza⁷³⁶.

Sintetiza Jonas su reflexión de la siguiente manera: “un bien de primer orden, *si cae* – y en la medida en que cae – dentro del campo de acción de nuestro poder, y especialmente si lo hace en el de nuestra actividad efectiva y que ya está teniendo lugar de todos modos, compromete a nuestra responsabilidad, sin que nosotros hayamos elegido, y no conoce exención del deber⁷³⁷”.

⁷³⁵ Ibid., 164.

⁷³⁶ Ibid., 167-168.

⁷³⁷ Ibid., 168.

Ahora bien, esta responsabilidad se hace concreta, en primer lugar, en la responsabilidad del hombre por el hombre. El ser humano comparte con los otros seres vivos su precariedad, vulnerabilidad, la revocabilidad pues es transitorio; al mismo tiempo, tiene el derecho originario de hacer exigencias al responsable. Cada ser vivo es un fin en sí, pues no necesita ulterior justificación; pero el ser humano incluye en su propio fin los fines de sus co-participes de la suerte humana: “el prototipo de la responsabilidad es la responsabilidad del hombre por el hombre⁷³⁸”. Pero, esta relación de responsabilidad con los otros, implica genéricamente la reciprocidad, pues cada cual es responsable por alguien y a su vez, responsabilidad de alguien. De aquí se sigue que el ser humano no es un ser autárquico, pues todas las personas comienzan a existir bajo la experiencia del cuidado de otros. Si bien lo vivo, en su menesterosidad, es objeto de responsabilidad, sólo el ser humano puede tener responsabilidad, lo que implica que tiene que tenerla con otros iguales a él como una condición de su facticidad; el ser humano es en general capaz de responsabilidad, pues es un ser moral⁷³⁹.

Esta responsabilidad del hombre por el hombre se traduce en el mandamiento fundamental de la existencia de la humanidad. No se trata de una exigencia metafísica derivada de la “dignidad del hombre”, que Jonas considera “un hablar imperdonablemente vanidoso⁷⁴⁰”. El mandamiento se refiere más bien a la *existencia* de la humanidad y de la *posibilidad* de su continuación, que siempre será una posibilidad intrínsecamente vinculante y trascendente. El deber de existencia consiste en preservar abierta esta posibilidad: “la posibilidad de que haya responsabilidad es la responsabilidad que antecede a todo⁷⁴¹”.

El segundo mandamiento es que los hombres vivan bien. Y todos los demás mandamientos que se propongan vienen contenidos en el primer mandamiento. La existencia de la humanidad es el nudo *fáctico* ontológico que permanece imposible de fundamentar, ya que no obedece a ninguna causalidad, pero instituye la “cosa en el mundo” fundamental a la cual está obligada en lo sucesivo la humanidad. Entonces, “es la vida actual o potencial –y, por encima de todo, la vida humana – aquello a lo que la responsabilidad se refiere con sentido⁷⁴²”.

⁷³⁸ Ibid., 172.

⁷³⁹ Ibid., 172-173.

⁷⁴⁰ Ibid., 174.

⁷⁴¹ Ibid.

⁷⁴² Ibid., 176.

La responsabilidad es total, en el sentido de abarcar “el ser total de sus objetos, o sea, todos los aspectos, desde la existencia hasta los intereses más elevados”. El prototipo de esta responsabilidad es el cuidado de los padres con sus hijos: “lo que el cuidado paterno tiene a la vista *in toto* es el puro ser como tal y luego el mejor ser de esos entes (los niños). Pero, esto es exactamente lo que Aristóteles dijo también de la *ratio essendi* del estado: que vino a la existencia para que fuera posible la vida humana y que continúa existiendo para que sea posible una vida buena⁷⁴³”. Este cuidado por la vida como una totalidad, que define a la responsabilidad, se refiere ante todo al futuro; más allá de su presente inmediato, debe abrir y mantener abiertas las posibilidades. “La propia apertura hacia el futuro del sujeto del que se es responsable es el aspecto de futuro más auténtico de la responsabilidad⁷⁴⁴”.

7.6. CONCEPTO DE RESPONSABILIDAD SOCIAL

7.6.1. Origen. Las raíces de los planteamientos propios de la responsabilidad de la empresa se remontan a las prácticas filantrópicas de los empresarios, desde el mismo surgimiento del capitalismo. En el siglo XIX la práctica de muchos empresarios permitió mejorar las condiciones de los trabajadores, recogiendo sus demandas. No obstante, no es hasta los años veinte del siglo pasado que se formalizan las prácticas de filantropía empresarial, basadas en la caridad, ya no individual del empresario, sino de la empresa como agente social. A la caridad, la empresa le aportó su saber administrativo, de modo que comenzó a sostenerse que el empresario, además de generar utilidades para los accionistas, era también administrador de recursos sociales⁷⁴⁵. La primera fase de la responsabilidad social dio origen a expresiones de apoyo empresarial, filantropía empresarial y participación voluntaria por parte de las empresas en asuntos de la comunidad.

A partir de los años cincuenta se produce una primera reflexión fuerte sobre la responsabilidad de las empresas, ligada al rápido crecimiento del tamaño y poder de las empresas norteamericanas. Al mismo tiempo se comenzó a reconocer que las empresas contribuían a la contaminación del aire y del agua, eran responsables de los riesgos sanitarios del trabajador y del consumidor y monopolizaban recursos sin preocuparse de la suficiencia de los suministros

⁷⁴³ Ibid., 177.

⁷⁴⁴ Ibid., 184.

⁷⁴⁵ LOZANO, Joseph M. *Ética y Empresa*. Madrid: Editorial Trotta. 1999: 83.

a largo plazo. Esto originó una presión a favor de una intervención del gobierno, que impulsó cientos de normas orientadas a proteger el interés público y los recursos naturales⁷⁴⁶. De esta manera se empieza a plantear el problema de las relaciones paradójicas entre empresa y sociedad, que comienza a presionar a los empresarios para que tengan en cuenta las implicaciones sociales de su actividad. Una tercera fase de la responsabilidad social consiste en la búsqueda de un método eficaz para hacer frente a los complejos problemas sociales y se caracteriza por una mezcla de obligaciones que emanan de las normas del gobierno y la sensibilidad de las empresas.

En América latina, además de los desarrollos propios de la Doctrina Social de la Iglesia, encontramos una fuerte tradición de filantropía empresarial. La palabra Filantropía viene del griego *philanthropía*: *Philos*, amor; *anthropos*, hombre (género humano), y se traduce como “Amor a la humanidad”. Tanto el Centro Mexicano de Filantropía⁷⁴⁷ como el Centro Boliviano de Filantropía⁷⁴⁸ proponen comprender por Filantropía: La expresión del impulso generoso que brota de todo ser humano, en todos los tiempos y en todas las culturas; toda actitud de respeto, atención y servicio, encaminada a promover el desarrollo del ser humano y proteger su entorno; el compromiso generoso de personas, instituciones y empresas, que aportan tiempo, talento y recursos, en favor del desarrollo integral de la comunidad; el conjunto de acciones no remuneradas, orientadas al desarrollo social que potencia el talento y la capacidad humana; un medio eficiente para estimular la participación voluntaria, distribuir recursos y crear formas de trabajo que impulsen el equilibrio y el desarrollo armónico de la sociedad; en síntesis, toda acción generosa y voluntaria que se realiza en beneficio de la comunidad, sin ánimo de lucro ni interés particular. Muchas empresas destinan fondos para beneficio de la comunidad circundante, respondiendo muchas veces a requerimientos expresos. Otras permiten que sus miembros dediquen unas horas de su trabajo contratado al servicio de causas sociales o ambientales.

⁷⁴⁶ ARIZKUREN ELETA, Amaia. “Una Aproximación al ambiguo concepto de responsabilidad social de la empresa”. En: *Revista Estudios Empresariales* No. 89. Bogotá, 1995: 12.

⁷⁴⁷ <http://www.cemefi.org>

⁷⁴⁸ <http://www.cebofil.org/filantropia.htm>

No obstante se suele criticar a las prácticas filantrópicas el destinar fondos a organizaciones no siempre bien administradas, a causas aleatorias que no resultan de un análisis social riguroso y de las que no se tiene una clara evaluación, o destinar fondos de manera inestable, que perjudica a los beneficiarios por falta de continuidad. También se dice que las empresas tan sólo reciben cartas de agradecimiento, lo que parece confirmar el argumento de quienes dicen que no se deben hacer donaciones dado que de esta manera no se resuelven los problemas y necesidades sociales.

Frente a estos resultados, muchas empresas han constituido fundaciones, ya sea de sus propios fondos o con fondos compartidos, con el fin de generar un gran impacto social con una baja inversión de recursos. Para esto, las estrategias empleadas suelen focalizar las donaciones empresariales a una sola causa. De esta manera, estas empresas logran configurar una nueva imagen que las asocia a las causas que apoyan. Así, en los últimos años se pretende distinguir entre la práctica de las donaciones y el trabajo voluntario desarticulado, de las políticas filantrópicas que suponen una estrategia clara de impacto social. También se ha podido diferenciar el *marketing* social, que consiste en la política de mercadeo de apoyar alguna causa social muy visible, pero que siempre aparece para los consumidores como una estrategia encaminada a incrementar el consumo, de las estrategias filantrópicas, que suponen una política institucional seria y consistente.

La Filantropía que se ha practicado en Colombia ha sido excesivamente selectiva, apuntando sólo a algunos sectores y renglones de la vida nacional; además, ha sido inconexa y esporádica, resultando ineficaz para crear un tejido social que potencie los recursos invertidos. A todo esto se suma la falta de estrategias de filantropía empresarial, de manera que las acciones emprendidas responden a compromisos personales de algunos directivos o empleados de las empresas. No obstante, podríamos decir que la falla fundamental de las prácticas de filantropía empresarial en América Latina obedecen a que reproducen y se sostienen en unas relaciones “feudales” entre las empresas y las comunidades, que más allá de la caridad, impiden cambios sociales orientados al empoderamiento de las comunidades para la gestión de su propio desarrollo. Este esquema se ha venido reproduciendo al delegar el desarrollo a las organizaciones no gubernamentales, en lugar de dar prioridad a las comunidades y a sus procesos de organización.

El esquema filantrópico se ha visto transformado en los últimos años; las organizaciones han pasado de las acciones reactivas frente a las denuncias y los boicoteos organizados por diversos actores sociales, a formas de colaboración estratégica, en la que se realizan donaciones a proyectos aislados; a medida que la relación entre la organización y el grupo beneficiado se fortalece, se pasa usualmente a la financiación de proyectos estables y luego, de inversiones sociales; en los últimos años, se ha insistido en que esta relación de la organización con sus contrapartes puede ir más allá de las donaciones, enfatizando el voluntariado que pueden desempeñar los miembros de la organización. En todos estos casos, la filantropía es una estrategia, pues se conjuga el interés estratégico de la organización con las necesidades expresadas por la otra parte, en lo que suelen denominar modelos de gana-gana, es decir, que ambas partes logran sus objetivos. Los criterios de gestión se ciñen a la rentabilidad propia de la medición de cualquier inversión, sólo que en cuanto al impacto de la iniciativa financiada⁷⁴⁹. De esta manera, cuando se habla de “inversión social” de una organización se hace referencia a la filantropía estratégica⁷⁵⁰, en la que se acentúa cómo el interés por la otra parte puede ser beneficioso para la organización⁷⁵¹.

7.6.2. Contexto desde el cual se habla de Responsabilidad Social. La Responsabilidad Social es el punto de intersección de varias tensiones: los escándalos por la mala gestión de grandes empresas, que contaban con esquemas y comités de ética, han llevado al esfuerzo de los últimos años por la buena administración, que siga pautas transparentes de gestión, aseguradas por mecanismos de cumplimiento y gestión ética; hace ya varios años viene creciendo la importancia de los fondos de inversión ética o religiosa, las finanzas de preferencia ecológica, los fondos de inversión socialmente responsables, que han llevado una nueva forma de control social a las organizaciones; los asuntos ambientales son desde hace ya muchos años un aspecto decisivo en los negocios, que han venido tomando conciencia de su importancia, y avanzando hacia formas de contabilidad que incluyan la generación de valor en términos económicos, sociales y ambientales, a la vez que se discute sobre la forma de hacer sostenible

⁷⁴⁹ RAMOS, Eva, PUEYO, Ramón; LLARÍA Jesús. *Las organizaciones de la sociedad civil y la responsabilidad social corporativa*. FUNDACIÓN ECOLOGÍA Y DESARROLLO, FUNDACIÓN AVINA: Barcelona. 2004. Disponible en: www.avina.net

⁷⁵⁰ FERNÁNDEZ GAGO, Roberto. *Administración de la Responsabilidad Social Corporativa*. Madrid: Thomson. 2005: 13.

⁷⁵¹ GRAYSON, David y HODGES, Adrian. *Everybody's business*. DK Publishing: New York. 2002: 235.

la gestión de las organizaciones y de que su acción se oriente efectivamente hacia el desarrollo sostenible; la aceptación de la realidad social de las organizaciones, ha llevado a desplazar el foco de los esfuerzos de la simple producción de utilidades para los dueños o accionistas, a la nueva cuestión de la producción de valor en y con las partes interesadas o *stakeholders*: sus usuarios o consumidores, los empleados y las organizaciones sindicales, las organizaciones no gubernamentales y comunitarias, el ambiente, las instituciones públicas y los proveedores, siendo estos el foco de mayores discusiones en los últimos años; finalmente, ha habido desde hace más de 20 años múltiples desarrollos en el campo de los informes, balances sociales y certificaciones sociales de las organizaciones.

La sociedad mundial en su conjunto ha experimentado una creciente expectativa por encontrar que cualquier organización no sólo incrementa sus utilidades financieras, sino que, a la par, ha de ser socialmente responsable y ambientalmente sostenible. Desde las diversas iniciativas sociales y ambientales se plantea el desafío de cómo idear un acercamiento estandarizado a la Responsabilidad Social, que sea a la vez flexible y práctico, y que ayude al ejercicio del control ciudadano sobre la globalización, orientando la gestión de las organizaciones hacia el desarrollo humano sostenible de las diversas sociedades.

7.6.3. La responsabilidad social. La palabra responsabilidad como sustantivo tiene un empleo reciente. En cambio, el adjetivo responsable se ha usado desde la edad media, para hablar algo capaz de resistir, como aquello de lo que alguien responde. La familia de palabra de responsabilidad, irresponsable e irresponsabilidad, surgieron en el periodo de conformación de las modernas democracias, a fines del siglo XVIII. Se habla de responsabilidad por referencia a un estado, de los padres con sus hijos, por ejemplo, de una obligación, en el sentido de tener que responder. Pero, este responder es un sentido secundario y derivado, pues en latín *re-spondeo* quería decir “ser portador de una promesa, de un compromiso”⁷⁵².

La responsabilidad social ha sido un concepto que se ha empleado para recoger el impacto de la empresa sobre la sociedad: sus efectos sociales y ecológicos, además de los económicos, que se han considerado de manera tradicional como los impactos propios de las empresas. Se ha

⁷⁵² HENRIOT, Jacques. “Responsabilité”. En: JACOB, André. *Encyclopédie Philosophique Universelle*. Paris: Presses Universitaires de France. Tomo II. 1995: 2250.

sostenido que la empresa es una institución pública, y ha tomado recursos de la sociedad y la naturaleza, sobre cuyo uso existen intereses y derechos legítimos de diversos actores sociales. No obstante, esta concepción considera a la empresa como una entidad completamente diferente de la sociedad, cuando sus dueños y trabajadores son miembros de esa sociedad, y todos padecen por igual los efectos que la acción empresarial tiene sobre la naturaleza.

El concepto de Responsabilidad Social es básicamente un concepto ético. Implica las nociones de los fines mismos de las instituciones sociales, que las orientan hacia mejorar la calidad de vida de la sociedad. La palabra “responsabilidad” indica la acción de responder por los resultados de las propias decisiones y acciones; la palabra “social” recuerda que esas decisiones y acciones afectan a otros. Se pregunta por la Responsabilidad Social porque las empresas son actores sociales y, al mismo tiempo, reciben una constante retroalimentación del entorno. Hacer una propuesta sobre la Responsabilidad Social significa reconocer que las organizaciones actúan en contextos sociales específicos, con un poder y unos efectos específicos⁷⁵³.

Desde la perspectiva de las éticas del contrato social, la cuestión de fondo es definir la legitimidad de las acciones de las empresas⁷⁵⁴. Por tanto, la pregunta por la responsabilidad social implica *discutir* cuáles son los fines propios de cada Institución, lo mismo que el tipo de bienes y medios que están en juego en cada organización⁷⁵⁵.

En la perspectiva de la ética del diálogo García-Marzá muestra que la responsabilidad es un concepto relacional: “se responde por algo ante una instancia con referencia a estándares y a un sistema dado de normas⁷⁵⁶”, cuya estructura implica:

- Alguien: individuo o institución.
- De algo: contenido de la acción u omisión, expresable en forma de bienes, intereses, obligaciones, expectativas, etcétera.
- Frente a alguien: interlocutores implicados y/o afectados por la decisión o actuación.
- Con referencia a un criterio: punto de vista desde el que decidimos la validez o justicia de la actuación⁷⁵⁷.

⁷⁵³ GARCÍA-MARZÁ, Domingo. *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*. Madrid: Trotta. 2004: 167.

⁷⁵⁴ *Ibid.*, 170.

⁷⁵⁵ LOZANO, Joseph M. *Ética y Empresa*. Op. cit., 80.

⁷⁵⁶ GARCÍA-MARZÁ, Domingo. Op. cit., 176.

Dentro de esta perspectiva ética, los dos últimos aspectos se subsumen en uno pues los criterios universales: “el punto de vista moral reside en el acuerdo o consenso de todos los implicados en un diálogo bajo condiciones simétricas de participación⁷⁵⁸”.

La noción de responsabilidad social ha llevado a considerar a las diversas organizaciones como agentes éticos, pues no se trata ni de una persona moral ni de una suma de individuos, sino de *instituciones* que constituyen comunidades vinculadas por valores, hábitos y actitudes comunes definidos en una Misión que debe resultar legítima para la sociedad. Es en esa comunidad donde los individuos se pueden convertir en sujetos solidarios; y a la vez, es por medio de esa comunidad como los individuos actúan e inciden en el conjunto social⁷⁵⁹. Como dice García-Marzá⁷⁶⁰:

También a la empresa le pedimos cuentas por lo que ha hecho o dejado de hacer y esperamos que nos responda, porque precisamente posee ‘un espacio de libertad’ desde el que actúan, unos valores y unas normas desde las que decide, una estructura jerárquica y un sistema de reglas que hacen que las decisiones de los individuos no sean sólo eso sino que constituyen más bien acciones institucionales. (...)Las corporaciones pueden elegir cursos alternativos de acción, actuar de una forma u otra y justificar su conducta. Al igual que las personas persiguen con ello un objetivo, tienen una intención, saben por qué lo hacen y son capaces de explicarlo, de dar razones, cuando son requeridas a ello. Son, en definitiva, responsables de lo que hacen o dejan de hacer.

La imagen de persona, incluyendo la acepción de persona jurídica, induce a comprensiones erróneas de la responsabilidad de la empresa. En primer lugar, porque la empresa no es, en ningún sentido, un fin en sí mismo; es un medio, o un sistema de mediaciones para resolver necesidades en función de bienes concretos de las personas, es decir, una institución. García-Marzá prefiere hablar de la empresa como agente moral, en el sentido que hemos usado en esta investigación de actor social o agente moral. Sin embargo, al igual que en la responsabilidad de las personas, la responsabilidad de la empresa supone unas razones, lo que coloca el problema de su responsabilidad dentro de las posibilidades de diálogo⁷⁶¹.

⁷⁵⁷ Ibid., 177.

⁷⁵⁸ Ibid.

⁷⁵⁹ CORTINA, Adela. *Ética de la empresa*. Madrid: Trotta. 1994: 23-25.

⁷⁶⁰ GARCÍA-MARZÁ, Domingo. Op. cit., 178.

⁷⁶¹ Ibid., 179.

La idea de responsabilidad social exige considerar al conjunto de la sociedad, aunque de manera más directa a las comunidades afectadas por las acciones de una organización, como beneficiadas o perjudicadas por las políticas y prácticas concretas decididas por esa empresa. La acción de una organización afecta a un grupo muy grande de personas, que tienen expectativas en su desempeño y derechos legítimos sobre esas prácticas⁷⁶². Estos grupos se han llamado “*stakeholders*”. La cuestión de la Responsabilidad Social se analiza al menos en dos sentidos: teniendo precaución para no generar *impactos negativos* en la sociedad o el ambiente, e *incrementando la calidad de vida* de las personas y comunidades. La Responsabilidad de una institución, en cuanto sujeto social, implica la atención a todas las acciones, nexos y efectos de sus prácticas con sus *stakeholders*, pues “los beneficiarios de las responsabilidades sociales (...) son *recolectores de apuestas* (...) todos aquellos que están afectados y tienen expectativas y derechos legítimos por las acciones de la institución, y entre éstos se encuentran los empleados, los usuarios y los proveedores así como la comunidad circundante y la sociedad en general”⁷⁶³.

Los contenidos de la responsabilidad social de la empresa con sus *stakeholders* es un asunto discutido. Los modelos tradicionales terminan limitando las responsabilidades a los temas que produzcan utilidades a la empresa y que estén en el marco legal. Como no se ha logrado salir de las éticas monológicas, se trata de adivinar, o mejor de decidir de manera arbitraria qué contenidos quiere tener la empresa en su responsabilidad. La ética dialógica hace un avance significativo al proponer que “es el acuerdo entre todos los grupos implicados y/o afectados el criterio de validez para definir y delimitar el ámbito y los contenidos de la responsabilidad de la empresa”⁷⁶⁴. Al optar por un modelo dialógico se comprende la responsabilidad social como el proceso de toma de decisiones por consenso, que cuenta con la participación de los diversos grupos con los que interactúa la empresa, es decir, sus *stakeholders*. En este modelo, “el objetivo de la empresa plural, corporativa y moral no puede ser otro que el acuerdo de todos los actores implicados en su actividad (...) Desde el punto de vista ético la empresa no tiene un interés en sí misma más allá de la satisfacción de los intereses legítimos en juego. Esta satisfacción o cumplimiento explica el sentido y razón de ser de la empresa”⁷⁶⁵.

⁷⁶² LOZANO, Joseph M. Op. cit., 115-140.

⁷⁶³ SOLOMON, Robert. “La ética de los negocios”. En: *Compendio de Ética*. SINGER, Peter, editor. Madrid: Alianza. 1995: 491.

⁷⁶⁴ GARCÍA-MARZÁ, Domingo. Op. cit., 184.

⁷⁶⁵ *Ibid.*, 186.

Finalmente, desde la perspectiva kantiana, interpretada y actualizada por la ética dialógica: “la perspectiva ética o responsabilidad moral (...) se sitúa en un nivel procedimental y sólo establece las condiciones desde las que es posible hablar de un diálogo justo o moral entre los diferentes implicados. Por su parte, la responsabilidad social se refiere al contenido y posible acuerdo de este diálogo o deliberación⁷⁶⁶”. En consecuencia, en esta perspectiva, la ética se centra en el problema de los criterios de validez moral de lo que es correcto o justo en la empresa; la responsabilidad social “define el conjunto de acciones, decisiones y políticas que conforman la respuesta que ofrece la empresa ante las demandas y exigencias de sus correspondientes grupos de interés⁷⁶⁷”.

La propuesta de García-Marzá recoge la tradición de reconocer unas responsabilidades económicas y legales de la empresa de manera usual – producir utilidades: ‘maximizar la ventas y minimizar los costes’⁷⁶⁸; pero, comprende la responsabilidad moral como constituida a través del consenso con los afectados. La debilidad de esta propuesta es que no queda claro cómo puede incidir en esos dos núcleos de acciones de la empresa, los cuales, sin embargo, afectan a otros. Si no pone en cuestión la manera cómo se produce el “beneficio económico”, la responsabilidad que se siga, así sea construida a través del acuerdo, no habrá logrado llegar a las cuestiones sobre las que vale la pena dialogar; si las leyes “positivas” con las cuales los estados y los organismos multilaterales regulan el mercado no se pueden poner en cuestión por los afectados de la acción empresarial, es posible que se estén reproduciendo los mecanismos sacrificiales más tradicionales, como se ha esclarecido con el debate sobre la deuda externa de los países del tercer mundo, que debe pagarse desde el punto de vista legal, pero que es inmoral desde el punto de vista de la supervivencia de las personas más pobres; o el caso de las leyes de patentes de las medicinas, que bloqueen el acceso a bienes necesarios para la salud y el bienestar de millones de personas, para salvaguardar los derechos derivados de la propiedad de las empresas. Si la responsabilidad social no se comprende poniendo en cuestión las bases mismas de los ‘planteamientos estratégicos’ del sistema empresarial, porque debe limitarse en virtud de las definiciones ofrecidas, a las cuestiones estratégicas, seguirá siendo una cuestión adicional, cuya efectividad será decidida desde la “autonomía individual”. No se podrá avanzar,

⁷⁶⁶ Ibid.

⁷⁶⁷ Ibid., 187.

⁷⁶⁸ Ibid., 180.

así se dialogue, hacia una ética de reciprocidad real, y menos aun hacia una ética donde la responsabilidad sea concebida como no-recíproca sino incondicional.

Para poder avanzar en el proceso de deconstrucción de la violencia de la empresa, hay que comprender a la empresa como un sistema sacrificial: su violencia es como mínimo la propia de un sistema compuesto por reglas de exclusión, pero también en un sentido más amplio, como la paradoja de que no es posible, bajo el actual modelo económico y empresarial, poder producir beneficios sin producir al mismo tiempo perjuicios, ganadores sin producir siempre perdedores⁷⁶⁹. Una ética donde la responsabilidad con la vida de los otros, y por tanto, con la suerte de la naturaleza, sea incondicional, desborda los límites de las éticas dialógicas, las únicas que hasta el momento, no obstante, se logran preguntar de manera efectiva por la inclusión de los otros en la toma de decisiones de la empresa.

En los debates actuales, uno de los puntos centrales se refiere a la dimensión operativa de la Responsabilidad Social. La perspectiva neoclásica de la gestión económica no brinda información para adelantar alguna gestión social; pero el concepto de Responsabilidad Social por sí mismo tampoco ofrece esa orientación.

Otro problema que se sigue discutiendo es la capacidad que tienen las organizaciones para transformar la sociedad; en realidad, las organizaciones hacen parte de un sistema mayor, regido por la competencia, de modo que se considera que existe el riesgo que las acciones sociales bajen la competitividad de la organización. Este problema también se puede expresar en términos de la pregunta por los límites de la acción social de las empresas y sus relaciones con las acciones de los estados. Claro está que la pregunta se puede deconstruir: no se puede conseguir el éxito, desde el cuál las empresas entienden su acción social, sin escuchar las múltiples voces, no sólo de usuarios satisfechos, sino de víctimas reales.

⁷⁶⁹ GIRARD, René. "Interview with René Girard". En: *Antropoetics* II, N. 1 (Jun 1996). Disponible en: <http://www.humnet.ucla.edu/humnet/antropoetics>. "The market and multiplication of goods should be regarded as part of the sacrificial mechanism. In other words, the message of mimetic rivalry is that we all want the same things, and the market allows us to have the same things. So, the market can be considered a religion, I would say a substitute religion but one should not overdo it because in its aspects, the market is not rationally intelligible (...) There are many losers, many victims (...) The market is to a certain degree like a sacrificial means and the proof is that it has a limits life span".

El último problema, para el que aun no existe acuerdo, es la fundamentación ética de la Responsabilidad Social⁷⁷⁰. Esto tiene varios niveles:

- El concepto está atravesado por la ambigüedad generada por la división que plantean las concepciones tradicionales de la ética entre lo público y lo privado, que oculta el necesario debate sobre la ética de las instituciones y de las empresas como instituciones. García-Marzá y la escuela de Etnor han venido afrontando este problema desde los planteamientos de Habermas: las empresas son instituciones públicas, que tienen responsabilidades; “responsabilidad se deriva de responder, en este caso de dar cuenta del uso que hace la empresa del poder que la sociedad le ha transferido⁷⁷¹”; de estas responsabilidades las empresas han de dar cuentas en un discurso público cuyo punto focal es la legitimidad. Nosotros reconocemos posibilidades en este planteamiento, como el esclarecimiento del diálogo y la descentración de las perspectivas de los participantes, que son condiciones para resolver el problema de la legitimidad, pero también limitaciones, en particular, que sigue siendo un modelo que admite la legitimidad de algunas violencias como ya hemos mostrado, con lo cual se hace dudosa su capacidad efectiva para avanzar en la reducción de la violencia inherente a las empresas en cuanto instituciones.

- A pesar de haber avanzado en la construcción de acuerdos sobre la responsabilidad social, el concepto es aun sumamente impreciso; los acuerdos logrados tienen la fragilidad de ocultar la diversidad de comprensiones de los principios y valores éticos, con lo cual se trata de acuerdos en los que cada empresa hace su propia interpretación, pervirtiendo así el propósito de lograr sentidos universalmente compartidos con la irrupción de la arbitrariedad. Esta perversión del lenguaje con que las empresas hablan de responsabilidad social le ha dado la razón a Friedman, pues se trata de “generar bondad como producto de los gastos justificados en su propio beneficio⁷⁷²”. Así, muchas veces se llama “responsabilidad social” lo que no es más que un medio para el beneficio privado de los accionistas o propietarios. En síntesis, se trata de un concepto que se usa desde la perspectiva de maximizar los propios beneficios, mostrando una ética de carácter utilitarista, o de la reducción del lenguaje ético a los criterios del mercado.

