

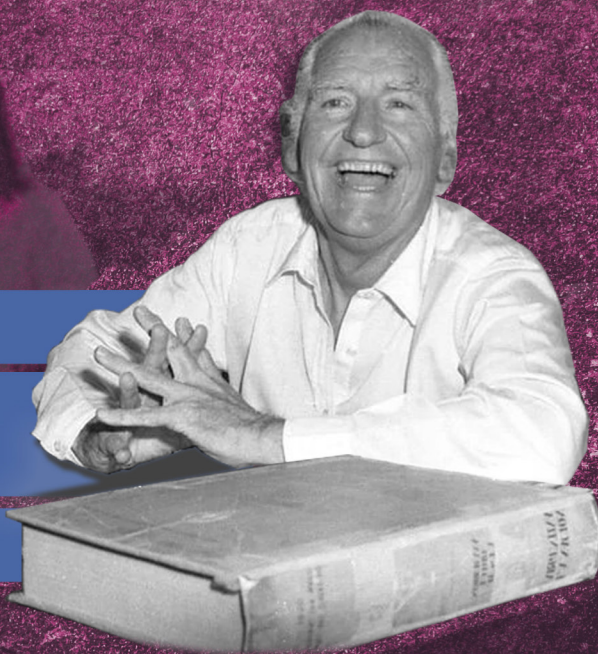
FLOREAL FERRARA

Salud y Corrupción I

Volumen 5

**OBRA
FLOREAL
FERRARA**

Edición de
Ernesto Salas



**Salud
y
Corrupción**
Tomo Primero

FLOREAL FERRARA

Salud y Corrupción

Tomo Primero

Una teoría de la corrupción para la salud

Ensayo introductorio
Ana Alice Marques y Leonardo Carnut

**OBRA
FLOREAL
FERRARA**

Volumen 5

Edición de
Ernesto Salas

 **EDITORIAL** | UNAJ

Ferrara, Floreal

Salud y corrupción : tomo primero : una teoría de la corrupción para la salud / Floreal Ferrara ; Editado por Ernesto Salas. - 2a ed. revisada. - Florencio Varela : Universidad Nacional Arturo Jauretche, 2026.

Libro digital, PDF - (Obra Floreal Ferrara / Salas, Ernesto ; 5)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-6788-08-5

1. Corrupción. 2. Salud Pública. 3. Administración de la Salud. I. Salas, Ernesto, ed. II. Título.

CDD 170



Universidad Nacional Arturo Jauretche
Rector: Dr. Arnaldo Darío Medina
Vicerrectora: Lic. Lorena Baum
Secretaría General: Ing. Miguel Binstock
Director del Instituto de Ciencias de la Salud: Dr. Martín Silberman

Edición: Ernesto Salas
Diseño interior y tapa: Rodrigo Salas

1ª edición digital, Marzo de 2026
© 2025, UNAJ

Av. Calchaquí 6200 (CP1888)
Florencio Varela Buenos Aires, Argentina
Tel: +54 11 4275-6100
editorial@unaj.edu.ar
www.editorial.unaj.edu.ar

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-NoComercial-SinDerivadas 2.5 Argentina (CC BY-NC-ND 2.5 AR)
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>



Originalidad, coherencia y radicalidad en el análisis de la relación entre corrupción y salud en Floreal Antonio Ferrara

Ana Alice Marques¹
Leonardo Carnut²

Introducción

Para comprender el contenido con que los estudios marxistas brasileños y latinoamericanos abordan el término “corrupción”, es posible afirmar que este transita entre cuatro grandes significados:

- a. como un problema experimentado exclusivamente desde dentro del Estado, destacando el financiamiento de campañas electorales, relacionándolo con la crisis política, cambios de régimen político y debilidad del Estado;
- b. mediante la refutación de la perspectiva moralizante derivada de las definiciones más comunes sobre corrupción;
- c. desde una perspectiva más radical, entendiendo la corrupción como una ideología del Estado Capitalista (declaradamente o acercándose a la idea);

1 Magister en Salud Colectiva (Política, Planeamiento y Gestión en Salud) por la Universidad Federal de San Pablo (UNIFESP), Brasil. Magister con doble tutoría (internacional) en Universidad Nacional del Sur (UNS), Argentina.

2 Profesor Asociado del Departamento de Medicina Preventiva (DMP), Facultad de Medicina de la Universidad de San Pablo FMUSP). Profesor en Ciencias Sociales en Salud por la Universidad de San Pablo (USP), Brasil. Postdoctorado en Sociología por el Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades por la Universidad Autónoma de Puebla, México (ISCH_BUAP).

- d. destacando la organicidad de la corrupción en el sistema capitalista, atribuyéndole incluso el papel de regular disputas intercapitalistas (Marques, Carnut, 2023).

En términos generales, se puede decir que ocho temas ayudan a comprender cómo se ha abordado la categoría de la corrupción en esta literatura. Nos referimos a:

- el interés económico en el discurso anticorrupción.
- la transnacionalización de la corrupción.
- la crítica a la perspectiva moralizante.
- el papel de la clase media y de la ideología de la meritocracia.
- la percepción insistente sobre la diferencia entre público y privado.
- la corrupción política (cometida por los políticos) versus la corrupción burocrática (cometida por los funcionarios de carrera).
- la corrupción relacionada con los daños provocados por los partidos progresistas que son arrastrados a cometer actos corruptos para su supervivencia en el Estado capitalista.
- el “financiamiento de campañas electorales”.

El primer tema (interés económico en el discurso anticorrupción) ha sido el más analizado y criticado por los estudios marxistas y atraviesa la comprensión de las demás, destacando el uso económico en el tema de la corrupción. Es decir, vinculando directamente la corrupción a la dominación político-económica, imperialista/colonialista (Marques, Carnut, 2023).

Es en este sentido que se ha ido desarrollando el tema de la corrupción. Sin embargo, existen lagunas en el debate marxista, por ejemplo este tópico ha sido poco analizado cuando se centra en cuestiones políticas específicas como el caso de la salud. Las investigaciones sobre la gestión de la pandemia de Covid-19 en Brasil han revelado escándalos de corrupción en el sector que deberían ser analizados. La gestión de la crisis sanitaria ha puesto de manifiesto el carácter mercantilista de la

salud en la sociedad capitalista y, por otra parte, ha expuesto la corrupción en este sector.

Por otro lado, en la salud brasileña son escasos los autores que contribuyen a un análisis marxista sistemático del sector salud. Aún más escasos son los que toman la “corrupción” como objeto de estudio. Ante esta ausencia, tiene sentido aportar un pensamiento político crítico en materia de salud para analizar la coyuntura de corrupción del sector denunciada en Brasil.

Entendemos la “política” en un sentido más amplio, sin reducirla a la política pública y/o la administración pública/gerencialista, sino como “elemento simbólico y material de expresión del poder, fundamental para la construcción y el cambio social” (Carnut e Ianni, 2019a, p. 117). En este sentido, nos propusimos revisar las teorías de los años 70 y 80 del siglo pasado en América Latina, ya que fue un momento fértil en el que núcleos de medicina social se dedicaban a comprender la salud en su relación con el modo de producción capitalista (Iriart *et al*, 2002) y también a resistir políticamente intensos regímenes dictatoriales militares (Marini, 2018) que, en términos de “convulsión social”³ se asemejan a los levantamientos sociales que se vivencian en la actualidad.

Fue así, que en el marco de este estudio decidimos revisar parte de la obra de Floreal Antonio Ferrara, sanitarista argentino con una importante contribución a la medicina social latinoamericana. Este autor no ha tenido la proyección que merece y es poco explorado por el campo de la salud colectiva brasileña; por ello el rescate de su obra, en

3 El término «convulsión social» se refiere a lo que Rodrigues (2020) describe como lo que Brasil y el mundo están experimentando en el contexto del nuevo coronavirus. Esto se puede verificar a través de decretos, leyes y medidas provisionales, sitios web de noticias (discursos empresariales y pronunciamientos del presidente Jair Bolsonaro), archivos institucionales (del gobierno federal) y una amplia bibliografía científica reciente. Todos estos conjuntos de herramientas técnicas y datos se entrelazan con el contexto y la dinámica del nuevo coronavirus.

la convicción de que aún puede colaborar en la actualidad, a través de conceptos y fundamentos, para pensar caminos futuros, considerando el carácter cíclico de la historia (Carnut e Ianni, 2019b).

Floreal Antonio Ferrara (1924-2010), además de médico sanitarista, fue un importante militante político de la salud. Nació en Punta Alta (Argentina), hijo de un carpintero yugoslavo anarquista y una ama de casa española. Se graduó en medicina en la Universidad Nacional de La Plata en 1950, se especializó en cardiología y luego en medicina social, campo en el que tuvo su mayor actuación. Fue ministro de Salud de la provincia de Buenos Aires en dos ocasiones, en 1973 y 1987, y en esta última gestión creó el programa de Atención Ambulatoria Domiciliaria en Salud (Atamdos), que consistía en la formación de equipos de profesionales (médicos, enfermeros, psicólogos, asistentes sociales, bioquímicos y odontólogos), cada uno de los cuales estaba encargado del cuidado de 300 familias, con una importante participación de estas mediante asambleas comunitarias. Más allá de su carácter multidisciplinario y horizontal entre las categorías médicas, que recibían el mismo salario, el aspecto revolucionario de esta propuesta radicaba principalmente en su lógica participativa, centrada genuinamente en la decisión y la voluntad colectivas, capaz de ampliar el concepto de salud, abordando temas fuera de lo que tradicionalmente se considera salud, por lo tanto, planteándola como una construcción sociohistórica y política (Ftulis, 2019; Ftulis y Biera, 2023). Todo ello ocho años antes del Programa de Salud de la Familia (PSF) en Brasil, por ejemplo, lo que demuestra su carácter pionero y radical.

En cuanto a su trayectoria académica, Floreal fue profesor en la Facultad de Medicina de La Plata. También fue profesor y director de posgrados en las universidades nacionales de San Martín, Tres de Febrero y Lomas de Zamora. Es autor de una amplia producción teórica, entre la que se destacan: *Alcoholismo en América Latina* (1960); *Desarrollo y Bienestar Argentino* (1966); *Teoría Social y Salud* (1985); *Teoría Política*

y *Salud* (1992-1995); *Salud y Corrupción* (1995-1998); y *Teoría de la Verdad y Salud* (2009).

En *Teoría Social y Salud*, Ferrara define el concepto de salud como un acto eminentemente político, en contraste con las concepciones hegemónicas como la de “bienestar” de la Organización Mundial de la Salud (OMS), o la de “equilibrio y adaptación”. Más radical y acorde con su formación e inspiración sociológica y marxista, define a la salud como resolución de conflictos. En este libro señala que “La salud tiene que ver con el continuo accionar de la sociedad y sus componentes para modificar, transformar aquello que deba ser cambiado y permita crear las condiciones donde a su vez se cree el ámbito preciso para el óptimo vital de esa sociedad. (Ferrara, 2025, p. 39). Cabe recordar que Ferrara, ya en la década de 1960, comienza a construir esta perspectiva de la salud, que da importancia a la lucha y la resolución de conflictos, en publicaciones anteriores a la mencionada; a partir de ahí la profundiza y la complejiza, amalgamándose con la corriente de pensamiento de la determinación social de la salud.⁴

Lo que se pretende en este trabajo es visitar la obra *Salud y Corrupción* de Floreal Ferrara, rescatando su comprensión de la categoría “corrupción” dentro de la matriz epistémica del marxismo. Comprender su enfoque sobre el tema ayuda a construir análisis interpretativos que puedan favorecer el pensamiento crítico en la salud colectiva brasileña, frente a la coyuntura político-económica actual, especialmente para reflexionar sobre los casos de corrupción vividos en el período pandémico en futuros estudios. Después de todo, el estudio del pasado solo es relevante cuando está al servicio del presente; y, en este sentido, pensar históricamente significa pensar políticamente (Chesneaux, 1995).

4 No confundir con determinantes de la salud; para una discusión sobre la diferencia entre determinación y determinantes de la salud, consultar el artículo de Correia, Mendes y Carnut (2022).

Teniendo en cuenta que la corrupción en la salud pública, contradictoriamente, es un tema todavía poco debatido, la preocupación real en torno al mismo no puede limitarse únicamente al impacto de la corrupción en la eficacia de las políticas públicas de salud. De hecho, la cuestión requiere más investigación. La propuesta de este estudio es abordar la corrupción y la salud más allá de las tipologías, reflexionando sobre ellas desde el enfoque marxista, a partir de la contribución de Floreal Ferrara y lo que él pensaba sobre la relación entre corrupción y salud en la Argentina de su época. Así, el objetivo de este trabajo es analizar de forma sistemática y crítica la obra *Salud y Corrupción*, desarrollada por Floreal Ferrara en el contexto político-sanitario de la Argentina de la época.

El proceso de sistematización de la obra *Salud y Corrupción* *Sobre la obra Salud y corrupción como fuente*

La obra *Salud y Corrupción* de Floreal Ferrara consta de dos tomos. El primer libro tiene como subtítulo: *Una teoría de la Corrupción para la Salud* y trata de la concepción de la corrupción del autor a partir de la recuperación de otras teorías, tanto para su apoyo como para su negación, ofreciendo una breve introducción al discurso de la medicina sobre el tema. El segundo libro tiene como subtítulo: *El discurso de la Medicina* y trata más profundamente el discurso de esta frente al tema de la corrupción y aporta una importante teorización del derecho, visiblemente en el sentido de negar formas comunes de lidiar y tratar de resolver la temática.

Ferrara tenía una visión crítica con respecto a la corrupción de los miembros de los sindicatos y los partidos de izquierda. El autor relata esta percepción y su desacuerdo con la práctica que vio de cerca en su actividad militante peronista en una entrevista con Maristella Svampa (2010). También en esta entrevista cuenta que su breve paso, por segunda vez, como ministro de Salud de Buenos Aires, terminó con una acusación de corrupción que involucraba a su esposa, pretexto para la

destitución del «ministro rojo» (como muchos lo llamaban), ya que su gestión afectaba los intereses de los grupos médicos y de los laboratorios farmacéuticos. Es posible que estas experiencias personales contribuyeran a su interés y a la escritura sobre el tema en *Salud y Corrupción*.

Ambos volúmenes de la obra se publicaron en 1998 (Angelini y Remat, 2023), y su escritura se da en un contexto de auge del neoliberalismo en América Latina, siendo toda la década de 1990 caracterizada en Argentina por privatizaciones, desregulaciones, renegociaciones persistentes de deudas con el Fondo Monetario Internacional (FMI), el que precisamente exige para ello las primeras medidas enumeradas. Se trata de un momento de gran participación en la actividad pública argentina de organizaciones internacionales como el propio FMI o el Banco Mundial (BM), entre otras instituciones financieras, que incluso publican sugerencias de reformas en el área de la salud (Grassi, 2003). En el régimen social de acumulación neoliberal⁵, los derechos sociales pierden valor y la concepción de ciudadanía se restringe, profundizando la separación artificial entre lo público y lo privado, con una mayor mercantilización de la legislación laboral, desprotegiendo al trabajador y legitimando aquellas que se reducen al asistencialismo (Grassi, 1994).

El sector salud en Argentina se organiza en tres sectores:

- a. *el público*, destinado preferentemente a las personas que no pueden pagar y que tampoco tienen las llamadas *obras sociales*;
- b. las *obras sociales*, vinculadas a los trabajadores formales (por categorías profesionales) que favorecen el acceso a los servicios de salud;
- c. y *el sector privado* con empresas de medicina prepaga (similares a los «planes y seguros privados» en Brasil).

5 Desarrollada en 1987, la noción de régimen social de acumulación da nombre al complejo conjunto de factores territoriales y demográficos de las instituciones y prácticas que afectan la acumulación de capital (Nun, 2007).

La salud no será una excepción e inmersa en los debates de la década de 1990 en el contexto neoliberal, sufrirá contrarreformas. Entre otras medidas, en 1993, con el decreto 9/93, el gobierno estableció la desregulación de las obras sociales, la libertad de elección de estas por parte del trabajador (lo que no se materializó de inmediato), la descentralización de la gestión de los hospitales públicos y la obligación de las obras sociales de contribuir a los hospitales públicos cuando sus beneficiarios hacen uso de ellos. En 1994 se produjo la entrada de capitales multinacionales, de empresas como Amil, Provida, entre otras, en el sistema, y en 1996 se creó el *Programa de Reconversión de Obras Sociales (PROS)*, que preveía créditos del BM para sanear las finanzas de las obras sociales (Belmartino, 2005). En este contexto, Ferrara critica en el segundo volumen estas privatizaciones y desregulaciones.