⁷⁷⁰ BUCHHOLZ, Rogene y ROSENTHAL, Sandra. “Social responsibility and business ethics”. En: FREDERICK, Robert E. Editor. *A Companion to Business Ethics*. Oxford: Blackwell Publishers. 2002: 303-321.

⁷⁷¹ GARCÍA-MARZÁ. Op. cit., 175.

⁷⁷² Ibid., 174.

Como sostiene García-Marza: “la ética ha pasado de ser un fin ideal e incondicional a ser un medio para el beneficio económico⁷⁷³”.

7.7. TRES ENFOQUES ACTUALES SOBRE LA RESPONSABILIDAD SOCIAL DE LAS EMPRESAS

Las organizaciones de negocios son instituciones sociales y no pueden existir excepciones en las relaciones con la sociedad en la cual ellas operan; no se trata de dos entidades separables (las empresas y la sociedad), sino que las empresas solo existen en una sociedad, la cual, a su vez, se compone de una pluralidad de instituciones. Se puede decir que en la actualidad hay tres tipos de teorías que estudian estas relaciones entre las empresas en la sociedad: la teoría de los accionistas o del agente, la teoría de los *stakeholders* y la teoría del contrato social⁷⁷⁴.

7.7.1. Teoría del agente o el accionista. Desde puntos de vista morales y legales se han construido argumentos para justificar la teoría de los accionistas, indicando que su aplicación produce el incremento de la riqueza para toda la sociedad. Se ha vinculado a situaciones ganadora-ganadora, pues se dice que si las empresas implementan correctamente esta estrategia, produce beneficios para todo el mundo, no sólo para sus accionistas. Existe una amplia creencia de que los accionistas deben ser considerados primero, colocando a la empresa en función de maximizar sus utilidades. La defensa tradicional de esta suposición la hizo Friedman al decir: “hay una y única responsabilidad social de los negocios- usar sus recursos y comprometerse en actividades orientadas a incrementar los beneficios tanto como sea posible dentro de las reglas del juego, es decir, comprometerse con una competencia libre y abierta, sin engaños ni fraude”⁷⁷⁵.

La premisa de que la maximización de la riqueza de los accionistas resulta en beneficios para el conjunto de la sociedad ha sido frecuentemente apoyada en argumentos teóricos basados en

⁷⁷³ Ibid., 175.

⁷⁷⁴ HASNAS, J. “The normative theories of business ethics: A guide for the perplexed”. En: *Business Ethics Quarterly*. Enero de 1998: 19-42.

⁷⁷⁵ FRIEDMAN, Milton. *Capitalism and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press. 1962.

las condiciones de los mercados eficientes⁷⁷⁶; a su vez, los mercados eficientes han sido definidos como la mejor asignación para los recursos disponibles⁷⁷⁷. Como en la experiencia no se dan casos efectivos de mercados eficientes, los teóricos de esta posición han sostenido que precisamente por esa razón las empresas no benefician a toda la sociedad. En su texto, Quinn y Jones han argumentado que hay cuatro principios para que los mercados sean eficientes. Los dos primeros son honrar los acuerdos y evitar la mentira, que resultan consistentes con las limitaciones que acepta Friedman para que las empresas busquen su beneficio, y son cruciales para la teoría del agente. Los otros dos principios son el respeto por la autonomía de los otros y el requisito de evitar dañar a otros. Shankman⁷⁷⁸ sugiere que estos últimos dos principios son fundamentales como condiciones de la libertad, que es el prerrequisito para el funcionamiento eficiente de los mercados. Sin embargo, los efectos de la consideración de los otros en las acciones de una organización pueden restringir la maximización del bienestar de los accionistas.

7.7.1.1. Raíces históricas de la teoría del agente. La posición de Adam Smith⁷⁷⁹ se ha venido discutiendo, posiblemente porque la teoría económica la ha simplificado de manera excesiva al decir simplemente que las empresas deben buscar su propio interés y que el mercado se encarga de regular y distribuir de la mejor manera los beneficios, para lo cual usó la metáfora de la “mano invisible”. Según Brennan⁷⁸⁰ esta reducción condujo a identificar el interés propio con la racionalidad. Para eso Brennan cita algunas notas tanto de la *Teoría de los sentimientos morales* como de la *Riqueza de las naciones*: “Contener nuestro egoísmo, y satisfacer nuestros afectos benevolentes, constituye la perfección de la naturaleza humana.” El hombre debe mirarse a sí mismo, no como algo separado y distanciado, sino como un ciudadano del

⁷⁷⁶ DRUCKER, Peter. “The new Meaning of Corporate Social Responsibility”. En: *California Management Journal*. N. 26, 1984: 53-63; JENSEN, M. “Corporate Control and the Politics of Finance”. En: *Journal of Applied Corporate Finance*. Vol. 4 (2), 1991: 13-33.

⁷⁷⁷ QUINN D., y JONES, T. “An Agent Morality View of Business Policy”. En: *Academy of Management Review*, Vol. 20 (1), 1995: 22-42.

⁷⁷⁸ SHANKMAN, N.A. “Reframing the Debate Between Agency and Stakeholders Theories of the Firm”. En: *Journal of Business Ethics*, Vol. 19 (4), 1999: 319-334.

⁷⁷⁹ SMITH, Adam. *An Inquiry into the Nature and causes of the Wealth of Nations*. New York: Collier & Son, 1937.

⁷⁸⁰ BRENNAN, M. “Incentives, Rationality and Society”. En: *Journal of Applied Corporate Finance*, Vol. 7 (2) 1994: 31-39.

mundo, un miembro de la vasta comunidad de naciones... y en interés de esa gran comunidad, debe todo el tiempo tener la voluntad de sacrificar sus propios pequeños intereses”⁷⁸¹.

Sen⁷⁸² sostiene que el trabajo de Smith ha sido leído en términos muy estrechos dentro de la moderna economía positiva, dado que su trabajo se refería a cuestiones éticas. Para Smith, la búsqueda del propio interés, sin ninguna limitación, no se lograría por alguna ventaja competitiva, sino por la eliminación de la competencia.

La visión positiva de la economía coincide con los postulados utilitaristas propuestos por Bentham⁷⁸³, según el cual los individuos tienen derecho a maximizar su propia felicidad, utilidad o interés propio, lo cual conduce a minimizar las intervenciones (del estado) en el campo económico y político para resguardar esos derechos individuales. John Stuart Mill⁷⁸⁴ buscó precisar esta teoría al incluir los efectos de las acciones de los otros y al distinguir entre los más altos y los más bajos intereses. En el primer caso, reconoce que ciertas acciones hechas en la búsqueda del interés individual tienen un efecto perjudicial en otros, y pueden, en última instancia, no resultar necesariamente en un incremento del bienestar general; en el segundo, argumenta que ciertas acciones valen más la pena, con lo cual los propios intereses se pueden priorizar. A este argumento, Sen⁷⁸⁵ ha añadido que no solo se pueden valorar la utilidad o felicidad personal, sino que la propia libertad es también valorable y que este es el punto de quiebre de la teoría utilitarista.

La perspectiva del *utilitarismo* se ha impulsado desde las posiciones neoclásicas en economía. En ellas se trata de defender la búsqueda del propio interés y de justificar el “dejar hacer” en el sentido de no permitir interferencias externas a la misma dinámica económica, incluyendo a la

⁷⁸¹ Smith citado por Brenann: “to restrain our selfish, and to indulge our benevolent affections, constitutes the perfection of human nature (*The Theory of Moral Sentiments*); A man ought to regard himself, not as something separated and detached, but as a citizen of the World, a member of vast commonwealth of nations... and to the interest of this great community, he ought at all times to be willing that his own little interest be sacrificed (*Wealth of Nations*).

⁷⁸² SEN, Amartya. *Development as freedom*. New York: Anchor Books. 1999. Traducción por Esther Rabasco y Luis Toharia. *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Planeta. 2000: 154-163.

⁷⁸³ BENTHAM, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Oxford University Press. 1996.

⁷⁸⁴ MILL, John Stuart. *Utilitarianism*. New York: Dover Publications. 2007.

⁷⁸⁵ SEN, Amartya. Op. cit., 55-61.

ética. Aunque la posición clásica ha sido expresada por Milton Friedman⁷⁸⁶, en los años más recientes, muchos seguidores de esta posición han sostenido, sin embargo, que si existen restricciones sociales a la actividad empresarial.

La teoría utilitarista promueve modelos de eficiencia en dos sentidos; por un lado, (asignaciones) se considera que los individuos, movidos tan sólo por su interés egoísta, realizan intercambios que los benefician recíprocamente en mercados competitivos que producen la mayor satisfacción social; se supone que los individuos realizan elecciones racionales, pues conocen el rango de sus preferencias y tratan de maximizar sus utilidades. De este modo, esta teoría supone el hedonismo, pues, gracias al recurso a las matemáticas, se puede demostrar que la mayor felicidad social se logra por la búsqueda de los satisfactores a los deseos individuales. Una forma más contemporánea de expresar esta clase de razonamientos es el óptimo de Pareto, que demuestra que un orden económico sólo puede ser óptimo cuando no se puede mejorar sin producir mayor perjuicio a la situación de otros.

Una de las posiciones centrales de los economistas neoclásicos ha consistido en separar los hechos económicos de las valoraciones morales o de las consideraciones políticas, elevando al campo social la diferencia entre el propio interés y los intereses de los demás. Y esta separación justifica la tesis de la compatibilidad entre el mayor bien social y la búsqueda exclusiva de los propios intereses. En consecuencia, la función social de las empresas consiste en producir la mayor utilidad posible, en servicio de los intereses de sus dueños.

Hay que notar que existen diferencias entre el utilitarismo filosófico y el económico; para los filósofos, la “mayor felicidad” es un principio ético que exige a los individuos que, al decidir, traten de maximizar el bien para todos los miembros de la sociedad. Este es un principio universal que exige, entonces, que el propio interés no se ponga por encima de los intereses de los otros. En la perspectiva de la economía neoclásica, la “mayor felicidad” es un criterio de racionalización de los bienes producidos por las acciones egoístas, porque asocian el mayor bien posible con las elecciones que han sido en realidad efectuadas en la búsqueda egoísta individual.

⁷⁸⁶ FRIEDMAN, Milton. *The social responsibility of business is to increase its profits*. New York: New York Times Magazine. Septiembre 13 de 1979: 122-126.

El otro sentido de eficiencia, medido por las consecuencias, se refiere a la producción del sector privado y se traduce en los cálculos costo-beneficio. De manera semejante al óptimo de Pareto, las teorías de gestión se centran en la optimización del valor de los resultados antes que en la calidad de los medios elegidos para lograrlo. Comparte con la otra posición, el suponer que se trata de relaciones entre bienes escasos frente a deseos ilimitados.

Dentro de estas dos perspectivas, no hay lugar para consideraciones morales diferentes a las del propio egoísmo, calificado productor del mayor bien social posible. Ya que el mercado automáticamente resuelve del mejor modo los problemas sociales, no hay posibilidad para incluir las expectativas o necesidades de los otros en las propias elecciones. Las únicas y pocas restricciones que se pueden imponer al mercado han de basarse en el propio interés, expresado en términos de controles sociales tales como las leyes, las políticas públicas y las costumbres, y siempre operando sobre los efectos de las acciones de las empresas⁷⁸⁷.

Hirsch⁷⁸⁸ ha sostenido que la sociedad que analizan Smith y Mill difiere de las actuales formas del capitalismo, básicamente porque propusieron sus teorías del interés propio tomando como apoyo un principio social, pues seguir el propio interés sólo es beneficioso para el conjunto social cuando esa sociedad comparte ciertos estándares morales. La posición de Milton Friedman reconoce la necesidad de que los negocios sigan las reglas de juego, pero en este caso éstas se reducen a operar dentro de la libre competencia, sin engaños ni fraude. Hirsch se acerca más a la posición de Keynes, quien diferencia entre los micro gestores, aquellos cuya responsables de manejar una unidad de negocio, y los macro gestores que son responsables de supervisar el sistema. La perspectiva de Keynes supone que incluso cuando los macro gestores obren con mucha astucia, estarán siguiendo los estándares morales a través de los cuales la sociedad se beneficia.

7.7.1.2. La teoría del accionista o del agente. La teoría de los accionistas se refiere frecuentemente a la teoría de los agentes, en referencia a los directivos que llevan la gestión de una empresa como representantes ó agentes de los accionistas. Separado el papel del gestor o

⁷⁸⁷ RICOEUR, Paul. Op. cit., 246. “El utilitarismo, como sostiene un discípulo francés de René Girard, Jean-Pierre Dupuy, implica tácticamente un principio sacrificial que equivale a legitimar la estrategia de la víctima expiatoria”.

⁷⁸⁸ HIRSCH, F. *Social Limits to Growth*. Londres: Routledge and Kegan. 1978.

agente, del accionista, se considera que lo apropiado para los directivos será usar los fondos de los accionistas según sus disposiciones. Como los accionistas normalmente invierten buscando maximizar sus retornos, entonces, los directivos, en su condición de agentes o representantes suyos, están obligados a buscar este fin; en su condición de propietarios, los accionistas tiene el derecho a esperar que sus propiedades sean usadas para su propio beneficio. Sin embargo, Donaldson⁷⁸⁹ está en desacuerdo con esta posición y sostiene que sólo puede ser moralmente aceptable usar el dinero de los accionistas de esta manera si esto, además, coincide con el interés; pero, Smith y Hasnas sugieren que en esta posición se propone un criterio de acción que contradice el imperativo categórico kantiano, en la formulación según la cual se debe obrar “*de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio*”⁷⁹⁰. Usar el dinero de los accionistas para beneficiar a otros correspondería a usar a los accionistas como medios antes que como fines. Aunque parezca contradictoria, esta defensa es uno de los argumentos más empleados para defender la teoría de los accionistas.

Pero, también se puede asumir que en la teoría de la agencia hay una falta de congruencia en la forma de conseguir las metas, pues hay información asimétrica que hace difícil y costoso el que el accionista pueda confirmar las acciones de los directivos. Se puede prever que, dejado a su propia suerte, el agente preferiría las opciones que lo lleven a conseguir sus propios fines antes que los de los accionistas⁷⁹¹. Williamson⁷⁹² criticó esta suposición sosteniendo que era una concepción extremadamente simplista del comportamiento humano, que más bien se puede caracterizar por múltiples facetas que incluyen la irracionalidad, el altruismo y la generosidad junto con la búsqueda del propio interés. Sen⁷⁹³ sostiene al respecto que discutir que cualquier cosa excepto maximizar el interés propio deba ser irracional parece algo verdaderamente extraordinario.

⁷⁸⁹ DONALDSON, Thomas. *Corporations and Morality*. Englewood Cliffs (NJ): Prentice Hall. 1982. _____ *The Ethics of International Business*. New York: Oxford University Press. 1989.

⁷⁹⁰ KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Op. cit., 429, 10-12. “(Handle so), daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck niemals bloß als Mittel brauchst”.

⁷⁹¹ EISENHARDT, K. M. *Agency Theory: an Assessment and Review*. Academy of Management. Vol 14,1989: 57-74.

⁷⁹² WILLIAMSON, O. E. *The Economic Institutions of Capitalism*. New York: Free Press. 1985.

⁷⁹³ SEN, Amartya. Op. cit., 17-53.

También se ha sostenido que los accionistas deben tener derechos para determinar cómo usar sus propiedades, así como cualquier otro propietario de activos bajo la esfera de los derechos de la propiedad privada. Estos derechos de propiedad son a la vez morales y legales, pero son sin duda una construcción, claramente opuesta a la concepción de derechos naturales o inalienables; entonces, la sociedad tiene la posibilidad de cambiarlos si así lo considera necesario⁷⁹⁴. Este ha sido un horizonte amplio de discusiones: Donaldson y Preston⁷⁹⁵ sostienen que la teoría de la propiedad “funciona fuertemente opuesta al concepto que la propiedad privada encierra exclusivamente los intereses de dueños”; ellos citan a Pejovich⁷⁹⁶ para reconocer que la propiedad no conlleva derechos irrestrictos tales que se puedan separar de los derechos humanos. Esto ya había sido sugerido por Honore⁷⁹⁷ para quien los derechos de propiedad se limitan cuando su uso pudiera dañar a otros. Donaldson y Preston⁷⁹⁸ sugieren que como los derechos de propiedad son limitados, necesitan fundarse en la justicia distributiva. En esto coinciden con Sternberg⁷⁹⁹, quien ha defendido la teoría del accionista porque el respeto a los derechos de propiedad resulta esencial para la protección de la libertad individual, pero a la vez sugiere que la ética de los negocios debe basarse en la justicia distributiva y en la decencia corriente.

En los sistemas legales de los países anglosajones, y desde ellos a los países que han seguido sus regulaciones, los directivos de los negocios tienen deberes fiduciarios con los dueños. Estas obligaciones son por lo general más generales y constructivas que las relaciones que la empresa tiene con otros grupos, ya sea dentro de regulaciones o bajo un modelo de contrato social⁸⁰⁰. Estos deberes generales han sido usados para señalar la conveniencia de la teoría de los

⁷⁹⁴ ETZIONI, A. “A Communitarian Note on Stakeholder Theory”. En: *Business Ethics Quarterly*. Vol. 8 (4), 1998: 679-691.

⁷⁹⁵ DONALDSON, T., y PRESTON, L. E. “The Stakeholder Theory of the Corporations: Concepts, Evidence and Implications”. En: *The Academic of Management Review*. Vol. 20 (1), 1995.

⁷⁹⁶ PEJOVICH, S. *The Economics of Property Rights: Toward a Theory of Comparative Systems*. Dordrecht (Holanda): Kluwer Academic Publisher. 1990

⁷⁹⁷ HONORE, A. M. “Ownership”. En: GUEST, A. G., editor. *Oxford series of Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press. 1961: 107-147.

⁷⁹⁸ DONALDSON y PRESTON. Op. cit.

⁷⁹⁹ STERNBERG, E. “The Defects of Stakeholders Theory”. En: *Corporate Governance: An International Review*. Vol. 5 (1) 1994: 3-10; *Corporate Governance: Accountability in the Marketplace*. Londres: The Institute of Economics Affairs. 1998 .

⁸⁰⁰ MARENS, R. y WICKS, A. “Getting real: Stakeholders theory, managerial practice and the general irrelevance of fiduciary duties to shareholders”. En: *Business Ethics Quarterly*. Vol. 9 (2) 1999: 273-293; GOODPASTER, K. E. “Business Ethics and Stakeholders Analysis”. En: *Business Ethics Quarterly*, Vol. 1 (1), 1991: 53-73.

accionistas. Al estudiar el propósito y significado de los deberes fiduciarios, Marens y Wicks⁸⁰¹ sugieren que esos deberes se diseñaron para prevenir que los directivos emprendan gastos que los beneficien a ellos mismos, promoviendo relaciones honestas y abiertas en las cuales se prevengan las ganancias ilegítimas. Sin embargo, es un hecho real que existe una tensión entre las responsabilidades fiduciarias y las responsabilidades con otros *stakeholders*; este hecho ha sido llamado por Goodpaster la paradoja de los *stakeholders*⁸⁰². La solución se ofrece en los derechos de los directivos a buscar la eficiencia o la productividad en el desempeño de la empresa, incluyendo la sugerencia de Marens y Wicks según la cual virtualmente cualquier acto que no amenace la supervivencia financiera del negocio puede ser considerado como realizado buscando los mejores intereses de los accionistas en el largo plazo⁸⁰³.

El problema de la responsabilidad social, cuando se refiere a los directivos en la empresa, se ha trabajado también desde la perspectiva *deontológica*; por eso, se ha entendido a la Responsabilidad Social como un ejercicio de construcción de códigos de comportamiento ético, basados en estándares éticos generales tales como los derechos humanos o la justicia social. Se expresan con claridad en las responsabilidades, obligaciones y deberes de las empresas; no se trata de orientaciones para las personas, sino para las organizaciones, cuyo estatuto moral se busca identificar y que suele traducirse en la noción de la organización como agente moral.

Una vez que se asume esto, se procede a deducir reglas morales a partir de principios generales, como los propuestos por Kant, en particular en la segunda formulación del imperativo categórico, asumido como respeto a la humanidad: “obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio”⁸⁰⁴, como ya lo señalamos antes. En el mundo empresarial esto implica que los directivos son agentes morales que tienen deberes morales básicos con los otros miembros de la sociedad, y en particular con los accionistas. Estos deberes morales se han traducido como el respeto a los derechos humanos, de manera que se discute si el respeto

⁸⁰¹ MARENS y WICKS, Ibid.

⁸⁰² GOODPASTER, Ibid.

⁸⁰³ MARENS y WICKS, Ibid.

⁸⁰⁴ KANT, Inmanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Op. cit., 429, 10-13. “Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck niemals bloß als Mittel brauchst”.

se hace efectivo a través de la protección de las libertades básicas de la propiedad privada o como la promoción de niveles de vida adecuados con el ejercicio de las libertades ciudadanas.

Además, dado este papel tan destacado que corresponde a las organizaciones, la figura de sus directivos resulta fundamental en la sociedad actual. En realidad, los grandes directivos son personas que tienen claros los fines legítimos y los valores que identifican a su organización, y que demuestran una enorme creatividad y flexibilidad para dar respuestas novedosas a los siempre nuevos problemas. El directivo íntegro considera a las personas como fines fundamentales de la acción de su institución, promoviendo que ellas se puedan realizar en su trabajo dando lo mejor de sí mismas. En consecuencia, el directivo ha pasado a ser una persona de la que se espera excelencia humana, lo que supone una fuerte formación ética, no sólo para resolver los conflictos a través del consenso, sino para dar un ejemplo claro de los valores que identifican a la empresa.

En todo caso, estas discusiones permanecen en el campo de la teoría. A la hora de buscar pruebas que demuestren el éxito de la teoría de los accionistas, no hay nada concluyente, ya que los países enfocados en esta perspectiva muestran mayor crecimiento per cápita, pero al mismo tiempo, mayor incremento en la desigualdad. En consecuencia, no se ha probado que el enfoque centrado en maximizar las utilidades de los accionistas resulte en un mayor bienestar social conjunto⁸⁰⁵. Además, una teoría de la responsabilidad de las empresas ha de reconocer que ciertas acciones afectan a otros en la sociedad. Finalmente, se trata de una teoría que termina recurriendo a una fundamentación ética más profunda, como la teoría de la justicia distributiva o la de la integridad ética de las personas.

7.7.2. El modelo del contrato social. También es posible que se trabaje la responsabilidad social en la perspectiva de la justicia social, buscando establecer reglas para preservar las libertades, la igualdad y equidad de oportunidades de los miembros de la sociedad. Estos estándares acentúan el respeto a la autonomía de las personas – igual que en el caso de Kant - y el derecho a buscar su propio bien, como lo propuso Rawls⁸⁰⁶.

⁸⁰⁵ COOPER, Stuart. *Corporate Social Performance: A Stakeholder Approach*. Burlington, Vermont: Ashgate. 2004: 18-19.

⁸⁰⁶ RAWLS, John. *A Theory of Justice*. Op. cit.

La búsqueda de la justicia se entiende desde el problema de la desigual distribución de beneficios y costos sociales, proponiendo criterios sobre los derechos que existen y que se deben defender. A diferencia de la aproximación más kantiana, la teoría de la justicia propicia una comprensión de la Responsabilidad Social dentro del modelo de fundamentación conocido como contrato social; como marco de comprensión de la relación entre la empresa y la sociedad, se muestra que de las condiciones que justifican que la sociedad legitime a las organizaciones, se siguen las obligaciones morales de éstas; en particular, como la sociedad espera que las empresas sigan las pautas de justicia social especificadas en los derechos individuales, de este criterio se deducen las obligaciones de la empresa con sus *stakeholders*.

7.7.2.1. La experiencia con los acuerdos sobre responsabilidad social. Durante las últimas décadas se han hecho varios intentos al nivel global por promover la ética de las empresas con una perspectiva que sea vinculante, partiendo de la construcción de consensos y con la participación de instituciones internacionales relevantes. Los contenidos de dichos consensos suele coincidir en torno a la responsabilidad económica, social y ambiental de las empresas. Se ha ido avanzando hacia una regulación por parte de las instituciones internacionales, las organizaciones de la sociedad civil y los estados, porque se reconoce que las acciones de las empresas producen efectos, favorables o desfavorables, sobre el bienestar y las capacidades de otros agentes, sobre los cuales no existe regulación alguna, de manera que existe una tendencia a alguna clase de regulación y exigibilidad de obligaciones a las empresas por parte de sus afectados. No obstante, las empresas han venido insistiendo en que la responsabilidad social es un asunto voluntario, entendiendo que es el compromiso que se asume con los *stakeholders* más allá de lo establecido por la ley⁸⁰⁷. Creemos que se trata de un proceso en que las acciones voluntarias comienzan a extenderse por mimesis, bajo el criterio de imitar las mejores prácticas empresariales, generando así unas nuevas expectativas mínimas que la sociedad exige a las empresas, con lo cual se acerca al proceso de normalización o de sanción social. Por otro lado, aunque muchas empresas vienen insistiendo en la necesidad de recibir beneficios de sus compromisos de responsabilidad social, y por eso el concepto de responsabilidad social tiene un acento de mercadeo social, no por esto hay que dejar de reconocer que razones como mejorar la propia imagen, retener a los mejores empleados, hacer fieles a los clientes no

⁸⁰⁷ FERNÁNDEZ GAGO, Roberto. Op. cit., 38.

expresan más que el imperativo de reconocer que no es posible sostener el propio éxito sin asegurar a la vez el de las otras personas y la protección de la naturaleza.

Existen, entonces, varias iniciativas, que avanzan dentro de lo que podemos llamar un modelo de contrato social o de consensos sobre la responsabilidad social de las organizaciones.

El director del primer *Foro de Davos*, en 1971, Klaus Schwab, propuso un “modelo de empresa”, que debe responder a las expectativas, necesidades e intereses de diversos grupos que tienen un interés inmediato en el éxito de la empresa: accionistas y prestamistas, clientes, proveedores, trabajadores, la sociedad, el estado y la economía nacional. El tercer *Foro de Davos*, 1973, propuso un “Código de comportamiento ético para la gestión de empresas”, que considera que su función es “servir a los consumidores, a los trabajadores, al capital y a la sociedad”, para lograr “el equilibrio de sus antagónicos intereses”.⁸⁰⁸ Ya ese documento reconocía que la ganancia no es el fin último de la acción empresarial, sino sólo un medio necesario de la gestión empresarial.

En la misma línea se expresó la *Mesa Redonda de Caux*, con sus principios para los negocios: “Las leyes del mercado son líneas de comportamiento necesarias, pero no suficientes. Son también fundamentales la responsabilidad con respecto a la política y las actividades financieras y el respeto a la dignidad y a los intereses de sus actores. Valores comunes, incluyendo la obligación de procurar el bien común, son importantes tanto para la comunidad global como para comunidades locales”.⁸⁰⁹ Los principios de Caux son siete: extender la responsabilidad de las empresas, más allá de los accionistas, hacia todas las personas involucradas en los negocios; orientar el impacto social y económico de las empresas hacia la innovación, la justicia y una comunidad mundial; la conducta de las empresas, más allá de la letra de la ley, hacia un espíritu de confianza; respeto por las reglas; apoyo al comercio multilateral; respeto por el medio ambiente; prevención de operaciones ilícitas.⁸¹⁰ En su propuesta de Normas para las empresas, la *Mesa Redonda de Caux* proponen normas ética para orientar las relaciones internas y externas de las empresas.

⁸⁰⁸ KÜNG, Hans. *Una ética mundial para la economía y la política*. Op. Cit., 261.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, 262.

⁸¹⁰ <http://www.cauxroundtable.org/SPANISH.HTM>

En el mismo sentido se expresó la *Declaración Interconfesional para la Construcción de Códigos de Ética en los Negocios Internacionales*, que reunió a representantes de las religiones del Libro: musulmanes, judíos y cristianos. Los valores que propuso esta Declaración son: justicia entendida como conducta justa y juego limpio en el uso de la autoridad; respeto mutuo en el sentido de la regla de oro de las religiones: “ama a tu prójimo como a ti mismo”, que fue traducida al contexto empresarial como “el interés propio debe tener en cuenta el interés de los demás”; tutela, en el sentido de cuidado y uso adecuado de la naturaleza, de la cual los seres humanos no son sino administradores; y honestidad en el pensamiento, la palabra y la acción⁸¹¹. Según John Dalla, las diversas declaraciones de ética para las empresas han reconocido cinco valores fundamentales, que se expresan en: respeto por la vida, juego limpio, honestidad, justicia y protección al medio ambiente. Estos valores se refieren a los siguientes pares de derechos y deberes: dignidad-mutualidad, respeto-reciprocidad, integridad-veracidad, justicia-cuidado, acceso-sostenibilidad.

Desde el año 2000, Naciones Unidas viene promoviendo el *Pacto Mundial*, como una iniciativa ética para que las empresas de todos los países asuman como parte esencial de su estrategia diez principios universales en materia de Derechos Humanos, trabajo, medio ambiente y lucha contra la corrupción. Estos principios se derivan de la Declaración Universal de Derechos Humanos, la Declaración de Principios de la Organización Internacional del Trabajo relativa a los derechos fundamentales en el trabajo, la Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo y la Convención de las Naciones Unidas contra la Corrupción.

Los principios del *Pacto Mundial*⁸¹² se refieren a los derechos humanos, el trabajo, el medio ambiente y la lucha contra la corrupción. Tales principios son:

1. Las empresas deben apoyar y respetar la protección de los Derechos Humanos fundamentales, reconocidos internacionalmente, dentro de su ámbito de influencia.
2. Las empresas deben asegurarse de que sus empresas no son cómplices en la vulneración de los Derechos Humanos.

⁸¹¹ DALLA, John. *El imperativo ético*. Paidós: Buenos Aires. 1999: 169-170.

⁸¹² www.pactomundial.org

3. Las empresas deben apoyar la libertad de afiliación y el reconocimiento efectivo del derecho a la negociación colectiva.
4. Las empresas deben apoyar la eliminación de toda forma de trabajo forzoso o realizado bajo coacción.
5. Las empresas deben apoyar la erradicación del trabajo infantil.
6. Las empresas deben apoyar la abolición de las prácticas de discriminación en el empleo y la ocupación.
7. Las empresas deberán mantener un enfoque preventivo que favorezca el medio ambiente.
8. Las empresas deben fomentar las iniciativas que promuevan una mayor responsabilidad ambiental.
9. Las empresas deben favorecer el desarrollo y la difusión de las tecnologías respetuosas con el medio ambiente.
10. Las empresas deben trabajar contra la corrupción en todas sus formas, incluidas extorsión y soborno.

El origen de esta iniciativa se remota varios años atrás, ya que las Naciones Unidas venían buscando la mejor manera de promover la Responsabilidad Social de las empresas. Recogiendo las anteriores propuestas de construir regulaciones, Kofi Annan, anterior Secretario General de las Naciones Unidas, propuso la idea de un *Pacto Mundial* en su alocución ante el Foro Económico Mundial el 31 de enero de 1999. Este Pacto se hizo operativo el 26 de julio de 2000 en la sede de Naciones Unidas en Nueva York.

El *Pacto Mundial* es una iniciativa que convoca a múltiples sectores - empresas, organismos de las Naciones Unidas, trabajadores y representantes de la sociedad civil - con el fin de promover la Responsabilidad Social de las empresas. Para las Naciones Unidas, se busca que las empresas hagan parte de las soluciones a los graves problemas que aquejan al mundo actual, retado por una globalización desigual. Así, ante una sociedad donde los derechos de las mayorías son negados, se pide a las empresas un compromiso decidido y transparente con los Derechos Humanos; frente a la creciente inequidad, se busca que las empresas hagan efectiva la inclusión social; frente a la degradación del ambiente, se buscan compromisos de sostenibilidad.

Existen otros acuerdos internacionales, más en la perspectiva de las empresas que organizaciones internacionales y de organizaciones de la sociedad civil. Tal vez el más importante acuerdo está expresado en las *Líneas directrices de la Organización para la cooperación y el desarrollo económico para empresas multinacionales*, en su versión del año 2000⁸¹³. Estas Directrices enuncian principios y normas voluntarias para una conducta empresarial responsable, que representan los valores compartidos por 37 países, 7 de los cuales no son miembros de la Organización. Buscan garantizar que las actividades de esas empresas se desarrollen en armonía con las políticas públicas, fortalecer la base de confianza mutua entre las empresas y las sociedades en las que desarrollan su actividad, contribuir a mejorar el clima para la inversión extranjera y potenciar la contribución de las empresas multinacionales al desarrollo sostenible.

Aunque estas *Directrices* se dirigen a las empresas multinacionales, reflejan prácticas recomendables para todas las organizaciones. Aunque se reconozca que las pequeñas y medianas empresas no disponen de los mismos medios que las grandes empresas, los gobiernos que han suscrito las *Directrices* les animan, no obstante, a cumplir, en tan amplia medida como sea posible, las recomendaciones contenidas en las *Directrices*. Las empresas deberán tener plenamente en cuenta las políticas fijadas por los países en que ejercen su actividad y tener en consideración las opiniones de los demás terceros interesados. Deberán seguir los siguientes principios:

- Contribuir al progreso económico, social y medioambiental con vistas a lograr un desarrollo sostenible.
- Respetar los derechos humanos de las personas afectadas por sus actividades de conformidad con las obligaciones y compromisos internacionales del gobierno de acogida.
- Estimular la generación de capacidades locales mediante una cooperación estrecha con la comunidad local, incluidos los sectores empresariales locales, desarrollando al mismo tiempo las actividades de la empresa en los mercados interiores y exteriores de una manera compatible con la necesidad de prácticas comerciales saludables.
- Fomentar la formación del capital humano, particularmente mediante la creación de oportunidades de empleo y el ofrecimiento de formación a los empleados.

⁸¹³ FERNÁNDEZ GAGO, Roberto. Op. cit., 46-53. <http://www.oecd.org/daf/investment/guidelines>

- Abstenerse de buscar o de aceptar exenciones no contempladas en el marco legal o reglamentario relacionadas con el medioambiente, la salud, la seguridad e higiene, el trabajo, la fiscalidad, los incentivos financieros u otras cuestiones varias.
- Apoyar y defender unos correctos principios de gobierno empresarial y desarrollar y aplicar unas buenas prácticas de gobierno empresarial.
- Desarrollar y aplicar prácticas autodisciplinarias y sistemas de gestión eficaces que promuevan una relación de confianza recíproca entre las empresas y las sociedades en las que ejercen su actividad.
- Promover el conocimiento por los empleados de las políticas empresariales y su conformidad con ellas, mediante una difusión adecuada de las mismas, incluso a través de programas de formación.
- Abstenerse de tomar medidas discriminatorias o disciplinarias contra los trabajadores que elaboren, de buena fe, informes para la dirección o, en su caso, para las autoridades públicas competentes acerca de prácticas contrarias a la ley, a las *Directrices* o a las políticas de la empresa.
- Alentar, cuando sea factible, a los socios empresariales, incluidos proveedores y subcontratistas, para que apliquen principios de conducta empresarial compatibles con las *Directrices*.
- Abstenerse de cualquier injerencia indebida en actividades políticas locales.

Otras iniciativas importantes se han producido en la Unión Europea; son ellas el *Libro Verde* y la *Comunicación de la Comisión Europea sobre la Responsabilidad Social de las empresas*⁸¹⁴. El *Libro Verde* tuvo como objetivo iniciar un amplio debate sobre cómo podría fomentar la Unión Europea la responsabilidad social de las empresas, el desarrollo de prácticas innovadoras y la transparencia y fiabilidad de la evaluación empresarial. Allí se definió a la responsabilidad social empresarial como “la integración voluntaria, por parte de las empresas, de las preocupaciones sociales y medioambientales en sus operaciones comerciales y sus relaciones con sus interlocutores”, pues las empresas son cada vez más conscientes de que un comportamiento responsable genera éxitos comerciales duraderos.

⁸¹⁴ Ibid., 53-61.

Sin embargo, la responsabilidad social consiste también en gestionar los cambios dentro de la empresa de una manera socialmente responsable, lo que ocurre cuando una empresa procura reconciliar los intereses y las necesidades de las distintas partes de manera aceptable para todas ellas. Una gestión socialmente responsable de los cambios generará efectos positivos para las empresas a nivel macroeconómico. La responsabilidad social empresarial es un concepto con arreglo al cual las empresas deciden voluntariamente integrar las preocupaciones sociales y ecológicas en sus actividades comerciales y en las relaciones con sus interlocutores. La principal función de una empresa consiste en crear valor con la producción de bienes y servicios que respondan a la demanda de la sociedad y generar de este modo beneficios para sus propietarios y accionistas, así como bienestar para la sociedad en general, en particular gracias a un proceso continuo de creación de empleo. Sin embargo, las nuevas presiones sociales y de mercado transforman progresivamente los valores y las perspectivas de la actividad empresarial. Los empresarios europeos están cada vez más convencidos de que el éxito comercial y los beneficios duraderos para sus accionistas no se obtienen únicamente con una maximización de los beneficios a corto plazo, sino con un comportamiento orientado por el mercado, pero responsable. Así pues, las empresas son conscientes de que pueden contribuir al desarrollo sostenible orientando sus operaciones a fin de favorecer el crecimiento económico y aumentar su competitividad, al tiempo que garantizan la protección del medio ambiente y fomentan la responsabilidad social, incluidos los intereses de los consumidores.

Después de recoger el debate promovido por el *Libro Verde*, la *Comunicación de la Comisión Europea relativa a la responsabilidad social de las empresas*, sostiene que:

- La responsabilidad social consiste en un comportamiento que adoptan las empresas voluntariamente, más allá de sus obligaciones jurídicas, por considerar que redundará a largo plazo en su propio interés;
- La responsabilidad social está intrínsecamente vinculada al concepto de desarrollo sostenible: las empresas deben integrar en sus operaciones las consecuencias económicas, sociales y medioambientales;
- La responsabilidad no es algo que pueda «añadirse» optativamente a las actividades principales de la empresa, sino que afecta a su propia gestión.

Para la Comisión Europea, lo que distingue al concepto actual de responsabilidad social es el intento de gestionar dicha responsabilidad de manera estratégica y dotarse con los instrumentos adecuados para ello. Es decir, se trata de un enfoque comercial que sitúa las expectativas de las partes interesadas y el principio de perfeccionamiento e innovación continuos en el núcleo de la estrategia empresarial. El contenido mismo de la responsabilidad social depende de la situación particular de cada empresa y del contexto específico en el que opera.

Para la Unión Europea, se deben seguir las *Líneas directrices de la Organización para la cooperación y el desarrollo económico para empresas multinacionales*, que constituyen el conjunto más exhaustivo de normas acordadas internacionalmente sobre las actividades de las multinacionales. Al promover la responsabilidad social empresarial en los países en desarrollo, las empresas europeas deberán demostrar y divulgar su plena adhesión a dichas normas en todo el mundo.

Independientemente de la responsabilidad social empresarial, existen acuerdos internacionales cuyo cumplimiento deben fomentar los gobiernos. La Comisión Europea subrayó la necesidad de garantizar el respeto de dichas normas en el contexto de la mundialización y, en particular, el carácter universal de las mismas, así como la necesidad de adoptar códigos de conducta que integren los convenios fundamentales de la Organización internacional del trabajo.

Los principios que propone la Comisión Europea para promover la responsabilidad social de las empresas son:

- Reconocimiento de la naturaleza voluntaria de la responsabilidad social empresarial;
- Prácticas de responsabilidad social creíbles y transparentes;
- Focalización en las actividades en las que la intervención de la Comunidad aporte un valor añadido;
- Enfoque equilibrado y global de la responsabilidad social empresarial que incluya los aspectos económicos, sociales y ecológicos, así como los intereses de los consumidores;
- Atención a las necesidades y características de las pequeñas y medianas empresas.
- Apoyo y coherencia con los acuerdos internacionales existentes (normas fundamentales de los trabajos adoptadas por la Organización internacional del trabajo, *Líneas directrices de la Organización para la cooperación y el desarrollo económico para empresas multinacionales*).

Además de estos acuerdos globales o regionales, existen otros instrumentos, o están en construcción, enfocados en la gestión o en la evaluación de la responsabilidad social empresarial. Sin embargo, vale la pena nombrarlos porque se trata de instrumentos que constituyen acuerdos operativos sobre la responsabilidad social, que trabajan a partir de acuerdos que incluyen diversas partes interesadas. Son ellos, el *Global Reporting initiative* (GRI), que ha construido ya tres versiones de los lineamientos para elaborar memorias de sostenibilidad; además, en la actualidad, la Organización Internacional de Normalización (ISO) está trabajando en una guía estándar internacional sobre responsabilidad social de las organizaciones, conocida como *ISO 26.000*.

7.7.2.2. La reflexión ética sobre los acuerdos globales de ética empresarial. Hans Küng recoge los planteamientos de Hans Jonas, para entender el *principio responsabilidad* en el sentido de una “responsabilidad global en favor de la biósfera, litósfera, hidrósfera y atmósfera de nuestro planeta⁸¹⁵”. El uso de energías contaminantes y no renovables, el empobrecimiento de la diversidad biológica y el crecimiento demográfico enfrentado a la limitación de la naturaleza y a la mala distribución de la riqueza, llevan a Küng a proponer una automoderación de los seres humanos y de sus libertades actuales en aras de su supervivencia futura. Por eso, considera urgente una ética responsable, en el sentido de estar sensatamente preocupados por el futuro y de ser respetuosos de la naturaleza.

Nada de esto se hace sin comprender la gravedad de la situación y sin haber examinado suficientemente las posibilidades de supervivencia para todos dentro del actual modelo; es decir, los cambios suponen la deliberación responsable. De este modo, la responsabilidad política e ideológica exige mayor claridad sobre la necesidad de generar urgentemente cambios en las estructuras económicas dominantes, y de sustentar estos cambios en una variación de las propias prácticas.

Küng propone asumir la responsabilidad con el ámbito común, el medio ambiente y el mundo futuro:

⁸¹⁵ KÜNG, Hans. *Projekt Weltethos*. Múnich: Piper.1990. Traducción de Gilberto Canal Marco. *Proyecto de una ética Mundial*. Madrid: Trotta. 1992: 48.

- Responsabilidad con el ámbito común y el medio ambiente: quienes toman las decisiones en las empresas, han de aprender a pensar y actuar desde contextos globales, en función de garantizar la vida digna de todas las personas en este planeta.

- De esta manera, las empresas en particular han de hacerse responsables del futuro del mundo y tienen que preguntarse: ¿Con qué condiciones fundamentales podemos sobrevivir llevando una vida humana en una tierra habitable, programando humanamente nuestra vida personal y social?

Estas preguntas ponen la cuestión de la responsabilidad de las empresas con el futuro en la perspectiva de la esperanza en unas posibilidades de la humanidad, mayores que la constatación de sus actuales realizaciones. Pero, no es posible proponer un futuro diferente sin avanzar sobre nuevos modos de existencia de las personas, ya no consideradas como individuos que maximizan utilidades egoístas, sino como sujetos de vida, en quienes es inseparable la responsabilidad personal de la creación de nuevas redes de solidaridad y de nuevas relaciones con el medio ambiente.

Küng reconoce que, a través de consensos como los que hemos expuesto, constituyen acuerdos básicos de los empresarios, encuadrados dentro del principio fundamental de convivencia y colaboración ordenada al bien común, como aporte al desarrollo humano a través de una competencia sana y honrada⁸¹⁶. Se trata de una posición ética que subordina los fines de las empresas a objetivos humanos y sociales. Así, frente a la visión del individuo egoísta, se recuerda que el ser humano se constituye en una existencia social; frente a la valoración exclusivamente económica del beneficio, se pide reconocer que en la vida todos buscamos múltiples y complejos objetivos, y que no todos ellos son compensables. Frente a la reducción de los intercambios a su equivalencia en dinero, se propone recuperar la dinámica comunicativa y benevolente del dar. Finalmente, para proponer una ética global es importante asumir los datos que nos han enseñado cómo la búsqueda del propio interés no revierte en beneficio de todos, y que la vida buena realizada en común pide mucho más que reglas económicas⁸¹⁷.

⁸¹⁶ KÜNG, Hans. *Una ética mundial para la economía y la política*. Op. cit., 263.

⁸¹⁷ *Ibid.*, 220.

Hans Küng propone comprender la actuación empresarial dentro de un marco ético, entendido como un contrato social justo para todos, fundado en un consenso básico sobre derechos y deberes humanos universales. Aunque la empresa está al servicio de las necesidades humanas, no es lícito moralmente someter de manera implacable a las personas a las leyes del mercado. Las empresas no pueden ocupar los espacios de los Estados, ni deformar las democracias, pues no son un sustituto de la sociedad civil, sino un subsistema suyo, con una racionalidad limitada.

Cuando el poder de las empresas y de las instituciones que las representan se vuelve dominante en la sociedad, se hace urgente un control social que limite las pretensiones de este poder, de manera que se replantee la pregunta por el Bien común más allá del mercado. Esta prioridad ética implica, contra la ideología de la supervivencia del más fuerte, que todos los seres humanos deben ser tratados de manera humana. Así, contra una vida cotidiana interpretada sólo desde los parámetros de maximización de utilidades propios de las empresas, se propone recuperar a la ética como una reflexión crítica sobre los fines y criterios de decisión de las empresas. Esos fines deben estar claramente orientados hacia un proyecto de desarrollo humano sin exclusiones. Dado el enorme potencial de las empresas actuales, nada justifica que millones de personas lleven una existencia en condiciones de indignidad.⁸¹⁸

Küng sostiene que se necesita una ética con perspectiva global para afrontar las necesidades y riesgos presentes y futuros ligados a las empresas. Pero, la ética no se limita a seguir un ordenamiento jurídico, sino que supone un modelo de compromiso ético de las empresas, que sea vinculante para sus miembros y que pueda ser evaluado por observadores imparciales de la sociedad civil. Este compromiso basado en principios éticos debe referirse a todas las relaciones que constituyen a la empresa, tanto a las internas como son los dueños, accionistas, directivos y empleados, como los externos: los consumidores, la competencia, la sociedad y el ambiente.

7.7.3. Una valoración ética de estas perspectivas. Estas orientaciones comparten el ser reflexiones desde la lógica de la elección individual, antes que reflexiones construidas desde las experiencias sociales y la acción colectiva. En consecuencia, se pasa sin continuidad del

⁸¹⁸ Ibid., 221-223.

individuo al bien social sin considerar el nivel intermedio de las organizaciones. En realidad, el siglo XX avanzó en la comprensión de los fenómenos y procesos sociales y logró comprender a los sujetos en sus contextos de procesos grupales en organizaciones; de allí se derivaron las teorías sobre las dinámicas, la cultura, el aprendizaje, los sistemas de información y los aspectos psicológicos y políticos de las organizaciones, todo lo cual enmarca la toma de decisiones. El punto central es el descubrimiento de que la lógica de individualismo racional no necesariamente explica la acción colectiva en las organizaciones. Los procesos organizacionales frecuentemente tienen consecuencias inesperadas, que pueden mostrar cadenas de decisiones irracionales.

Otro aspecto que se ha reconocido es que las organizaciones constituyen sistemas de poder, el cual puede interferir con su eficiencia económica o interferir en los procesos de control social; de esta manera, se ha reconocido que las organizaciones no sólo afectan a la sociedad desde el punto de vista económico.

Estas aproximaciones individualistas a las organizaciones no logran asir el papel que los valores sociales juegan en las relaciones que se tejen entre las organizaciones y su contexto social. Esos valores ejercen una influencia central en la definición de lo que los individuos necesitan y desean; además, lo que la sociedad espera de las organizaciones está fuertemente determinado por esos valores sociales, los cuales cambian y son objeto de constantes reinterpretaciones; por otro lado, pueden afectar las elecciones individuales de lo que los sujetos hacen en las organizaciones. En este sentido, las dos aproximaciones tradicionales resultan demasiado estrechas para una ética social capaz de hacer inteligible la Responsabilidad Social.

Finalmente, estas dos teorías comparten la noción del individuo autónomo y libre, con lo que tienden a separarlo de los procesos reales de socialización, de modo que en sentido general, las otras personas siempre aparecen como externas; así cualquier reflexión sobre la responsabilidad con las otras personas es marginal. De este modo, exhibiendo una lógica llamativamente similar a la del óptimo económico de Pareto, Rawls no aboga por los perjudicados si esto implica la reducción de alguna libertad; la lógica de Pareto no defiende ningún cambio en el orden económico si esto empeora la posición de alguna persona. Se trata,

entonces, de unas “éticas” orientadas a sostener el orden establecido, que no pueden proponer deberes positivos, sino tan sólo restricciones (negativas): aseguran las libertades.

Este desconocimiento de los otros como constitutivos de la existencia personal y, en consecuencia, de la realidad social de toda organización, dificulta la construcción de un discurso ético que asuma las relaciones con los otros de manera positiva. Al desconocer estas dos teorías cómo funcionan las complejas interacciones entre organizaciones y sociedad, no pueden aportar de manera decidida para construir una teoría razonable de la responsabilidad social. Sin embargo, con ellas reconocemos aspectos significativos de las organizaciones, como la importancia de la eficiencia económica y de los estándares negativos para regular las relaciones con los otros, basados en los derechos humanos y la justicia. Pero, creemos que éstos no son suficientes para comprender el papel constructivo de las organizaciones en la sociedad⁸¹⁹

7.8.4. La teoría de los *stakeholders*. Ha sido tradicional reducir los objetivos de las empresas a la maximizar las utilidades de sus dueños o accionistas. La razón que mejor sustenta esta concepción dice que es a través del trabajo eficiente de los mercados que se benefician los inversionistas y también la sociedad. *Stuart Cooper*⁸²⁰ llama a este argumento una conjetura que es necesario cotejar con la realidad. Frente a esta posición se proponen alternativas, centradas en las teorías de los *stakeholders* y del contrato social. La aceptación de que los beneficios de los inversionistas se traducen en sí mismo en beneficios sociales parece un salto de fe, aunque de hecho las empresas con instituciones que crean algún tipo de empleo, pagan impuestos e inyectan dinero a la economía. Sin embargo, las empresas emplean recursos naturales y generan efectos no deseados de sus operaciones, como la contaminación, que afectan de manera negativa la calidad de vida de personas de la sociedad. Como se han venido reconociendo múltiples efectos de las empresas sobre la sociedad, la teoría de los *stakeholders* permite comprender y gestionar esos efectos. Entonces, si sólo se miran las cuestiones financieras se reduce el desempeño de la empresa, que es más complejo que su referencia a los inversionistas.

⁸¹⁹ SWANSON, Diane. “Business Ethics and economics”. En: FREDERICK, Robert E. Editor. *A Companion to Business Ethics*. Oxford: Blackwell Publishers. 2002: 207.

⁸²⁰ COOPER, Stuart. Op. cit., 2.

La palabra “*stakeholder*” se ha hecho popular desde que Freeman⁸²¹ la propuso definiéndola como: “un grupo o individuo que puede afectar o es afectado por la realización de los objetivos de la organización”, pues ha venido creciendo la conciencia de esos efectos, los cuales siempre son, en algún sentido, al menos de doble vía. Aunque se suele citar a Freeman⁸²² como el punto de referencia de la teoría de los *stakeholders*, el mismo Freeman se refirió a un memorando interno del Instituto de investigaciones de Stanford de 1963 como un uso temprano del término; Preston y Sapienza⁸²³ encontraron usos del término incluso antes de los años 30 años del siglo XX. En el documento de Stanford, la palabra “*stakeholders*” quería ampliar la noción de “*stockholder*”, accionista; fue definida como “aquellos grupos sin los cuales la organización dejaría de existir”⁸²⁴. En la década de 1970 algunos teóricos de los sistemas descubrieron esta perspectiva; Ackoff argumentó en 1974 que muchos problemas sociales podrían resolverse si se rediseñaran las instituciones fundamentales con el apoyo e interacción de una comprensión sistémica de los *stakeholders*. En la década siguiente, se constituyó la teoría de los *stakeholders*, con gran peso en la literatura sobre responsabilidad social y la gestión empresarial, siguiendo la definición aportada por Freeman⁸²⁵.

Sin embargo, es una palabra que tiene diversos usos tanto para la gestión estratégica, la ética de los negocios, la contabilidad social y la medición del desempeño; por lo general ha estado asociada a la gestión estratégica de la responsabilidad social de las empresas entendida como proceso de desarrollo y cambio organizacional⁸²⁶. En realidad, se trata de una concepción que puede articular la gestión de la Responsabilidad Social desde la planeación hasta la contabilidad social, que podría considerarse como una contabilidad integral de todos los procesos, a través de los cuales la empresa rinde cuentas a la sociedad; en esta perspectiva, la contabilidad financiera sería tan sólo un proceso dentro de la contabilidad social, referido al *stakeholder* propio de los dueños, socios o inversionistas de la empresa.

⁸²¹ FREEMAN, R. Edward. *Strategic Management: A Stakeholder Approach*. Pittman: Boston. 1984.

⁸²² Ibid.

⁸²³ PRESTON, L. E. y SAPIENZA, H. J. “Stakeholder Management and Corporate Performance”. En: *Journal of Behavioral Economics*. Vol. 19, 1990: 361-375.

⁸²⁴ ZSOLNAI, Laszlo. Op. cit., 38. “Those groups without whose support the organization would cease to exist”. (Traducción nuestra).

⁸²⁵ Ibid.

⁸²⁶ PAYNE, Stephen y CALTON, Jerry. “Exploring Research Potentials and Applications for Multi-stakeholders Learning Dialogues”. En: *Journal of Business Ethics*. Dordrecht (Holanda): Kluwer Academic Publisher. 2004: 55, 75-78.

A través de la contabilidad social se busca hacer transparentes los procesos de una organización, para que la sociedad esté mejor informada sobre sus operaciones, de manera que se puedan potenciar sus efectos positivos y tomar acciones correctivas cuando se trate de acciones que no beneficien a la sociedad. De esta manera, se espera que se vayan construyendo formas socialmente más benignas de actividad empresarial, pues una sociedad mejor informada puede tomar decisiones encaminadas a asegurar que las acciones de las empresas sean socialmente beneficiosas. Se trata entonces, de una forma novedosa y no violenta de mejorar las interacciones entre las empresas y la sociedad, en el sentido de permitir a la sociedad incidir en la transformación pacífica de las empresas en la línea de construcción de procesos de beneficio social⁸²⁷. Entonces, la contabilidad social tiene siempre como referencia la rendición de cuentas de la empresa al conjunto de sus *stakeholders*, como una expresión voluntaria de la transparencia de sus acciones y la posibilidad de mejorar su desempeño social. En realidad, no podemos saber la dimensión real de los beneficios sociales que producen las empresas hasta que no midamos su desempeño social. Pero, el hecho de la persistencia de los grandes problemas sociales y ambientales de nuestra sociedad, nos lleva a pensar que una de las múltiples causas de esos problemas es la manera en que están organizadas nuestras empresas.

Estos problemas pueden sintetizarse en una inmensa inequidad, pobreza y violencia, con una degradación ambiental catastrófica y con efectos desiguales: desempleo e inequidad en el primer mundo, miseria y conflicto violento en el tercer mundo; como estos problemas no se pueden separar del sistema de mercado, comprendido por el orden de la economía capitalista con empresas en un mercado libre y los sistemas democráticos de gobierno, hemos llamado a este gran mecanismo un sistema de exclusión, es decir, un orden violento. Para muchos teóricos de las ciencias empresariales⁸²⁸, estos problemas son previos al capitalismo y no dependen del mercado para su solución, de modo que las reformas de las empresas deben ir acompañadas de otros procesos de cambio social e institucional. Para otros, se trata de problemas del sistema que no dependen de las acciones de las empresas individualmente consideradas, con lo cual se ponen en cuestión el sentido de los reportes y las auditorías

⁸²⁷ COOPER, Stuart. Op. cit., 4. "The more we know about corporate social performance the more society can attempt to reform those organizations so that they operate in socially beneficial ways". Entre más conozcamos sobre el desempeño social de las corporaciones, más podrá la sociedad procurar reformar a esas organizaciones de manera que funcionen de maneras socialmente beneficiosas.

⁸²⁸ Ibid., 5.

sociales. En cualquier caso, no es viable una transformación de las empresas, una orientación hacia la ética y por tanto hacia el bienestar de las mayorías, si no se trabaja al mismo tiempo por la transformación de los mecanismos intrínsecos al mercado.

Cuando se trata de la gestión de la responsabilidad social, se debate el asunto de la priorización de los *stakeholders*, si existen unos primarios y otros secundarios, si hay unos que no importan y otros que tienen derechos efectivos que las empresas reconocen; por ejemplo, Mitchel⁸²⁹ propone medir la prominencia de cada *stakeholder*, que consiste en su poder, urgencia y legitimidad, para proceder a decidir cómo priorizar las necesidades de ese *stakeholders*; si un grupo presenta estas características, requiere una gran atención y debe ser priorizado en el manejo estratégico de la empresa. Pero, este modelo es instrumental y no reconoce el valor intrínseco de cada *stakeholder*, que propone Cooper. En su libro, sin embargo, Cooper se concentra sólo en cinco grupos centrales: accionistas, empleados, consumidores, proveedores y ambiente.

Donaldson y Preston⁸³⁰ sugieren que la teoría de los *stakeholders* se puede justificar desde tres puntos de vista: exactitud descriptiva, poder instrumental y validez normativa. La teoría de los *stakeholders* describe y predice correctamente cómo operan los negocios⁸³¹; la adopción de la perspectiva de los *stakeholders* puede mejorar el desempeño organizacional ya sea desde el punto de vista económico o desde otros criterios de análisis; la validez normativa se refiere a la comprensión de los derechos de los individuos y puede requerir una completa reconsideración de las bases del capitalismo moderno. Pero ésta última característica necesita una mejor fundamentación ética.

Goodpaster propuso una restricción ética a la teoría de los *stakeholders*: todos los *stakeholders* son moralmente considerables, y sólo aquellas partes que son *stakeholders* son moralmente considerables. En esta perspectiva Zsolnai propuso una generalización y una restricción ética de la noción. Así, los *stakeholders* son aquellos (grupos, personas o seres) que son afectados por

⁸²⁹ MITCHEL, R. K., AGLE, B. R y WOOD, D. J. "Toward a Theory of Stakeholder Identification and Salience: Defining the Principle of Who Really Counts". En: *The Academy of Management Review*. Vol. 22 (4), 1997: 853-886.