Así, la obra, *Salud y Corrupción* es también un intento no solo teórico, sino de diálogo con la práctica de la atención en salud (en especial la práctica médica) en un contexto adverso. Esto convierte a esta obra en una fuente histórico-política de la lucha por el derecho a la salud en Argentina. Es pertinente señalar que existe una diversificación cada vez mayor de lo que constituye una «fuente histórica», ya que no solo el contenido del libro es susceptible de análisis, sino también su forma de producción, circulación y recepción. De este modo, además del autor y su escritura, se investiga la editorial y los lectores, entre otros aspectos (Salles, 2011). En el caso de esta investigación, analizamos el contenido de los libros de Ferrara considerados como fuentes históricas que revelan algunos rasgos de la Argentina de los años noventa en el ámbito de la lucha social en el sector salud.

Para el análisis sistemático y crítico del contenido presente en el conjunto de la obra se utilizó el Análisis Crítico de Contenido descrito por Utt y Short (2018). Este tipo de análisis recomienda puntos que deben identificarse en el texto, ayudando al lector a desvelar las relaciones de poder que la escritura de un contenido puede, tal vez, enmascarar.

Nuestro objetivo fue identificar los puntos principales de la obra *Salud y Corrupción* (los *corpus* textuales) que sirvieron para reflexionar sobre la categoría de corrupción. Por lo tanto, todos los extractos que trataban sobre las categorías «corrupción vinculada al poder/dominación»; «extracción de la plusvalía como escena primaria de la corrupción en el sistema capitalista»; «colonización como germen de la corrupción en la colonia»; «corrupción estructural y no individual»; y «corrupción vinculada a los discursos duales (militar, médico y jurídico)» se extrajeron por ser susceptibles de proveer contenido relevante para la comprensión de la categoría «corrupción».

Para Utt y Short (2018), el texto para el análisis y el propio proceso de análisis no son neutrales, y el análisis crítico de contenido tiene el potencial de detectar las relaciones de poder que están inmersas en los textos. Para ello, este método cuenta con algunos elementos como: seleccionar y leer textos para su análisis (la obra elegida como fuente), realizar una lectura profunda con el aporte de una teoría crítica (en este caso, el marxismo) y seleccionar fragmentos del texto (a partir de las categorías anteriormente enumeradas), explorar el contexto sociocultural e histórico del texto (Argentina en los años 70, 80 y 90 del siglo XX), considerar la propia implicación y posición de el/la investigador/a en relación con el tema (lugar de habla de la/el analista de contenido), examinar cuestiones de relación de poder a través del texto (prejuicios del propio autor sobre el contenido, su posición de habla y sus horizontes políticos), determinar unidades de análisis y organizar la información de manera sistemática sobre lo que el autor presenta sobre «corrupción y salud».

Sobre el análisis sistemático del contenido sobre «corrupción» y salud

Tomo 1: Salud y Corrupción. Una teoría de la corrupción para la salud

En el primer libro, el autor se dedica a construir una sólida teoría sobre la corrupción que se aplicará al ámbito de la salud. Retoma pasajes bíblicos que citan la corrupción, expone el pensamiento de filósofos como Maquiavelo y Kant, y critica a este último, que disertó sobre una supuesta «ética universal», *a priori*, válida para todos, que estaría en el origen de las costumbres y la moral. Ferrara se referirá a esta teoría como idealista.

La primera caracterización que hace de la corrupción al retomar estos pensamientos es su conexión con el poder y la dominación. Ejemplificando con pasajes bíblicos, Ferrara muestra, al citar el Libro de Amós, que:

No habrá confusión ni engaño posible, los corruptos están del lado de los que tienen las riquezas [...] Estamos frente a los que ejercen el comercio, que plantean la usura, agrandan las deudas de los pobres; estamos recorriendo de las manos proféticas de Amos, el camino de los mercaderes que aumentan su poder desde la avaricia, el engaño y la opresión, sostenidos por las infamias de sus delitos a la ley de Jehová, protectora del pueblo y de los pobres. (Ferrara, 2026 [1998], p. 60)

Esta idea de corrupción vinculada al poder y la dominación persiste en el famoso pasaje de *El Príncipe* de Maquiavelo, que Ferrara cita y luego comenta explicando:

Aprenda a no ser bueno... que es como decir aprenda a conducir el mal, con su carga de injusticia o corrupción, porque con ello se soporta con mejor suerte y condiciones la posesión del poder. El mal es utilizado para la consolidación del poder [...] Ambos, el bien y el mal, el comportamiento ético y la utilización de la corrupción, contra la fe, la caridad, la humanidad y aún la religión, son componentes de las acciones requeridas para el manejo del poder. (p. 70)

Por lo tanto, el tema de la corrupción es antiguo, incluso aparece en la Biblia, como recuerda Ferrara, es decir, es anterior al sistema de producción capitalista. Pero parece que adquiere otras proporciones y contornos en este modo de producción, que será el enfoque del autor. No podría ser diferente en un sistema que concentra la riqueza y el poder, ya que la corrupción está estrechamente ligada a estos dos elementos desde siempre. En sus palabras: “Pero la riqueza y el poderío de los pocos, crece despiadadamente en este capitalismo salvaje mundializado y con ella, como su sombra, crece la corrupción y la infamia” (p. 63).

Al analizar el modo de producción capitalista, Ferrara introduce una idea perspicaz. Afirma que, en la sociedad capitalista, la corrupción reside en una «escena primaria», que no es más que la explotación del trabajo y la extracción de plusvalía. El acto de un ser humano que explota a otro, sustrayéndole la riqueza producida por el trabajo ajeno, es una relación social corrupta en esencia. Esta identificación muestra la primera caracterización de la corrupción en las relaciones sociales típicamente capitalistas. O, en otras palabras: la relación social capitalista de expropiación del valor añadido del trabajo ajeno es un acto corrupto en sí mismo. Por lo tanto, según el autor, la extracción de plusvalía es el germen de la corrupción, cuyo pensamiento queda bien ilustrado a continuación:

Aquí otra vez Marx: el conservar valor añadiendo valor, es pues, un don natural de la fuerza de trabajo puesta en acción, de la fuerza de trabajo viva, un don natural que al obrero no le cuesta nada y al capitalista le rinde mucho [...] Aquí reside el corazón de la **escena primaria**, su núcleo constitutivo, desde el cual debe observarse todo el proceso de la valoración del capital y en términos de justicia inserta en la sociedad, en nuestro caso experimentar el carácter descubridor, o si se quiere el verdadero instante del nacimiento del proceso de corrupción social que inunda nuestra realidad capitalista. (p. 119, el resaltado es nuestro)

Tomando las relaciones sociales capitalistas de explotación del trabajo y expropiación del plusvalor en términos universalizantes, Ferrara

va más allá y dice que la corrupción, cuando se toma en este «nivel social» («corrupción social» o, incluso, «corrupción socialmente generalizada»), puede incluso ser una contratendencia de la caída de la tasa de ganancia. Esta interpretación de Ferrara es posible porque, en última instancia, la corrupción es una combinación de «explotación-expropiación» y cuando aumenta la expropiación del plusvalor, que actúa como una contratendencia a la ley tendencial de la caída de la tasa de ganancia⁶ tal como la describe Marx, este es el momento político en el que la burguesía se ve obligada a expropiar más (sea por el medio que sea: ya sea por la explotación, el robo, el saqueo, la ilegalidad o cualquier otra táctica). Solo mediante esta comprensión se puede decir que la corrupción también puede ser una medida de contratendencia a la caída de la ganancia, ya que estas medidas ilícitas, vistas como malicia y astucia del capitalista, pasan a ser más utilizadas por ellos en estos períodos de crisis. Así, Ferrara complementa la tendencia descrita por Marx: «[...] queda la alternativa de considerar a la corrupción como un fenómeno que al menos el capitalismo ha encontrado como fórmula para reinyectarse potencia creadora ante el proceso del valor de la tasa decreciente del beneficio del capital» (p. 162).

Esta comprensión de la corrupción es muy original y se diferencia incluso del enfoque de otros autores marxistas. Como se explica en la introducción, los autores marxistas con perspectivas más radicales

6 La ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia es descrita por Marx en el Capítulo 13 del Volumen III de *El Capital*, donde la relación entre la tasa de ganancia y el capital total invertido tiende a disminuir con el tiempo, ya que la competencia intercapitalista, en su búsqueda de rentabilidad, impulsa la inversión en capital constante (p. ej., innovación tecnológica) en mayor proporción que en capital variable (gasto laboral), aumentando así el capital total invertido, que es inversamente proporcional a la tasa de ganancia, es decir, la hace caer, según la relación representada por: $L = m'/c + v$. Esta ley es un factor importante para explicar la crisis del capitalismo. Las contratendencias a la caída de la tasa de ganancia son medidas adoptadas para intentar prevenir esta caída.

presentan la corrupción como una ideología del Estado capitalista o abordan superficialmente su relación orgánica con el sistema capitalista. La visión que aporta Ferrara de que la corrupción tiene su **escena primaria** en la relación de explotación del trabajo y en la extracción de plusvalía se acerca un poco más a la idea de que es orgánica a la relación social capitalista en sí misma, es decir, que es intrínseca a la sociabilidad capitalista y se aleja un poco más de la perspectiva de que sería solo una ideología.

El elemento que parece estar presente en casi todos los marxistas, incluido Ferrara, sería esta conexión de la corrupción con el poder y la dominación. Muchos abordan el discurso de lucha contra la corrupción de las instituciones internacionales a partir de los años '90 como una forma de manipulación y dominación, incluso de carácter colonial e imperialista (Fernandes, 2020; Cavalcante, 2018; Bratsis, 2017; Boito Jr., 2017; Recio, 1995). Bratsis sintetiza esta idea en los siguientes términos:

[...] esta internacionalización de la cuestión de la corrupción también funciona como la repetición más reciente del punto de vista colonialista. El enfoque en la corrupción sirve para explicar las diferencias globales de riqueza y desarrollo como, sobre todo, un producto de la inferioridad de las culturas, los patrones éticos y/o las estructuras políticas y legales de las regiones y naciones del mundo económicamente desfavorecidas. Así, también funciona como parte de la justificación normativa de la dominación política y económica ejercida por las naciones «avanzadas» del centro del capitalismo global. (Bratsis, 2017, pp. 23-24)

Por otra parte, es posible destacar que en esta idea hay más similitudes con Ferrara, ya que vincula la corrupción con los discursos duales que se describen más adelante. Se referirá al doble discurso: militar, médico y también jurídico. Lo que Ferrara y los autores marxistas mencionados anteriormente tienen en común es que todos trabajan la corrupción también con un doble discurso que sirve para reforzar la ideología de la «lucha contra la corrupción» como el mal que hay que eliminar.

Siguiendo con la reflexión sobre lo que sería la corrupción, pero situando su pensamiento en América Latina y en su construcción socio-histórica, Ferrara señalará el proceso de colonización como el germen mismo de la corrupción en las colonias. Esto se debe a que este proceso se llevó a cabo mediante la expropiación de la tierra, además del genocidio y la explotación del trabajo de los pueblos originarios. Además, es a través de la colonización que se introduce, por la fuerza, el modo de producción capitalista en el continente:

Las dos perversidades, las tierras despojadas y la servidumbre de los indígenas, parecen el precio de la “colonización civilizadora”, aunque en verdad constituyen la expresión corrupta de una estrategia trágica para el continente. La historia que sigue al descubrimiento es pues, una historia sostenida por la corrupción más terminante. (Ferrara, 2026, p. 289).

Este proceso, que hace uso de la violencia y la corrupción, señala Ferrara, a veces se enmascara con el discurso de la «acción civilizadora»⁷ y/o «religiosa». Aquí la corrupción está ligada al poder oligárquico que utiliza la violencia, el fraude electoral y la corrupción en el poder judicial para mantener su dominación. Este poder en América Latina se impuso de arriba abajo en un contexto en el que el Estado (forma social capitalista ya desarrollada en Europa) y el poder dominante que se forma en estos países están intrínsecamente vinculados a los países centrales, lo que aporta peculiaridades y características a la región que persisten hasta la actualidad. Carnut (2022), basándose en la lectura de Mathias y Salama (1983), argumenta que este constructo de la formación sociohistórica de América Latina pone de manifiesto el origen del núcleo despótico, autoritario y violento que tiende a que los Estados latinoamericanos coqueteeen más fácilmente con el fascismo, en compa-

7 Pero ¿qué es la civilización sino el orden “civil” o, en otras palabras, el orden social basado en la forma jurídica burguesa? (Pachukanis, 2017).

ración con los países centrales. Los autores señalan que en estos países subdesarrollados lo normal son los regímenes políticos de legitimidad restringida (cuya historia suele estar marcada por golpes de Estado), y la excepción es la democracia (cuya historia nunca es de una «normalidad democrática» perenne), siendo precisamente lo contrario de lo que ocurre con los países desarrollados.

Así, tanto durante la colonia como en los años posteriores a la independencia en Argentina, tal y como expone Ferrara, y en América Latina, la corrupción se utiliza para consolidar el poder de las élites, el poder oligárquico, y se emplea como mecanismo de sustitución artificial de la posición social de los terratenientes esclavistas por burguesías autocráticas. En el fragmento que se muestra a continuación, el autor destaca una de estas prácticas corruptas, la práctica del fraude electoral:

Está claro que el poder electoral de entonces, lo ejercía la élite hegemónica oligárquica en el gobierno y en tales condiciones se oponía tenazmente al voto secreto y universal. Defendían el voto calificado y público, es decir a viva voz. En esas circunstancias el poder de la elite estaba fácilmente sostenido. (p. 315)

La compra de votos y el intercambio de favores en el ámbito electoral eran y siguen siendo motivo de preocupación en lo que respecta a la corrupción. El tema aparece en otros autores marxistas, pero como corrupción relacionada con la «financiación de campañas», es decir, con cierta sofisticación actualizada de acuerdo con la modificación y complejidad de los sistemas electorales. González (2005), por ejemplo, atribuye consecuencias políticas a los cambios de orden jurídico-estatal en el contexto de la globalización. Entre ellas, la transformación de las modalidades de financiación de los partidos políticos, que aumenta sustancialmente el dinero destinado a las campañas políticas, hace que la política contemporánea sea costosa en términos financieros, así como el papel de la corrupción en la financiación de los partidos y la crisis de estos.

Para Ferrara, otra característica importante de la corrupción es que no es individual, sino «estructural»⁸. Al ser estructurante de las relaciones sociales capitalistas, no puede entenderse como un atributo del individuo, ya que, para su supervivencia en esta sociabilidad, será necesario interactuar con el otro mediante la astucia y la elocuencia. Estas «formas de ser» que «se aprovechan de una situación» colonizarán la subjetividad de los seres humanos, normalizándolas y constituyéndolas como el fundamento de la subjetividad de la sociabilidad del capital, sedimentándolas gradualmente en la historia. Con la generalización de esta subjetivación, el «co-romper» (es decir, romper los lazos o desmenuzar por completo una relación social) pasa a ser «lo universal». Por lo tanto, no se puede calificar a una persona como «corrupta», en un primer momento, señalando su falta ético-moral, sino que se debe entender, en primer lugar, que las relaciones capitalistas universalizadas son gestantes de esta forma de ser. Dicho esto, la corrupción está mucho más relacionada con las relaciones sociales en esta sociabilidad (como se ha visto anteriormente en la escena primaria) que con los rasgos personales del sujeto, por lo que la corrupción es parte de la sociedad y parte de un proyecto económico, político y social en su esencia. Ferrara argumentará que ya en Maquiavelo existía la deconstrucción de la individualización de la corrupción. Dice que esta nace de la desigualdad en la ciudad garantizada por las estructuras de poder, ya que:

8 Ferrara enfatiza la relación entre la corrupción y la estructura de la sociedad, es decir, sus relaciones sociales, que dependen intrínsecamente de su modo de producción. Ferrara construye esta concepción estructural de la corrupción precisamente al pensar en la sociedad capitalista, marcada por relaciones de explotación desde sus inicios, a la que denominó el «escenario primario» de la corrupción, como se mencionó anteriormente. Esto contradice la idea de la corrupción como un elemento «superestructural» (es decir, restringido a la esfera política, jurídica o ideológica), que encuentra apoyo en los análisis estructural-funcionalistas marxistas de Althusser o del joven Poulantzas.