⁸³⁰ DONALDSON, T., y PRESTON, L. E. Op. cit.

⁸³¹ BRENNAN, S. N., y COCHRAN, P.L. 1991 "A Stakeholder Theory of the Firm: Implications for Business and Society Theory and Research". En: MAHON J. F., editor. *1991 Proceedings*. International Association for Business and Society. 449-467.

el funcionamiento de una organización. Esta noción excluye las partes que afectan a la empresa, pero no son afectadas por sus acciones. Es esta una generalización de la noción original de *stakeholders* porque permite considerar de manera ética a la naturaleza, además de las personas y los grupos humanos; y extiende la responsabilidad del campo de las reparaciones por acciones relativamente pasadas hacia la consideración de los seres que podrán existir en el futuro⁸³².

Los fundamentos de la posición de Zsolnai se encuentran en la obra de Maturana y Varela, así como en la teoría ética de Hans Jonas. Para Maturana y Varela, las creaturas vivas son sistemas autopoieticos, es decir, que se hacen a sí mismos. Contradicen la posición según la cual los organismos naturales no humanos se comportan según patrones lineales de conducta. Sostienen que, si la cognición es una característica de los seres vivos, un organismo vivo se relaciona con su entorno haciendo distinciones; la cognición resulta de pautas de distinciones, y las distinciones son percepciones de diferencias. Los organismos vivos responden a su ecosistema a través de acoplamientos estructurales producidos por su cognición y no a través de pautas ciegas. Además, en la tierra, los seres vivos conforman ecosistemas, articulados por complejas interacciones, y la tierra misma es una red gigante de interacciones de esos diversos ecosistemas; en ambos casos, los sistemas tienen pautas propias de autorregulación, que dependen de las acciones individuales a la vez que son de un orden diferente al de la acción individual. Dada esta perspectiva, Zsolnai propone considerar al medio ambiente y a las futuras generaciones como *stakeholders* porque las acciones de las empresas afectan el destino y las posibilidades de supervivencia de los seres vivos en la tierra y las condiciones de vida de las presentes y futuras generaciones. La novedad de esta perspectiva reside en que la definición de Freeman es estratégica: se consideran aquellas partes que afectan o son afectadas por la acción de la empresa, debido a su incidencia en el éxito empresarial, es decir, “la teoría convencional basa la responsabilidad social en el interés propio”. En cambio, esta nueva perspectiva comprende la responsabilidad social “como un deber no recíproco de proteger los seres”⁸³³.

Zsolnai interpreta que “la cosa” misma que propone Jonas se trata de las futuras generaciones y la naturaleza, con las cuales los seres humanos de la actualidad tenemos responsabilidades. El

⁸³² ZSOLNAI, László. Op. cit., 38.

⁸³³ Ibid., 39-40. “Conventional theory bases the social responsibility of business on self-interest (...) (Sees) social responsibility as non-reciprocal duty to guarding being”. (Traducción nuestra).

deber de proteger y preservar su existencia posible. La condición de la responsabilidad, que es el poder, se debe comprender como la acción que causa impactos en el mundo, que está bajo el control del agente y cuyas consecuencias sean previsibles de alguna manera. La responsabilidad no es una formalidad, sino que siempre es algo sustantivo, pues más allá de la conducta, se refiere al cuidado de “la cosa” misma que demanda mi acción. Por ejemplo, el bienestar, el interés, el destino de los otros, ya sea por las circunstancias o por acuerdos, se coloca bajo mi cuidado, lo cual significa que mi poder sobre ellos implica al mismo tiempo mi obligación con ellos. Si bien se pueden asumir responsabilidades por acuerdos, estos siempre serán *a posteriori*, mientras que la responsabilidad natural es inmanente al “deber-ser” de los objetos de la naturaleza, que reclaman al agente de una manera *a priori* y unilateral.

Para Zsolnai, las empresas tienen un deber unilateral, no recíproco, de cuidar los seres que están bajo los impactos de sus acciones. Con los *stakeholders* convencionales, empleados, dueños, consumidores y proveedores, la empresa tiene responsabilidades contractuales; pero con la naturaleza, la sociedad y las futuras generaciones, tiene una responsabilidad natural⁸³⁴. Desde la perspectiva ecológica, la integridad de la naturaleza es un valor central; la integridad consiste en preservar en sentido de totalidad, estabilidad y belleza de cada comunidad biótica⁸³⁵. Como consecuencia, las empresas deben asumir una perspectiva de sustentabilidad como resultado de su responsabilidad unilateral con la naturaleza. Por otro lado, las relaciones con la sociedad se pueden entender bajo los lineamientos que propuso Sen⁸³⁶: el bienestar consiste en el desarrollo de las capacidades humanas; las capacidades pueden entenderse como libertades sustantivas de las cuales la gente disfruta, pues se trata de potencialidades de las personas para llevar el tipo de vida que valoran y que tienen razones para valorar. Como consecuencia, las empresas pueden considerar su responsabilidad con la sociedad en términos de su contribución al desarrollo de las capacidades humanas⁸³⁷. Finalmente, para integrar las libertades de las futuras generaciones, se hace necesario conservar las opciones, la calidad y el acceso a esas libertades. Como resultado, las empresas deben obrar con *precaución* de los efectos negativos de las propias acciones y promover los efectos positivos en una perspectiva de largo plazo.

⁸³⁴ ZSOLNAI, László. Op. cit., 40-41.

⁸³⁵ Ibid., 42.

⁸³⁶ SEN, Amartya. Op. cit., 34-36.

⁸³⁷ ZSOLNAI, László. Op. cit., 42.

En síntesis, para Zsolnai, un marco extendido de la comprensión de los *stakeholders* implica una transformación radical de las organizaciones: Deben ser sustentables, es decir, deben contribuir a la conservación y restauración del mundo natural; deber obrar en beneficio de la sociedad, es decir, deben contribuir al desarrollo de las capacidades de los miembros de la sociedad; y, deben respetar el futuro, es decir, deben contribuir a promover la libertad de las futuras generaciones⁸³⁸.

7.8. DECONSTRUYENDO LA RESPONSABILIDAD SOCIAL DE LAS EMPRESAS

De acuerdo con la posición de Girard, los mecanismos sacrificiales de las empresas son complejos y no resultan transparentes para quienes actúan dentro del mercado, dado que la calidad misma del vínculo social es alguna clase de transformación del deseo, construida sobre mecanismos sacrificiales⁸³⁹. Para promover la rectitud ética de las empresas, en procesos de cambio social hacia un bienestar de las mayorías y en la búsqueda de sociedades sin nuevos sacrificios o exclusiones, se podría asumir una posición que reconozca la complejidad y aborde las transformaciones sociales de modo plural y complementario. La promoción de la responsabilidad social de las empresas es un aspecto del conjunto de cambios que se podría suscitar, dentro de los cuales la postura más coherente sería considerar el proceso de reducción de las exclusiones o violencias que se generan con los diversos *stakeholders*, normalmente a favor tan sólo de los dueños o accionistas. La concepción de orientar la ética de las empresas hacia una gestión de responsabilidad con los *stakeholders* no sólo es coherente con la comprensión de los sistemas sociales como complejos y autoconstituidos, sino también con la comprensión de las empresas como sistemas de interacciones complejas.

La pregunta ética de fondo es si se trata de transformar este sistema a través de la violencia, o de si es posible construir otro orden social renunciando a la violencia, pero de manera que ese orden social busque operar sin exclusiones, o al menos, sin las exclusiones que identificamos en el actual orden mundial. Una pregunta derivada es si es posible corregir estos efectos, deseados o no deseados del orden mundial, dentro de este mismo orden, o si es necesario construir otro orden radicalmente diferente, frente a lo cual ya hemos señalado con

⁸³⁸ Ibid.

⁸³⁹ TRINQUECOSTE, Jean François. « Marketing, stratégie et rhétorique ». En: *Decision marketing*. En-Mar, 2005: 3.

Hinkelammert, que se trata de aprender a construir nuevas mediaciones entre persona e institución, que puedan articular los procesos sociales de reproducción de la vida, dentro de los cuales están las organizaciones, con la solidaridad, entendida como responsabilidad incondicional con la vida de los otros.

Por último, está la cuestión del papel de la responsabilidad social de las empresas en esas posibles transformaciones. Dado que consideramos a las organizaciones como sistemas complejos de relaciones, que son a su vez parte de otros macro sistemas complejos de relaciones⁸⁴⁰, creemos que las transformaciones que se efectúen al nivel de las organizaciones han de tener necesariamente impactos en el orden social, si no se trata de simples efectos cosméticos o de ajustes de forma que no toquen lo esencial en el mundo de los negocios⁸⁴¹.

Se podría pensar que la esencia misma del mundo empresarial es la libre iniciativa, derivación a su vez de la noción moderna de autonomía. El problema no puede reducirse al derecho de las personas a constituir empresas, lo cual no deja de ser un derecho abstracto, como diría Hegel⁸⁴². El problema es que en el mercado hay dificultades reales con esa libertad, si se entiende como capacidad de orientación y toma de decisiones por parte de actores que operan ignorando los mecanismos que distribuyen los bienes⁸⁴³, pues parece tener razón Hayek al sostener que es el dinero y el sistema de precios la única indicación de la que disponen las personas. Se trata entonces de una gran maquinaria que opera a través de los intercambios, y que de manera no comprensible para los participantes produce ganadores y perdedores. Como consecuencia, se puede interpretar entonces, al mercado como un macro sistema sacrificial⁸⁴⁴.

⁸⁴⁰ DUPUY, Jean-Pierre. *Le sacrifice et l'envie*. Op. cit., 241-291.

⁸⁴¹ CORTINA, Adela. *Ética de la empresa*. Op. cit., 76-77.

⁸⁴² HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Op. cit., § 33-40.

⁸⁴³ DUPUY, Jean-Pierre. *Le sacrifice et l'envie*. Op. cit., 260: Hayek a une conception « moderne » (...) de la liberté : « Dans une société complexe (...) l'homme n'a pas d'autre choix que de s'adapter de lui-même à ce qui doit lui apparaître comme les forces aveugles du processus social, ou bien d'obéir aux ordres d'un supérieur ». Paradoxalement (...) le mal, c'est la dépendance personnelle des hommes les uns par rapport aux autres, la soumission à la volonté arbitraire d'un autre. Pour échapper à cette subordination honnie, un seul remède : que tous se donnent à une règle abstraite et anonyme qui les dépasse absolument. La loi de la Cité chez Rousseau doit avoir la même inflexibilité et la même extériorité que les lois de la Nature ; les lois du marché chez Hayek sont encore plus apodictiques et indéchiffrables puisque la « complexité » sociale interdit aux individus d'y voir autre chose que des « forces aveugles » qui viennent les frapper est ici un insondable extérieur.

⁸⁴⁴ GIRARD, René. "Interview with René Girard". En: *Antropoetics*. Op. cit.

¿Qué buscamos con la responsabilidad social? Transformar los juegos paradójicos del mercado en procesos sin perjudicados, sin víctimas. ¿De qué manera? Dando voz a las víctimas en las decisiones de las empresas, de manera que las decisiones empresariales no produzcan efectos humanos, sociales, ambientales o económicos negativos. Se trata de una propuesta de transformación del mundo empresarial, pues hasta el momento la acumulación y producción de riqueza no ha sido posible sin “costos”, y nos vamos acercando a situaciones donde esos costos nos van llevando al dilema la producción o la vida humana.

Es verdad que el dinero, como todos los productos humanos, es una convención; en ese sentido, se puede llegar a desconocer su valor como instrumento de intercambio⁸⁴⁵. Es verdad que el programa del mutuo reconocimiento sigue siendo vigente como una de las más fuertes aspiraciones humanas⁸⁴⁶. Pero, también es verdad que tenemos que elegir entre diversos caminos. No apostamos por mantener más las situaciones actuales, en las cuales se deja al sistema empresa funcionar como si fuera algo natural su producción de miseria y exclusión a costa del enriquecimiento de muy pocos; tampoco apostamos por modificar el sistema a través de leyes y regulaciones, que no harán más que señalar los problemas y la casi total imposibilidad de cambio.

Para promover la deconstrucción de la violencia del sistema empresa desde la categoría de la responsabilidad social optamos por los caminos de la reflexión ética, facilitando el descubrimiento de los horizontes de la acción socialmente responsable de las personas y de las organizaciones. Y lo hacemos incluyendo en nuestra reflexión la perspectiva de los *stakeholders*, que es la de una sociedad compleja y plural, pues supone que las organizaciones deben “identificar múltiples facciones y considerar sus necesidades y relativo bienestar”⁸⁴⁷. Además, porque la perspectiva de los *stakeholders* permite hacer la pregunta por las víctimas de la acción de la empresa⁸⁴⁸, desde cuya perspectiva es posible proponer el diálogo no –excluyente en

⁸⁴⁵ MARX, Karl, ENGELS, Frederick. *Gesamtausgabe. Berlin: Akademie-Verlag. Abt. 1, Bd. 3, 1932.*

⁸⁴⁶ HEGEL G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Op. cit., 143151. MARX, Karl. *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Einleitung. Gesamtausgabe. Berlin: Akademie-Verlag. Abt. 1.* HINKELAMMERT, Franz. *El retorno del sujeto reprimido*. Bogotá: Universidad Nacional. 2002: 341-351. MONAHAN, Michael J. “Recognition Beyond Struggle: On a liberatory Account of Hegelian Recognition”. En: *Social Theory and Practice*. Julio 2006 (32). 3.

⁸⁴⁷ COOPER, Stuart, Op. cit., 5.

⁸⁴⁸ DUPUY, Jean-Pierre y VARELA, Francisco. *Circularidades creativas: para la comprensión de los orígenes*. Op. cit., 238-241.

torno a los valores o principios éticos del respeto al ser humano, a su vida en todas sus dimensiones y del respeto a la vida de la naturaleza; al reconocimiento mutuo entre los seres humanos, incluyendo en éste al ser natural de todo ser humano y el reconocimiento por parte de los seres humanos hacia la naturaleza⁸⁴⁹. Es desde el rostro de las víctimas, desde su palabra que interpela la acción de la empresa, que es posible intervenir y transformar las empresas. Es desde esta perspectiva que se puede trabajar en lo concreto por hacer posibles los cambios necesarios para reducir la violencia que se haga patente, sin dejar por ello de mantener abierta la cuestión crítica de la necesidad de buscar que las instituciones no sacrifiquen.

Las empresas son instituciones, es decir, operan como microsistemas sociales, y en ese sentido, como configuraciones complejas y móviles cuya frágil estabilidad supone la exclusión y la producción de víctimas. En consecuencia, la pregunta por la ética de las empresas implica la cuestión por el destino de las víctimas, el escrutinio de la sombra que constituye la existencia misma de cada empresa, que generalmente es ignorada por su propia perspectiva, centrada en unas reglas de funcionamiento incuestionables, al menos desde un “afuera” tan “externo” como las víctimas. En la lógica usual de las empresas, la pregunta por la ética se confunde con el cumplimiento de los requisitos legales, no por afán de ocultar los resultados negativos, sino porque se ignora la posición de las víctimas y así no se puede tomar en consideración. Por lo tanto, la pregunta por una ética que favorezca la deconstrucción de la violencia inherente a las empresas supone una toma de posición donde se puedan reconocer a las víctimas, no en su carácter de enemigos y acusadores, sino de otros que son como yo, de manera que se pueda abrir el proceso que hace posible reconocer que la propia vida no es posible sin la vida de los otros.

Es desde la lógica de la víctima que se puede romper la lógica de la violencia, determinada por la mimesis de apropiación y por el mecanismo del chivo expiatorio. Pero no se trata de la lógica de unas víctimas constituidas como nuevas fuerzas sacrificiales, sino desde unas víctimas en su capacidad de perdón y reconstrucción no sacrificial de las interacciones. Se trata de la lógica de la noviolencia, caracterizada por la gratuidad y la responsabilidad incondicional con la vida de los otros. Es desde esta lógica que se puede reconstruir al mercado, para salir del mito

⁸⁴⁹ HINKELAMMERT, Franz y MORA, Henry. *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*. Op. cit., 330.

del sistema anónimo de reglas que operan contra los sujetos, y comprenderlo como un sistema complejo de interacciones humanas, mayor que cada uno de los sujetos, pero no por ellos incomprensible. Comprendiendo la dinámica de las interacciones humanas, se puede reconducir a las empresas a su función de medios y sistemas de mediaciones para la vida de las personas, cuyas reglas no pueden imponerse sobre las posibilidades de vida, ni presentes ni futuras, sino que deben ser deconstruidas cada vez que amenacen la existencia de personas concretas y de la naturaleza como condición de la vida humana.

Las grandes narraciones económicas elaboradas tan sólo en la perspectiva de los ganadores, han de ir dando lugar a la voz de los afectados, de manera que las nuevas narraciones sobre los procesos empresariales han de contener las voces de todos los implicados. De esta manera, sin reproducir la lógica dual de la violencia, las nuevas narraciones empresariales han de hacer posible el descubrimiento de alternativas de acción que generen cambios benéficos para todos los implicados, a la vez que recuperen las tradiciones del trabajo como don de sí y cooperación⁸⁵⁰, en un contexto donde es de nuevo posible pensar la solidaridad que no espera recompensa. Frente a un universo cerrado en sí mismo y que niega la posibilidad de cualquier alternativa, los nuevos discursos requieren prácticas alternativas de solidaridad, que rompan con los planes de retribución⁸⁵¹ y recuperen las tradiciones del trabajo como entrega de uno mismo y cooperación gratuitas.

Para pensar a las empresas dentro de un marco ético que permita la construcción de una convivencia pacífica, es necesario no sólo rehabilitar los derechos de las víctimas reales o posibles, sino abrir lugar a la producción sostenible por encima de la simple reproducción del dinero, a la vez que reconocer el lugar que tienen las producciones locales y regionales no competitivas en el contexto global, pero que se orientan a la supervivencia de las personas y de las comunidades.

⁸⁵⁰ Sin excluir, claro está, otras comprensiones del trabajo, se trata de incluir formas de comprensión del trabajo ajenas a la forma moderna, encuadrada por lo general dentro de una tradición violenta y alienante, en la que las personas se pierden a sí mismas y se asumen como recursos para maximizar el capital de la empresa. Esta perspectiva nos debe permitir pensar el trabajo más allá del empleo y recuperar las tradiciones de solidaridad.

⁸⁵¹ GIRARD, René. Des choses cachées depuis la fondation du monde. Op. cit., 221. “Pour sortir de la violence, il faut, de toute évidence, renoncer à l'idée de rétribution ; il faut donc renoncer aux conduites qui ont toujours paru naturelles et légitimes“. *El misterio de nuestro mundo*. Op. cit., 229. “Para salir de la violencia es preciso evidentemente renunciar a la idea de retribución; por consiguiente, hay que renunciar a la conducta que desde siempre se ha considerado natural y legítima“.

Una comprensión ética de las empresas ha de verse ya no sólo desde la prioridad del mercado ni de su control por el Estado, sino que pasa por la configuración de sociedades civiles con capacidad para proteger a sus miembros de los efectos negativos de la globalización, de modo que se recuperen su sentido como sujetos sociales y se supere el anonimato de los mecanismos del mercado. Una futura comprensión de la ética del bien común concreto, pasa necesariamente por esta constitución de los sujetos articulados y vinculados con los otros, conformando auténticas personas.

Finalmente, sólo es posible constituir una ética empresarial centrada en la responsabilidad si se sale del esquema del cálculo racional de utilidades, y se da prioridad a las relaciones concretas entre las personas, que están conformadas por vínculos miméticos y simbólicos, pero cuya matriz ética se conforma por la capacidad de imaginar, sentir y dejarse interpelar por el rostro concreto del Otro.

Podemos aprender a vivir en un sistema no – ritual de interacciones, sin reglas, sin excluir enemigos o amigos, limpio o sucio, correcto o prohibido. Podemos promover relaciones cara a cara entre los seres humanos. Podemos acercarnos al rostro del otro, escuchar sus palabras. Todo esto recuerda la adaptación que Jesús hizo de los mandamientos, porque él colocó en primer lugar, “No matarás” (Marcos 10, 19). Podemos reconocer el rostro de Dios en el indefenso e indigente rostro de los otros. “El Dios de Jesús es un Dios de amor, un Dios de las víctimas, un Dios preocupado por las formas de producir la eliminación de cada forma de violencia y venganza”⁸⁵². Dios es la completa y no retributiva responsabilidad de cada uno con la vida de los otros⁸⁵³.

Nuestra propuesta busca definir a las necesidades humanas esenciales como prioritarias en un nuevo marco institucional de producción e intercambios económicos. De esta manera, nos urge la promoción de diversos tipos de existencia humana, cuya perspectiva difiera de la que reproduce la violencia. Recordemos a Girard: “La renuncia al deseo mimético es la renuncia a

⁸⁵² MCMAHOM, Edward. “Violence-Religion-Law. A Girardian analysis”. En: *Curing Violence*. WALLACE, Mark I., y SMITH, Theophus H., Editores. Sonoma, California: Polebridge Press. 1994: 196. “The God of Jesus is a God of love, a God of victims, a God concerned to bring about the elimination of every form of violence and vengeance”.

⁸⁵³ LÉVINAS, Emmanuel. *Dios, la muerte y el tiempo*. Op. cit., 163-165.

un tipo de subjetividad, una que nosotros consideramos como verdaderamente individual, pero que no es. Significa la muerte del hombre viejo, en el sentido de Pablo.”⁸⁵⁴

Nada de esto es obligatorio. Pero, es urgente. Sin el aprendizaje del darse a uno mismo y la cooperación gratuita, del amor que no busca la recompensa, sin el renunciar a la venganza y sin la reconstrucción de las relaciones desde el perdón, no es posible cambiar las bases metafísicas y violentas de nuestras prácticas. Ninguna institución es capaz de hacerlo. Deconstruir su violencia significa emplear de manera creativa los espacios que una institución deja sin control. Se puede promover un cambio, pero primero éste debe realizarse en las interacciones de las personas, pues, de otra manera, sus prácticas continuarán reproduciendo la reciprocidad violenta. Para promover el darse a uno mismo, hay que ponerse en camino de hacerse un ser humano diferente.

⁸⁵⁴ GIRARD, René. *Sobre ídolos y sacrificios*. Op. cit., 76.

CONCLUSIONES

La obra de René Girard deconstruye los textos sobre los cuales trabaja. Además de la literatura y de los escritos de los antropólogos, deconstruye la teología y la filosofía. Por una parte, si bien hace una exposición de los contenidos de la revelación bíblica y cristiana en términos de una antropología fundamental, lo hace desde una exégesis que deconstruye las lecturas usuales de la biblia y deja que se manifieste esa verdad, que tiende a la reducción de la violencia y que no es evidente en las lecturas usuales de la teología. Por otra parte, Girard manifiesta su falta de “creencia” en la filosofía, excepto en cuanto texto que lee, sobre el que escribe y al cual interpreta. Se trata entonces de una filosofía que niega su propia textualidad: una filosofía que se define por su rechazo a ser considerada literatura y ciencia social; pero a la vez, una escritura que se define como una auto-trasgresión retórica de la filosofía.

La comprensión filosófica de la obra de Girard supone el modelo de la *Gramatología* de Derrida, que es un programa de reglas para leer, interpretar y escribir. Siguiendo a Derrida, se puede decir que el programa de una Antropología Fundamental es abierta y temáticamente “postfilosófico”, en el sentido de que las posibilidades para el pensamiento racional sobre la cultura no son filosóficas en el sentido tradicional. Así, la teoría de Girard es abiertamente “postdisciplinaria”, y permite trabajar diversos problemas con comprensiones complejas, y en una perspectiva que deconstruye sus supuestos. En este sentido, más que un “sistema”, se trata de una perspectiva.

No obstante, en Girard hay un proceso de diálogo con algunas tradiciones filosóficas, como la hermenéutica a través de Derrida, en la que procura diferenciarse de filósofos como Heidegger, Nietzsche y Hegel. La discusión con Heidegger y Nietzsche le permite precisar que su deconstrucción es un pensamiento que piensa la diferencia, pero también se permite pensar de manera crítica la identidad o la unidad. Con Hegel, en cambio, la relación está mediada por la interpretación de Kojève.

En esta investigación, la teoría de Girard ha sido enfocada a pensar el mundo económico siguiendo el trabajo de Jean-Pierre Dupuy, desde el problema de la construcción de los

sistemas sociales. La novedad ha sido pensar la empresa desde la teoría de Girard, en el sentido de deconstruirla y, a la vez, avanzar en la propuesta de una ética de la responsabilidad. Algo de este trabajo estaba anticipado en la obra de Grote y McGeeney, quienes no avanzaron hasta abordar a la empresa como un sistema social, limitándose a proponer una ética para los individuos que trabajan en la empresa. Para avanzar sobre esa posición, en esta investigación resultó central abordar el problema ético de la “responsabilidad social de la empresa”.

La teoría de Girard se pregunta por la inteligibilidad de los procesos que fundamentan las culturas humanas y, como consecuencia, a los sujetos en cuanto existen y se forman en esas culturas. Su teoría trabaja sobre huellas de sucesos que están tergiversados y desconocidos en diversas narraciones, que busca hacer inteligibles, todos al mismo tiempo, en lo que tienen de común, a través de los conceptos centrales de su teoría. La respuesta a la pregunta por la inteligibilidad simultánea de tales vestigios ha supuesto una construcción teórica de conceptos que buscan pensar el origen mismo (*archê*).

Girard se pregunta por lo que acontece como *principio* de los procesos sacrificiales, encontrados por los antropólogos: si en los sacrificios originales no ha ocurrido algo decisivo, realmente fundador de la cultura. Para ello opta por el camino abierto por el análisis de *pharmakos* en el texto de Derrida en *La Pharmacie de Platon*. Al analizarlo descubre que detrás de las formas sacrificiales, existe un acontecimiento real y original cuya esencia es siempre traicionada por todas las traducciones y derivaciones metafóricas creadoras del pensamiento.

Como resultado surgen dos grandes conceptos, centrales en la deconstrucción de las culturas: la mimesis y el chivo expiatorio. Ellos, junto con sus derivaciones, permiten pensar los sistemas sociales en una perspectiva ética que asume su complejidad. Estos conceptos permiten poner al descubierto las paradojas que constituyen cualquier sistema social. En este sentido, son conceptos con una pretensión de comprensión universal de los procesos humanos.

Girard considera que estos conceptos han sido propuestos al debate académico bajo la única forma en que podemos pensar conjuntamente, es decir, precisamente a través de conceptos. Para Girard, pensar significa reconocer los conceptos que permiten dar cuenta de procesos

fundamentales de nuestra realidad humana. Esto es lo que ofrece su teoría al pensamiento filosófico: unos conceptos para pensar la constitución de las relaciones de los seres humanos con lo sagrado, considerado como el origen de todo signo y de toda institución; lo sagrado es tan sólo el nombre que los seres humanos dan a su propia violencia, falseándola.

El concepto de mimesis muestra que nos movemos en la indeterminación del deseo, pues elegimos modelos de los cuales imitamos los deseos. Decir que nuestros deseos son miméticos es reconocer que se arraigan en una tercera parte, el modelo o mediador, cuyo deseo imitamos con la esperanza de parecernos a él o a ella. Girard sostiene que esta mediación puede ser externa o interna. La mediación externa asume una distancia entre el sujeto que desea y su modelo; aquí la relación conduce al contagio de los deseos que a su vez transfigura los objetos. La mediación interna implica que el modelo no está separado de su imitador; al desear lo mismo, los dos se vuelven rivales, duplicando cada uno el esfuerzo del otro por obtener lo que desea, constituyéndose cada uno en el obstáculo del otro. En la mediación interna resulta inevitable la confrontación, pues se trata de una mimesis conflictiva. Esta mediación interna la llama Girard “doble vínculo”: imitación del deseo de otro, que hace que todo modelo interno será siempre un rival y un obstáculo.

La mediación interna genera una posición de Girard sobre la emergencia de los sistemas sociales y sobre la subjetividad. La confluencia de deseos implica competencia y rivalidad, lo que hace a los participantes potenciales enemigos, produciendo un conflicto porque cada rival toma al otro como modelo de sus deseos y luego rival y obstáculo de los propios deseos.

El concepto de mecanismos sacrificiales muestra que todas las sociedades primitivas han vivido un evento primordial y fundacional. Analiza el proceso de hominización en términos de la ruptura de los patrones de conducta, lo que produce una violencia contagiosa de todos contra todos, en un proceso mimético, donde la violencia es respondida con otra violencia similar. En este punto no existen sino dos caminos: la disolución total de la comunidad por la violencia, o la transferencia de la violencia de todos contra una víctima. En esta segunda alternativa, se da una polarización de toda esta violencia exacerbada, y se la enfoca contra un miembro del grupo elegido de manera arbitraria. Esta elección de una posible víctima sigue el movimiento del contagio mimético, ya que la masa actúa de manera uniforme. Esta víctima es

constituida por la masa en su propio doble monstruoso, que carga de manera mágica con la falsa atribución de originar la violencia.

Para expulsar la violencia, la masa sacrifica a esa víctima. El concepto permite comprender los procesos de violencia colectiva, donde la unanimidad es necesaria para legitimar la violencia sacrificial, y para evitar que los perseguidores se dividan y continúen acusándose entre ellos. El mecanismo sacrificial, la resolución violenta de la violencia, es también identificado como el mecanismo del “chivo expiatorio”. Se trata de un mecanismo inconsciente, del mismo orden del deseo que toda la mimesis.

Este mecanismo es el origen de todo el orden social porque la víctima sacrificada se constituye en la primera *diferencia*, previa a cualquier identidad. Esta *diferencia* es producida en la perplejidad del deseo que converge y busca el objeto de deseo de los otros, por el temor de volverse uno mismo víctima, para crear este nuevo objeto de deseo que es la víctima. En esta perplejidad, Girard plantea la hipótesis de una primera atención no instintiva sobre la víctima, que genera un fuerte contraste entre la masa violenta y la calma que sigue al sacrificio. De esta atención emerge la conciencia, que es en su origen conciencia de la víctima, ligada a los efectos prodigiosos que acompañan el paso de la vida a la muerte, y a la inversión espectacular y liberadora que se efectúa en aquel instante para los partícipes en el asesinato colectivo. Así pues, la conciencia surge en la génesis misma de las significaciones propias de esta doble transferencia, que son las significaciones de lo sagrado.

La comprensión del deseo mimético y el mecanismo victimal tienen efectos en la comprensión de un sistema social: sabemos que un sistema social es religioso porque podemos deconstruirlo mostrando sus paradojas, y resolviendo estas distorsiones a través de preguntas sobre sus núcleos culturales, que pueden ser reducidos a mitos, ritos y prohibiciones, en referencia a puntos fijos externos.

El sacrificio del chivo expiatorio es acompañado del regreso del orden o de la constitución de un nuevo orden social, siempre unido a la disminución de las tensiones al interior de la comunidad. Al mismo tiempo, la víctima, a la cual se atribuyó el origen de la violencia, parece

ser la causa del nuevo orden, como un poder capaz de acabar con esa misma violencia. Es al mismo tiempo causa del desorden y del orden social.

Entonces, el mecanismo sacrificial es un proceso por el cual la violencia contiene a la misma violencia que produce, mostrando que los sistemas sociales se autorregulan conteniendo en sí mismos la violencia, pero siempre atribuyendo la fuerza de esa autorregulación a poderes externos debido al carácter desconocido del mecanismo sacrificial.

Lo que se produce en este proceso es lo sagrado, que es un signo ambivalente, generado desde ese objeto de todo deseo, que “designa” a la víctima y “designa” al mismo tiempo y en el mismo movimiento lo deseable y lo prohibido. Entonces, lo sagrado nace en y como el mismo movimiento del deseo, del cual mantiene su ambivalencia constitutiva. En consecuencia, con el mecanismo sacrificial surge la religión, que es el sistema social en cuanto se regula controlando la violencia con violencia. Las culturas son los desarrollos de estas formas religiosas, generadas desde los conflictos miméticos: formas de resolver la violencia con violencia.

Como todas las posteriores diferencias se constituyen a partir de la relación de trascendencia de la víctima para la comunidad y de la comunidad con la víctima, todas se remiten a un *desconocimiento constitutivo* frente al poder y la ambigüedad que emana de la víctima. Como todas las nuevas significaciones desplazan a la víctima, todas las instituciones culturales y todas las narraciones que las dicen, se construyen a partir del movimiento generador de la víctima que ellas mismas desconocen.

Este desconocimiento fundacional se origina en el deseo, y abre los caminos para todas las posteriores diferenciaciones. Se trata del desconocimiento del mecanismo del chivo expiatorio que construye una víctima, la sacrifica, la sacraliza y constituye una comunidad con voluntad de *repetición* de este acto fundacional para mantener la reconciliación que ha obtenido de manera incomprensible a través del asesinato colectivo. Este es el imperativo del *ritual*, que es una voluntad colectiva de producción de significados, motivada por el terror que impone lo sagrado. Lo que se introduce con el ritual es la práctica de la sustitución, que es la base de todas las simbolizaciones. Esta “práctica de la sustitución” es re-presentación: sustitución de palabras por cosas, diferentes palabras por diferentes cosas, una palabra por otras, etcétera.

Los mitos son narraciones que contienen vestigios de acontecimientos históricos reales, de los cuales siempre son representaciones distorsionadas. Se originan en actos reales de violencia contra víctimas reales: los actos sacrificiales. El mecanismo sacrificial genera toda la mitología porque la víctima es la fuente de la ambivalencia para los miembros de la nascente comunidad. Cada uno ha sido a la vez rival, modelo y obstáculo para los otros con respecto al objeto de deseo. Es esta ambivalencia lo que la víctima representa para la comunidad. Pero esta ambivalencia es precisamente lo que los miembros de la comunidad no conocen, y de lo cual construyen una forma de conocimiento que Girard califica de "mítica": verdadera y falsa al mismo tiempo. Verdadera porque la comunidad se origina en la representación de la víctima, quien representa para cada uno la violencia de todos; falsa porque los sentimientos de estos sujetos de deseo son proyectados a un objeto de deseo trascendente a ellos mismos.

Los mitos expresan el carácter paradójico de la conformación de cualquier sistema social: la violencia se resuelve gracias a la violencia, constituyendo sistemas sociales contradictorios, en los cuales la violencia se regula por la violencia. Los mitos están estructurados alrededor de una lógica paradójica porque narran una historia que sucede en la realidad, pero que se vive en la ignorancia: una articulación social generada a partir de la exclusión, con lo cual, lo excluido se hace indispensable y totalmente prescindible. Los mitos siguen presentes, aunque han cambiado con el tiempo y con el desarrollo de las culturas, pero manteniendo siempre la voluntad de eliminar cualquier representación de la violencia.

No obstante, en la historia existe la tensión entre las fuerzas del mecanismo sacrificial y otra tendencia a deconstruir tales constructos míticos; esa otra tendencia se ha expresado en las diversas tradiciones de fe, en diversas expresiones artísticas y literarias, y de manera más clara en la Biblia y en los Evangelios. Mientras el mito es la narrativa constitutiva de los sistemas sociales, como una narrativa que ignora su propia violencia sin la cual, sin embargo, no se pueden constituir, los textos bíblicos muestran la posibilidad de deconstruir esas representaciones de la violencia gracias a que dejan aparecer las voces de las víctimas, silenciadas, reprimidas y desplazadas por los constructos míticos. Se trata de narrativas donde las víctimas toman la palabra, proclamando que son inocentes, verdaderos chivos expiatorios.

Dentro de los relatos bíblicos, sólo los Evangelios exponen los mecanismos del fenómeno victimario, avanzando hacia una paz que proviene de la gratuidad de la entrega y no del sacrificio decidido por los victimarios. En este sentido, los Evangelios son narrativas capaces de deconstruir la violencia de los diversos sistemas sociales. Como la violencia se sacraliza gracias al mecanismo victimario, los Evangelios son una fuerza de desacralización radical, que rechaza la persecución desmontando sus resortes, deshaciendo los constructos humanos que proceden de la violencia, pues revelan los mecanismos que generan al chivo expiatorio, haciendo que, lentamente, pierdan su vigencia.

Una reflexión ética que aprenda de la narrativa del Evangelio tiene por función desentrañar los mecanismos sacrificiales de las instituciones contemporáneas, poniéndose del lado de las víctimas de las exclusiones y violencias para que su voz sea escuchada y cuestionando la estabilidad misma de esas instituciones en función de asegurar la vida de las personas. El punto central de este proceso está en desmontar las acusaciones construidas alrededor de las víctimas, enemigos convertidos en monstruos, seres culpables de amenazar nuestra propia existencia, exponiendo su radical inocencia, aquella que emerge de la humanidad de su rostro. Como las sociedades se constituyen a través del mecanismo sacrificial, y éste se mantiene en el desconocimiento, parece que el chivo expiatorio fuera algo totalmente banal, que no necesita ser pensado. Pero una reflexión ética que asuma la responsabilidad como problema, tiene que afrontar la cuestión de los mecanismos sacrificiales que constituyen a las instituciones.

El mecanismo del chivo expiatorio exige que la comunidad disuelva sus diferencias y se forme una masa, una multitud persecutoria dirigida contra una víctima azarosamente elegida. Se necesita la unanimidad para que se sacrifique a la víctima. En los Evangelios, la masa unifica a todos los poderes, de manera que la exigencia del sacrificio tiene un inmenso poder. Sin embargo, esa no es la perspectiva con la que se relatan los Evangelios.

Como consecuencia, mientras el mecanismo sacrificial produce unos ídolos siempre sedientos de sangre, los Evangelios manifiestan a una divinidad radicalmente diferente. La diferencia no radica en que se trate de un dios sacrificado, porque esa es la característica de todas las divinidades, ya que todas emergen del sacrificio del chivo expiatorio. Se trata de una divinidad que no pide, ni necesita ni legitima ninguna clase de sacrificios humanos, sino que, por el

contrario, es considerado Padre o Madre de la vida de cada una de las personas. Si las divinidades sacrificiales, que en la Biblia se llaman “ídolos”, llevan a la construcción de mitos con los cuales siempre se hace posible la violencia, esta divinidad diferente pide una fe que consiste en no estar dispuesto a matar de ninguna manera, sino a cuidar y promover la vida de las otras personas. Mientras la divinidad que surge del mecanismo sacrificial es trascendente y su mensaje permanece esencialmente incomprensible en medio de la narración mítica, la divinidad que emerge en el Evangelio se revela en el rostro de las otras personas, en particular en el rostro de las víctimas de nuestra propia violencia. Reconocer esta divinidad en el rostro de las víctimas implica reconocer que cada una de las personas es “hijos de Dios”, es decir, *dioses*, en el sentido del salmo 82. Entonces, el Evangelio acaba con el sentido de algo sagrado trascendente y revela a un Dios que se manifiesta de manera privilegiada en el clamor de las víctimas cuando su vida es amenazada. Escuchar el clamor de las víctimas y asumir la responsabilidad con su vida, en eso consiste la fe que pide el Dios revelado en el Evangelio. Ese clamor se expresa en las palabras de vida que dicen las víctimas, el grito que brotan clamando por su vida: ¡No me mates!

Todas las legitimaciones de la violencia son mentiras, derivaciones de las falsas acusaciones con que se constituye a la víctima seleccionada de manera arbitraria y se prepara el sacrificio. Cuando se deconstruyen los mitos, es decir, las deformaciones de los procesos sociales, emerge la verdad de las víctimas. En un sentido inmediato, la verdad es ese clamor de las víctimas, las palabras de vida que revelan las exigencias propias del cuidado y protección de la vida. Pero la verdad también es el conocimiento de los mecanismos que producen y sostienen los sistemas sociales, y, dado que ellos vienen del deseo mimético, que han producido formas de subjetividad asociadas a los universos míticos.

En la perspectiva de las narraciones del Nuevo Testamento, la justicia será deliberativa, adaptándose a las situaciones y a las personas, colocándose al servicio de la vida de los sujetos – el débil, el humilde, la viuda, el huérfano, el indigente -, y no ciñéndose a cumplir de manera formal unas normas incuestionables, que no son más que derivaciones de los mecanismos sacrificiales.

Desde la perspectiva del Evangelio, una ética de la justicia reconoce y devuelve a cada persona su condición de soberanía frente a la ley, ya que se trata de una perspectiva que descubre que la comprensión de los seres humanos desde una divinidad que crea vida, es la del señorío, pues los seres humanos tienen sabiduría sobre el bien y el mal y, por tanto, pueden juzgar y decidir sobre los sistemas. Este poder que se reconoce a los seres humanos como sujetos de vida es lo que los hace “dioses” e “hijos de Dios”.

La ética que se sigue del Evangelio desacraliza los sistemas sociales ya que no cae en el juego de reconocer una divinidad por encima de la vida –el emperador, la ley, el sistema, el capital o la empresa-, lo que significa: una autoridad con poder de asesinar. Desde la perspectiva de la no violencia que propone el Evangelio, se trata de construir una autoridad efectivamente puesta en función de la vida de las personas, por encima de la autoridad que se sigue de la inercia de las instituciones, que no puede ser más que sacrificial o excluyente.

Por otro lado, desde la perspectiva de la construcción de la subjetividad, el Evangelio enseña que no hay que renunciar al deseo, sino dejar que sea encausado hacia una dinámica diferente a la de la rivalidad, que llamaremos gratuidad. Cuando se vive en la dinámica de la rivalidad, en la lógica de las culturas y los sistemas sociales, lo usual es que no se conozca a la divinidad que Jesús llamaba Padre. Lo que el Evangelio propone es una imitación consciente de los deseos de Jesús, que son los deseos del Padre. Esto supone reconocer al Padre en Jesús, víctima inocente de la violencia, y en los continuos chivos expiatorios, víctimas en cuyos rostros se revela el Padre.

Las narraciones de la crucifixión de Jesús revelan que quienes participan en los procesos de unanimidad mimética obran desconociendo lo que hacen, bajo el dominio de poderes inconscientes, que son propios del mecanismo sacrificial. Es el mecanismo sacrificial lo que constituye la racionalidad de los sistemas sociales y de sus instituciones: hay que limitar la violencia al máximo, pero, en último término, es preciso recurrir a ella para evitar una violencia mayor. Se trata de una razón mitológica porque disimula, desplaza y oculta el mecanismo victimario que la constituye. Sin embargo, ninguna muerte (o exclusión) tiene el poder mágico que se le atribuye desde la lógica mítica propia de las instituciones.

Las instituciones sociales son sacrificiales pues su lógica consiste en tomar decisiones que excluyen a algunos para salvaguardar a otros. Este proceso de exclusión siempre produce una forma de trascendencia que regula el nuevo orden social, sancionándolo y santificándolo, aunque esta trascendencia no sea más que la expresión misma de los complejos procesos de autorregulación de esa sociedad o de esa institución.

Las narraciones de la crucifixión de Jesús revelan una verdad oculta desde la fundación de la cultura: la lógica sacrificial de las instituciones. Desde la perspectiva de la comprensión de las acciones humanas, esta revelación pone en crisis todas las representaciones persecutorias. Así aparece un sentido de verdad de cuño ético: la radical inocencia de las víctimas; la mentira será la unanimidad formada en el proceso persecutorio. El conocimiento de esta verdad no obedece al imperativo de huida y olvido de la violencia, sino que pregunta por el re-conocimiento de la víctima. Las narraciones construidas desde el universo mítico no comprenden el mecanismo productor de víctimas, de manera que asumen como verdaderas las acusaciones que llevan al sacrificio de la víctima. En cambio, la verdad en sentido ético desvela lo que está oculto en la constitución de las culturas, y por tanto, de las instituciones.

Para las narraciones evangélicas, Jesús reveló la naturaleza de las estructuras sacrificiales, iniciando así el colapso de las culturas violentas. No lo hizo sólo con su muerte, sino que toda su práctica y su enseñanza se orientó al anuncio del Reinado de un Dios amoroso, que ofrece un modelo diferente de imitación, basado en el don de sí mismo. Los Evangelios insisten en mostrar las acciones de no violencia que caracterizan a Jesús: Desenmascara de forma permanente la violencia que rodeaba su vida, invitando a las personas a tomar conciencia de los procesos por los cuales participan de los sistemas sacrificiales; no se deja implicar en las acusaciones sino que proclama su inocencia, elude cualquier respuesta que de curso al odio de los acusadores, exige trato humano para cualquier persona. No se trata sólo de la deconstrucción de la violencia de la cultura, sino del ejemplo de una manera de conceder un deseo que capacita a las personas al don de sí mismos. Se trata del principio de una forma de existencia humana diferente y constructora de diferencia, por la vía de la renuncia a la violencia retributiva.

Sin embargo, estos dos elementos no se han de diferenciar tan rápidamente, pues la crisis de los sistemas violentos significa que los sujetos tienen necesidad de volver sobre sí mismos, tomando distancia del mimetismo de unanimidad que los mueve implacablemente hacia la violencia. Para la lógica del Nuevo Testamento, esta ruptura de las representaciones persecutorias es obra de una divinidad cuya acción consiste en defender a las víctimas y promover la rehabilitación de su inocencia; frente a la tiranía desconocida de los poderes de la mentira, se descubre una amorosa acción de cuidado de la vida de esas víctimas que son amenazadas de muerte.

La narrativa mítica deforma y oculta la violencia y concentra la atención en la culpa que la masa ha atribuido a su víctima; los ritos, mitos y prohibiciones conforman los mecanismos sociales necesarios para asegurar la eficacia del sistema sacrificial, y siempre son vividos desde la mentira y el desconocimiento. En cambio, para que Jesús, una víctima de un asesinato colectivo, pueda proponerse como modelo a seguir, fue necesario reconstruir su vida, haciendo una memoria de la inocencia de sus acciones; se trata de una memoria que tuvo la capacidad de perdonar la violencia experimentada por los discípulos en la pasión, al traicionar, negar y acusar a su maestro, y que ahora nos queda como una memoria viva, en la cual actúa Jesús como víctima perdonadora. Para los narradores de los Evangelios, quien se pone en camino de seguir a Jesús se va liberando de las ataduras que aseguran el funcionamiento de los mecanismos sacrificiales, y puede experimentar una libertad inédita, en la cual es posible la lógica del don de sí mismo. Si ya es posible salir de la lógica de la rivalidad, también es posible dejar de atribuir las propias decisiones a cualquier causalidad mágica o mítica; en consecuencia, en este horizonte de la libertad, tan sólo es legítima y razonable la acción responsable.

En síntesis, frente a las divinidades que sólo son trascendentes por la incompreensión de los mecanismos de autorregulación social, se expone otra clase de divinidad, una cuya radical trascendencia es la del rostro concreto de la víctima; donde los imperativos culturales mandan repetir y olvidar la violencia para controlar la violencia. Esta divinidad se expresa en el gemido de las víctimas que llaman a nuestra responsabilidad incondicional con su vida.

Gracias a que se mantiene invisible y desconocido, lo sagrado, la irracionalidad violenta, se mantiene omnipresente en las instituciones; aunque es la forma de las instituciones, la

perdurabilidad y credibilidad de éstas depende de negar siempre su herencia sagrada. Imposible de nombrar, el sacrificio continúa demandando víctimas, pues se desplaza y oculta sus exigencias por doquier. Pensando en las *fronteras*, podemos aprender a descifrar los fenómenos colectivos de auto composición, que son sistemas de delirio, configuraciones mitológicas o religiosas que contienen a la violencia, a partir de la escucha de las narrativas que se expresan en los textos bíblicos: los clamores de las víctimas. Como todas las instituciones “contienen” a la violencia, la actitud ética que se sigue de la ruptura con la creencia que pide un sistema social es la recuperación de sus elementos no sacrificiales y la no colaboración activa y explícita con sus mecanismos sacrificiales o excluyentes.

La opción noviolenta propia del seguimiento de Jesús, avanza en una comprensión de la paz que no se opone simplemente a la violencia, ni se reduce a una utopía irrealizable, sino que pone en cuestión las diversas concepciones sobre los fines de las acciones colectivas (bienestar, justicia, equidad) ya que suelen estar enraizados en los mecanismos sacrificiales; reconociendo los elementos no sacrificiales de las diversas formas sociales, se trata de avanzar en la reducción de la violencia a través de la condición de reconocer que sólo puedo realizar mis deseos en el reconocimiento y garantía de los deseos de los demás.

En un universo posterior al mensaje del Evangelio, hemos sido liberados de los chivos expiatorios, pero a la vez, en la evidencia de nuestra propia violencia, tendemos a reconstruirlos de manera exasperada. La reflexión ética se puede situar en esta frontera, afrontando el problema de la muerte violenta, de la eliminación radical de la existencia que es una interrupción que ocurre en la realidad de la relación con el Otro.

La reflexión ética sobre las instituciones se enfoca ahora a la comprensión de los mecanismos mentales, que coinciden con los mecanismos sociales; éstos están compuestos por relaciones de deseo, destinados constitutivamente a ignorar, debido a que desconocen su origen en el deseo mimético y en la violencia. Una reflexión ética sobre las empresas comprende que no es posible pensar ninguna institución sin indagar por su constitución, que no es otra que el efecto de los mecanismos sacrificiales. La perspectiva de los dueños o directivos de la empresa tiende a desconocer que ha procedido con exclusiones y que hay afectados que en realidad son víctimas; por eso, los mecanismos sacrificiales de las empresas sólo se pueden deconstruir

desde la perspectiva de las víctimas, que hará de la reflexión ética una toma de posición responsable. El producto de esta reflexión ética será un nuevo conocimiento que, siguiendo la invitación a hacer memoria, se expresará como testimonio contra la victimización.

Una reflexión ética que siga la propuesta de la narrativa de los Evangelios, da prioridad a la vida concreta de las personas sobre la lógica institucional, en la que tiende a primar un “bien común” configurado desde la exclusión. La clave del proceso está en poder pensar en proyectos de no-exclusión dentro de la búsqueda de una sociedad que no sacrifique ni personas ni a la naturaleza, que es la condición de supervivencia y vida buena de las personas. Esto supone que la prioridad de las víctimas no es para producir nuevos sacrificios, inaugurando un nuevo ciclo de instituciones sacrificiales; para ello resulta crucial comprender que se trata de procesos radicales de cambio del orden social efectuado por la vía de la noviolencia, pues se necesita que tanto las antiguas víctimas como los antiguos victimarios puedan avanzar en la transformación de su subjetividad, de sus deseos, hacia el don de sí mismos y la gratuidad, rompiendo con las ataduras de los universos míticos y sacrificiales.

Este modelo de gratuidad y don de sí lo comprendo en Otro con el que no puedo entrar en relaciones de rivalidad, y que, sin embargo, me sale al paso y me interpela en el rostro concreto de los otros. Sólo cuando mis deseos ya no tienden a afirmar un ser y una autosuficiencia que encuentro en los demás, comienzo a desear que sus mejores deseos se puedan realizar. Así, puedo acceder a relaciones donde la gratuidad fructifique en la vida. La salida progresiva de la mimesis de rivalidad, para seguir el modelo de deseo gratuito de Jesús, se puede expresar como voluntad o deseo de amor. Se trata de un concepto de noviolencia activo y fuerte. La nueva voluntad de amar se hará visible en la construcción de la justicia, en la reconciliación con quienes antes se encontraban obstáculos y en la emergencia de relaciones más profundas, gozosas y complejas con las demás personas, con la naturaleza y con Dios.

Para avanzar en esta propuesta de reflexión ética, fue necesario discutir los conceptos de Girard con las experiencias de reconocimiento del otro, tal como han sido conceptualizadas por Hegel y Lévinas. Sin embargo, el pensamiento de Hegel es complejo. Si bien no ha permitido pensar de manera directa la responsabilidad de las empresas por sus acciones, contiene unos supuestos con los cuales ha sido necesario dialogar: Aristóteles y Kant; pero

también afecta las más importantes reflexiones éticas contemporáneas, como es el caso de Rawls y Habermas. Por otro lado, se trata precisamente de las fuentes más importantes (los principios universales y la comunidad), junto con el utilitarismo, de la reflexión ética sobre las empresas. Fue necesario, por tanto, confrontar este conjunto de pensamiento con los conceptos de Girard.

En este proceso concluimos que la ética ha de pensarse dentro de su propio contexto, como un producto de las culturas y los procesos históricos. En ese sentido, nada de lo que hemos investigado pretende saltar sobre su propia sombra, sino que se trata de una reflexión consciente de su contingencia.

De la ética de Aristóteles aprendemos que la acción humana se mueve por el deseo hacia un bien concreto, en el cual o con el cual se realizan determinadas características de la vida humana. Los bienes eternos, perfectos, no están al alcance de los seres humanos, contingentes, particulares y finitos. Una reflexión sobre las virtudes prácticas necesarias para que las empresas obren con responsabilidad es importante sin duda, ya que a la sabiduría práctica añade la formación del carácter moral de los agentes en sus contextos concretos de acción, que siempre son formas de lo comunitario. Esta formación supone complejos procesos en los que se equilibren las partes racionales e irracionales del alma, como han propuesto en su trabajo Jim Grote y JohnMcGeeney, y como lo desarrolló en muchas de sus obras el profesor Robert Solomon.

Otra conclusión importante para renovar la reflexión ética sobre las empresas es volver a ubicar a la ética dentro de la política, lo que se puede comprender como la necesidad de no reducir la ética empresarial al discurso de las virtudes, separándolo de las consideraciones sobre la organización, ni abstrayendo a ésta del sistema de mercado en el cual existe. Si el cambio moral de las personas se da en medio de la continuidad de la ignorancia sobre los mecanismos sacrificiales del sistema, en este caso, de la empresa y del mercado, no pasará de ser una nueva forma de alienación. La responsabilidad social implica un proceso de toma de conciencia de las consecuencias no intencionales de las acciones intencionales que deciden las personas y las organizaciones, en la medida en que esto quiebre el automatismo del mercado en su tendencia sacrificial, ya que sólo beneficia a uno a costa de excluir a otros. Esto supone, entre otras

cosas, poner en cuestión los argumentos sacrificiales, pero también los estereotipos de éxito social que generan patrones de mimesis, donde se desconocen los efectos sociales de las vidas “exitosas”. Si el aprendizaje ético viene de las experiencias, estamos reconociendo que nos imitamos unos a otros, sólo que en la formación ética estamos invitando a una reflexión crítica sobre los modelos que seguimos, en la que se hace necesario tomar consciencia de qué mueve a imitar determinado comportamiento, sometiendo a juicio las opiniones que acompañan esas acciones, de manera que al equilibrio perceptivo se añadan elementos de auto crítica y de crítica de los modelos que se siguen desde los móviles del deseo mimético. En determinados momentos, se trata de una decisión sobre tradiciones, ya que a las pautas de la propia comunidad, seguramente enraizadas en los mecanismos sacrificiales, se pueden contraponer las tradiciones de no violencia, desde la Biblia y las diversas enseñanzas de las tradiciones espirituales, hasta las grandes obras literarias.

Si Aristóteles considera que cada ser busca realizar su propia finalidad, que consiste en actualizar sus potencialidades, con Girard entramos en una dialéctica de la subjetividad, tensada entre las exigencias sacrificiales propias de la constitución excluyente de los sistemas e instituciones sociales y la posibilidad del amor gratuito y oblativo que se experimenta en las relaciones de protección y cuidado propias de la filiación.

Para el caso de la ética de la empresa, de las virtudes morales la justicia convencional resulta la más importante. En ella se destaca la justicia distributiva entendida bajo el modelo del justo medio: Cometer una injusticia es tener más de lo que se debe y padecerla, tener menos de lo que se debe. La justicia distributiva es el justo medio entre cometer injusticia y padecerla. Esta concepción permite poner en cuestión el fin que el utilitarismo atribuye mágicamente a las empresas: maximizar sus utilidades, pues se trata de una virtud relacional en la cual al acumular más de lo debido, el empresario y la empresa cometen injusticia con los otros, quienes en un contexto de recursos limitados, padecen al carecer de lo necesario para la vida. Pero también existe la justicia correctiva, implicada en la reparación de los delitos o daños causados, que permite ubicar cierta dimensión de la responsabilidad, la referida a reparar los impactos negativos sobre los *stakeholders*.

La responsabilidad es una propiedad de la toma de decisiones; la responsabilidad social es una consecuencia de los efectos de esas decisiones. En Aristóteles, la toma de decisiones supone la deliberación que supone la atención a los propios afectos, a los deseos y a los temores, junto con las razones que uno tiene, las opiniones al respecto y los fines que se buscan en la acción, buscando elegir un "justo medio" como fruto de la consideración de las diversas alternativas. En Hegel, una acción es el resultado de la deliberación, sobre el cual el agente tiene responsabilidad, pues la acción expresa la autodeterminación del sujeto.

Las decisiones que se toman en medio del mercado expresan la concepción liberal de la libertad, como una capacidad de elegir entre alternativas; no obstante, como se desconocen los mecanismos sociales que las constituyen y las fuerzas compulsivas que las dirigen, no son en realidad decisiones libres. Sobre las acciones, como ocurren gracias a la deliberación, hay responsabilidad; las actividades, en cambio, ocurren de manera automática o compulsiva. El mercado como macro sistema, sigue su propio automatismo sacrificial. Sin embargo, la suerte del mercado depende en alguna medida de las decisiones de cada uno de los actores, en quienes reside la posibilidad de transformar esa actividad compulsiva en acción responsable. En este sentido, proponer la responsabilidad social implica aprender a constituir a las empresas en sujetos sociales, que se relacionan de manera responsable con otros sujetos sociales, sus *stakeholders*.

Una preocupación común a Aristóteles y Hegel, compartida por Girard aunque no la ha comprendido sino que ha visto en ella la imposición de esquemas conceptuales *a priori*, es la necesidad de comprender el movimiento, los procesos de constitución de aquello que se está afrontando. El mundo humano, tanto en las personas como en las culturas y sus instituciones, es un mundo sometido al cambio. La concepción de la realidad como movimiento en Hegel, lleva a comprender la realidad como negatividad o subjetividad, es decir, como acción de autoproducción de sí.

Aristóteles, Hegel y Girard son pensadores que hacen su particular uso de la historia previa del pensamiento, para ponerla en función de sus propios conceptos. Discuten posiciones y les contraponen otras posiciones, de manera dialéctica; los tres comparten la noción de que sus construcciones teóricas recogen y van más allá de las posiciones previas. En los tres casos, se

puede apreciar un rastreo y reconstrucción de la historia del pensar, pero no una noción de progreso, que estaría jalonado por una finalidad inevitable, pues si bien la verdad se manifiesta desde ella misma, siempre acontece a través de la finitud y contingencia que nos constituye; Girard, no obstante, acentúa el elemento de discontinuidad y la incertidumbre radical con respecto a futuros desarrollos. En los tres autores, la filosofía se realiza en continuo diálogo con otras construcciones culturales, como las creencias religiosas y las obras literarias.