[...] dentro de esta corriente antropológica maquiavélica, en este mismo libro tercero, ahora en el discurso ocho, se va a derrumbar la concepción individual de la corrupción, es decir en términos individuales, la idea posesiva personal del mal ejercitado en el campo político [...] La corrupción instalada desde la desigualdad, con tiempo, permite la instauración definitiva de un régimen corrupto que no es más que su propia culminación. (p. 83)

En otro momento, en diálogo con otro pensador, Pierre Salama, Ferrara deja explícita su posición con respecto al carácter estructural de la corrupción, ya que:

[...] se refiere a la posibilidad de que la corrupción pueda ser utilizada para un proyecto o como parte de un proyecto económico, político o social. Aquí hoy es fácil afirmar que esta pregunta del profesor Salama tiene contestación positiva, en tanto se comprueba que la corrupción está sirviendo celosamente al proyecto neoliberal. (p. 160)

Los autores parecen coincidir en cierta medida en que la corrupción debe «analizarse desde los puntos de vista económicos liberales y con la reproducción de los sistemas económicos» (Salama, 1995, p. 67), al igual que Salama también menciona el poder como una especie de clave para interpretar la corrupción. Sin embargo, la perspectiva de Salama, al menos en el artículo mencionado, se limita al Estado, vinculada a su debilidad y crisis. Ferrara también afirma que la corrupción sirve al sistema económico capitalista y, más concretamente, al neoliberal, pero va más allá del marco del aparato estatal, habla de la **escena primaria**, como se ha mencionado, y de su destrucción, ampliando la visión.

Desde una perspectiva estructural de la corrupción, Ferrara niega la individualización o personificación del fenómeno, que reitera la eterna búsqueda de un culpable. Sobre esto, expone sarcásticamente:

Hay que buscar al criminal..., al indigno constructor o inventor de la infamia, no al crimen ni a la infamia misma y mucho menos a toda fuerza generatriz, causal estructural o simple razón que explica el acto o que conduce a otorgar una luz de entendimiento y comprensión a esta

cerrada hermenéutica que enmarca a toda corrupción individualizada.
(p. 169)

El autor argumenta que esta individualización de la corrupción oculta la causa estructural y, por lo tanto, imposibilita la creación de una conciencia sobre la determinación social del fenómeno, contribuyendo a que no haya una verdadera transformación que vaya a la raíz, o como él dice, a la **escena primaria** de la cuestión:

De allí se desprende que si tales mayorías no llegan a comprender esa ilegitimidad de la corrupción instalada en la estructura social, no habrá crítica a la situación infamante que existe en esta sociedad y sin ella no hay ímpetu dialéctico, movilización transformadora. Así se invalida la creación de una conducta ética, socialmente incorporada a la vida cotidiana, capaz de impulsar una revolución dispuesta a derrumbar desde la escena primaria del capitalismo expoliador todos los aspectos sobre los cuales se edifica la corrupción estructural que esa individualización de la infamia está ocultando. (p. 177)

La individualización del fenómeno aparece en la literatura marxista como una crítica a la perspectiva moralizante de la corrupción. El siguiente fragmento del texto de Recio (1995) tiene muchas convergencias con el argumento presentado anteriormente por Ferrara. Para Recio (1995): «La simple condena moral de la corrupción resulta inútil como medio para encontrar respuestas políticas a la misma, o incluso peligrosa porque puede generar corrientes de opinión contrarias al desarrollo democrático y promotoras de la pasividad social» (Recio, 1995, p. 65) [traducción nuestra].

Otra característica de la corrupción para Ferrara parece ser su conexión con los “doble discursos”. Estos discursos a veces se presentan como lineales, pero no lo son. En este primer libro, el autor presenta la duplicidad del discurso militar y de la medicina, y profundiza en este argumento en el segundo libro de la serie, añadiendo el papel del doble discurso del derecho.

El primer doble discurso que Ferrara demuestra como corrupto es el militar. El autor muestra que este discurso promueve primero el orden

y la paz (en términos de más orden social capitalista y más paz de la dominación «democrática» burguesa), pero que en realidad lo que sus acciones realmente traen consigo es guerra y muerte, ya que el «orden y la paz» burgueses son imposiciones del centro sobre la periferia, lo que cuenta con el doble discurso militar para su consentimiento. Para ello, cita a Sloterdijk (1989, p. 30): “el lenguaje del poder equivoca sus expresiones, pues a la proposición de la guerra la llama paz; dice poner en orden cuando reprime disturbios; uno se precia de su talante social, cuando lo que hace es dar limosnas enmascaradas y dice hacer justicia cuando ejecuta leyes”.

Incluso al abordar la última dictadura militar argentina (1976-1983), autodenominada *Proceso de Reorganización Nacional*⁹, Ferrara deja claro el propósito de ese régimen en el ámbito económico. Decían que vendrían para garantizar la capacidad de decisión nacional, cuando en realidad profundizaron la dependencia del país del mercado capitalista mundial, contrayendo deudas y reduciendo el sistema productivo nacional, como se explica en el siguiente pasaje:

Decía el discurso de superficie, que otro objetivo del Proceso consistía en la vigencia plena del orden jurídico y social, buscando la “concreción de una situación socioeconómica que asegure la capacidad de decisión nacional y la plena realización del hombre argentino, en donde el Estado mantenga el control sobre las áreas que hacen a la seguridad y al desarrollo y brinde a la iniciativa y capitales privados, nacionales y ex-

9 El Proceso de Reorganización Nacional, también conocido como «el Proceso», fue una dictadura cívico-militar que duró de 1976 a 1983. Fue un período de gobierno estatal burocrático y autoritario, marcado por violaciones sistemáticas de los derechos humanos, que posteriormente fue juzgado y clasificado como genocidio. Comenzó con un golpe de Estado llevado a cabo por las fuerzas armadas, con el apoyo de sectores civiles conservadores, principalmente empresarios y la Iglesia católica. Formó parte de la campaña de represión política y terrorismo de Estado que tuvo lugar en Sudamérica, organizada por Estados Unidos en la llamada Operación Cóndor, en el contexto de la Guerra Fría, con el objetivo de eliminar a las fuerzas populares y de izquierda.

tranjeros, las condiciones necesarias para una participación fluida en el proceso de explotación nacional de los recursos, neutralizando toda posibilidad de interferencia de aquellos en el ejercicio de los poderes públicos” (Acta de propósito y objetivos básicos del Proceso de Reorganización Nacional, 24/3/76). [...] La política económica del Proceso se fundamentaba en una reordenación político-social argentina sostenida en la implantación de una economía libre que permitiera observar una selección natural para que persistieran las empresas más eficientes. Se apuntaba a la centralización del capital, al aumento de la ganancia y de la capacidad de acumulación de los más aptos o de los más distinguidos, alcanzando una competitividad externa en aquellos sectores con ventajas comparativas, instalando con certeza al capitalismo argentino en el mercado capitalista mundial. (pp. 190-191)

Las consecuencias en los datos ejemplificados por Ferrara no dejan lugar a dudas: la deuda pública argentina pasó de 7.875 millones de dólares en 1975 a 44.438 millones de dólares en 1983. Este factor contribuyó fundamentalmente a la continuidad de la dependencia y subordinación de Argentina frente a otros países del capitalismo central.

En relación con el discurso de la medicina, Ferrara muestra cómo, en principio, la profesión tiene un papel casi sacerdotal y, con el paso del tiempo, se le suma un discurso lineal, en el sentido de su actuación técnico-científica, prácticamente incuestionable, que oculta la corrupción existente en la práctica médica. El autor muestra la duplicidad de este discurso exponiendo la creencia de que la práctica médica siempre está luchando por la vida y la salud, cuando en realidad el enfoque siempre está en la enfermedad y los síntomas. Durante el ejercicio de la práctica médica, no se comprende la complejidad que envuelve el proceso salud-enfermedad, ni tampoco cómo las relaciones sociales y el modo de organización de la sociedad que enferma a los sujetos son parte central de ese proceso. Sobre este doble discurso, Ferrara dice:

El discurso médico mantiene en general la búsqueda ontológica de la enfermedad más que la indagación sobre el ser, y casi desconoce la búsqueda científica de la comunidad expresada en sus relaciones so-

ciales, históricamente dominantes y de alta responsabilidad en la salud-enfermedad de todos [...]. Esa simulación ocultará toda tentativa de interpretación profunda. Tratará de eliminar el conocimiento de la verdadera estrategia y además evitará de todas formas que pueda percibirse el rumor cierto de la corrupción. La ciencia y sobre todo el papel sacerdotal de la profesión contribuirán a alejar tal supuesto. La inmaculada propuesta científica debe ser observada como inseparable de este primer mensaje, del discurso lineal-directo. También el sacerdocio y el desinterés médico. El embrujo del discurso servirá, al menos por un tiempo, el requerido para los grandes negocios, para envolver la integridad de los hechos y designios. (pp. 196 y 201)

Ferrara es aún más certero al poner de manifiesto la comprensión y el enfoque de las cuestiones de salud a partir de sus causas estructurales, que provienen de las relaciones sociales producidas por el conflicto entre el capital y el trabajo. Afirma que, al no verlas y enfrentarlas, «La oferta del sector se seguirá encargando de cumplir el viejo papel de tranquilizador social...» (p. 198). Así, el conocimiento médico, tal y como ha sido elaborado por la tradición de la medicina biomédica, es esencial en este proyecto. Y continúa: “[...] todo conocimiento necesario y coherente para esta sociedad está finalmente desarrollado para cumplir con el presupuesto decisivo de servir a la competencia y especialmente al sistema productor que legaliza las relaciones sociales que deban ser sostenidas (p. 199).

En resumen, son cinco las principales características de la corrupción destacadas y abordadas por Floreal Ferrara en su primer volumen de *Salud y Corrupción*, esquematizadas en la figura 1. Ellas son: 1) la corrupción vinculada al poder/dominación; 2) la explotación del trabajo y la extracción de la plusvalía como escenario principal de la corrupción en el sistema capitalista; 3) la colonización como germen de la corrupción en la colonia; 4) la corrupción estructural y no individual; y 5) la corrupción vinculada a los discursos duales. El enfoque estructural, basado en las relaciones sociales del modo de producción vigente, hace que la perspectiva de Ferrara sea más amplia y radical en relación con

las planteadas por algunos autores marxistas que abordan el tema de la corrupción. Estos, a su manera, restringen el debate sobre la corrupción al Estado o a la ideología, por ejemplo. Más lejos aún se encuentra la caracterización de los enfoques más habituales y dominantes de la corrupción como subversión del bien público por intereses privados.

Figura 1.
Mapa conceptual-interpretativo sobre su teoría marxista de la corrupción expuesta en el Tomo 1 de *Salud y Corrupción*.



Fuente: elaboración de los autores.

Tomo 2: Salud y Corrupción. El discurso de la medicina

En este segundo volumen, Ferrara comienza reconstruyendo el pensamiento de algunos autores sobre las leyes y el derecho, para luego profundizar en el discurso de la medicina y también ofrecer una conclusión importante con respecto a las leyes y la corrupción dentro y fuera del sector salud.

En relación con este recorrido histórico, el autor repasa el pensamiento de Montesquieu, Hegel, Durkheim y Weber hasta llegar a la

discusión sobre el derecho burgués propiamente dicho. Comienza por Montesquieu, quien piensa que las leyes se originan a partir de la sociabilidad y son expresión de la racionalidad humana. Para Ferrara, Montesquieu categoriza cuatro leyes naturales: la de la paz, la de la búsqueda de alimento, la de la diferenciación sexual y la del conocimiento como motivo de unidad en la sociedad. Ferrara considera que la razón idealizada de Montesquieu expone, gradualmente, la práctica de lo que un ser humano necesita para sobrevivir: primero «paz», luego «alimento», inmediatamente después «reproducirse». Ello terminaría en la idea de que «solo» no puede sostenerse históricamente ante la incertidumbre de la vida salvaje. Así, el derecho «natural» más avanzado del ser humano es el derecho a «vivir en sociedad», ya que sería una característica de la naturaleza humana su necesidad gregaria¹⁰. Según la visión de Ferrara, Montesquieu «presenta esta virtud personal como ‘el amor a las leyes y a la patria’, enseñando que ‘dicho amor requiere una preferencia continua por el interés público sobre el interés de cada individuo’» (Ferrara, 2026, p. 23)

A continuación, teje una sutil crítica al pensamiento idealista de Montesquieu sobre la supuesta «naturaleza social» y su asociación directa con el «amor al público», como si estos elementos fueran condiciones inherentes al ser humano. Esta parece ser una idea crucial para la comprensión más habitual de la corrupción en la actualidad, ya que Ferrara identifica en Montesquieu una diferenciación entre lo «público» y lo «privado» que permite la construcción idealista (por lo tanto, artificializada) sobre esta diferencia, esta idea de separación que se va profundizando con el avance del sistema de producción capitalista.

10 Para Marx, el ser humano es un ser social, un ser tribal que vive en comunidad; sin embargo, no solo por vivir en comunidad o establecer relaciones con los demás es un ser social, sino también por desarrollarse y transformarse dentro de la sociedad. En otras palabras, el hombre se constituye y determina por las relaciones sociales con los demás, o mejor dicho, en y por la sociedad. Marx llama a esto la condición gregaria del ser humano (Machado, 2018).

Los autores marxistas que discuten la corrupción cuestionan la separación entre lo «público» y lo «privado», rechazando que la corrupción se conceptualice como una subversión del bien público por intereses privados, ya que lo que aparece como «público» es «privado» por derecho (que concede a unos y priva a otros en nombre del mantenimiento de las relaciones sociales capitalistas, reproduciéndolas). Boito Jr. (2017), por ejemplo, afirma que se trata de una distinción histórica, anticuada e ideológica del Estado capitalista, ya que en los Estados precapitalistas estos eran abiertamente una institución de clase, los recursos materiales de los señores esclavistas o feudales, por ejemplo, en el mundo antiguo y en el feudalismo europeo se utilizaban para sí mismos y para la recaudación de impuestos, la administración de justicia y la guerra, entre otras funciones sociales. Así, según Ferrara esta idea de Montesquieu contribuye en cierta medida a la comprensión más habitual del tema, junto con otra que introducirá y desarrollará a continuación.

El autor también recurre a Hegel, para quien el derecho está vinculado a la apropiación de las cosas, es decir, la propiedad privada necesita una serie de regulaciones que legitimen la posesión de uno y no de los demás: «Es así que el sistema jurídico hegeliano se implanta como el desarrollo de la idea de propiedad y esta como existencia de la personalidad» (Ferrara, 2026, p. 50). Por el contrario, Ferrara complementa con Durkheim, para quien el derecho es una forma de organización de sociedades más solidarias. A esta idea, una vez más, Ferrara la califica de idealista, según el pasaje: «Durkheim creía en una sociedad tal, que la suponía como una unidad en la que los mismos valores pudiesen ser impuestos y aceptados por todas las clases» (p. 67).

Tratando de reconstruir los argumentos que sustentan el derecho burgués, Ferrara recurre a Weber. Para él, Weber considera que el mercado es racional, calculable y que da estabilidad a la sociedad, por lo que sería prerrogativa del mercado crear las reglas/leyes. Ferrara critica:

Weber está convencido que tales reglas racionales que garanticen el funcionamiento de la sociedad serán producidas por ese derecho previsible que dicten las clases que detentan el poder, para evitar cambios y sobresaltos. El mercado es el respaldo de una sociedad estable, porque sus reglas, que él llama calculables, serán racionales en tanto consigan fundar la funcionalidad social que construyó ese poder. La institución del mercado como culminación de la funcionalidad, la calculabilidad y la estabilidad sostenida de la sociedad es una contribución weberiana que más de medio siglo después consolida el poder del capitalismo globalizado y otorga racionalidad teórica a las irracionalidades prácticas del sistema liberal burgués. (Ferrara, 2026, p. 90)

Ferrara recuerda que Weber también aporta ideas que refuerzan la separación entre lo público y lo privado, tal como parece haber algún indicio en Montesquieu. Incluso autores no marxistas, además de marxistas como Boito Jr. (2017) y Bratsis (2017), perciben esta influencia del pensamiento de Max Weber, por ejemplo, Silva (1997):

En primer lugar, la noción de burocracia que impregna gran parte de la literatura en ciencias sociales y, específicamente, en sociología aplicada a la administración es esencialmente weberiana. Weber (1982) define la burocracia dentro de un modelo racional-legalista, creando un tipo ideal burocrático. En este modelo, la burocracia (pública y privada) se organiza dentro de una jerarquía cuya función es la obtención, de la forma más eficiente y eficaz posible, de los fines programados. En el caso de la burocracia pública, los agentes que participan en ella poseen, en este tipo ideal, una formación profesional adecuada a las funciones que desempeñan, están profesionalizados y actúan de acuerdo con las llamadas normas burocráticas. Las principales características de esta burocracia son la imparcialidad y la separación entre los fines privados y públicos. (Silva, 1997, p. 173).

A propósito, Ferrara rescata a estos filósofos y argumenta que el pensamiento de Montesquieu y el ideario liberal burgués instauran el «sujeto jurídico», unidad esencial en el derecho burgués moderno. El sujeto jurídico es una falacia en la que se postula la igualdad de cada individuo ante la ley, aunque en la práctica y materialmente esa igualdad no se verifique. Ferrara es categórico:

De esta forma las estructuras jurídicas, tal y como las enuncia Montesquieu y las ha de consolidar el pensamiento idealista liberal burgués contemporáneo, tales estructuras instauran el “*sujeto jurídico*”, ocultando en su especificación a los verdaderos protagonistas del Derecho y la política, es decir, a estos agentes, pero como portadores de relaciones sociales que señalan a toda comunidad. Este ocultamiento de la causalidad estructural es lo que permite instalar la forma idealista del individuo libre e igual ante la ley, negando toda realidad determinante de la composición económico-social de la contextualidad concreta. (Ferrara, 2026, pp. 23-24)

El papel del sujeto de derecho y, derivado de él, la «forma jurídica» como elemento estructural¹¹ de la socialidad en el capitalismo es una idea que fue bien desarrollada por Pachukanis (2017). Este autor parte de la unidad de análisis del sujeto para comprender el derecho burgués y explica, a través de Marx, que la sociedad capitalista es una sociedad de poseedores de mercancías, las cuales adquieren un valor. En esta sociedad, quien produce no será el propietario de las mercancías, por lo que se produce la alienación del producto del trabajo y habrá quien tenga el derecho de apropiación sobre ellas: el sujeto jurídico. En esta sociedad, formalmente todos son sujetos de derecho y pueden ser propietarios de mercancías. Pachukanis explica: «Por eso, al mismo tiempo que el producto del trabajo adquiere la calidad de mercancía y se convierte en portador de valor, el hombre adquiere la calidad de sujeto jurídico y se convierte en portador de derecho» (Pachukanis, 2017, p. 141).

Solo con el pleno desarrollo de las relaciones burguesas el derecho adquiere un carácter abstracto. Cada hombre se convierte en un hombre en general, cada trabajo se resume en trabajo socialmente útil¹² o en general, cada sujeto se convierte en un sujeto jurídico abstracto. Simultáneamente, también la norma adquiere la forma lógicamente acabada de ley abstracta (p. 149-150).

11 La ley y su forma son estructurales, no supraestructurales como las presentan los marxistas funcional-estructuralistas.

12 Entendemos que Pachukanis significa “trabajo socialmente necesario” tal como aparece en Marx (Capítulo I, Sección II, Libro I).

Pachukanis también advierte que «la calidad de ser sujeto de derechos es una calidad puramente formal. Ella califica a todas las personas como igualmente ‘dignas’ de la propiedad, pero ni mucho menos las convierte en propietarias» (p. 157). Y añade: «El Estado de derecho es un espejismo, un espejismo extremadamente conveniente para la burguesía porque oculta a las masas el hecho de la dominación de la burguesía» (p. 178).

Continuando con su pensamiento, Ferrara concluye que la unidad del derecho burgués es el sujeto jurídico, toda ley y norma se concibe y construye a partir del «individuo». La centralidad del individuo en la construcción del sujeto de derecho es lo que conlleva una individualización de la ley y también del delito, así como de la corrupción, lo que oculta de manera muy eficaz las causas estructurales de la corrupción en el capitalismo: «Al individualizar el delito en su lealtad del sujeto jurídico, esconderá el sentido último y estructural de la violación de las normas y, por lo tanto, evitará proclamar el requerimiento de las transformaciones fundamentales exigibles para prevenir la etiología de toda corrupción y delito» (Ferrara, 2026, p. 109).

Así, para Ferrara el derecho burgués también tiene un doble discurso, él construye un discurso de orden, armonía y justicia, que es necesario para el poder dominante, y oculta otras formas de pensar la justicia social, por ejemplo a partir de la realidad socioeconómica. De ahí la idea de que las leyes sirven a los poderosos, desarrollada por Ferrara en el siguiente fragmento:

El capitalismo universalizado, signo inequívoco de la injusticia máxima, sigue operando al discurso jurídico como su unidad de producción de significado para impregnar así efectos deseados por su hegemonía a la sociedad total, a partir de la formación social dominante que siempre requiere la continuidad y acrecentamiento del poder. Por eso es inevitable comprender también el discurso del derecho como discurso del poder. (p. 113)

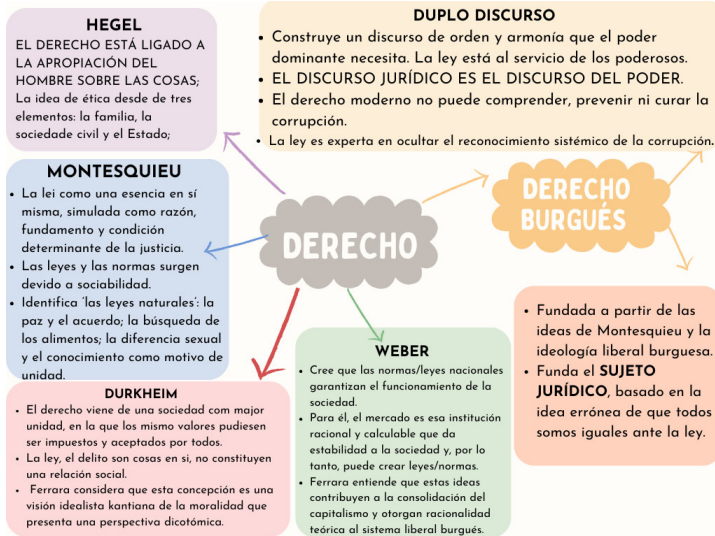
Pensando que el derecho burgués, aquel que sirve a los poderosos, es fruto de una construcción del poder dominante, y que precisamente la corrupción está íntimamente ligada al poder y a la conservación de ese poder, la conclusión a la que llega Ferrara es: las leyes y, por lo tanto, el derecho moderno no son la solución a la corrupción. A este respecto: «El derecho moderno, éste del capitalismo tecnológico y salvaje, no ha podido entender ni prevenir, ni curar a la corrupción. Solo ha atinado a enfrentar sin eficacia alguno de sus síntomas» (p. 116).

Un ejemplo interesante y que ilustra bien esta conclusión se encuentra en el artículo de Fernandes (2020), el autor explica que en 1977 se promulgó la Ley de Prácticas Corruptas en el Extranjero (FCPA), que inicialmente se refería a la emisión de ofertas públicas inmobiliarias en los Estados Unidos, así como al pago de sobornos por parte de empresas estadounidenses a funcionarios públicos extranjeros. Pero, con el tiempo pasó a aplicarse a cualquier empresa relacionada con los Estados Unidos y se consideró delito el soborno de funcionarios públicos, candidatos o partidos políticos por parte de esas empresas. Mientras que en los Estados Unidos esa misma actividad está en gran medida legalizada a través de lo que se denomina *lobby*. En este ejemplo se ve cómo la corrupción puede revestirse de legalidad cuando conviene. Es esta comprensión «relativa» de la corrupción la que parece dictar siempre al «otro» el carácter deletéreo de la práctica corrupta, mientras que a uno mismo esto no se aplica, ya sea porque está legislada (lo que le quita la tipificación penal) o porque es un camino (corto o más rápido) para el avance de los negocios, es decir, para el desarrollo del capitalismo (Marques y Carnut, 2023).

A continuación, en la figura 2, se esboza una breve síntesis de lo que Ferrara entiende sobre el papel del derecho burgués en el mantenimiento de la corrupción. Se trata de un mapa conceptual-interpretativo que condensa las principales ideas y extractos del autor sobre la categoría del derecho.

Figura 2

Mapa conceptual-interpretativo sobre la categoría «Derecho» en la teoría marxista de la corrupción expuesta en el Tomo 2 de *Salud y Corrupción*



Fuente: elaboración de los autores.

Luego del recorrido y la elucidación sobre el derecho realizados por Ferrara en este segundo volumen, el autor profundiza en el discurso de la medicina iniciado en el volumen anterior. En esta parte, Ferrara retoma lo que sería la corrupción en la medicina a principios del siglo XX, que estaba asociada a la propia práctica profesional, donde el charlatanismo y el curanderismo eran prácticas condenadas: «El comienzo del siglo advierte la corrupción de los médicos y afines, como una perversidad localizada en la profesión, desde el charlatanismo y el curanderismo» (Ferrara, 2026, p. 127).

Siguiendo históricamente el análisis de Ferrara, una vez establecidas las escuelas de medicina, se observa un discurso sacerdotal y con aires de pureza, que de esta manera tiende a negar la corrupción. Ferrara pone el ejemplo de una inscripción en la pared de una Facultad de Medicina de Buenos Aires: «Dios te instituye sacerdote del sagrado fuego

de la vida» (p. 132). Afirma que el sector sanitario en general expresaba el discurso de defensa de la vida e intentaba aparecer como poseedor de una vocación suprema hacia el bien común.

Tanto este sacerdocio, como la justicia inmaculada para diagnósticos y dictámenes, tanto terapéuticos como aquellos vinculados con la vida y acciones de los pacientes, en todos los órdenes, se fortalecían en el seno de una definida concepción individualista de la profesión, ejercida en el interior de una intocable relación entre paciente y médico. Esta relación, considerada como una adquisición intransferible y conceptualizada como una «cosa en sí misma», sin contaminaciones admisibles ni contextualidades determinantes, pasa a ser el eje insustituible y sagrado de esta práctica profesional. (pp. 136-137)

Otra parte del discurso de la medicina, la más actual, sigue manteniendo la práctica profesional como pura, pero ahora más vinculada a un discurso técnico-científico. Aparece una profesión con aire de neutralidad y cientificismo que no niega exactamente la corrupción, pero la oculta. Era el momento de la entrada del mercado y la industrialización en el sector de la salud, de los fármacos y los equipos tecnológicos difundidos en esta práctica. Sobre este doble discurso de la medicina en tiempos más recientes, Ferrara dice:

...aunque se vista de «cientificidad», o precisamente se cubra con ese tinte exquisito del gran avance científico, para impulsar en verdad una medicina posmoderna que configura una simulación de la medicina planteada entre seres vivos [...]. (p. 283)

Es así como crece la ficción científico-tecnológica y evita concertar la reflexión sobre sus productos, complejos, caros e indiscutibles en ese orden, y que aparecen con el más encantador y nítido teñido de una inmaculada ciencia y no menos pura tecnología. Se pierde o se niega toda crítica a su verdadera situación de mercadería de cambio. Es un producto posindustrial del capitalismo tardío que busca cumplir su ciclo de beneficio máximo en el menor tiempo posible; para ello no importan los medios, ni los procedimientos. (p. 285)

En este último fragmento se percibe que Ferrara se refiere a una categoría de Marx, aunque no la nombre. Está introduciendo el «tiempo de

rotación del capital» y afirmando que la salud, al igual que otras mercancías, también puede pensarse en este ciclo de rotación. Esto no es más que la suma del tiempo de producción de la mercancía y el tiempo de circulación de la misma; es un recorrido que implica la metamorfosis del capital (expresada en la fórmula $D-M-D'$), con el objetivo de su valorización y acumulación. Cuanto menor es el tiempo de rotación, mayor es la producción de valor y beneficio. Behring (2015) explica esta categoría y correlaciona los fondos públicos con las políticas públicas, como una forma de que el Estado impulse este ciclo, fomentando el consumo a través de políticas de transferencia de ingresos, o consumiendo él mismo productos en políticas de salud o vivienda, por ejemplo. Es decir, el Estado, con los fondos públicos y las políticas públicas, desempeña un papel importante en la rotación de capital y la gestión de crisis, y la salud forma parte de este proceso.

Ferrara describe algunas prácticas médicas corruptas, que se multiplican precisamente con la mercantilización y la industrialización más relevantes del sector sanitario. Señala una forma muy frecuente en la práctica médica que denomina *ana-ana*¹³ y que actualmente podríamos llamar *retorno*¹⁴. Esta práctica consiste en un acuerdo entre profesionales en el momento en que el paciente es derivado a otros profesionales o a más estudios clínicos. El primer médico, que deriva al paciente, también obtiene parte de lo que cobran estos últimos, debido a la derivación. En este esquema, queda evidente cómo se cosifica al paciente, que se asimila a la propiedad de un determinado profesional. Queda

13 [N. del E.] *Ana-Ana* es un término conocido en el mercado de la medicina en Argentina, que refiere al pago de retornos o coimas por la prestación de servicios o venta de productos. Tiene su origen en la práctica mediante la cual el médico le pide al farmacéutico un preparado en el que dos ingredientes van en la misma concentración, por lo que el médico anota “aa”. El término pasó al lunfardo con referencia a “mitad y mitad”, o sea el 50% de retorno.

14 [N. del E.] En el original, *rachadinha*.

explícito, como dice Ferrara, el aprovechamiento con fines lucrativos de la relación médico-paciente, que es notoriamente asimétrica.

Otras prácticas corruptas mencionadas están directamente relacionadas, por ejemplo, con el poder médico de control en la prescripción de fármacos. Este control los acerca mucho a la industria farmacéutica que, con el paso del tiempo y el desarrollo capitalista, está formada cada vez más por oligopolios interesados en la rentabilidad. Esto, contradictoriamente, les da poder y, al mismo tiempo, corrompe la medicina.

Todo el siglo XIX y XX, observará a los médicos como ejerciendo el monopolio legal para la prescripción de fármacos psicoactivos y esto mismo ocasionará, dialécticamente, la caída de estos profesionales en la tentación perversa de su utilización como ventajas personales, tanto económicas como de prestigio y poder que, como ha quedado dicho, se confunden en una sola. (p. 172)

Las empresas tienen presupuestos que en más de un cuarto de los mismos está destinado a la publicidad sobre el medicamento y hoy se sabe, al menos para los Estados Unidos, que un tercio del valor de las prescripciones médicas vuelven a los médicos en toda forma de «coimas elegantes y disimuladas». (p. 183)

Ferrara también menciona un tipo de corrupción aún más inadvertida en general, precisamente porque no se concibe como tal, ya que no se ajusta a las leyes. La denomina «corrupción diseñada» o proyectada. En el ámbito de la salud, sería el desmantelamiento del sistema público, que está relacionado con la inducción de la demanda por la oferta privada. Mientras el sector privado se instala y se fortalece en el mercado, se subfinancia o desfinancia deliberadamente al público, es decir, se abandona el sector público, que con el tiempo pierde calidad y provoca un aumento de la demanda del servicio privado. Esto muestra cómo la percepción de Ferrara sobre la corrupción es estructural y se aleja de las tipificaciones comunes del tema. A continuación, aborda la realidad de la salud en la Argentina de su época:

La realidad muestra que el hospital público ha sido demorado y olvidado, en la misma intensidad y degradación con la que, en sentido inverso, los capitales interesados potenciaban la calidad del sector comercial de la salud. Esta maniobra de corrupción estructural lleva cuarenta años de ejercicio inmodificable, aunque haya presentado pequeños períodos de variabilidad, que en suma no modificaron la estrategia de deterioro del sector público de la salud. (pp. 154-155)

De este modo, las desregulaciones y privatizaciones también forman parte de esta corrupción diseñada, todo lo cual consolida un sistema dual (público/privado) en el sector. El sistema público se mantiene con una función muy restringida para atender a aquellos que no pueden comprar los servicios en el mercado y, en cierta medida, oculta las desigualdades sociales y atiende a la reproducción de la clase trabajadora más baja.