Para Aristóteles y Hegel, la filosofía es la ciencia de la verdad; para Aristóteles en el sentido de conformidad entre nuestro entendimiento y lo que es en acto; para Hegel como adecuación de la razón con la experiencia (*adaequatio intellectus et rei*) de la conciencia, es decir, como devenir de un sistema racional. Se podría sostener que en la cuestión de la verdad se ha tratado de un proceso en que se pasó de un sistema de cosas a uno de ideas, para llegar con Hegel a uno de la palabra. Heredando estas producciones, para Girard la verdad se mueve en el ámbito de los significados de las culturas y más en concreto, en la escritura. Si bien en Aristóteles hay una recurrencia a las narrativas del teatro para pensar el mundo ético, pero prima el proceso de valoración crítica de los pensadores anteriores, en Hegel la verdad adquiere la forma de un gran proceso especulativo donde los momentos finitos se pueden reconstruir en una narrativa histórico-conceptual que busca articular la unidad y la diversidad de manera compleja. Para pensar la verdad en Hegel hay que reconocer que se trata de pensar a Dios sin limitarlo a lo finito, para lo cual el sistema especulativo de Hegel brinda las herramientas; pero, al mismo tiempo, se trata de una verdad especulativa que se hace concreta en la vida humana y que al ser reconocida, se hace la medida de las vidas humanas. La verdad que propone Hegel no es una idea abstracta, sino el proceso mismo de la realidad, comprendida como movimiento de una realidad viva y en movimiento, es decir, la verdad del cristianismo como verdad de la realidad y como medida o modelo que guía la acción de las personas. Se trata de una verdad para el conocimiento, la creencia y la acción.

Por su parte, Girard piensa diversas narrativas, de los filósofos, de las obras literarias, de los etnógrafos que recogen mitos y describen formas de vida, construyendo unos conceptos que articulan lo que aparece como diverso y disperso, pero de tal forma que deconstruye y desentraña lo que no aparece sino deformado y desconocido en esas narrativas, pero sin lo cual no pueden narrarse ni pensarse. Mientras el sistema hegeliano supone la superación

(*Aufhebung*), en la cual los desarrollos posteriores recogen y a la vez ocultan los anteriores, para Girard se trata de la lógica del suplemento entendida como el mecanismo sacrificial, que produce el conjunto de los desarrollos de las culturas, los cuales, sin embargo, sólo son comprensibles por aquello que desconoce: la realidad de la víctima.

Si en Aristóteles, la filosofía, como todo el conocimiento, parte de la experiencia, en Hegel la filosofía se construye en y a partir de los conflictos de la realidad, trabajando sobre las contradicciones presentes para producir alguna forma de reconciliación de lo que aparece en conflicto. Para Girard, el pensar se produce en y desde la escritura y, sin embargo, rastrea las huellas que aquello que hace posible al pensar y permanece en el desconocimiento; además, diferencia entre las reconciliaciones producidas por el mecanismo mimético, que siempre esconden su propia violencia, y aquella reconciliación que afronta el problema de la muerte de la víctima.

Frente al cambio de perspectiva ética introducido por Kant, hay que decir que el acercamiento a una ética empresarial con el método deconstructivo y los conceptos de Girard se mueve en otra clase de pregunta; ya no se trata sencillamente de cómo vivir una vida buena, ni de saber qué debo yo hacer. La cuestión ahora es cómo voy a responder a los clamores que emergen del rostro del otro. Se trata del problema de la responsabilidad en su sentido básico de “ser” responsable, de responder. Pero en este sentido crucial no se aplica sólo a las decisiones ni a sus consecuencias, sino que se mueve en el campo de la constitución de la existencia de cada sujeto. No sólo ocurre que yo soy el otro, sino que no puedo ser si el otro muere. Se trata de la responsabilidad por la vida del otro como el asunto que define la constitución misma de la subjetividad.

La posición de Girard se separa del “método trascendental” de Kant, que opera separando, analizando. Por el contrario, la concepción de persona y el método de trabajo de Girard se orientan a una comprensión integral de la vida humana; no se puede reducir ni pretender que la razón da cuenta de la realidad de la persona, que es mucho más compleja, en particular debido a su constitución en la relación mimética, pero, por eso mismo, en su apertura a una dimensión que podemos llamar de interioridad o de espiritualidad, en la cual se descubre siendo llevada más allá de sí misma, hacia el don de sí a los otros. En cuanto al método, es más cercano a

Hegel que a Aristóteles y a Kant; en efecto, su comprensión de la deconstrucción tienen un doble movimiento pues si, por un lado, se encamina tras las huellas de aquello que las narraciones desconocen, ocultan y deforman, por otro, una vez que lo encuentra, se abre un horizonte de posibilidades constructivas para vivir la vida humana sin la mediación de la violencia, en una lógica que hemos llamado del amor, y que caracterizamos como dar a los otros lo que uno mismo es. Para Girard, no se trata de imponer una razón universal a los deseos bajo la forma del deber, sino de poder encontrar otra clase de deseos, unos que no lleven a la rivalidad y desencadenen la violencia, sino que permitan que las relaciones con las otras personas se hagan de amor, protección y cuidado. No hay en Girard una repulsión a la experiencia como factor determinante de la moralidad, sino que ésta se reconoce como mediada por la escritura, más propia para unos sujetos que se comprenden desde una identidad que siempre es una narración y, por tanto, una memoria.

Para Girard, la autonomía no es más que una mistificación con la que se desconoce que somos constituidos por la mimesis de los deseos de los otros; no se trata de ningún principio de la moralidad, sino de una ilusión con la cual se oculta la tendencia a la violencia y el origen violento de nuestras formas de vida. Por otro lado, dentro de los universos míticos, al buscar la autonomía y la autosuficiencia, lo que ocurre es todo lo contrario, ya que nos sometemos a las fuerzas de los mecanismos sacrificiales. En cambio, cuando no es dado encontrar el rostro del otro, cuando emerge su palabra y nos disponemos en el camino de afrontar la responsabilidad con su vida, acontece una experiencia efectiva de haber sido liberados *de* las fuerzas compulsivas de la violencia y liberados *para* el amor oblativo. Con la revelación cristiana no sólo se desvelan los secretos de los mecanismos sacrificiales, sino que se manifiestan al mismo tiempo el valor infinito de la vida humana y la existencia totalmente gratuita y amorosa de un Dios que libera porque es la experiencia misma de la libertad. La libertad, por tanto, no es un atributo de un sujeto trascendental absolutamente desencarnado, sino una experiencia interrelacional que constituye al sujeto como persona.

Mientras para Kant el problema del mal se plantea desde el amor de sí patológico, que se opone a la ley moral, para Girard el problema del mal es más complejo: se trata de la violencia, pero presenta varios niveles de comprensión: la mimesis de rivalidad que desencadena la envidia, que es el deseo de apropiarnos de lo que el otro desea y, en definitiva, de lo que el otro

es; la violencia colectiva debida a los procesos de contagio mimético; la resolución sacrificial de la violencia, a través del mecanismo del chivo expiatorio con su exigencia de crear enemigos que se convierten en víctimas del delirio colectivo; la constitución de los sistemas culturales gracias al mecanismo sacrificial, con lo cual las instituciones contienen la violencia.

Sin dudar de la importancia que la tercera formulación del imperativo categórico kantiano ha tenido para el desarrollo de la ética en los últimos dos siglos, pues se ha construido un acuerdo en torno a la dignidad de las personas y sus contenidos se han vuelto exigibles en las sociedades contemporáneas, determinando directamente el campo de la responsabilidad de las empresas. Pero la noción de *fin en sí* difiere tremendamente de la experiencia de la emergencia del rostro de la otra persona; al *respeto*, que se mantiene en la pura abstracción a pesar de los esfuerzos de Kant, se contrapone la responsabilidad como respuesta a la escucha de la palabra que dice la otra persona: “No me mates”.

Además, mientras la moralidad kantiana tiene necesidad de postular una perfección imposible, que lleva a postular la inmortalidad del alma y a suponer la existencia de un dios que garantice la felicidad humana, para Girard, la experiencia del Dios revelado en la cruz rompe tanto con el imperio de la retaliación como con la lógica retributiva; en consecuencia, en la perspectiva de Girard, la ética cristiana ha de asumirse dentro de la apertura a una gracia que lleva a la gratuidad, proceso en el cual adquiere sentido que la responsabilidad con la vida del otro sea incondicional.

En la obra de Hegel, al ser humano no le basta ser consciente, sino que necesita ser reconocido por otro, ya que su subjetividad propiamente es intersubjetividad. Esa intersubjetividad se constituye a partir del conflicto originado en el proceso de desear el deseo del otro, que lleva a un conflicto que desencadena una lucha a muerte. Esta lucha a muerte motivada en imitar el deseo del otro, es el motor del proceso formativo de las sociedades humanas. En ella se ponen en juego la vida y la libertad, como polos siempre en tensión en las interacciones humanas, pero, a la vez, como los caracteres de cada sujeto que buscan ser reconocidos. En el asesinato del otro no hay verdadera libertad ni, por tanto, reconocimiento.

A diferencia de Girard, Hegel considera que las sociedades no se fundan históricamente en el asesinato, sino en las relaciones de dominación. La violencia origina las sociedades y los estados, pero no en cuanto asesinato, sino como relaciones de dominio. Sin embargo, este origen violento, Hegel no lo considera “fundamento” de la eticidad, ya que los estados se fundan en las costumbres, y, en ese sentido, en los desarrollos de la libertad humana.

Para Girard las costumbres son desarrollos del mecanismo victimario. Pero reconoce que en las diversas culturas, en sus costumbres, en sus tradiciones religiosas, en sus narraciones literarias, se han dado comprensiones de la violencia inherente a los sacrificios, de manera que se van dando comprensiones de la revelación del mecanismos victimario, lo cual sólo acontece plenamente en los Evangelios.

Para Hegel el trabajo, que hace salir de sí y hacerse otro, y el temor, como principio de la sabiduría práctica, son la fuente prioritaria de todo el universo de la cultura. El temor expresa el proceso de elaboración de sí mismo en medio del sometimiento a otro, pero, a la vez, en la transformación de la naturaleza en trabajo produce la elaboración de la subjetividad, que es la fuente misma de la cultura. En la teoría de Girard, el sacrificio es la fuente oculta de toda la cultura; podría decirse que, si bien la teoría de Girard no desconoce los sistemas de reproducción material de la vida, enfatiza que sus rasgos humanos sólo son posibles a partir de toda la potencia generadora del sacrificio. En este sentido, podría pensarse que en las lógicas de lo económico, todas derivadas del sacrificio como todos los constructos culturales, también se trata de sustituciones de la brutal destrucción del otro, pero que en la misma medida, lo económico forma sistemas sacrificiales, lo cual puede identificarse precisamente en el desconocimiento expreso que se hace de determinados factores sacrificiales, aquellos que no corresponden a los dueños de las empresas o a los ganadores de los juegos económicos. Al mismo tiempo, retomando a Hegel, habría que volver a analizar con mayor cuidado, y ahora sin hacer exclusión de la perspectiva de las víctimas, la complejidad de los procesos de alienación que se dan en el trabajo. Marx hizo algo semejante pero sus análisis dan cuenta más de sus supuestos teóricos y de sus opciones políticas que de las narrativas de las víctimas; para que un análisis de los procesos de alienación que se dan en los procesos de producción al interior del capitalismo global no reproduzca los desconocimientos propios de la lógica sacrificial, no sólo debe hacerse explícita la perspectiva de las víctimas, es decir, no puede ser

un análisis de un “caso exitoso”, tan en boga en el fácil discurso empresarial, sino que tiene que haber partido de la deconstrucción de la dualidad que supone el análisis marxiano, el cual, partiendo de la dialéctica de Señorío y Servidumbre, plantea un futuro del devenir histórico haciendo de la violencia, reconocida por Hegel y Girard como origen de la cultura, la herramienta para la elaboración de un futuro capaz de superar la alienación. Creemos que en Hegel y Girard, por el contrario, debido a que piensan la Revelación cristiana y se mantienen en ella, el futuro permanece abierto; la reconciliación, si ésta fuera posible como algo alternativo al sistema de violencia en que vivimos, ciertamente no puede volver a construirse a través de la violencia, porque no se haría más que repetir el mecanismo sacrificial. El problema con Hegel y Girard sigue siendo cómo construir una sociedad alternativa a esta, es decir, una sociedad sin nuevos sacrificios o víctimas, precisamente renunciando a la violencia. Tanto Hegel como Girard no temen afrontar la violencia, y podríamos decir que su pensamiento permanece en medio de la violencia; pero es un pensamiento cristiano que busca comprender el sentido que tiene la confesión de fe en un Dios crucificado e identificado con las víctimas.

Hegel y Girard vuelven a coincidir al pensar la cultura como la formación de un mundo humano a partir ya sea de la elaboración del instinto o del deseo; podría incluso pensarse que el conjunto de *instintos, deseos, inclinaciones* en Hegel corresponde al concepto de *deseo* en Girard, debido precisamente a su estructuración a partir del otro, y a su elaboración en formas de vida cada vez más complejas. En los dos casos, existe un doble uso: se trata de conceptos para pensar tanto lo “inmediato o natural”, como para comprender las dinámicas de la subjetividad. En ambos casos, se reconoce que se trata de formas irracionales que, sin embargo, están a la base de todo la cultura, incluyendo las elaboraciones más racionales, como el arte, la religión y la filosofía. En los dos autores, el proceso que se desencadena en estos conjuntos irracionales es arbitrario, y en los dos casos se trata de la decisión; mientras Hegel destaca los aspectos positivos de la decisión, Girard insiste en su origen sacrificial. Para nuestros dos autores, los deseos desencadenan una dialéctica en la cual siempre se llega a una solución sacrificial; pero en Girard, el sacrificio es un proceso colectivo, mientras que en Hegel en la Introducción a la Filosofía de Derecho se trata de un proceso de “selección” que ocurre al interior de una voluntad abstracta, ajena a los procesos sociales; posiblemente, si este proceso se hubiera articulado con más precisión en dialéctica entre Señorío y Servidumbre, Hegel hubiera podido explicitar que el origen de la cultura es el sacrificio. No queda claro en Hegel si la violencia que

se sitúa como origen de la cultura es la imposición de la dominación como resultado de la lucha a muerte, o la misma lucha a muerte, cuyo resultado preciso es la muerte de uno para que otros vivan. Hegel dice que para que un deseo pueda ser satisfecho, otro debe sacrificarse: Dado el uso que hace Hegel de la palabra sacrificio (*Aufopferung*) en la *Filosofía del Derecho*, que va desde una metáfora hasta ser un sinónimo de la subordinación, si se pone este último caso en contextos concretos de acción, ¿Cuándo Hegel habla de sacrificio, habla de relaciones de poder en las comunidades humanas, derivaciones emergidas del poder del chivo expiatorio originario?

Fuera de nuestra investigación hay otros aspectos en que la cercanía entre este proceso de violencia originario de las comunidades humanas en Hegel vuelve a acercarse a Girard. En particular, las relaciones entre el dios de las culturas, esencia humana puesta fuera de las comunidades humanas, y el Dios revelado en el cristianismo; el dios de las culturas es cualquier clase de alienación humana, un punto fijo externo, una esencia puesta fuera de sí, alguna clase de creación que emerge de manera incomprensible de las mismas comunidades humanas, siempre relacionada con una violencia que no se puede comprender; el Dios verdadero es el Dios crucificado, que se revela en las mediaciones, es decir, en la finitud propia de la historia, que revela la libertad de los sujetos y que se expresa en los diversos procesos de la realidad, siempre siendo mayor que ellos.

Tanto en Hegel como en Girard encontramos razones para rechazar la teoría del contrato social como fundamento del estado. En los dos casos, se trata de comprender en la historia los procesos de formación de los estados; los dos sostienen que la violencia subyace a la forma moderna de estado, el estado de derecho y su construcción de la ciudadanía con derechos; los dos consideran que los estados modernos se comprenden al comprender las culturas que les dan origen, pues el mundo humano no puede comprenderse sino desde la cultura y nunca desde la “naturaleza”. En general, las teorías “abstractas” acaban siendo mitificaciones producidas por quienes tienen el poder, por los vencedores de los conflictos sociales, que construyen argumentos que presentan sus propias condiciones como eternas y absolutas. Tanto en Girard como en Hegel hay conciencia de que existen otras versiones de la historia, las de las víctimas, las de aquellas personas que viven bajo el sometimiento. Una teoría que busca comprender la realidad tiene que ser una teoría autocrítica, ya que toda teoría es contingente y

finita; sólo así puede producir un discurso responsable con los procesos de reconciliación porque, ya que al reconocer y explicitar los conflictos concretos y su violencia, articula las diversas perspectivas y voces, abriendo así caminos que en lo particular de las historias posiblemente no se vislumbran.

Hegel y Girard vuelven a coincidir en su cuestionamiento de la representación de la “autonomía” del sujeto; para Girard, se trata de una ilusión que se construye desconociendo la fuerza del deseo mimético como mecanismo que constituye la subjetividad; para Hegel no pasa de ser un “universal abstracto”

Hegel y Girard vuelven a coincidir en su cuestionamiento de la representación de la “autonomía” del sujeto; para Girard, se trata de una ilusión que se construye desconociendo la fuerza del deseo mimético como mecanismo que constituye la subjetividad; para Hegel no pasa de ser un “universal abstracto”. Esta discusión supone todo el proceso de análisis de la dialéctica entre Señorío y Servidumbre, en la cual se muestra que la constitución del sujeto es propiamente la intersubjetividad o interindividualidad.

Aunque la ética de los negocios y de las empresas deba buena parte de sus desarrollos a la moral de los deberes, de origen kantiano, Hegel y Girard nos recuerdan que no somos simplemente sujetos racionales de acción, sino que existimos de manera corpórea, por lo cual nuestras acciones son contingentes, y que nuestras posibilidades de decisión están en realidad mediadas: por los deseos, que a su vez generan los procesos miméticos; y también, en cuanto elaboraciones a partir de los mecanismos propios del orden de los deseos, por la cultura. Por otro lado, como la otra tendencia fuerte en la ética de las empresas viene del utilitarismo, parece que éstas éticas se han constituido siempre sobre el deseo: la primera en el sentido de buscar rebasar el deseo desde una racionalidad universal; la segunda, desde una racionalización de los deseos de corte sacrificial. Una posición más sensata sería reconocer la dinámica del deseo y su mecanismo de imitación, pero reorientarlo a partir de la proposición de imitaciones diferentes que puedan generar nuevas comprensiones, de manera que el actor concreto del mercado pueda salir de los mecanismos sacrificiales y se encamine hacia una comprensión de que su propio deseo sólo se puede realizar si el otro y lo otro viven, pero no en su muerte y destrucción.

En el campo de la acción de las empresas, lo que Girard considera mito, Hegel lo llama perversión del lenguaje: un uso del lenguaje en función del propio poder, que trivializa el sentido real de las acciones y que oculta unos efectos que pueden ser negativos para otros. Esta perversión o mito consiste en querer decir ante los demás que se cumplen los deberes. En el mundo empresarial, es el caso de la presión por las buenas prácticas y los reportes sociales, con los que una empresa se somete al escrutinio público; como las acciones de las empresas se han constituido en la lógica del beneficio, pero a la vez tiene razones desde las que se toman las decisiones, lo más probable es que las razones con las cuales se justifica una acción como ajustada a los deberes empresariales, en realidad produzca lo contrario. Y por tanto, mucho del lenguaje público de las empresas oculte la realidad de los efectos de sus decisiones.

Desde el punto de vista de Hegel, la acción humana tiene una estructura determinada por su finitud: tiende a transgredirse, tendiendo más allá de sí. Esto puede pensarse para el contexto contemporáneo en los términos de Girard, como la búsqueda de verdadero ser a la que tienden los sujetos que desean o envidian la existencia de los otros, proceso que produce una falsa trascendencia; en términos de Hegel: esos sujetos tienen su centro en los otros. En cuanto están enfocados a una falsa trascendencia, una trascendencia que tiende a otro ser igualmente contingente y finito, se trata de un “proceso al infinito” de múltiples imitaciones, en un eterno ir y venir entre deseos y modelos, los cuales, como son finitos, mantiene abierta la búsqueda de lo inalcanzable. El reconocimiento de sí mismo como constituido por las relaciones de deseo con y por los otros, supera esa tendencia perpetua hacia un infinito al que siempre se está buscando, y centra los procesos de construcción de la subjetividad en la acción responsable con los otros, es decir, en la donación de sí como encuentro de la verdadera libertad de los sujetos.

En el sistema capitalista de mercado Hegel encuentra una racionalidad insuficiente que produce riqueza a costa de incrementar la desigualdad, agudizando las contradicciones sociales. Una posibilidad frente a esos conflictos es que la sociedad civil, es decir, los actores institucionales dentro del mercado, las empresas, pero no los individuos ni el estado, generen un sistema de instituciones sociales que reparen esos conflictos: son las empresas las llamadas a construir instituciones sociales que construyan un sentido de justicia para quienes resultan perjudicados por la acción empresarial. En concreto, se trata de dar prioridad a la vida de las

personas sobre la lógica ciega de las empresas, conduciendo al mercado a objetivos sociales que por sí mismo no logra. Entre esas instituciones, como avances hacia una comprensión ética de las empresas, es decir, como propuesta para una acción responsable encontramos la noción de la conciliación como mecanismo para resolver conflictos, o la creación de la policía, considerada como un servicio civil dedicado a regular y controlar las distorsiones que el mercado genera (crimen, desempleo y empobrecimiento). En lugar de reducir la auto regulación ética a un problema privado de dotarse de un código, Hegel propone una auto regulación concreta: controlar los precios de los mercados, proteger a los consumidores, moderar los efectos sociales de las fluctuaciones económicas, garantizar el empleo productivo y erradicar las causas del empobrecimiento. Ya que las empresas actúan en función de sí mismas, necesitan generar estas instituciones sociales a través de las cuales se va construyendo el interés común. Estas instituciones, en el caso de la policía de Hegel, no ocupan el lugar que tienen en el actual mercado las fundaciones empresariales, que en el mejor de los casos, actúan sobre un sistema social sin comprender los mecanismos por los cuales ellas mismas lo producen al originar sus propias víctimas. Por el contrario, en Hegel existe una comprensión según la cual el sistema de mercado produce efectos negativos en la sociedad, es decir, produce víctimas tanto como beneficiarios, y propone unas instituciones sociales creadas por las mismas empresas, que tengan el poder de intervenir corrigiendo esas fallas de origen del mercado, y reconduciendo al mercado a sus propios fines: satisfacer las necesidades de las personas. Además, las corporaciones son organizaciones que median entre las personas, las empresas, la sociedad y el estado, construyendo espacios de intereses colectivos.

Se puede resumir el sentido del reconocimiento en Hegel diciendo que se trata de la auto comprensión del sujeto mediada por sus relaciones con los otros. Si el reconocimiento ocupa en el mundo práctico el lugar teórico de la superación, es este concepto el que se relaciona de manera directa con los conceptos girardianos de deseo y mecanismo sacrificial. El reconocimiento hace referencia a los procesos complejos de constitución de la subjetividad, que no puede ser más que constituida por el otro. El hecho de que la subjetividad sea intersubjetiva implica que se haga la pregunta por la clase de instituciones en las cuales uno se ha constituido como sujeto. Si en realidad existen instituciones sacrificiales, la cuestión de mantenerlas o modificarlas pasa por la decisión responsable de cada sujeto que sea capaz de comprender el mecanismo sacrificial, ya que no se trata de algo a lo que pueda atribuirse una

causa o un culpable, sino que es un efecto de la composición o de la autorregulación del sistema social; pero, una vez que se ha tomado conciencia de este hecho, de que las instituciones que nos constituye, en las que “somos”, sólo son posibles por la producción de víctimas, se abre el camino para deconstruirlas restituyendo la dignidad de las víctimas y cuidando que cualquier nueva configuración social no produzca una nueva clase de víctimas.

Las relaciones de reconocimiento pueden avanzar por los caminos de la amistad, pues el amigo es *otro como yo*. La amistad implica sabiduría práctica, pues ser amigo implica reconocer que en la otra persona yo me conozco, ya que yo soy él o ella. Si bien hay diversos tipos de amistad, la que permite pensar el reconocimiento es una amistad basada en la virtud, en la que se busque el bien de la persona amiga. Como vía para aprender el desprendimiento por el cual se busca el beneficio del otro, se propone conocer los propios deseos; también ayuda en este proceso la pregunta ética por el bien, es decir, si lo que deseamos es verdaderamente bueno o sólo lo deseamos porque otros lo desean. Así se abren las posibilidades de un amor que no esté determinado por el deseo del deseo de otro, sino que se rige por el criterio de tratar al otro como uno quiere ser tratado, ya que la amistad invierte el orden de la mimesis de rivalidad y pone a las personas a tratar al amigo como ellas se tratan a sí mismas. Esta inversión que propone Aristóteles se encuentra también en las formulaciones bíblicas de los mandamientos y en los Evangelios. Se trata de un giro, de desear apropiarnos de lo que el otro desea, a aprender a desear su bien, desear que *sea* y que su vida sea buena, lo que se expresa en el cuidado y búsqueda de su bienestar tal como uno cuidaría de uno mismo. Este amor no puede quedarse en un sentimiento abstracto de filantropía, sino que consiste en pasar el tiempo con aquellos que se ama, compartir su vida, sus alegrías y tristezas. Sin embargo, a esta reflexión hay que hacerle la pregunta por el destino del tercero, la cual abre este cuidado del otro a la responsabilidad con las otras personas.

Hegel comprende que las instituciones modernas no sólo son finitas, como todo lo que ocurre en el mundo objetivo, sino que están conformadas por contradicciones internas: el éxito de las empresas supone la producción de malestar social, con víctimas concretas en los grupos empobrecidos y excluidos de los beneficios del mercado. Se trata entonces de una nueva modalidad de relaciones de dominación (de señorío) en las cuales no es posible la realización del reconocimiento mutuo. El pensamiento especulativo, comprendiendo lo real, encuentra el

campo de las posibilidades que emergen de la misma realidad, con lo cual su comprensión de la racionalidad de la sociedad civil muestra que su déficit de racionalidad necesita ser completado con unas correcciones sistemáticas de sus efectos negativos –instituciones de la sociedad civil y una ciudadanía fuerte y activa- , buscando una sociedad donde las relaciones entre las personas se den libres de dominación, y por tanto, de víctimas. Esto es lo que tematiza en el concepto de reconocimiento: que no es posible la afirmación efectiva de sí mismo en la exclusión o en el asesinato de otro; todas las formas de afirmación de sí a través de la eliminación del otro no son sino formas alienadas, sacrificiales, pero nunca expresan la verdadera libertad humana, que sólo se encuentra cuando se logra superar el sacrificio, es decir, cuando el reconocimiento es mutuo. Pero en mutuo reconocimiento no es una intención ni un proyecto utópico, sino el fruto de las acciones prudentes de sujetos sabios, que asumen su responsabilidad porque actúan gracias al diálogo con los afectados por sus decisiones.

Para Girard, si el deseo es el mismo para todos, y si es la clave de todas las interacciones humanas, entonces hay que comprenderlo como el verdadero asunto en las estructuras sociales. Para Hegel, el deseo es el móvil de la acción humana, que sólo llegará a encontrarse consigo misma en sus relaciones de reconocimiento con otros seres humanos, pues “*la autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia*”. Lo que el ser humano encuentra en las relaciones de reconocimiento es su propia libertad, que no puede más que ser con los otros, y no propiamente contra o sin los otros. Todas las formas históricas de las relaciones sociales, económicas y políticas resultarán entonces, paradójicas: formas o construcciones de la libertad, productos de las acciones humanas, donde se puede reconocer esa humanidad operando, pero al mismo tiempo, sistemas sacrificiales, en tanto no pueden ser formas perfectas de reconocimiento, sino siempre modos finitos, contingentes.

Hegel no usa la palabra mimesis en el contexto de la lucha por el reconocimiento, pero muestra que para cada sujeto, el otro es él mismo, de modo que cada cual se comporta haciendo lo mismo que el otro; no se trata de una simple copia externa de actitudes, sino de una verdadera mimesis de deseos. Y es esta mimesis de los deseos del otro lo que lleva a la lucha a muerte. Así pues, el análisis de Hegel resulta una anticipación del análisis de la rivalidad: El movimiento es el movimiento duplicado de ambas autoconciencias. Cada una de ellas ve a *la otra* hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto,

sólo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo. La violencia no se produce por acciones unilaterales, sino que se produce en esta mimesis de los deseos.

Podría discutirse si estos sujetos de la narrativa de la *Fenomenología* son individuales, debido a su ubicación en la conciencia, o colectivas, lo que sólo sería posible si estuvieran ubicados en la dinámica del espíritu. Pero Hegel es claro en señalar que la dialéctica entre señorío y servidumbre no sólo es el origen de la sociedad y el estado, sino que sigue presentándose de diferentes maneras a lo largo de la historia, ya que se remite a la dinámica interna de las relaciones entre los sujetos, tal como brota de sus deseos. En consecuencia, la presentación que hace Hegel permite pensar que el deseo no sólo es de dos individuos, sino que éste se contagia a otros, tratándose entonces de procesos colectivos de violencia.