El sistema dual construido para las respuestas sanitarias es una reproducción de esas sociedades duales en las que se implantan estas sinécdoques¹⁵ de la corrupción que intentan esconder la inequidad social. Los mercados cumplen con los objetivos de ajuste y el sistema sanitario del país se deshace con la complicidad de buena parte de sus componentes. (p. 163)

Estas prácticas corruptas diseñadas por el sector refuerzan un sistema dual y también el carácter mercantilista de la salud. Esto entra en conflicto con una concepción solidaria en todos los sentidos, tanto en el acceso a los servicios como en el financiamiento. Ferrara también aborda este tema refiriéndose al sistema de salud de Argentina:

Son tiempos de la incorporación masiva de los prestadores privados al sistema; de la implementación de la libre elección de profesionales y

15 Ferrara utiliza con frecuencia el término sinécdoque para referirse a estos discursos dobles; la sinécdoque es una figura retórica similar a la metonimia. Se caracteriza por la sustitución de un término por otro e indica la parte más restringida por la más extensa, el todo, o el todo por la parte.

establecimientos, como también de la libre prescripción, imponiéndose como sistema retributivo del sector privado el pago por acto médico, intentándose controlar los desbordes de dicha retribución, imponiendo un bono control con el pago de un coseguro por parte del afiliado que utiliza cada servicio prestacional. [...] resulta evidente que los problemas que plantearon tales incorporaciones e implantaciones enfrentaron conflictivamente la concepción solidaria del sistema con la interpretación lucrativa, mercantil, que imponen los proveedores privados con el acuerdo espurio de algunos los integrantes olvidaron tal concepción. (p. 221)

Esta forma mercantilista de concebir la salud, como dice Ferrara, además de alejarse de un enfoque solidario, también lo hace de su propia manera de entender la salud, concebida como la resolución de conflictos, como se ha descrito anteriormente. Los autores de salud colectiva y, en especial, de servicio social llevan años tratando la mercantilización de la salud en Brasil. Andreazzi y Bravo (2014) alertan sobre ello al pensar en la privatización de la gestión del SUS a través de organizaciones sociales, y argumentan que la entrada del mercado y su lógica, cada vez mayor, en la salud se da en un contexto de crisis del capital, y fue estimulada por organizaciones financieras internacionales como el BM desde la década de 1980. Las autoras lo caracterizan de esta manera:

Los servicios de salud como área de expansión del capital ejemplifican la tendencia ya identificada por Marx de penetración de las relaciones capitalistas de producción en todas las esferas de la producción material, en las que anteriormente existían relaciones artesanales o en las que imperaban la caridad o el Estado. En la coyuntura de crisis, estos servicios pueden convertirse en un campo de existencia de contratendencias a la crisis general del capitalismo, cuando se recomienda la privatización del Estado para que se conviertan en objeto de valorización. (Andreazzi y Bravo, 2014, p. 500)

Es en este contexto en el que se expanden las privatizaciones y desregulaciones de los sistemas de salud, no solo en Argentina y Brasil,

sino en todo el mundo, en el marco del neoliberalismo, tal y como se ha introducido en este artículo.

Según Ferrara, la corrupción, de forma estructural y dentro del modo de producción capitalista, no debe centrarse en culpar a los individuos, por lo que el autor enfatizará que, en el caso de la corrupción en la salud, no son los médicos ni sus instituciones y organizaciones los que deben ser culpados cuando se reconoce y se divulga la corrupción. Estos son agentes que se encuentran insertos en relaciones sociales corruptas, inducidas por el modo de producción capitalista. Una vez más, el autor afirma que la individualización de la corrupción oculta su verdadero origen:

El sujeto en la historia y en el porvenir de la corrupción sigue siendo, en todos los casos, la sociedad y sus relaciones de articulación social. Ahí está el núcleo disponible, expectable, para su transformación. También lo es para este retorno corrupto entre individuos médicos y sus organizaciones, gremiales, profesionales, comerciales, etc. Tampoco en este caso la corrupción es un hecho de individuos, sea cual sea su naturaleza, sino un simple y sólido hecho de la comunidad social. (Ferrara, 2026, p. 151)

El sistema utiliza a sus agentes, tal como los necesita, y los médicos o sus organizaciones intervinientes en tal perversidad son simples portadores de las funciones corruptas que deben ejecutar para cumplimentar los objetivos de poder y dominación que el componente predominante de las relaciones sociales existentes ordena y condena. (p. 144)

Así como la individualización no es la forma de resolver el problema de la corrupción, tampoco es que se llegará a través del derecho y las leyes a un entendimiento o una solución, ya que la lógica del derecho también se centra en el individuo. Los derechos son individuales y construcciones de las propias relaciones sociales que también instauran la corrupción. Ferrara forma parte del grupo de marxistas que piensan en soluciones más allá del derecho y, por supuesto, más allá del Estado,

criticando cómo el sistema crea «control» para su propia insaciabilidad, como se muestra a continuación: «Por otra parte, la expansión de las perversidades fueron y son de tal envergadura y densidad, que sobrepasa las escasas y ahora claramente ineficaces fórmulas de control y vigilancia, que ridículamente el propio sistema diseña desde sus intereses» (p. 158).

Parece que la salida, según el autor, va en dirección a la creación de relaciones sociales justas, eliminando los dobles discursos y también, fundamentalmente, la **escena primaria** de la corrupción: «[...] el tiempo que falta es aquel que permitirá a los pueblos crear las justas relaciones sociales que eliminen los simulacros, comenzando por aquel esencial de la corrupción de la escena primaria, que gestó también a este tiempo de iniquidades y maquinidades del capitalismo tardío¹⁶ y tecnológico» (Ferrara, 2026, p. 287).

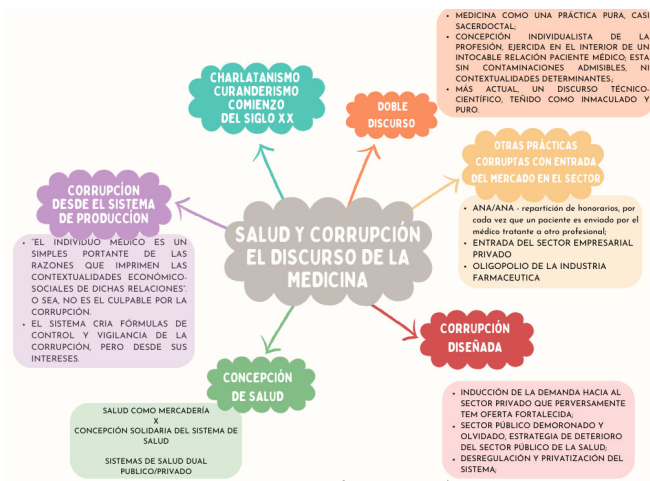
De esta manera, concluye la reflexión del segundo volumen de *Salud y Corrupción* de Floreal Ferrara, que profundiza en el doble discurso del derecho y en las diversas formas de corrupción en la salud, maquilladas por un discurso de lo sagrado, o técnico-científico, vinculados sustancialmente al avance del carácter mercantilista de la salud, la industrialización del sector, la entrada del sector empresarial privado y la estrecha vinculación con la industria farmacéutica debido a la exclusividad en la prescripción de medicamentos. Cabe destacar que, aun así, la culpabilidad de la corrupción en general y en la salud en particular no puede individualizarse, como lo hace el derecho burgués, ya que no recae en la figura de uno u otro mé-

16 El capitalismo tardío es la última de las tres fases del capitalismo descritas por Ernest Mandel: el capitalismo de mercado, que se da con el desarrollo del capital industrial a nivel nacional; el capitalismo imperial, marcado por el imperialismo, la carrera por los mercados internacionales y la explotación de las colonias; y el capitalismo tardío, con la expansión de las corporaciones multinacionales y la globalización de los mercados. Es posible que Ferrara utilice este concepto en su interpretación, no solo en este pasaje y libro, sino también en otros casos donde analiza el imperialismo y la colonización en América, por ejemplo.

dico o entidad, sino que es estructural de la sociedad capitalista. La figura 3, a continuación, presenta una recopilación de la información relativa al discurso de la medicina en esta relación entre salud y corrupción.

Figura 3

Mapa conceptual-interpretativo sobre el «Discurso de la Medicina» en la teoría marxista de la corrupción expuesta en el Tomo 2 de *Salud y Corrupción*



Fuente: elaboración de los autores

Consideraciones finales

La concepción de Floreal Antonio Ferrara sobre la corrupción y su presencia en el sector sanitario se ha expuesto aquí, a través de la recuperación de los principales extractos de su obra *Salud y Corrupción*, tomos 1 y 2. Se ha podido observar que el autor tiene una mirada profunda del tema, abordando la corrupción como elemento estructurante del modo de producción capitalista, es decir, intrínseco a las relaciones sociales capitalistas y que tiene su origen en la relación de explotación del trabajo y la extracción de plusvalía, y que la mercantilización de la salud permea cada vez más el sector a las relaciones corruptas. Esta comprensión sitúa al autor en una postura más radical en comparación con otros que a veces no llevan la discusión más allá del Estado, y tam-

bién en relación con aquellos que avanzan, pero la perciben solo como una ideología (desde el punto de vista superestructural).

Más allá de la profundidad y radicalidad de su pensamiento, Ferrara es uno de los pocos que aborda este debate en el ámbito de la salud, lo que hace que su recuperación sea tan importante. Su pensamiento sigue siendo actual y puede permitir el análisis, en futuros estudios, de casos recientes de corrupción en el sector. Posiblemente, mientras el modo de producción capitalista esté vigente, muchas de sus reflexiones seguirán siendo válidas, ya que su enseñanza se dirige precisamente hacia una comprensión estructural de la corrupción en el modo de producción capitalista. De este modo, su estudio ha aportado una importante contribución al pensamiento sobre la corrupción en la salud, algo que falta en la literatura del sector en América Latina. Con el fin de facilitar la comprensión, pero sin simplificarla ni esquematizarla, se elaboraron sistematizaciones en mapas conceptuales interpretativos que facilitan la recopilación de la gran cantidad de información que contiene este material.

Retomando los principales puntos que definen la corrupción explicados en el tomo 1, se entiende que está vinculada al poder/dominación; que tiene un escenario primario en el sistema capitalista, la explotación del trabajo y la extracción de la plusvalía; que la colonización es el germen de la corrupción en los países colonizados; que la corrupción es estructural y no individual; y que la corrupción está vinculada a los dobles discursos. Ferrara explica los discursos duales: militar, médico y jurídico. En cuanto al derecho, lo fundamental es que el derecho burgués establece la concepción de un sujeto jurídico, la idea falaz de que todos son iguales ante la ley, cuando en realidad no hay igualdad material, consolidando legalmente la dimensión inherentemente corrupta de las relaciones sociales capitalistas. El autor demuestra que, en realidad, las leyes y la justicia en este modo de producción son individualizantes, creadas por el sistema para servir a los poderosos del

mismo, por lo que no constituyen una solución a la corrupción, sino, como mucho, un paliativo de lo que parece ser.

En cuanto al discurso de la medicina y la relación entre salud y corrupción, Ferrara hace un recorrido histórico que se remonta a las prácticas corruptas de la profesión con el llamado charlatanismo y curanderismo de principios del siglo XX, seguido de un enmascaramiento de la corrupción detrás de los discursos de una profesión pura, casi sacerdotal y/o técnico-científica incuestionable. La entrada del mercado y la industrialización en el sector configuran nuevas prácticas corruptas, ahora generalizadas, desde el abuso de la relación asimétrica médico-paciente hasta las ventajas que ofrecen los oligopolios farmacéuticos, lo que convierte la escala y el control de la prescripción de medicamentos en algo que, dialécticamente, da ventajas y corrompe a los médicos al mismo tiempo. También es muy interesante destacar una corrupción proyectada, que a menudo no se considera corrupción, ya que está legalizada, que es la privatización, la desregulación y el desfinanciamiento de los sistemas públicos en detrimento de los privados, lo que conduce a sistemas de salud duales y profundiza la mercantilización del sector.

Una valiosa contribución, por último, es señalar un camino para la resolución de la cuestión, además de advertir que la solución no está en la individualización del problema, en la culpabilización individual ni a través de la justicia, es decir, por vía del derecho burgués. Para una visión ampliada y estructural del problema, la solución pasa por una transformación estructural que rompa con las relaciones sociales capitalistas y su dimensión genéticamente corrupta, y que avance hacia la construcción de relaciones más solidarias en otro modo de producción, anticapitalista sin duda.

Referencias

- ANDREAZZI, M. F. S.; BRAVO, M. I. S. (septiembre/diciembre de 2014). Privatização da gestão e organizações sociais na atenção à saúde. *Trab. Educ. Saúde*, 12(3), pp. 499-518.
- ANGELINI, C.; REMAT, M. C. (2023). La dialéctica como método de análisis en la obra de Floreal Ferrara. Primeros apuntes. *Anais do I Encontro latino-americano de pensamento político e econômico em saúde*, p. 1-10.
- Consultado el 19 de febrero de 2024. Disponible en: <https://ecopolsau-de.com.br/wp-content/uploads/2023/12/Ferrara.pdf>
- BEHRING, E. R. (2015). Rotação do capital e crise: fundamentos para compreender o fundo público e a política social. En: BEHRING, E. R. et al (Orgs.) *Financeirização, fundo público e política social*. Cortez Editora.
- BOITO JÚNIOR, A. (2017). Corrupção como ideologia. *Crítica Marxista* (44), pp. 9-20.
- BRATSIK, P. (2017). A corrupção política na era do capitalismo transnacional. *Crítica Marxista*, (44), p. 21-42.
- CARNUT, L.; IANNI, A. M. Z. (2019a). O pensamento político em saúde latinoamericana: Floreal Antonio Ferrara e seus primeiros passos para repensar os caminhos da saúde coletiva. *Revista Projeto História*, (64), pp. 115-153. Disponible en: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/39115>
- CARNUT, L.; IANNI, A. M. Z. (2019b). Salud es política: pensamiento social de Floreal Antonio Ferrara y sus contribuciones para repensar «lo político» en la salud. *Revista Gerencia y Políticas de Salud*, 18(36), pp. 1-15. Disponible en: <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/gerepolsal/article/view/25689>
- CARNUT, L.; MENDES, A. N. (2020). Estado, golpe e regime político: o dilema institucionalismo versus historicização na saúde. *Iz-*

- quierdas, (49), pp. 3631-3648. Disponible en: https://repositorio.usp.br/directbitstream/30b4dd6a-ed07-4b2d-b00b-f50011a5e1a6/HSP_56_2020.pdf
- CAVALCANTE, S. (2018). Classe Média, meritocracia e corrupção. *Crítica Marxista*, (46), pp. 103-125.
- CORREIA, D; MENDES, A; CARNUT, L. (2022). Determinação social do processo saúde-doença no contexto latino-americano: a importância do pensamento crítico em saúde. *Crítica Revolucionaria*, (2). Disponible en: <https://criticarevolucionaria.com.br/revolucionaria/article/view/11>
- CHESNEAUX, J. (1995) *Devemos fazer tábula rasa do passado? Sobre a história e historiadores*. Ática S. A.
- FERNANDES, L. E. (2020). Apontamentos iniciais para a crítica da economia política do “lavajatismo”: neoliberalismo e a mercantilização do “combate à corrupção”. *Anais do Encontro nacional de economia política*, (25), Sin paginar.
- FERRARA, F. (2026). *Corrupción y Salud, Tomo 1. Una teoría de la corrupción para la salud*. Editorial UNAJ.
- FERRARA, F. (1998). *Corrupción y Salud, Tomo 2. El discurso de la medicina*. Catálogos.
- FTULIS, N.; BIERA, A. (2023). Floreal Ferrara. La inconmensurabilidad de un pensamiento. *Anais do I Encontro latinoamericano de pensamento político e econômico em saúde*, São Paulo, p. 1-12. Consultado el 19 de febrero de 2024. Disponible en: <https://ecopolsau.de.com.br/wp-content/uploads/2023/12/Floreal.pdf>
- FTULIS, N. (2019). Repensar el ATAMDOS. Esto va a revivir. En: *VI Jornadas de Investigación en Humanidades: homenaje a Cecilia Borrel / Daiana Agesta... [et al.]; editado por Omar Chauvié ... [et al.]*. EDIUNS.
- GONZÁLEZ, I. C. (2005). La globalización de la corrupción. Un efecto perverso de las recientes transformaciones en la política y la democracia. *Bajo el Volcán*, 5(9), p. 13-39.

- GRASSI, E. (2003). *Políticas y problemas sociales en la sociedad neoliberal. La otra década infame (I)*. Espacio Editorial.
- GRASSI, E; HINTZE, S; NEUFELD, M. R. (1994). *Políticas sociales, crisis y ajuste estructural: un análisis del sistema educativo, de obras sociales y de las políticas alimentarias*. Espacio Editorial.
- IRIART, C. et al. (Agosto de 2002). Medicina social latinoamericana: aportes y desafíos. *Revista Panamericana de Salud Pública*, 12(2), pp. 128-136. Disponible en: <https://iris.paho.org/bitstream/handle/10665.2/8748/11619.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- MACHADO, G. (2018). A acepção de ser social nos Grundrisse de Marx. En: Coloquio internacional Marx Engels, Campinas. [Actas] Disponible en: <https://anais9coloquiomarxengels.files.wordpress.com/2018/07/a-acepc3a7c3a30-de-ser-social-nos-grundrisse-de-marx-gustavo-henrique-lobes-machado.pdf>
- MARINI, R. M. (2018). O Estado de Contra-Insurgência. *Revista de Estudos e Investigações sobre las Américas*, 12(3), pp. 1-17. Disponible en: <https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/20985>
- MARQUES, A.A; CARNUT, L. (Julio/Diciembre de 2023). Uma análise marxista acerca da categoria corrupção. *Revista Marx y el Marxismo*, 11(21), pp. 196-222.
- MARX, K. (2017). La ley como tal. En: MARX, K. *El capital. Crítica de la economía política. Libro III*. Boitempo.
- NUN, J. (2007). Prólogo. En: TORRADO, S. *Población y bienestar en la Argentina del primero al segundo centenario: una historia social del siglo XX. Tomo I*. Edhasa.
- PACHUKANIS, E. (2017) *A Teoria Geral do Direito e o Marxismo e Ensaios Escolhidos (1921 – 1929)*. Sundermann.
- RECIO, A. (Marzo/Abril de 1995). Corrupción y transformaciones económicas. *Viento Sur*. Madrid, (20), pp. 59-65.

- ROBERTS, M. (2018). Marx's theory of crises. En: ROBERTS, M. *Marx 200: una revisión de la economía de Marx 200 años después de su nacimiento*. Lulu.com.
- RODRIGUES, J. (2020). Narrativas políticas, produção de vulnerabilidades e convulsão social no Brasil e no mundo, no contexto do Coronavírus. *Papers do NAEA*, 29(1). Disponible en: <file:///C:/Users/Nelson/Downloads/8725-28009-1-SM.pdf>
- SALAMA, P. (Marzo7Abril de 19995). Estado y corrupción en El Tercer Mundo. *Viento Sur*, (20), pp. 66-71.
- SALLES, A. M. (2011). O livro didático como objeto e fonte de pesquisa histórica e educacional. *Revista Semina*, (10), 2º semestre.
- SILVA, M. F. G. (1997). A economia política da corrupção. En: *Encontro Nacional de Economia Política, [Actas]*. Sociedad Brasileña de Economía Política. Disponible en: <sep.org.br/mostrar.php?url=2/1246-a-economia-politica-da-corrupcao.pdf>
- SLOTEDIJK, P. (1989). *Crítica de la Razón cínica*. Taurus.
- SVAMPA, M. (2010). *Certeza, incertezas y desmesuras de un pensamiento político: conversaciones con Floreal Ferrara*. Biblioteca Nacional.
- UTT, J.; SHORT, K. G. (2018). Critical Content Analysis: A Flexible Method for Thinking with Theory. *Understanding and Dismantling Privilege*, 8(2). Disponible en: <https://www.wpcjournal.com/article/view/18826>

*Para Doña Paulina García y Don Pedro
Ferrara, que un 14 de mayo de 1923 se
unieron para construir en amor y
conducta, una historia que seguro seguirá
más allá del siglo XXI.*

La Corrupción en el Reino del Señor

En el Reino del Señor hay algunos personajes que son imborrables y persistentes si debe entenderse de moral. Esos personajes son los profetas, porque ellos le otorgaron a la concepción de la moralidad el signo inédito que la sociedad estuvo dispuesta desde entonces a incorporar.

Y entonces, miremos la Casa del Señor...

“Levántate y ve a Nínive, ciudad grande y pregona contra ella; porque su maldad ha subido delante de mí” (Jonás 3.2).

Y Jonás, el destinatario de la palabra de Jehová, supo después, en el medio del diluvio, que “los que guardan las vanidades ilusorias, su misericordia abandonan... y entonces la salvación pertenece a Jehová” (Jonás 3.10).

Nínive deberá ser destruida..., Jonás pregona la palabra de Jehová porque la ciudad parece pecadora, envuelta en la bruma indefinida de la violencia inmoral que el propio Jonás no conoce. Y será destruida de la forma que se establece en el Génesis 19.25. “y destruyó las ciudades y toda aquella llanura, con todos los moradores de aquellas ciudades y el fruto de la tierra.

Es que la perversidad de los hombres fue vista por Jehová (Génesis

6.5) que la llamó “malicia de los hombres” y que “era mucha...” con la gravedad patética de haber descubierto “...Oh! Señor..., que todo desig-nio de los pensamientos del corazón de ellos... [de los hombres] era de continuo solamente el mal”.

Y Jehová se arrepintió de haberlos hecho, a los hombres del mal, por-que salvo Noé y sus tres hijos, Sem, Cham y Japhet y su mujer, todo se corrompió en la tierra y “delante de Dios, y estaba la tierra llena de vio-lencia” (Génesis 6.11), porque “toda carne había corrompido su camino sobre la tierra” (Génesis 6.12).

Entonces, la justicia de Jehová debe llegar como la esperanza de pureza que pueda corregir tanta corrupción y Noé escuchará de la voz de Je-hová que “el fin de toda carne ha venido delante de mí; porque la tierra está llena de violencia a causa de ellos; y he aquí que yo los destruiré con la tierra” (Génesis 6.13). El arca de Noé llevará frente al diluvio la espe-ranza de un nuevo mundo, dado que Jehová le asigna a este episodio, de génesis profética, la pureza que le otorga a Noé y su familia porque “a ti he visto justo delante de mí en esta generación” (Génesis 7.1).

La corrupción de los hombres, será lavada por la aguas durante cien-to cincuenta días (Génesis 7.24), tiempo en el cual, “así fue destruida toda sustancia que vivía sobre la faz de la tierra, desde el hombre, hasta la bestia” (Génesis 7.23), inmersos en la violencia y la vida corrompida, para salvar en Noé y su familia, a quien Jehová ha visto justo; como portador de esa gran virtud que otorga rasgo divino a la moralidad espe-rada... Desde tal justicia Jehová ordenó, desde su bendición a Noé y sus hijos, que fructificaran y multiplicaran la vida, y con ellos esa virtud máxima, para henchir la tierra” (Génesis 9.1).

Ahora recordemos a Samuel (Libro I de Samuel), cuyos hijos detrás de su larga vejez fueron transformados en jueces de Israel, “más no anduvieron los hijos por los caminos de su padre, antes se ladearon tras la avaricia, recibiendo cohecho y pervirtiendo el derecho” (Samuel 8.3). Los ancianos de Israel sintieron el ultraje supremo que caía sobre

la justicia, aquel bien eximio de Jehová y recurrieron a Samuel, quien sintió descontento ante las voces de dichos ancianos que reclamaban “rey para que nos juzgue” (Samuel 8.6). Jehová será quien señale, ante tal descontento, que Samuel debe oír “la voz del pueblo” pero sin dejar de entender que ese mensaje puede volver a estar equivocado. “Oye su voz: mas protesta contra ellos declarándoles el derecho del rey que ha de reinar sobre ellos” (Samuel 8.9). “Oye su voz y pon rey sobre ellos” (Samuel 8.22). La voz del pueblo es la voz de Dios, pero éste asume el derecho divino de nombrar al rey como fórmula profética para castigar el cohecho y la perversión de derecho que asumen los jueces.

Porque el pecado múltiple de los infieles, o de los que cometieran infamia, tenía destinatarios especiales, porque su corrupción se atrevía con la ley de Jehová, que era la ley de protección de fe y del pueblo que la alentaba.

En el libro de Amós, la ira del Señor llegará porque menospreciaron la ley de Jehová y distribuyeron mentiras (Amós 1.4), porque vendieron por dinero al justo y al pobre por un par de zapatos (Amós 1.6), y porque esos poderosos “anhelan porque haya polvo de tierra sobre la cabeza de los pobres y tuercen el camino de los humildes” (Amós 1.7).

Y entonces la justicia de Jehová, que clama por los pobres y los humildes, recaerá en fuego para consumir los palacios (Amós 2.2), y matar a todos sus príncipes (Amós 2.3), y a todos aquellos que “no saben hacer lo recto atesorando rapiñas y despojos en sus palacios” (Amós 3.10), y “heriré la casa de invierno con la casa del verano y las casas de marfil perecerán” (Amós 3.15). Jehová tampoco se equivoca en la descripción, azotando con sus furias divinas a los dueños de palacios, casas de marfil, residencias del invierno y del verano.

Amós se encarga de agrupar a los corrompidos, alineados entre los que acercan la silla de iniquidad (Amós 6.3), beben vino en tazones y se ungen con los ungüentos más preciosos (Amós 6.6). Son aquellos “que tragáis a los menesterosos y arruináis los pobres de la tierra” (8.4),

aquellos que diciendo: “¿Cuándo pasará el mes y venderemos el trigo; y la semana y abriremos los alfólies del pan, y achicaremos la medida, y engrandeceremos el precio, y falsearemos el peso engañoso? (8.5); se trata de los poderosos que buscan “comprar los pobres por dinero, y los necesitados por un par de zapatos, y venderemos las aechaduras del trigo” (8.6). Contra ellos, contra su corrupción claramente localizada en los dueños del poder, caerá la justicia divina, porque Jehová juró por la gloria de Jacob que no se olvidará “para siempre de todas sus obras” (8.7).

No habrá confusión ni engaño posible, los corruptos están del lado de los que tienen las riquezas, son los que “al que hablaba lo recto abominaron” (5.9), aquellos “que vejáis al pobre y recibís de él carga de trigo, edificasteis casas de sillares, mas no las habitareis, plantasteis hermosas viñas, mas no beberéis de ellas” (5.11), son aquellos que afligen al justo, reciben cohecho, y a “los pobres en la puerta hacen perder su causa” (5.12).

Estamos frente a los que ejercen el comercio, que plantean la usura, agrandan las deudas de los pobres; estamos recorriendo de las manos proféticas de Amós, el camino de los mercaderes que aumentan su poder desde la avaricia, el engaño y la opresión, sostenidos por las infamias de sus delitos a la ley de Jehová, protectora del pueblo y de los pobres.

Pero ni Jehová ni el pueblo de Dios serán engañados, porque la pureza del mensaje también permite descubrir el fraude y la mentira, aunque se adornen de ritos y de sacrificios. Por eso “aborrecí, abominé vuestras solemnidades y no me darán buen olor vuestras asambleas” (5.21), ni tampoco, “si me ofreciereis holocaustos y vuestros presentes, no los recibiré, ni miraré a los pacíficos de vuestros engordados” (5.22).

Tampoco sirven estas ofertas fraudulentas, que operando como las coimas modernas intentan comprar el sentido puro de Dios o de los jueces. No alcanza, ni resulta eficaz creer desde la omnipotencia del dinero, o del poder, o lo que es lo mismo, desde la petulancia victoriosa

del poder del dinero, que todo termina siendo comprable. Amós recordará la palabra de Jehová y nos hará escuchar otra vez su voz, que dirá sin tropiezos ni sombras retóricas “quita de mí la multitud de tus cantares, que no escucharé las salmodias de tus instrumentos” (5.23) para predicar certero “antes corra el juicio como las aguas y la justicia como impetuoso arroyo” (5.24).

La sentencia tiene el peso de la profecía y se levanta sobre el discurso de los tiempos. La corrupción de los poderosos, esos mismos que niegan el verbo eterno, solo merece la contestación pura del juicio claro como las aguas y de la justicia, invocada como impetuoso arroyo. Nada más que la inmensa justicia, que tampoco debe dejarse envolver por las “salmodias de tus instrumentos”, por la corrupción de todos sus poderes, en una estrategia de pureza que aún hay que construir. Jehová solo ha mostrado el camino, para que sea el pueblo, “de mi pueblo Israel”, para que sea el pueblo, que “edificarán ellos las ciudades asoladas y las habitarán, y plantarán viñas, y beberán el vino de ellas, y harán huertos y comerán el fruto de ellos” (9.14).

Todo estará construido sobre la esperanza que otorga la justicia, claramente dirigida a evitar la opresión que se ejerce sobre pobres y menesterosos, entendiendo al final que esta meta queda en manos del pueblo. Amós, como los profetas, como uno de ellos, sabe que el hallazgo de la justicia y la desaparición de la violencia no están allí cerca, ni a la mano de los que sufren. Es un destino lejano, continuo, que además no reconoce salvación personal, ni tampoco profetiza la búsqueda de la sublime percepción de cada alma, o de una en especial santificada para edificar tal justicia entre los hombres pobres y desprovistos de bienes. El pueblo, sus miembros..., son ellos los que “edificarán las ciudades” y “plantarán viñas”. Son los mismos componentes que Jehová, en el verbo de Amós, muestra como sufrientes dolorosos de la opresión de los ricos. El pueblo es entonces el único capaz de volver a transformar a la justicia en la meta social permanente.

También la voz de Dios percibe a esta justicia como su meta religiosa por excelencia, porque “el que oprime al pobre, afrenta a su Hacedor, mas el que tiene misericordia del pobre, lo honra” (Proverbios 14.31), por eso le pide “abre tu boca, juzga justicia y el derecho del pobre y del menesteroso” (Proverbios 31.9).

También el Salmo 37, el Salmo de David, sabe que “maquina el impío contra el justo y cruje sobre él sus dientes” (Salmo 37.12), son los mismos impíos “que desenvainaron espada y en tensaron su arco, para derribar al pobre y el menesteroso, para matar a los de recto proceder” (Salmo 37.14).

Siempre los poderosos, éstos que impusieron el dolor de los pobres detrás de su empinada conducta del mal, también impulsada por el fuego impío del comercio y de la usura que guía sus corazones impregnados de avidez por las ganancias.

Volverá a estar en los Evangelios y allí San Juan nos muestra que Jesús subió a Jerusalén en tiempos cercanos a la Pascua judía y “halló en el templo a los que vendían bueyes y ovejas y palomas, y a los cambiadores sentados”. Estaban los comerciantes, los mercaderes y los financistas de Jerusalén. Allí llegaría el pueblo y ellos conformarían su fe mitológica en las ganancias y los cambios de monedas, con acrecentado lucro.

“...y hecho un azote de cuerdas, echólos a todos del templo”, “y derramó los dineros de los cambiadores, y trastornó las mesas”, para evitar para siempre que hagan “la casa de mi Padre, casa de mercado” (San Juan 2; 13, 14, 15, 16).

San Marcos enseñará que los mandamientos confluyen en la Ley de Dios y entonces: no adulteres, no mates, no hurtes, no digas falso testimonio, no defraudes, honra a tu padre y a tu madre (San Marcos 10.19), construyen el pilar religioso más sólido que pueda edificar la Iglesia en su prédica frente al delito, el mal y la corrupción.

Pero aún falta un tramo mayor y frente al cumplimiento para con los mandamientos, Jesús le dijo a uno que vino a preguntar por la vida

eterna: “ve, vende todo lo que tienes y da a los pobres, y tendrás tesoro en el cielo” (San Marcos 10.21), y allí les dirá a sus discípulos “¡Cuán difícilmente entraran en el reino de Dios los que tienen riqueza” (San Marcos 10.23). Había visto irse triste al interlocutor que pedía la vida eterna pero no quería desprenderse de sus muchas posesiones.

Hasta sus discípulos se espantaron y así el Maestro debió reafirmarse: “Hijos, cuán difícil es entrar en el reino de Dios, los que confían en las riquezas” (San Marcos 10.24), para sentenciar con la energía dulce de la convicción eterna que “más fácil es pasar un camello por el ojo de una aguja, que el rico entrar en el reino de Dios” (San Marcos 10.25).