Como se observa en sus referencias al periodo del *terror* durante la Revolución Francesa, Hegel reconoce que la violencia o el asesinato es el origen de las sociedades y los estados. Pero, para Hegel, este reconocimiento fenomenológico no equivale a sostener que la violencia pueda ser pensada como el principio de las sociedades. Así pues, Hegel se acerca al abismo que implica afrontar que en el origen está el sacrificio, pero retrocede movido por su concepción de que no hay reconocimiento sino en las relaciones entre sujetos vivos, ya que la muerte, el asesinato del otro, es precisamente la fractura donde la racionalidad de cualquier organización o sistema social se quiebra, presentándose no sólo como contradictorio sino como efectivamente paradójico.

Por otro lado, Hegel añade un carácter que no es explícito en los análisis de Girard: del asesinato fundador surge la cultura, con la complejidad de las relaciones entre mitos, ritos y prohibiciones, pero también con unas relaciones de dominación que también constituyen a las instituciones. Ni para Hegel ni para Girard las relaciones de reproducción de la vida material son específicamente humanas; son parte de las condiciones que hacen posible la existencia humana misma. Pero esas relaciones de reproducción de la vida material se ven transformadas por el proceso sacrificial, añadiendo Hegel que emergen de esa violencia originaria formas de dominación que configuran todas las relaciones políticas y económicas. Para Girard, la dominación es una variante de las relaciones sacrificiales de las sociedades, no un ámbito específico que caracterice las culturas con una lógica propia, diferente a la que emerge desde

los mitos, ritos y prohibiciones. Son estas relaciones de dominación un ámbito particular donde vuelve a manifestarse la complejidad del mecanismo victimal, ya que si se puede reconocer que las instituciones son formas de la libertad humana, no son *verdaderas* en un sentido definitivo, pues sólo en relaciones libres de dominación es posible el reconocimiento, y las relaciones históricas son todas contingentes y finitas, nunca perfectas. Esta es una de las razones por las cuales el proceso de reconocimiento, que es también de reconciliación en Hegel, se mueve en el plano de las comprensiones más elaboradas de la humanidad, el arte, la religión y la filosofía. En el plano interpersonal, el reconocimiento sólo es posible entre sujetos para quienes la propia libertad coincide con la afirmación de la libertad del otro, para lo que es necesario el proceso de asumir que el otro es otro como yo. Por otro lado, el temor puede ser un móvil que explique la complejidad de las relaciones de dominación. Pero no basta para explicar la constitución de los chivos expiatorios, los cuales sólo se pueden comprender dentro de los sistemas de delirio propios de las masas en proceso de persecución.

Nada garantiza que se logre el reconocimiento; menos aun, que se superen las alienaciones. Pero se trata de posibilidades abiertas, en particular debido a la revelación que ha acontecido en Jesucristo. En este sentido, el reconocimiento es tan sólo una posibilidad humana, aquella en la cual podemos construirnos como seres humanos gracias precisamente al mutuo reconocimiento con otros. Pero, siempre se hacen presentes nuevas formas de alienación, del mecanismo sacrificial o de la violencia, de modo que además de los procesos de conversión personales, se necesita atención y cuidado con el propio contexto institucional y social.

Un aspecto importante es que tanto Hegel como Girard creen que la erradicación última de la violencia implica redirigir el deseo y comprender la identidad entre el sí-mismo y el Otro. Si se puede comprender la historia como tendiendo hacia la reducción de la violencia, no se trata de una necesidad lógica, sino de un aprendizaje sobre lo que ha sucedido en la historia. Mientras tanto, es decir, en términos de las contingencias de la historia, tanto Hegel como Girard reconocen que las instituciones continúan operando de manera sacrificial; Hegel es particularmente consciente al respecto ya que emplea la palabra sacrificio (*Aufopferung*) para mostrar que el estado reclama la vida de los individuos y exige su sacrificio. Esto sucede en la guerra, la cual, a su vez, pone fin a los estados.

Si bien los planteamientos de Ricoeur acompañan algunos desarrollos de esta investigación, en el problema del reconocimiento seguimos a Lévinas, que aporta el cambio en la comprensión del sí mismo por la irrupción del rostro de la otra persona, mostrando la prioridad del encuentro con la alteridad como emergencia del estatuto de la humanidad de lo humano. La humanidad surge de la responsabilidad moral. La responsabilidad moral se inaugura por el derrumbe de la natural la afirmación de sí o el *conatus* al que tiende cada sujeto. La alteridad radical conmueve al sujeto desde sus propias raíces, convirtiendo sus naturales deseos en la responsabilidad ética por la otra persona. Esta posición supone que el conocimiento es un acto de un sujeto encarnado; entonces, la dimensión ética del encuentro con la otra persona opera debajo de y sostiene todos los niveles y formas de conocimiento, precisamente porque es un encuentro con la alteridad como tal.

Frente al rostro del otro el sujeto ético surge como puro sujeto para el otro, como una subjetividad irreparablemente *sujeta* por la elección de la otra persona de la cual únicamente este sujeto es responsable. Como la alteridad de la otra persona es absoluta, el sujeto sólo puede constituirse como esta responsabilidad concreta con la otra persona. Se trata de una responsabilidad que excede todos los límites de la finitud. Quien responde al clamor de la otra persona se pone en camino de darse a sí mismo, en posición de morir por la otra persona, de sacrificarse a sí misma en función de la vida de esa otra persona. Se trata entonces de un sujeto que se constituye como sujeto precisamente en cuanto capaz de morir por la otra persona. Esta es exactamente la estructura última de la eticidad que propone Lévinas.

Gracias a Lévinas el reconocimiento puede comprenderse superando el horizonte epistemológico en que había sido puesto desde Hegel: El rostro del otro dice una palabra, clama, grita: “No me mates”. Este clamor deja al yo en el desamparo, pues supone acoger a ese otro como superior y trascendente. Entonces, se trata del reconocimiento de la alteridad como tal, irreductible, que solo puede aparecer al sujeto como alteridad ética, como la alteridad del mandamiento radical: “No matarás”. Entonces lo primero en la existencia del sujeto en cuanto sujeto, y en la reflexión filosófica, es la *responsabilidad ética* de una subjetividad vivida como sujeción a la otra persona en la degradación de todos los propios poderes y capacidades, la reorientación del propio ser a constituirse en para-la-otra-persona. Así pasamos de un reconocimiento comprendido como: *el otro es otro como yo* a uno comprendido en el sentido de:

yo soy Otro. Se trata de una comprensión del sujeto como abnegación de sí mismo, abandono de lo que se tiene y lo que es, hasta el extremo de dejarse ser sustituido por el Otro.

Ha sido tradicional apoyar el trabajo de la ética empresarial en tres grandes corrientes de pensamiento: el utilitarismo, la ética kantiana entendida como deontología y la teoría del contrato social. En esta investigación se ha optado por el trabajo de la perspectiva deconstructiva, en la comprensión de Girard. Para ampliar el marco ético de Girard nos hemos acercado a Hegel, y desde su posición a Aristóteles y a Kant. Pero ha sido necesario también reconocer que la ética empresarial vive de la tradición liberal del contrato social, en la doble posibilidad que ofrecen Rawls y Habermas.

De la postura de Rawls se aprende la necesidad de contar con unos principios mínimos compartidos por personas que viven desde tradiciones diferentes; esos principios se entienden en función de unos derechos y libertades básicas. También se entiende que a esos principios se llega a través de proceso de diálogo donde se hace necesario aprender a emplear un discurso público. Todo esto, sin duda, ha impactado a las teorías de la ética empresarial, en particular porque se traduce la responsabilidad de la empresa en términos de su compromiso con los derechos de sus miembros, y porque se promueve el diálogo como procedimiento para llegar a acuerdos. En concreto, se trata de aprender a articular las aspiraciones universales junto con las identidades y diferencias particulares, que es el sentido de la palabra reconocimiento que tiene mayor uso en la actualidad.

Es la posición de Hegel lo que ahora reclaman algunos comunitaristas, en particular por su insistencia en comprender los contextos; el actual contexto es la globalización, en la cual, a los significados producidos por las más variadas máquinas del mercado se responde desde la reconstrucción de identidades inflexibles. Las nuevas tensiones entre lo universal y lo particular son iluminadas por la concepción de Hegel, que se podría interpretar en el sentido de la recreación de diversas formas de solidaridad, articuladas con nuevos y sólidos vínculos en las comunidades.

Si bien esto se propone para hacer frente a la globalización, desde una ética de la no violencia que se comprende centrada en el principio de la vida concreta, se hace necesario ayudar a que

las empresas entiendan su papel en la globalización, no sólo en sentido económico, sino social, que incluye lo cultural y lo político. Como hoy se sostiene que es competencia propia de las empresas reconocer sus efectos sociales y ambientales, además de los económicos, para poder responder con responsabilidad y en una perspectiva que no continúe excluyendo, las empresas necesitan aprender a articular sus propios intereses, constituidos desde la lógica de la utilidad, con las expectativas sociales, que incluyen esta complejidad de solidaridades e identidades. Para poder hacer esto, es decir, para obrar con responsabilidad, sin embargo, la empresa necesita reconocerse como una comunidad, en la cual existen narrativas morales; se necesita, pues, reconocer las propias narrativas morales, y aprender a articularlas con las de sus afectados.

Desde la perspectiva de Girard hay que reconocer que Rawls no propone reducir la violencia, sino que asume una posición que lo lleva de inmediato a un procedimiento violento: opta por oponerse al utilitarismo, constituyendo una teoría “anti-sacrificial”. Como el principio de utilidad se entiende como principio sacrificial, se excluye de los procedimientos que pueden aportar a la elección de los principios de justicia, con lo cual se constituye precisamente un sistema sagrado en el sentido señalado por Girard, pues, de manera paradójica, preside la elección de los principios, que no se pueden comprender sin esta exclusión. Esto se aprecia con claridad cuando el principio de justicia de Rawls llega a equivaler al principio económico de Pareto, en cuanto ambos coinciden en la unanimidad. Todo principio de justicia compatible con el de unanimidad concluye, en el contexto sacrificial, en la racionalidad del sacrificio. Para poder oponerse a esto, hay que demostrar la irracionalidad del principio de unanimidad.

La propuesta de una ética discursiva sin duda es importante para la ética empresarial, ya que pone en cuestión que la única referencia que se debe considerar en la empresa es maximizar sus propias utilidades, “descentrando” a la empresa y llevándola a una posición en que puede construir consensos con quienes son o han sido afectados por sus decisiones. Hay también en esta posición una posibilidad de fundamentación de la responsabilidad social desde una teoría de la acción comunicativa. También nos brinda criterios negativos para evaluar las prácticas de construcción de “acuerdos” entre las empresas y sus afectados y considerarlos como no racionalmente motivadas cuando se pone en cuestión la validez de las normas cuando hay afectados excluidos y éstos no pueden participar en la discusión, cuando se reprimen temas o se suprimen contribuciones relevantes, cuando no se articulan sinceramente o no se formulan

de modo convincente los intereses determinantes o cuando no se respeta a los otros en su otredad.

En la tradición utilitarismo la comprensión del ser humano admite que los sujetos son envidiosos, debido a que se imitan unos a otros, cosa que no se puede pensar en el universo del sujeto de Rawls o de Habermas, siempre determinado por la razón en detrimento del deseo. Incluso si el sujeto de Habermas tiende al descentramiento para poder comprender la posición discursiva del otro y propone una disposición para el distanciamiento de uno mismo y la fuerza para criticar los autoengaños, se trata siempre de un procedimiento de la razón discursiva y de la voluntad autónoma.

La cuestión de las víctimas atormenta a las teorías liberales de la justicia. Son en general víctimas “limpias” porque aquellos que las producen no se ensucian demasiado las manos. Víctimas de mecanismos abstractos y anónimos; perdedores en un juego del que han aceptado las reglas como *fair*. Y, sin embargo, estas víctimas siguen siendo sagradas.

En los modelos liberales analizados, las propuestas que configuran el proyecto de mundo social se dirigen a una sociedad bien ordenada, en la que las personas sean incluidas. Esta inclusión recorre toda la construcción de estas teorías éticas, pero sólo es comprensible en cuanto criterio de exclusión de las diferencias que no sean reconciliables con el orden propuesto, pues se rige por el criterio del consenso en principios universales, es decir, en la unanimidad. Tanto en la propuesta de Rawls como en la de Habermas, sean las que sean las razones, cuando justifican el modelo del contrato social, justifican el uso de la fuerza o la violencia misma. El horizonte de una sociedad sin víctimas ni victimarios, en cambio, vive tanto de las diferencias como de la auto crítica, con conciencia permanente de la contingencia de las propias propuestas; tiene entonces, como criterio la no exclusión. Al reconocer la existencia del conflicto, los modelos de la ética liberal buscan evitarlo, procurando la instauración de la sociedad bien ordenada; en cambio, desde la deconstrucción girardiana la teoría se articula al afrontar y permanecer en el conflicto en su resolución violenta y sacrificial, con lo cual su horizonte no es un ideal moral sino la vida concreta, desde la cual se anuncia la posibilidad de una sociedad sin víctimas ni victimarios.

A diferencia del planteamiento de Habermas, la propuesta ética para las empresas desde la noviolencia implica asumir el conflicto como una realidad de la dinámica humana, que manifiesta cambios en las dinámicas del tejido social, pero no necesariamente lleva a la violencia. Consideramos que la propuesta de Habermas tiende a buscar un mayor conocimiento de uno mismo, acercándose a la auto crítica que plantea la espiritualidad propia de la noviolencia de origen bíblico. Pero que un compromiso sólido con la transformación de las dinámicas sacrificiales de las empresas supone que los sujetos implicados buscan actuar desde su propia integridad, asumiendo las complejas dinámicas de su existencia, partiendo de sus deseos e incluyendo sus argumentaciones. Además, para no excluir, las empresas necesitan proponer sus procesos de diálogo con sus *stakeholders*, en una dinámica semejante de auto crítica y auto conocimiento. Sólo en este proceso de autocritica pueden emerger los *stakeholders* en su condición de víctimas reales o potenciales de las decisiones de la empresas; y es en este acercamiento a esas víctimas en su humanidad, que sus narrativas se pueden hacer significativas, promoviendo procesos efectivos de cambio en la gestión de las empresas. Es la presencia del rostro concreto de esas víctimas, y la posibilidad de reconocerlas en su inocencia, lo que puede revelar la violencia inherente a las prácticas empresariales. Sin acercarse a estos rostros concretos, ese sistema de violencia que es cada organización se mantiene en su clausura.

El principio desde el cual se plantea en esta tesis discutir la responsabilidad social de las empresas es la vida concreta de las personas, expresado de manera negativa como la restricción a aceptar que la violencia sea legítima, extendiendo la violencia desde la acción directa de agredir o asesinar, hasta la violencia presente en las culturas y en las instituciones. La responsabilidad social supone que las empresas van a superar la comprensión de sí mismas como actores económicos, y la consideración de sus *stakeholders* sólo en la perspectiva de sus propios intereses, para aprender a decidir con quienes son afectados por sus acciones, haciendo que sus nuevas decisiones hagan efectivo el bien que es común.

La responsabilidad social implica, como uno de sus momentos, el trabajo con los sujetos que hacen parte de las empresas. En este ámbito particular tendría sentido la propuesta de Grote y McGeeney, pues es necesario generar las condiciones para que las personas aprendan otra clase de imitación y emprendan un camino decidido de renuncia a la violencia y a la retaliación. Este

proceso incluye la relativización de la propia institución ya que la ética de la no violencia propone aprender a vivir en las instituciones poniendo a las personas sobre las instituciones, lo cual no se hace sin dar prioridad a la imaginación sobre las reglas, la sensibilidad y apertura a los otros sobre las pretensiones de la autonomía.

Hemos encontrado que la reflexión sobre los “*stakeholder*”, definidos por *Freeman* como: “un grupo o individuo que puede afectar o es afectado por la realización de los objetivos de la organización”, ha incidido en la discusión sobre la ética de los negocios y la responsabilidad social. Desde el punto de vista aplicado, consideramos que se trata de una concepción que puede articular la gestión de la Responsabilidad Social desde la planeación hasta la contabilidad social, conduciendo a una rendición de cuentas que haga transparentes los procesos de la empresa a la sociedad; esto debe permitir, a su vez, que la sociedad civil pueda incidir de manera más efectiva sobre las empresas, y reduciendo la violencia inherente a toda empresa en cuanto institución constituida con reglas de inclusión/exclusión, con beneficiarios y víctimas.

Creemos que esta clase de interacciones promueve transformaciones en las empresas por métodos y perspectivas propias de la no violencia. Estas transformaciones no se reducen a las empresas, sino que apuntan a cambiar el sistema global de mercado y democracia, que consideramos grandes mecanismos de exclusión, es decir, sistemas de violencia. Se trata de reducir sus efectos negativos: una inmensa inequidad, pobreza y violencia, con una degradación ambiental catastrófica y con efectos desiguales: desempleo e inequidad en el primer mundo, miseria y conflicto violento en el tercer mundo. Consideramos que las transformaciones promovidas por una ética que no ubique a la empresa en este sistema macro, no lograrán producir sino cambios de imagen, pero no transformaciones de los mecanismos intrínsecos al mercado.

La teoría de los *stakeholders* se ha seguido interpretando. Nuestra posición consiste en dar prioridad a una perspectiva ética, que limite los *stakeholders* a aquellos que son significativos en términos éticos. En esto seguimos la posición de *Zsolnai*, que considera como *stakeholders* aquellos (grupos, personas o seres) que son afectados por el funcionamiento de una organización. Se trata de una restricción que permite descentrar la atención técnica que ponen las empresas en aquellos grupos que las afectan, lo cual en realidad es parte de sus análisis

estratégicos, pero no propiamente de sus posiciones éticas; un efecto inverso es que estos análisis, llamados análisis de riesgos y oportunidades, deben inscribirse dentro de las posiciones éticas. A la vez, se trata de una generalización que permite a la empresa afrontar la emergencia de otros *stakeholders* que usualmente omite o cuya importancia desconoce y disminuye debido a su orientación casi exclusiva en la obtención de utilidades. Así, los *stakeholders* emergentes son la naturaleza y las futuras generaciones.

Las acciones de las empresas afectan el destino y las posibilidades de supervivencia de los seres vivos en la tierra y las condiciones de vida de las presentes y futuras generaciones. Esta nueva perspectiva comprende la responsabilidad social como un deber no recíproco de proteger estos seres, ubicándose en el horizonte de la ética de la responsabilidad incondicional con la vida de los Otros.

El poder, como condición de ejercicio de cualquier responsabilidad, implica que la empresa pueda comprender los impactos que causan sus acciones, aquellas bajo su control y con consecuencias previsibles. Desde la perspectiva ética, se trata del *cuidado incondicional* como responsabilidad inherente a la existencia misma de las empresas: Las empresas tienen un deber unilateral, no recíproco, de cuidar los seres que están bajo los impactos de sus acciones. La teoría de la responsabilidad social ha estado concentrada en las interpretaciones utilitaristas (la visibilidad de la responsabilidad social mejora la imagen de la empresa y le trae beneficios económicos) y en las éticas del deber y del contrato social, concluyen que la empresa es responsable de aquello que le produce beneficios y en lo que construye acuerdos por argumentos razonables con sus *stakeholders* prioritarios. Esto se puede aplicar con *stakeholders* convencionales, con claras representaciones; pero no es el caso de la naturaleza, la sociedad y las futuras generaciones, con quienes cuales la empresa tiene una responsabilidad debida a su propia existencia.

Estas responsabilidades que emergen de la misma existencia de la empresa se pueden comprender en términos operativos como la inclusión explícita de la perspectiva de sustentabilidad y contribución al desarrollo de las capacidades humanas, dentro del marco de la acción responsable en sentido de obrar con precaución de los efectos negativos de las propias acciones y promoción de los efectos positivos en una perspectiva de largo plazo.

Los mecanismos sacrificiales del mercado son complejos y no son fácilmente identificables debido a su origen en la mimesis y en los mecanismos sacrificiales. Una ética de las empresas que trabaje desde la deconstrucción de esos mecanismos violentos y promueva una responsabilidad incondicional con la vida de los Otros, necesita reconocer la complejidad y abordar las transformaciones sociales de modo plural y complementario. La responsabilidad social de las empresas es un aspecto de un conjunto de cambios encaminados a reducir las exclusiones o violencias de las empresas y del sistema global. Orientar la ética de las empresas hacia una gestión de responsabilidad con los *stakeholders* es coherente con la comprensión de los sistemas sociales como complejos y autoconstituídos y de las empresas como sistemas de interacciones complejas.

En esta investigación se ha indagado por las posibilidades de realizar transformaciones sociales sin nuevas violencias. Concluimos que se trata de aprender a construir nuevas mediaciones entre persona e institución, que puedan articular los procesos sociales de reproducción de la vida, dentro de los cuales están las empresas, con la solidaridad, entendida como responsabilidad incondicional con la vida de los otros.

De acuerdo con la teoría de Girard, todas las instituciones se constituyen suponiendo algo que excluyen, sin lo cual, sin embargo, no pueden emerger. La deconstrucción que hemos realizado ha sacado a la luz que la empresa opera desde la mitología de la libre iniciativa o la iniciativa privada, derivación de la noción de autonomía. La mitología de la iniciativa privada genera un discurso legal sobre el derecho a crear empresa, y reduce las interacciones sociales de la empresa a los problemas contractuales. Hemos mostrado que hay dificultades reales con esa libertad, pues sólo se realiza tomando decisiones que ignoran los mecanismos que distribuyen los bienes dentro del mercado, ya que éste opera como un sistema que se auto organiza a partir de las fluctuaciones del dinero y de los sistemas de precios, los cuales mantiene el misterio propio de las divinidades primitivas, produciendo beneficios a costa de víctimas invisibles.

Como resultado de esta deconstrucción y desde la toma de posición por una ética de la noviolencia, buscamos transformar los juegos paradójicos del mercado en procesos sin víctimas, dando precisamente la voz a esas víctimas en las decisiones de las empresas, de

manera que las decisiones empresariales reduzcan su unilateralidad y reduzcan sus efectos humanos, sociales, ambientales o económicos negativos.

Hacer una ética para las empresas en esta perspectiva es un ejercicio de no violencia, pues la reflexión ética puede promover el descubrimiento de los horizontes de la acción socialmente responsable de las personas y de las organizaciones. Y lo hacemos incluyendo en nuestra reflexión una perspectiva nueva sobre los *stakeholders*, porque es desde el rostro de las víctimas como es posible transformar a las empresas en instituciones que no sacrifiquen. Por lo tanto, la pregunta por una ética que favorezca la deconstrucción de la violencia inherente a las empresas supone una toma de posición donde se puedan reconocer a las víctimas en su humanidad, como otros que son como yo, de manera que se pueda abrir el proceso que hace posible reconocer que la propia vida no es posible sin la vida de los otros.

Es desde la lógica de la víctima, en el sentido de gratuidad y responsabilidad incondicional con la vida de los otros, que se puede romper la lógica de la violencia, determinada por la mimesis de apropiación y por el mecanismo del chivo expiatorio. Comprendiendo esta dinámica de las interacciones humanas, se puede reconducir a las empresas a su función de medios y sistemas de mediaciones para la vida de las personas, que deben ser deconstruidas cada vez que amenacen la existencia de personas concretas y de la naturaleza como condición de la vida humana.

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, Rebeca. "Loving Mimesis". En: *Violence Renounced. René Girard, Biblical Studies and Pacemaking*. SWARTLEY, Willard M., Editor. Telford (Pensilvania): Pandora Press. 2000.
- AHUMADA, Consuelo. *El modelo neoliberal*. Bogotá: Tercer Mundo. 1997.
- ALISON, James. *Conocer a Jesús. Cristología de la no-violencia*. Salamanca: Secretariado Trinitario. 1994.
- ANSPACH, Mark. *Violence against Violence: Islam in Comparative Context*. In: JUERGENSMEYER, Mark. *Violence and Sacred in the Modern World*. London: Frank Cass & Co., 1992.
- ARISTÓTELES, *Metafísica* Θ, GARCÍA YEBRA, Valentín, editor. Madrid: Gredos. 1982.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco (EN)*. Edición bilingüe y traducción por Araujo, María y Marías, Julián. Madrid: Instituto de Estudios Políticos. 1970.
- ARISTÓTELES. *Física*. Traducción de Ute Schmitdt Osmaczik. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 2001.
- ARISTÓTELES. *Posterior Analytics*. Traducción de Jonathan Barnes. Oxford: Clarendon Press. 1993.
- ARIZKUREN ELETA, Amaia. "Una Aproximación al ambiguo concepto de responsabilidad social de la empresa". En: *Revista Estudios Empresariales*. Bogotá, No. 89, 12. 1995.
- ARROW, Kenet. Rawls' Principle of Just Saving. *Swedish Journal of Economics*. 1973.
- ASSMAN, Hugo editor. *Sobre ídolos y sacrificios*. San José de Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones. 1991.
- ASTELL, Ann. "Maternal Compassion in the thought of René Girard, Emil Fackenheim and Emanuel Lévinas". En: *Contagion, Journal of violence, mimesis and culture*. Chicago, 11, 15-23. Primavera 2004.
- BANDERA, Cesareo. *The Sacred Game: The Role of the Sacred in the Genesis of Modern Literature*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1994.
- BARBERI, Maria Stella. *La Spirale Mimétique. Dix-huit leçons sur René Girard*. Paris: Desclée de Brouwer. 2001.
- BARNES, Jonathan. *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge University Press: Cambridge. 1999.

BARTLETT, Robert C., and COLLINS, Susan D., editores. *Action and Contemplation. Studies in the Moral and Political Thought of Aristotle*. New York: State University of New York Press. 1999.

BATAILLE, Georges. *L'Erotisme*. Paris: Plon. 1965.

BEISER, Frederick editor. *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge (UK): Cambridge University Press. 1993.

BENTHAM, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. Oxford: Oxford University Press. 1996.

BLACKBURN, Simon editor. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. 1994.

BORRADORI, Giovanna. *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*. Madrid: Taurus. 2003.

BOUCHARD, Larry D. "Playing nothing for someone: Lear, Bottom, and the kenotic integrity". En: *Literature & Theology*. Vol. 19 (2), 159-180. Junio 2005.

BRENNAN, M. "Incentives, Rationality and Society". En: *Journal of Applied Corporate Finance*, Vol. 7 (2), 31-39.1994.

BRENNAN, S. N., y COCHRAN, P.L. "A Stakeholder Theory of the Firm: Implications for Business and Society Theory and Research". En: MAHON J.F., editor. *1991 Proceedings*. International Association for Business and Society. 449-467. 1991.

BYRNE, Edmund. "Business Ethics: A Helpful Hybrid in Search of Integrity". En: *Journal of Business Ethics*, 37: 121-133. 2002.

BUTLER, Judith. *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press, 1999.

CASTIÑEIRA, Ángel y LOZANO, Joseph M. "¿Qué puede aportar el debate ético contemporáneo a los científicos?" Disponible en *Cuadernos de Bioética* [versión digital], sección Doctrina. ISSN 0328-8390. <http://www.cuadernos.bioetica.org/doctrina11.htm>

CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana. 1992.

CIULLA, Joanne B., CLANCY W. Martin y SOLOMON, Robert C. *Honest Work: a Business Ethics Reader*. New York: Oxford University Press. 2007.

CLARKE, Paul y LINDSEY, Andrew. *Dictionary of Ethics, Theology and Society*. New York: Routledge. 1996.

COHEN, Richard A., MARSH, James I., editores. *Ricoeur as Another. The Ethics of Subjectivity*. Albany: State University of New York Press. 2002.

CONCILIO VATICANO II. Bogotá: Paulinas. 1965.

CONDREN, Mary. "Sacrifice and Political Legislation: The Production of a Gendered Social Order". En: *Journal of Women's History*, 7 (1): 160-190. Invierno 1995.

COOPER, Stuart. *Corporate Social Performance: A Stakeholder Approach*. Burlington, Vermont: Ashgate. 2004.

CORTINA, Adela. *Ética de la empresa*. Madrid: Trotta. 1994.

CSORDAS, Thomas J. et als. "Asymptote of the Ineffable: Embodiment, Alterity, and the Theory of Religion". En: *Current Anthropology*. Vol. 45 (2). Abr. 2004.

DALLA, John. *El imperativo ético*. Piados: Buenos Aires. 1999.

DE LANGE, Fritz. *Denken met geweld: René Girard als modern Frans filosoof*, In: VAN BEEK, Wouter. *Mimese en Geweld: Beschouwingen over het werk van René Girard*. Kampen: Kok Agora. 1988.

DERRIDA, Jacques. *De la Grammatologie*. Paris : Les Editons de Minuit. 1967.

_____ "Like the Sound of the Sea Deep within a Shell: Paul de Man's War". En: *Critical Inquiry* 14 (3). Primavera de 1988.

_____ *Positions*. Paris: Les Editions de Minuit. 1972.

_____ "Racism's Last Word." En: *Critical Inquiry*, 12, (1), 290-299. 1985.

_____ "The Principle of Reason: The University in the Eyes of its Pupils." En: *Diacritics*, 13 (3), 3-20. 1983.

_____ DERRIDA, Jacques. *Writing and Difference*. Chicago: University of Chicago Press. 1978.

DERRIDA, Jacques, MANDELA, Nelson y TLILI, Mustapha editores. *For Nelson Mandela*. New York: Seaver Books. 1987.