Esta dramática admonición cristiana se proyecta, en el reino de los hombres en la tierra, hacia el campo infinito de la libertad, o hasta el límite, más humano aún, de la justicia y allí también es más difícil ver pasar hacia el reino de la justicia a un rico con deseos de instalarse en el mismo, que admitir que un camello podría pasar por el ojo de cualquier aguja que hoy pueda ser utilizada. También en este caso, la injusticia en sus últimas consecuencias, parece incompatible con la riqueza y con los dueños de la misma.

Pero la riqueza y el poderío de los pocos, crece despiadadamente en este capitalismo salvaje mundializado y con ella, como su sombra, crece la corrupción y la infamia, razón por la cual la voz de Isaías parece llegar: “y la tierra se inficionó bajo sus moradores; porque traspasaron las leyes, falsearon el derecho, rompieron el pacto sempiterno” (Isaías 24.2). La tierra se corrompió al amparo de falsas doctrinas, tal como significa inficionarse como consecuencia de la ley suprema de la ganancia ímpia de tal régimen capitalista triunfante.

Pero la esperanza de los pueblos aún aguarda que algún día ha de reinar la equidad y el amor. Esa es su meta, que también se la advierte Isaías, porque “he aquí que en justicia reinará un rey, y príncipes presidirán en juicios (32.1) y habitará el juicio en el desierto y en el campo

labrado asentará la justicia” (32.16) “y el efecto de la justicia será paz; y la labor de justicia, reposo y seguridad para siempre” (32.17).

La corrupción ha de generar un campo diferencial y “llegará el tiempo que de Sion saldrá la ley, y de Jerusalén la palabra de Jehová” (Miqueas 4.2) para que sea posible la corrección. Y la ley de Dios y de los hombres “juzgará entre muchos pueblos, y corregirá fuertes gentes hasta muy lejos, martillarán sus espadas para azadores, y sus lanzas para hoces, no alzará espada contra gente, ni más se ensayarán para la guerra” (Miqueas 4.3).

La ley establecerá conductas y los pueblos oirán “la vara y a quien la establece” (Miqueas 6.9), porque su decisión máxima apela a la destrucción, una y mil veces, de todos los actos y causales que conducen a la rotura de la esperanza y en especial, a ese rompimiento increíble de la guerra.

Pero es difícil otorgar la esperanza eterna de la justicia instalada. Siempre han de aparecer dialécticamente el desamparo, la opresión y la muerte, otra vez de la justicia y la paz.

Entonces ha de volver a estremecerse el pueblo, porque volverá a escuchar aquel desgarrador mensaje de Jesús, con grande voz diciendo: “Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?” (San Mateo 27.46).

El pueblo es el único que sabe que volverán a abrirse los sepulcros y hasta los santos se levantarán una y otra vez. La resurrección lleva el mensaje dialógico de la nueva vida, la nueva justicia que sigue a la sombra de la crucifixión. Allí estará la palabra justa, otra vez divina porque volverá a ser cierto que “toda potestad me es dada en el cielo y en la tierra” (San Marcos 28.18).

Ahora se trata, aquí en la tierra, del dominio, del poder, de la facultad del pueblo para crear su justicia, también asentada sobre la paz y el amor y por lo tanto edificada sobre la igualdad, porque de los pobres ha de ser el reino de la justicia ... ahora que saben que la corrupción y

la opresión les es dada y por lo tanto también puede ser anulada, por vocación y cumplimiento del mensaje, del pacto sempiterno que Isaías invocaba y que el pueblo ha de cumplir para que reine entonces la justicia. Dependerá del pueblo, de éste del Señor, o del otro, también hermano aunque lejano.

Pero es necesario recordar que tal como piensa ese onírico y fantástico personaje de *Acerca de Roderer* (Martínez, 1992, p. 73) aquí hablamos sin reemplazos de la justicia del pueblo, que al igual que para Dios, tiene una sola ofensa sin retorno, es el intento de suplantarla...

Los profetas han enseñado ese inmenso valor de la moralidad que, tomada desde el pueblo como idea de justicia, es el único elemento estructural, la única potencia múltiple que puede construir y transformar tal moralidad. Además debe ser así, desde el momento que la justicia representa un inseparable contenido del poder y entonces, solo el pueblo es su creador y su fuerza, es la única capacidad revolucionaria que consigue consistente y permanentemente modificarla. Tal el destino del pueblo en la gestación y transformación de la moralidad. Esa que los profetas encontraron en su pueblo, la transmitieron e hicieron posible la presencia esperada de la justicia y la paz entre los hombres, o al menos la esperanza de no suplantarla y encaminarse hacia ella, aunque la turbulencia seguirá siendo la regla... Será necesario volver al libro de Moisés y encontrar en el Éxodo que con el verbo descendió la ley, para comprobar otra vez que la deshora ha de volver, porque Dios puede ser suplantado...

Jehová le dirá a Moisés “anda, desciende porque tu pueblo que sacaste de tierra de Egipto se ha corrompido” (Éxodo 32.7) y al comprobarlo, Moisés “arrojó las tablas de sus manos y quebrólas al pie del monte”.

La ley había sido negada, la corrupción recaía sobre los seres del éxodo, pero otra vez volverá la ley del Señor y Moisés “escribió las palabras de la alianza, las diez palabras” (Éxodo 34.28), y llevó así el entendimiento profundo de la justicia, afirmado por primera vez en este código del

Éxodo y en su interpretación diaria. Allí se habían dictado las reglas de la pureza, aquellas del recto proceder, éstas de hoy que también como los becerros de oro, son asediados por la mentira y la corrupción. Estas son justamente las turbulencias que ensombrecen y perturban a la ley en el reino del Señor y también en el de la tierra, pues nada será eterno y la justicia deberá ser habida a cada instante, siempre desde el seno del pueblo, su generador y transformador. Su custodio permanente para evitar tal Intento de suplantarla, ¡como a Dios...!

La ley del Señor quedó en manos del pueblo que “en conformidad a todas las cosas que Jehová había mandado a Moisés, así hicieron los hijos de Israel toda la obra” (Éxodo 39.42), para volver a pensar que cuando más avanza la corrupción, más cerca nuestro estará la justicia...

Así lo enseña el código del Éxodo ya en manos de los hijos de Israel, al saber que dentro del caos y la destrucción que generan la infamia, la corrupción, hay un núcleo de pureza y de belleza que debe ser rescatado y multiplicado. Pero la lucha por la justicia, por tal pureza, es infinita. Un proceso denso y permanente, no edificado solo de sucesos o acontecimientos, pero ligados continuamente a ellos.

La corrupción en Maquiavelo

La voz pesada y real del florentino es capaz de recordar que “quien quiera que desee fundar un Estado y dotarle de leyes, debe suponer de antemano que todos los hombres son malos y están siempre dispuestos a mostrar su maldad cuantas veces tengan ocasión de ello”.

Esta frase maquiavélica está en sus *Discorsi* I.3 pero también en *El Príncipe*. “los hombres son siempre malos” (Maquiavelo, 1984, p. 27).

La recomendación frente a los hombres y para la conducta que desee conducirlos no ha de ser menos pesada y directa. “Debe ser norma a seguir que a los hombres se les ha de ganar, bien por los hechos, bien con las palabras, o aplastar, pues se vengan de las leves ofensas, pero no de las grandes. De tal suerte que el agravio que se haga a un hombre debe ser de tal envergadura que no haya lugar a tener venganza” (p. 49).

Tal cínica expresión de la realidad, utiliza el argumento del agravio grande como corrupción inteligente, destinada al gran objetivo de Maquiavelo, la consolidación o la conquista del poder. En tal caso la corrupción apunta al logro de su objetivo esencial y expresa no solamente el mecanismo funcional de su práctica sino el destino teleológico de la estrategia básica de tal perversidad. La corrupción en Maquiavelo se

define sin sombras como uno de los mecanismos políticos utilizables para la obtención del poder. Así la perversidad quedará santificada.

“El acceso al principado, merced a acciones malvadas y detestables” (p. 79). Ese será el camino del siciliano Agatocles para llegar a rey de Siracusa desde una condición tildable no sólo de ordinaria y común, sino incluso de vil e ínfima (p. 79).

Pero, también caben otras reflexiones, “sin embargo no se puede considerar *virtud* al asesinato a los conciudadanos, la traición a los amigos ni a la carencia de palabras, humanidad y religión (p. 80). Tales medios pueden proporcionar poder, pero no gloria.

Para Maquiavelo la noción de virtud como factor interno, personal o colectivo, de la acción política es esencial. Dice que la *virtú* es la energía, la capacidad, el valor y el saber técnico mediante el cual un príncipe organiza y orienta su práctica hacia fines deseados.

La *virtú* es también ímpetu, pero también decisión, prudencia, arrojo, inteligencia, capacidad para utilizar los recursos y conocimiento para crear recursos propios. Es sentido de anticipación, previsión del riesgo. Es capacidad de adaptación a las circunstancias.

Por eso no es virtud la corrupción, o como en el caso de Agatocles, el asesinato, la traición... Esos medios otorgan poder pero no llegan a la gloria, y la *virtú* maquiavélica aspira a la gloria y el poder. Solo tiene sentido si constituye el medio para lograrla. De allí que dirá que la feroz crueldad de Agatocles, sus maldades “nos impiden incluirlo en el catálogo de los grandes hombres” (p. 80).

Con motivo de sus acciones, como las de Oliverotto de Fermo, el florentino hablará de la crueldad como esa fórmula corrupta que ambos utilizaron, pero para aprovechar a establecer diferencias en esos usos y así explicar que hay un buen y un mal uso de tal crueldad.

Llama Maquiavelo “bien empleados, si es lícito hablar bien del mal, aquellas crueldades que se ejercen una sola vez, con objeto de cimentar y afianzar el dominio y no se repiten más luego, procurando que se convierta en un útil instrumento para los súbditos” (p. 82).

En cambio, “mal empleadas son aquellas que pocas al principio, van incrementándose en lugar de disminuir con el paso del tiempo”.

De allí llegará la recomendación al príncipe, en el sentido de usurpador de un Estado, para que considere todas las maldades que le son necesarias y realizarlas de una sola vez, con el objeto de no repetirlas y hallarse en disposición de tranquilizar a sus súbditos ganándoles con favores (p. 83).

El consejo en la generalización, para la conquista del poder, se escuchará con intención definida para esa conquista y entonces Maquiavelo dirá que deben realizarse “de una vez, todas las injusticias a fin de que, habiendo menos distancia entre ellas, ofendan menos; los beneficios, en cambio, deben hacerse poco a poco con la finalidad de que se saboreen mejor” (p. 83).

Para el gobierno, el príncipe frente al buen y mal uso de la corrupción, maldad o injusticia, debe procurar “conducirse con sus súbditos de forma que ninguna contingencia favorable o desfavorable le obligue a variar de conducta” porque si han de llegar tiempos adversos, carecería de condiciones para hacer el mal, “mientras el bien que entonces hace apenas sirve, pues es visto como forzado y no proporciona agradecimiento alguno” (p. 83).

Recordemos que estas páginas están escritas para la comprensión y consejo de aquel camino hacia el principado, logrado “merced a acciones malvadas y detestables” (Maquiavelo, 1984, Cap. VIII).

Para el príncipe que se convierte en tal “con el favor de sus conciudadanos, ese principado se lo denomina civil y se accede al mismo o con el favor del pueblo o con el de los magnates” (p. 85).

En este caso Maquiavelo reconocerá que “el fin del pueblo es más honrado que el de los grandes por cuanto éstos quieren oprimir y aquel no ser oprimido”. Resulta importante percibir que los grandes frente al príncipe pueden vincularse por completo y serán sus amigos y leales consejeros, pero... los otros.... aquellos que se ligan por ambición y por

cálculo, “que piensan más en ellos que en ti”, le dice al príncipe, “guárdate de ellos y tenlos por enemigos declarados, porque en las horas adversas contribuirán a tu ruina” (p. 87).

El pueblo, en cambio, solo desea no ser oprimido y allí habrá respaldo y reconocimiento y el camino cierto consiste “en ganarse el favor popular” convirtiéndose en protector del pueblo, para evitar carecer de remedio en la adversidad.

Los poderosos, que siempre buscan oprimir, tendrán a su mano todos los medios que le permitan conseguir realizar sus ambiciones y cálculos... Todos los medios... aún los injustos y venales. En ese sector reside la corrupción posible, no en el pueblo que Maquiavelo reconoce como aquellos que nunca lo engañarán (p. 88) y “verificará que su mantenimiento”, el de su principado ligado al pueblo, “se cimenta en sólidos pilares” (p. 88).

Y ahora recordemos que Maquiavelo, que hablaba porque conocía el bien y el mal en su tiempo, enseñaba que “el hombre que pretenda hacer en todos los sentidos profesión de bondad fracasará necesariamente entre tanto bellaco” (p. 115), por lo cual se atreve como nadie antes y como pocos después a dictar las reglas de oro del manejo de la realidad, como elemento insustituible para sostener el poder conquistado.

De allí viene su consejo para que “un príncipe, si desea mantenerse como tal, aprenda a poder no ser bueno y a usar o no semejante capacidad en función de las necesidades y las circunstancias (p. 116). Aprenda a no ser bueno... que es como decir aprenda a conducir el mal, con su carga de injusticia o corrupción, porque con ello se soporta con mejor suerte y condiciones la posesión del poder. El mal es utilizado para la consolidación del poder. El mal aporta sus resultados para el objetivo máximo del príncipe, que es como expresar el objetivo esencial del poder.

Pero en uso del bien o del mal, según corresponda, “es preciso que el príncipe tenga al menos la prudencia suficiente como para evitar pri-

mero ser tachado de los vicios que le arrebatrían el Estado y preservarse, si es posible después, de los que no se lo quitarían”. Los vicios, es decir, toda la gama de maldades que hoy involucraríamos en el orden de la corrupción, deberán ser conducidos de forma tal que se puedan prever riesgos, tal como Maquiavelo interpreta la prudencia suficiente. Riesgos que no lo lleven a perder el poder expresado en el Estado, por ello concluirá su recomendación enseñándole al príncipe a no temer “caer en la infamia de aquellos vicios sin los cuales difícilmente pueda salvar su Estado” (p. 116), ni tampoco conducirse “de acuerdo con todos los rasgos mediante los cuales los hombres son tenidos por buenos ya que a menudo se ve obligado, para conservar su Estado, a obrar contra la fe, contra la caridad, contra la humanidad y contra la religión” (p. 129). Se trata en definitiva de no apartarse del bien, si puede, pero a saber entrar en el mal si se ve obligado por la necesidad. Ambos, el bien y el mal, el comportamiento ético y la utilización de la corrupción, contra la fe, la caridad, la humanidad y aún la religión, son componentes de las acciones requeridas para el manejo del poder. Lo acompañan o este los requerirá conforme sus necesidades, denotándolos como acompañantes ineludibles. El poder como fin y por eso el consejo supremo al príncipe para que “procure conservar su Estado y los medios serán siempre tachados de honrosos y ensalzados por todos porque el vulgo se deja seducir por las apariencias y el acierto final y en el mundo no hay sino vulgo” (p. 129).

Los Discursos

La República romana es el modelo político de Nicolás Maquiavelo, la forma de gobierno más efectiva y perfecta. La República representa la normalidad de la vida cotidiana del Estado custodiado por la ley y en ella se instala el dominio de la política con independencia aún de la propia Iglesia y de su prédica doctrinaria.

En los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, tanto como en *El Príncipe*, se define la realidad de los hechos, más allá de su ponderación ético-moral. Los actos tienen valor político y ese es el contenido valorativo que importa. Así expresa su reinado la política en Maquiavelo, como ciencia que entonces requiere el reconocimiento cierto de la condición humana, que en la posición del politólogo florentino observa una inquebrantable tendencia a operar mal, salvo que alguna circunstancia le marque obligatoriamente otro sentido para sus actos y pensamientos inspiradores.

El entendimiento y la interpretación de los hechos históricos que demuestra Maquiavelo, tanto en *El Príncipe* como, sobre todo, en los *Discursos*, permite acumular conocimientos y, en el propio consejero del príncipe, tales conocimientos aparecen como parte de un poder ex-

celente que puede torcer el, al parecer inexorable, rumbo histórico y ocasionar fuerzas manejables que construyan una situación controlable. Así se puede asegurar la creación de formas de gobierno estables que garanticen el poder esperado.