DIERCKXSENS, Wim. *Del neoliberalismo al poscapitalismo*. San José de Costa Rica. Departamento Ecueménico de Investigaciones. 2000.

_____ *Los límites de un capitalismo sin ciudadanía*. San José de Costa Rica. Departamento Ecueménico de Investigaciones. 1998.

DIESING, Paul. Hegel's *Dialectical Political Economy. A Contemporary Application*. Boulder: Westview Press. 1999.

DOMENACH, Jean-Marie. *Enquête sur les idées contemporaines*. Paris: Éditions de Seuil, 1987.

DONALDSON, Thomas. *Corporations and morality*. Englewood Cliffs (NJ): Prentice Hall. 1982.

_____ *The Ethics of International Business*. New York: Oxford University Press. 1989.

DONALDSON, T., y PRESTON, L. E. "The Stakeholder Theory of the Corporations: Concepts, Evidence and Implications". En: *The Academic of Management Review*. Vol. 20 (1), 1995.

DRUCKER, Peter. "The new Meaning of Corporate Social Responsibility". En: *California Management Journal*. N. 26, 53-63.1984.

DUMOUCHEL, Paul, y DUPUY, Jean-Pierre. *L'enfer des choses. René Girard et la logique de l'économie*. Paris: Seuil. 1979.

DUPUY, Jean-Pierre. *Aux origines des sciences cognitives*. Paris: La Découverte. 1999.

_____ *Introduction aux Sciences sociales, logique des phénomènes collectifs*. Paris: Ellipses, Ecole Polytechnique. 1999.

_____ *La panique*. Paris: Laboratoires Delagrangé. 1991.

_____ *Le sacrifice et l'envie. Le libéralisme aux prises avec la justice sociale*. Paris: Calmann-Lévy. 1992. *El sacrificio y la envidia. El liberalismo frente a la justicia social*. Barcelona: Gedisa. 1998.

_____ *Ordres et Désordres. Enquête sur un nouveau paradigme*. Paris: Seuil. 1982

DUPUY, Jean-Pierre y, VARELA, Francisco. "Circularidades comprensivas: para la comprensión de los orígenes". En: WATZALAWICK, Paul y KRIEG, Peter. *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*. Barcelona: Gedisa. 1998.

DÜRING, Ingemar. *Aristóteles: Presentación e interpretación de su pensamiento*. México: UNAM. 1990.

DURKHEIM, Émile Durkheim. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1912.

DUSSERE, Erik. "Intercultural transmission". En: *Novel*, 33 (1): 138-140. Invierno 1999.

EDUARDES, Simon. "The Geography of Violence: Historical Fiction and the National Question". En: *Novel*. Vol. 34 (2). Primavera 2001.

EISENHARDT, K. M. *Agency Theory: an Assessment and Review*. Academy of Management. Vol. 14, 57-74. 1989.

ERVING, George. "René Girard and the Legacy of Alexandre Kojève". En: *Contagion* 10. Primavera de 2003.

ETZIONI, A. "A Communitarian Note on Stakeholder Theory". En: *Business Ethics Quarterly*. Vol. 8 (4), 679-691. 1998.

FERNÁNDEZ GAGO, Roberto. *Administración de la Responsabilidad Social Corporativa*. Madrid: Thomson. 2005.

FERNÁNDEZ, Aurelio. *Diccionario de Teología Moral*. Burgos: Monte Carmelo. 2005.

FERRARIN, Alfredo. *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press. 2001.

FFRENCH, Patrick. "Donner a 'Voir: Sacrifice and Poetry in the Work of Georges Bataille". En: *Forum for Modern Language Studies*. Vol. 42 (2). Oxford University Press. 2006.

FLYNN, Jeffrey. "Habermas on Human Rights: Law, Morality and Intercultural Dialogue". En: *Social Theory and practice*. Vol. 29, (3). Julio 2003.

FREDERICK, Robert E. Editor. *A Companion to Business Ethics*. Oxford: Blackwell Publishers. 2002.

FREEMAN, R. Edward. *Strategic Management: A Stakeholder Approach*. Pittman: Boston. 1984.

FREEMAN, Samuel editor. *The Cambridge Companion to Rawls*. New York: Cambridge University Press. 2003.

FRIEDMAN, Milton. *Capitalism and Freedom*. Chicago: University of Chicago Press. 1962.

_____ *The social responsibility of business is to increase its profits*. New York: New York Times Magazine, 122-126. Septiembre 13 de 1979.

G. W. F. HEGEL. *Werke in zwanzig Banden. (Werke)*. Ed. MOLDENHAUER, Eva y MICHEL, Karl Markus editores. Frankfurt: Suhrkamp Verlag. 1970-1971.

GADAMER, Hans George. *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Paris : Du Seuil. 1973.

GANS, Eric. *Science and Faith: The Anthropology of Revelation*. Maryland: Rowman, 1990.

_____ *The origin of Language: Violence deferred or Violence Denied?* En: <http://www.emory.edu/COLLEGE/RELIGION/affiliate/COVR/gans.html> Junio de 2000.

GARCÍA-MARZÁ, Domingo. *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*. Madrid: Trotta. 2004.

GARDEIL, Pierre. *Quinze regard sur le corpus livré: Avant-propos de René Girard*. Geneve: Ad Solem, 1997.

GARDNER, Stephen. "The Ontological obsessions of radical Thought". En: *Contagion. Journal of Violence, Mimesis, and Culture*. Chicago: Colloquium on Violence and Religion at Stanford. 2003. Volumen 10.

GIRARD, René. "An interview with René Girard". En: *To double business bound. Essays on Literature, mimesis, and Anthropology*.

- _____ *Celui par qui le scandale arrive*. Paris : Desclée de Brouwer. 2001.
- _____ *De choses cachées depuis la fondation du monde*. Recherches avec J.M. Oughourlian et Guy Lefort. Paris: Grasset & Fasquelle. 1978. GIRARD, René. *El misterio de nuestro mundo. Claves para una interpretación antropológica. Diálogos con J. M. Oughourlian y G. Lefort*. Salamanca: Sígueme. 1982.
- _____ “Delirium as System”. En: *To double business bound. Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology*. Baltimore: The John Hopkins University Press. 1978.
- _____ “Generative Scapegoating”. En: HAMERTON-KELLY, Robert G. *Violent Origins. Walter Burket, René Girard, and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford: Stanford University Press. 1987.
- _____ “Interview with René Girard”. En: *Antropoetics II*, N. 1 (Jun 1996). Disponible en: <http://www.humnet.ucla.edu/humnet/antropoetics>.
- _____ *Je vois Satan tomber comme l'éclair*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle. 1999. *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona: Anagrama. 2002.
- _____ *La route antique des hommes pervers*. Paris: Grasset & Fasquelle. 1985. *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona: Anagrama. 1989.
- _____ *La Violence et le sacré*. Paris: Grasset. 1972. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama. 1983.
- _____ *Le bouc émissaire*. Paris: Grasset & Fasquelle. 1982. *El chivo expiatorio*. Barcelona: Anagrama. 1986.
- _____ *Les origines de la culture. Entretiens avec Pierpaolo Antonello et João Cezar de Castro Rocha*. Paris: Hachette et Desclée de Brouwer. 2004. *Los orígenes de la cultura. Conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha*. Madrid: Trotta. 2006.
- _____ *Mensonge romantique et vérité romanesque*. Paris: Grasset. 1961. *Mentira romántica y verdad romanesca*. Barcelona: Editorial Anagrama. 1985.
- _____ *Quand ces choses commenceront. Entretiens avec Michel Treguer*. Paris: Arléa, 1994. *Cuando empiecen a suceder estas cosas... Conversaciones con Michel Treguer*. Madrid: Encuentro Ediciones. 1996
- _____ *Resurrection from the Underground: Feodor Dostoevsky*. New York: Crossroad Herder. 1997.
- _____ “The logic of the Undecidable: Interview with René Girard”. En: *Paroles Gelées*. 5, 1987.
- _____ *To double business bound. Essays on Literature, Mimesis, and Anthropology*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1988.

- _____ “Violence et Religion”. En: *Revista Portuguesa de Filosofia*. Tomo LVI. En./Jun. 2000.
- GOLSAN, Richard J. *René Girard and Myth. An Introduction*. New York: Routledge. 1993.
- GOODPASTER, K. E. “Business Ethics and Stakeholders Analysis”. En: *Business Ethics Quarterly*, Vol. 1 (1), 53-73. 1991.
- GORDON, James. *Habermas. A Very Short Introduction*, New York: Oxford University Press. 2005.
- GRAYSON, David y HODGES, Adrian. *Everybody’s business*. DK Publishing: New York. 2002.
- GROTE, Jim y MCGEENEY, John. *Clever as Serpents. Business Ethics and Office Politics*. Collegetown, Minnesota: The Liturgical Press. 1997.
- GUYER, Paul. *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press. 1994.
- HABERMAS, Jürgen. “Constitutional Democracy: A paradoxical union of contradictory principles?” En: *Political Theory*. N° 29. 2001: 778.
- _____ *Der gespaltene Westen. Kleine Politische Schriften X*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 2004. *El occidente escindido. Pequeños escritos políticos X*. Traducción de José Luis López de Lizaga. Madrid: Trotta. 2006.
- _____ *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1999. *The inclusion of the other: Studies in Political Theory*. MIT Press: Cambridge. 1998. Editado por Pablo De Greiff y Ciaran Cronin.
- _____ *Moralbewusstsein und Kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1983. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Traducción de Ramón García Cotarelo. Ediciones Península: Madrid. 1986.
- _____ *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1988. *Pensamiento postmetafísico*. Traducción de Manuel Jiménez. Madrid: Editorial Taurus. 1990.
- _____ *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck. Philosophische Essays*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1997. *Fragmentos filosófico-teológicos*. Traducción de Juan Carlos Velasco Arroyo. Madrid: Trotta, 1999.
- _____ *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1999. *Verdad y justificación*. Traducción de Pere Fabra y Luis Díez. Madrid: Trotta. 2002.
- _____ “Wir ist Legitimität durch Legalität möglich?” En: *Kritische Justiz*, 20 (1). 1987. *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Traducción de Manuel Jiménez. Barcelona: Paidós. 1991.

_____. *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1976. *La reconstrucción del materialismo histórico*. Traducción de Jaime Nicolás Muñiz y Ramón García Cotalero. Madrid: Taurus Ediciones. 1984.

HÄGGLUND, Martin. "The necessity of discrimination: Disjoining Derrida and Lévinas." En: *Diacritics*. 34, (1). Primavera 2004.

HAMERTON-KELLY, Roberto. *Sacred Violence: Paul's Hermeneutic of the Cross*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

HARDIMON, Michael. *Hegel's Social Philosophy. The Project of Reconciliation*. New York: Cambridge University Press. 1994.

HASNAS, J. "The normative theories of business ethics: A guide for the perplexed". En: *Business Ethics Quarterly*, 19-42. Enero de 1998.

HEGEL, G. W. F. "Die Wissenschaft der Logik". En: *Werke in zwanzig Banden*. MOLDENHAUSER, Eva y MICHEL, Karl editores. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1970. *Ciencia de la Lógica*. Traductores Augusta y Rodolfo Mondolfo. Ediciones Solar: Buenos Aires. 1982.

_____. "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse" En: *Werke in zwanzig Banden*. Op. cit. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Traducción de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza Editorial. 1997.

_____. "Grundlinien der Philosophie des Rechts". En: *Werke in zwanzig Bänden*. Op. cit. *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*. Traducción de Carlos Díaz. Madrid: Prodhufi, 1993.

_____. "Phänomenologie des Geistes". En: *Werke in zwanzig Bänden. Fenomenología del espíritu*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de cultura económica. 1982.

_____. "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie". En: *Werke in zwanzig Banden. Lecciones sobre la historia de la Filosofía*. Traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de cultura económica. 1979.

HINKELAMMERT, Franz. *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José de Costa Rica: DEI. 2003.

_____. *El grito del sujeto*. San José de Costa Rica: Departamento Ecuménico de Investigaciones. 1998.

_____. *El retorno del sujeto reprimido*. Bogotá: Universidad Nacional. 2002.

HINKELAMMERT, Franz y MORA, Henry. *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana. Preludio a una teoría crítica de la racionalidad reproductiva*. San José de Costa Rica. Departamento Ecuménico de Investigaciones. 2001.

HIRSCH, F. *Social limits to Growth*. Londres: Routledge and Kegan. 1978.

- HÖFFE, Otfried. *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*. Barcelona: Ariel. 1988.
- HONDERICH, Ted editor. *The Oxford Companion to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. 1995.
- HONORE, A. M. Ownership. En: GUEST, A. G., editor. “*Oxford series of jurisprudence*”. Oxford: Clarendon Press, 107-147. 1961.
- HUBERT, Henri y MAUSS, Marcel. *Mélanges d'histoire des religions*. Paris: Librairie Félix Alcan. 1929.
- JACOB, André. *Encyclopédie Philosophique Universelle*. Paris: Presses Universitaires de France. Tomo II. 1995.
- JANAN, Micaela. “The snake shed its skin: Pentheus (re)imagines Thebes”. En: *Classical Philology*. Vol. 99 (2). Abril 2004.
- JENSEN, M. “Corporate Control and the Politics of Finance”. En: *Journal of Applied Corporate Finance*. Vol. 4 (2), 13-33. 1991.
- JONAS, Hans. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethic für die Technologische Zivilization*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. 1984. *El principio responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Traducción de por José María Fernández Retenaga. Barcelona: Herder. 1995.
- JUAN PABLO II. *Laborem Exerceo*. Bogotá: Paulinas, 1981.
- KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Traducción de *Kritik der praktischen Vernunft* realizada por Dulce María Granja Castro. México: Fondo de Cultura económica, Universidad Autónoma metropolitana, Universidad Autónoma de México. 2005.
- _____ *Crítica de la razón pura*. Traducción de *Kritik der Reinen Vernunft* por Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara. 1978.
- _____ *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Traducción de *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* realizada por José Mardomingo. Barcelona: Editorial Ariel. 1996.
- KEINER, Marco. “Re-emphasizing sustainable development- The concept of “evolutionability”. On living chances, equity, and good heritage”. En: Kluwer Academic Publishers: *Environment, Development and Sustainability*, 6. 2004.
- KNIGHT, Kelvin. *The MacIntyre Reader*. Cambridge: Cambridge University Press. 1998.
- KNOWLES, Dudley. *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Philosophy of Right*. London: Routledge. 2002.

KOJÈVE, Alexandre. "Desire and Work in the Master and Slave". En: *Introduction to the Reading of Hegel*. BLOM, Allan Editor, Traducción de James H. Nichols Jr. New York: Basic Books. 1969.

KÜNG, Hans. *Projekt Weltethos*. Múnich: Piper.1990. Traducción de Gilberto Canal Marco. *Proyecto de una ética Mundial*. Madrid: Trotta. 1992.

_____ *Weltethos für Weltpolitik und Weltwirtschaft*. 1997. Traducción de por Guillermo Canal Marcos. *Una ética mundial para la economía y la política*. Madrid: 1999.

LACQUE-LABARTHE, Philippe. *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*. London: Christopher Fynsk, 1989.

LÉVINAS, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1971. Traducción de Antonio Pintor-Ramos. *De otro modo de ser, o más allá de la esencia*. Salamanca: Sígueme, 1987.

_____ *Dieu, la Mort et le Temps*. Paris: Grasset & Fasquelle. 1993. Traducción de María Luisa Rodríguez Tapia. *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Cátedra. 1993.

_____ *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset & Fasquelle. 1991: 115. Traducción de José Luis Pardo. *Entre nosotros. Ensayos para pensar al otro*. Valencia: Pre-textos. 1993.

_____ *Éthique et infini*. Paris: fayard et Radio France. 1982. Traducción de Jesús María Ayuso Díez. *Ética e infinito*. Visor: Madrid. 1992.

_____ *Totalité et infini : essai sur l'extériorité*. La Haye: Martinus Nijhoff. 1968. Traducción de Daniel E. Guillot. *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme. 1977.

LONERGAN, Bernard. *Método en Teología*. Salamanca: Ediciones Sígueme. 1988.

LOZANO, Joseph M. *Ética y Empresa*. Madrid: Trotta. 1999.

LUKÁCS, Georg. *Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik*. Stuttgart: Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. 1916.

MACINTYRE, Alasdair. *Historia de la ética*. Buenos Aires: Paidós. 1970.

MANNING, Robert J. S. "Openings: Derrida, differance, and the production of justice". En: *Philosophy Today*, 40, (3). Invierno 1996.

MARCEL, Jean-Christophe. "Bataille et Mauss: un dialogue de sourds?" En: *Les Temps Modernes*, N° 602, 93-109. Paris: Les Éditions Gallimard. Dic. 1998/En.1999.

MARENS, R. y WICKS, A. "Getting real: Stakeholders theory, managerial practice and the general irrelevance of fiduciary duties to shareholders". En: *Business Ethics Quarterly*. Vol. 9 (2), 273-293. 1999.

- MARX, Karl, ENGELS, Frederick. *Gesamtausgabe. Berlin: Akademie-Verlag. Abt. 1, Bd. 3. 1932.*
- MAUSS, Marcel. “Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés primitives”. En: *L'Année Sociologique*, seconde série. 1923-1924.
- MCKENNA, Andrew. *Violence and Difference. Girard, Derrida, and Deconstruction.* Chicago: University of Illinois Press. 1992.
- MILL, John Stuart. *On Liberty.* Londres: Penguin Classics. 1982.
- MILL, John Stuart. *Utilitarianism.* New York: Dover Publications. 2007.
- MITCHAM, Carl. “Clever as Serpents: Business Ethics and Office Politics”. En: *Journal of Business Ethics.* Vol. 23 (2). Enero 2000.
- MITCHEL, R. K., AGLE, B. R y WOOD, D. J. “Toward a Theory of Stakeholder Identification and Salience: Defining the Principle of Who Really Counts”. En: *The Academy of Management Review.* Vol. 22 (4), 853-886. 1997.
- MONAHAN, Michael J. “Recognition Beyond Struggle: On a liberatory Account of Hegelian Recognition”. En: *Social Theory and Practice* (32) 3. Julio 2006.
- NOLAND, Carrie. “Bataille looking”. En: *Modernism/Modernity.* Vol. 11 (1). Enero 2004.
- NUSSBAUM, Martha C. “Conversing with the Tradition: John Rawls and the History of Ethics”. En: *Ethics*, 109 (2). Enero 1999.
- _____ *The fragility of goodness. Luck and ethics in Greek tragedy and philosophy.* Cambridge: Press Syndicate of the University of Cambridge. 1986. Traducción de Antonio Ballester. *La fragilidad del bien.* Madrid: Visor. 1995.
- _____ “Perceptive Equilibrium”. En: *Logos*, Vol. 8. 1987.
- O'NEILL, John. *Hegel's Dialectic of Desire and Recognition.* Albany: State University of New York. 1996.
- OLSON, Carl. “The creative and revolutionary nature of desire: A critical comparison of some postmodern viewpoints”. En: *Philosophy Today*, 47, (2), 206. Verano 2003.
- ÖVERLAND, Gerhard. “Contractual Killing”. En: *Ethics.* Chicago: University of Chicago Press. 115 (4). Julio 2005.
- PAYNE, Stephen y CALTON, Jerry. “Exploring Research Potentials and Applications for Multi-stakeholders Learning Dialogues”. En: *Journal of Business Ethics.* Dordrecht (Holanda): Kluwer Academic Publisher. 2004.
- PEJOVICH, S. *The Economics of Property Rights: Toward a Theory of Comparative Systems.* Dordrecht (Holanda): Kluwer Academic Publisher. 1990.

PLATÓN. *La República*. Gredos: Madrid. 1988.

POCHÉ, Fred. *Penser avec Arendt et Lévinas. Du mal politique au respect de l'autre*. Chronique Sociale: Lyon. 1998.

POLIAKOV, León. *La casualité diabolique, I: Essai sur l'origine des persécutions*. Paris: Calmann-Lévy, 1980.

PRESTON, L. E. y SAPIENZA, H. J. "Stakeholder Management and Corporate Performance". En: *Journal of Behavioral Economics*. Vol. 19, 361-375. 1990.

PROVENZANO, Víctor. "Le non d'anti-Cedipe". En: *Literature and Psychology*. Vol. 45 (3). 1999.

QUINN D., y JONES, T. "An Agent Morality View of Business Policy". En: *Academy of Management Review*, Vol. 20 (1), 22-42. 1995.

RAMOS, Eva, PUEYO, Ramón; LLARÍA Jesús. *Las organizaciones de la sociedad civil y la responsabilidad social corporativa*. FUNDACIÓN ECOLOGÍA Y DESARROLLO, FUNDACIÓN AVINA: Barcelona. 2004. Disponible en: www.avina.net

RAWLS, John. *A Theory of justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1971. *Teoría de la Justicia*. Traducción de María Dolores González. Madrid: Fondo de Cultura Económica. 1978.

_____. *Political liberalism*. New York: Columbia University Press. 1993. *Liberalismo Político*. Traducción de Sergio René Madero Báez. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1996.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un Autre*. Paris: Seuil. 1990. Traducción por Agustín Neira Calvo. *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo veintiuno editores, S.A. 1996

RODRÍGUEZ ZEPEDA, Jesús. "La debilidad política del liberalismo de John Rawls"; SCHETTINO OLMOS, Humberto. "Rawls y la política". En: *Revista internacional de Filosofía política*. Madrid (14). Diciembre de 1999.

ROSENFELD, Denis. *Política y libertad*. México: Fondo de Cultura Económica. 1989.

RUBINO, Carl. "Review of La violence et le sacré, by R. Girard". En: *Modern Language Notes*. 87. 1972.

SANDEL, Michael. "On Republicanism and Liberalism". Entrevista con Leif Wenar y Chong-Min Hong. En: *The Harvard Review of Philosophy*, (6). Primavera de 1996.

SCHWEIKER, William. *Mimetic Reflections. A Study in Hermeneutics, Theology and Ethics*. New York: Fordham University. 1990.

SEN, Amartya. *Development as freedom*. New York: Anchor Books. 1999. Traducción por Esther Rabasco y Luis Toharia. *Desarrollo y libertad*. Bogotá: Planeta. 2000.

SERRES, Michel. *Hermes: Literature, Science, Philosophy*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1983.

SHANKMAN, N.A. "Reframing the Debate between Agency and Stakeholders Theories of the Firm". En: *Journal of Business Ethics*, Vol. 19 (4), 319-334. 1999.

SINGER, Peter Editor *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza.1995.

SMITH, Adam. *An Inquiry into the Nature and causes of the Wealth of Nations*. New York: Collier & Son, 1937.

SOLARTE RODRÍGUEZ, Mario Roberto. *Manual para la consultoría de responsabilidad social empresarial*. Bogotá: BID-Confecámaras. 2007.

_____ *Manual para la elaboración del reporte de sostenibilidad*. Bogotá: BID-Confecámaras. 2007.

_____ *Modelo y metodología para la gestión en responsabilidad social empresarial*. Bogotá: BID-Confecámaras. 2007.

_____ *Responsabilidad social empresarial. Manual de autoimplementación para la empresa*. Bogotá: BID-Confecámaras. 2007.

_____ "Voces y silencios. Paradojas de la Virgen". En: *Theologica Xaveriana*. Vol. 54, No. 1 (149), 93-118. Ene.-mar., 2004.

_____ "Desplazamiento y religión: problemas y retos". En: PROGRAMA ANDINO DE DERECHOS HUMANOS. *Migración, desplazamiento forzado y refugio*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar. 2005.

SOLARTE RODRÍGUEZ, Mario Roberto; VERGARA, Algemiro; RODRÍGUEZ, Harvey. *Guía para la gestión ética en Pymes*. Bogotá: Confecámaras, Pontificia Universidad Javeriana, CIPE. 2005.

SOLARTE RODRÍGUEZ, Mario Roberto; VERGARA, Algemiro. *Constituyendo confianza. Manual de formación en ética y valores para funcionarios públicos*. Bogotá: CCRE-USAID, 2001.

SOLOMON, Robert C. *A Better Way to Think About Business: How Personal Integrity Leads to Corporate Success*. New York: Oxford University. 1999.

_____ *Above the Bottom Line: an Introduction to Business Ethics*. Philadelphia: Harcourt Brace College. 1994.

_____ *From Hegel to Existentialism*. Oxford: Oxford University Press. 1987.

_____ *In Defense of Sentimentality*. Oxford: Oxford University Press. 2004.

_____ *In the Spirit of Hegel*. Oxford: Oxford University Press. 1983.

_____. *It's Good Business: Ethics and Free Enterprise for the New Millennium*. Boston: Rowman & Littlefield. 1997.

_____. *Living with Nietzsche: What the Great "Immoralist" Has to Teach Us*. Oxford: Oxford University Press. 2003.

_____. *On Ethics and Living Well*. Belmont, California: Wadsworth/Thomson Learning. 2006.

_____. *True to Our Feelings: What Our Emotions Are Really Telling Us*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

SOLOMON, Robert C., y CLANCY, Martin. *Morality and the Good Life: An Introduction to Ethics through Classical Sources*. Boston, Massachusetts: McGraw-Hill Companies. 2004, 4º edición.

SOLOMON, Robert C. y FLÓREZ, Fernando. *Building Trust: In Business, Politics, Relationships, and Life*. Oxford: Oxford University. 2001.

SOLOMON Robert C., y HIGGINS, Kathleen Marie. *The Age of German Idealism*. Londres: Routledge. 2003.

SOLOMON, Robert C., y MURPHY, Mark C., editors. *What is Justice? Classic and Contemporary Readings*. Oxford, RU: Oxford University Press. 2000, 2º edición.

SOLOMON, Robert C., y SHERMAN, David, editores *The Blackwell Guide to Continental Philosophy*. Malden, Massachusetts: Blackwell. 2003.

SOROS, George. *The crisis of Global capitalism*. Londres: Little, Brown and Company. 1998.

STERN, Robert. *Hegel and the Phenomenology of Spirit*. Londres: Routledge. 2002.

STERNBERG, E. "The Defects of Stakeholder Theory". En: *Corporate Governance: An International Review*. Vol. 5 (1), 3-10. 1994.

STERNBERG, E. *Corporate Governance: Accountability in the Marketplace*. Londres: The Institute of Economics Affairs. 1998.

SWARTLEY, Willard editor. *Violence Renounced. Studies in Peace and Scripture*, 4. Telford-Pennsylvania: Pandora Press. 2000.

TRINQUECOSTE, Jean François. "Marketing, stratégie et rhétorique". En: *Decision marketing*. En-Mar, 2005.

VAN GEEST, Fred. *Deepening and Broadening Christian Citizenship: Going beyond the Basics without succumbing to Liberal and Communitarian ideals*. Christian scholars review, 34 (1). Invierno 2004.

VANHEESWICK, Guy. "The place of René Girard in contemporary Philosophy". En: *Contagion* 10. Primavera de 2003. Traducción al español: "El Lugar de René Girard en la

- filosofía contemporánea”. En: René Girard. *Deseo mimético y estructura antropológica*. Anthropos. N° 213. 2006.
- VARELA, Francisco J, y DUPUY, Jean-Pierre (Editores). *Understanding Origins: Contemporary Views on the Origin of Life, Mind and Society*. Boston Studies in the Philosophy of Science 130. Dordrecht-Boston: Kluwer Academic Publishers. 1992.
- VATTIMO, Gianni. *Crear que se cree*. Barcelona: Paidós. 1996.
- VELÁSQUEZ, Manuel. *Ética en los negocios*. México: Prentice Hall. 2000.
- VIDAL, Marciano. *Conceptos fundamentales de ética teológica*. Madrid: Trotta. 1992.
- VON HAYEK, Frederick. *La fatal arrogancia*. Madrid: Unión Editorial. 1988.
- WALLACE, Mark I., y SMITH, Theophus H., Editores. *Curing Violence*. Sonoma, California: Polebridge Press. 1994.
- WEINGRAND, Michael. “Jews (in theory): representations of Judaism, anti-Semitism, and the Holocaust”. En: *Judaism* 45 (1): 79-99. Invierno 1996.
- WILLIAMS y SMART, *Utilitarianism, For and Against*. Cambridge: Cambridge University Press. 1973.
- WILLIAMS, Bernard. "Consequentialism and Integrity" En: SCHEFFLER Samuel editor. *Consequentialism and Its Critics* Oxford: Oxford University Press. 1988.
- WILLIAMS, James. *The Girard Reader*. New York: Crossroad Herder. 1996.
- WILLIAMSON, O. E. *The economic institutions of capitalism*. New York: Free Press. 1985.
- WILS, Jean-Pierre. *¿Fin de la "dignidad del hombre" en la ética?* En *Concilium*, 223. Madrid: Verbo Divino. 1989.
- WOOD, Allen W. *Hegel's Ethical Thought*. New York: Cambridge University Press. 1990.
- YAARY, Menahem E. Rawls, Edgeworth, Shapely, Nash. “Theories of Distributive Justice Re-Examined”. En: *Journal of Economic Theory*, (24). 1981.
- ZOHAR, Noam J. “Innocence and Complex Threats: Upholding the War Ethic and the Condemnation of Terrorism”. En: *Ethics*. Chicago: Chicago University Press. 114 (4). Julio 2004.
- ZSOLNAI, Laszlo. “Extended stakeholder theory”. En: *Society and Business Review*, 1 (1), 38. 2006.