En los *Discursos* se elabora la teoría política más ponderada y detallada para llegar a esa forma de gobierno que es la República, sostenida en el bien común, por encima de los individuales, en la libertad que asegura la ley y otorga altas perspectivas de igualdad, al tiempo que preserva contra la corrupción que está inserta casi siempre en los regímenes personales.

Es conveniente percibir que en este planteo político, Nicolás Maquiavelo solicita una observación detenida sobre el caudal de experiencias que ofrece la historia y desde allí obtener los conocimientos con los cuales podrá edificarse el régimen republicano. En esa construcción el pensamiento humano aparece como el gran forjador y de esta manera el sistema ideatorio constituye la esencia de la República necesaria. La Idea, ahora basada en la realidad histórica, en el conocimiento y entendimiento de tal realidad que producirá los elementos para llegar a la República, son los hombres con tales ideas, con ese conocimiento de la realidad, los que descubrirán el poder adquirido para ser los que levanten el nuevo régimen político para su bienestar. Dos siglos después, estas aseveraciones políticas, adquirirán reconocida dimensión e identidad filosófica dentro del sistema hegeliano.

Pero Maquiavelo también reconoce en esa observación el “*corsi-ricorsi*” de la historia, es decir el entramado dialéctico que juega en cada fórmula política de gobierno y entonces “regímenes buenos” degeneraran en su contrario, por la semejanza que tienen “la virtud y el vicio” (Maquiavelo, 1987, p. 33). Aún la República puede comprometerse con el desenfreno, con la corrupción de mil injurias que la lleve a reconocer que “todas esas formas son pestíferas, pues las buenas tienen una vida breve y las malas son de por sí perversas” (p. 35).

En ese juego dialéctico de la historia, Maquiavelo vuelve a la realidad, el sustento inevitable de su ciencia política, y allí descargará su claridad conceptual como el medio infaltable para construir el futuro esperado. Entonces pensará que es necesario “que quien dispone una república y ordena sus leyes presuponga que todos los hombres son malos y que pondrán en práctica sus perversas ideas siempre que se les presente la ocasión de hacerlo libremente” (p. 37). La didáctica de la realidad se viste con el ropaje antropológico para darle al pueblo de entonces, el destinatario ineludible de los *Discursos*, el camino posible del perfeccionamiento teórico político para conducir la operación creadora de la República.

La corrupción y el desorden parecen resultados inexorables de la condición de los hombres, es una realidad también, una realidad antropológica que Maquiavelo ubica en la raíz misma de la estructura del ser. Ese es el comienzo político del camino hegeliano, que se reafirma expresando que “los hombres solo obran bien por necesidad”, ubicando a las razones éticas, a la moral ciudadana en el movedizo campo de los requerimientos necesarios.

De allí entonces, que cuando “se puede elegir y hay libertad de acción se llena todo, inmediatamente de confusión y desorden”. La corrupción es el reino inevitable de tal libertad y en el reconocimiento maquiavélico está sostenida por la condición básica del hombre, de tal forma, concluye su párrafo en los *Discursos*, que es cierto aquello que se dice en el sentido “que el hambre y la pobreza hacen ingeniosos a los hombres y las leyes los hacen buenos” (p. 38).

Maquiavelo reconoce en la ley el freno posible a la corrupción y el desorden que, naciendo desde la raíz generatriz del ser humano, se transforma dicha ley en una de las regiones fundamentales por las cuales los hombres deben obrar bien; la ley es una de las obligaciones que encuadran las necesidades de ese ser humano.

Con la ley se instrumenta la perspectiva de la vida honrada y de la República libre, porque “un pueblo donde por todas partes ha penetrado la corrupción no puede vivir libre” (p. 77).

La historia le sirve una vez más a Maquiavelo para sostener ésta afirmación sustancial para su andamiaje doctrinario. La corrupción no hace pueblos libres, por eso... otra vez la historia, “ningún acontecimiento, por grave o violento que sea, podrá ya convertir en pueblos libres a Milán o a Nápoles, pues todos sus miembros están corruptos” (p. 82). En cambio, Roma, el pueblo que Maquiavelo sigue en su semiología de la república, fue muy afortunada porque sus reyes estaban inmersos en la corrupción decadente de sus gobiernos y al ser expulsados antes que esa corrupción alcance a las vísceras de la ciudad, dice: “y como ésta permanecía libre de corrupción, los numerosos tumultos que acaecieron en ella, encaminados al buen fin, no perjudicaron a la república, sino que la favorecieron” (p. 52).

Y aquí vendrá una aproximación política para esa realidad romana, con un signo diferente de buena parte de las afirmaciones anteriores. Aún más, esta explicación corrige aquella esperanzada vocación legal para buscar el freno posible a la corrupción, al manifestar que “cuando la materia no está corrompida, las revueltas y otras alteraciones no perjudican; cuando lo está, las leyes bien ordenadas no benefician, a no ser que las promueva alguno que cuente con la fuerza suficiente para hacerlas observar hasta que se regenere la materia”, o aún con mayor energía volverá a observar la realidad histórica y tal procedimiento empírico, que sustenta buena parte de la ciencia política que Maquiavelo está contribuyendo a crear, le permitirá decirnos “que una ciudad en decadencia por corrupción de su materia, si vuelve a levantarse es por la virtud de un hombre vivo y no por la virtud del universal que sostenga las buenas leyes” (p. 83).

Se escuchan voces distintas en este tramo de los *Discursos*, en este capítulo diecisiete. Aparece aquí con dimensión política el concepto de

“materia” para incluir el sentido del comportamiento global del pueblo o para simplificar en esa materia a todos los componentes de la ciudad alcanzados como la globalidad de los comportamientos.

Este concepto irrumpe bruscamente como categoría indicativa y pocos párrafos después, cuando Maquiavelo ofrezca el ejemplo histórico de Epaminondas, cuya virtud personal es invocada como la fuerza esencial para la virtud ética, para esa virtud que construyó la limpia y moral hegemonía de Tebas bajo su gobierno, la materia aparecerá solo esporádicamente en el discurso maquiavélico.

Pero lo que importa es que tal irrupción textual está acompañada por una tesis política, que el escritor florentino ofrece sin reparos ni advertencia alguna frente al cambio conceptual que ello incluye. Ahora es la virtud de un hombre vivo y no la virtud que presagian las buenas leyes, el responsable del buen destino de la República.

La historia se ha vuelto a depositar en el sostenimiento idealista del hombre fuerte y puro, del giro antropológico que la historia no ha querido perder desde antes de Sócrates y que se sacralizará consolidada como doctrina final de occidente, con la elaboración filosófica, metafísica o cuasi mítica, de la religiosidad del hegelismo.

Tal hombre prodigioso cambiará el sentido percibido por esa materia en la que se expresa el pueblo. La materia que ha caído en la corrupción será rectificadas y así el pueblo volverá por obra del ser vivo de excepción, al rumbo de la pureza, y de allí al único camino posible que hace libre a los pueblos.

La otra voz diferente, nueva, que también habita en el discurso diecisiete, es aún mucho más conmovedora y por su fugacidad de presentación, a más de su elocuencia sorpresiva, quedará como un concepto destellante que no va a recibir mayores detalles explicativos o justificatorios.

Dirá Maquiavelo, casi sin piedad para quienes intentan comprender la vocación hermenéutica de su afirmación, que “la corrupción y la falta

de aptitud para la vida libre nacen de la desigualdad que existe en la ciudad” (p. 83) y éste será un concepto aislado, terminante y definitivo, que deja en libertad de interpretación a quienes reparen en esta desmesurada ruptura epistemológica, escrita apenas ha comenzado el siglo XVI.

La corrupción nace de la desigualdad, como la falta de aptitud para la vida libre, y esta voz diferente que recién irrumpe en el discurso diecisiete, deberá ser retenida como el hallazgo más intenso de este pensador de la realidad histórica, que está fundando la ciencia política moderna. Con ese concepto deben rastrearse y ponderarse todas las afirmaciones y negaciones que Maquiavelo ofrecerá como producto de “una larga práctica y la continua lección de las cosas del mundo”, como él mismo dice en su dedicatoria a Buondelmonti y Rucellai, dos contertulios del cenáculo literario que se desarrollaba en los jardines de éste último ciudadano florentino y que Maquiavelo recuerda como recinto de literatura y de política.

La desigualdad es ubicada como un concepto político estructural, porque sobreviene por la condición operante de la sociedad observada en el seno de esas “cosas del mundo” y deja atrás, con descuidado silencio, toda la concepción antropológica de los hombres, que aunque puede volver a aparecer a lo largo del texto no podrá oscurecer ese refulgor exquisito que se impone con la idea de la desigualdad. Es más, ahora puede saberse como cierta, su posición decepcionada frente a la ley y por ello instruye, en el discurso dieciocho, que “no hay leyes ni ordenes que basten para frenar una universal corrupción” (p. 84).

Es necesario mirar más hondo para reconocer la génesis de la corrupción y entonces percibir este concepto de la desigualdad. Con esta indicación estratégica, Maquiavelo vislumbra que se hace necesario comprender que la sociedad corrupta presenta, además de las leyes, los ordenamientos del Estado, que habían sido olvidados o desconocidos hasta ahora para descifrar el sentido último del laberinto oscuro y misterioso de esa ciudad corrupta.

El mismo dicta que tal ordenamiento del Estado es “la autoridad del pueblo, del senado, de los tribunos, de los cónsules, el modo de proponer y crear magistrados y el modo de hacer las leyes” (p. 84). Está describiendo para tal ordenamiento el poder de Roma, de la Roma de la República, es decir, está reconociendo la estructura del poder sobre el cual se asientan los elementos esenciales que caracterizaran a la desigualdad. .

Él sabe que ese ordenamiento cambia poco o nada, mientras que si cambian las leyes que en ese caso romano “regulaban la vida de los ciudadanos, como la ley del adulterio, la suntuaria, la que se oponía a la ambición y muchas otras, según los ciudadanos se iban volviendo cada vez más corruptos” (p. 84).

Pero las condiciones básicas de la desigualdad, aquellas que se refieren al ordenamiento del Estado permanecen estables, por lo cual la corrupción, que será su resultante, demostrará que no alcanzan las leyes renovadas y entonces Maquiavelo enseñará con la sabiduría increíble de su lectura de la realidad histórica, con la percepción exigida por la transformación necesaria, que a esa renovación legislativa, a tal innovación de las leyes, sólo se la podría considerar eficaz, si “se hubiera modificado también los ordenamientos» del Estado (p. 84), es decir, corregir las estructuras del poder que garantizan las desigualdades.

Han quedado atrás, superadas con creces y por claras referencias a la historia consultada, aquellas verdades del discurso cuarto que, consentidas en el juego del arsenal antropológico, referían que cuando los hombres pueden elegir y tienen libertad de acción se llena todo de confusión y desorden. Maquiavelo aprovechaba entonces en ese discurso para ratificar aquello que se decía sobre el hambre y la pobreza que hace ingeniosos a los hombres y las leyes los hacen buenos y de allí que entonces enseñará que las leyes son necesarias con urgencia para corregir esa corrupción (p. 38).

Pero ahora que ese destello histórico de la desigualdad está presente, las leyes, aunque no desaparecerán totalmente en su peso para comba-

tir la corrupción, le han cedido el paso a la significación política de la desigualdad. Este concepto debe ser descubierto en el discurso esencial de Maquiavelo porque allí reside el avance cierto de esta investigación política sobre la República y porque en él éste escritor florentino ha visto, con tres siglos de anticipación, la esencial razón histórica que fundamenta la etiología de la corrupción.

Entonces se podrá encontrar ésta concepción en múltiples pasajes y descubrir allí las diferencias o desigualdades que van cimentando esa corrupción. Lo dirá Maquiavelo al comprobar que las ciudades corruptas fueron facilitando las magistraturas “no a los que tenían virtud, sino los que ostentaban mayor poder”. Lo mismo se evidenció al otorgar el consulado, que “se lo dieron no al más popular, sino al más poderoso”, como que también sucedió con el dictado de las leyes, dado que “solo los poderosos proponían leyes, no para la común libertad, sino para acrecentar su propio poder” (p. 85). Los ordenamientos del Estado, tal como los llama Maquiavelo, sirvieron para los poderosos y con ello para acentuar las desigualdades basadas en este juego del poder económico que justifica o encamina el poder político del ordenamiento.

A la hora de las soluciones, los tiempos que indican el comienzo del siglo XVI, vale decir, las realidades históricas que Maquiavelo pondera para expresar sus verdades, sólo le otorgaron limitadas perspectivas políticas para salir de dicha corrupción corrigiendo las desigualdades. Escúchese ésta, por ejemplo: “donde la materia está tan corrompida que las leyes no bastan para frenarla, es preciso ordenar, junto con las leyes, alguna fuerza mayor, como un poder regio que, con autoridad absoluta y extraordinaria, ponga freno a la excesiva ambición y corruptela de los poderosos” (p. 162).

Es bueno recordar que estamos en 1520 cuando estas frases fueron dichas y comprobemos que cuando la corrupción ha alcanzado tanta dimensión, Maquiavelo desactiva la eficacia de las leyes, con muy diferente enfoque político que el de hoy, que sigue preconizando el eje

operativo del retorno ético, en el valor de la ley y la justicia que debe hacerla cumplir.

Por el contrario, sin descartar totalmente la ley, pero disminuyendo su capacidad activa, vuelve a pensar en el ordenamiento del Estado y recurre a una “fuerza mayor” que con autoridad máxima opera sobre la desigualdad, sin equivocarse en la causalidad originaria y expresándolo con una crudeza acerada, al otorgarle a esa fuerza mayor la autoridad justa para poner “freno a la excesiva ambición y coruptela de los poderosos”. La corrupción es para Maquiavelo cosa de los poderosos, ellos son los portadores de este fenómeno de corrupción que puebla el estamento superior del poder que condiciona las relaciones sociales que el florentino ha reconocido.

Es cierto que serán invocados poderes regios para conseguir hacer desaparecer tales desigualdades; también es cierto que Maquiavelo no está exento de influencias míticas y mágicas, como por ejemplo esta que surge en el discurso LVI del Libro Primero, “no se produce ningún grave acontecimiento en una ciudad, o en una provincia sin que haya sido anunciado por adivinos, revelaciones, prodigios u otros signos celestes”(p. 164). O este otro que, para exaltar la significación del poder popular reflexiona de ésta manera: “y no sin razón se compara la voz del pueblo a la de Dios, pues vemos que la opinión pública consigue maravillosos aciertos en sus pronósticos, hasta el punto de que parece tener una virtud oculta que le previene de su mal y de su bien” (p. 169, Discurso LVIII del Libro Primero).

Todas estas contaminaciones están presentes en el pensamiento de Maquiavelo quien escribe *El Príncipe* en 1513 y los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* en 1517 y en sus páginas se encontraron tales influencias antropológicas, mágico-religiosas y míticas, como las de las virtudes ocultas que adornan al pueblo. Pero de igual manera, como si las impurezas de la piedra preciosa no ocultaran su verídico valor, allí se podrán hallar estas verdades casi eternas que fue constru-

yendo sobre el poder político y estas otras de las desigualdades sociales que tanta importancia adquieren hoy para la interpretación de la causalidad referida a la corrupción.

Como es lógico para un científico social del siglo XVI, la mayor dificultad de Maquiavelo se refiere a su ligazón con las interpretaciones antropológicas de la historia y también del poder político. Por eso a pesar de la claridad deslumbrante que alcanza su entendimiento de la corrupción frente a las desigualdades, que se han localizado en el libro primero de los *Discursos*, gran parte de sus otras páginas ofrecerán el reencuentro con tales desmerecimientos teóricos.

Expresará por ejemplo su convicción antropológica para el valor de los ejércitos diciendo en el discurso diez del libro segundo “que no es el oro, como grita la opinión común, el que constituye el nervio de la guerra, sino los buenos soldados, porque el oro no basta para encontrar buenos soldados, y en cambio los buenos soldados son más que suficiente para encontrar oro” (p. 210).

De igual manera le otorgará un peso sensible al manejo personal del fraude por parte del príncipe para lograr el poder, aún mucho más allá que la fuerza. Le sirve para esta afirmación el relato histórico de Jenofonte en su *Vida de Ciro*. Allí fue con fraude y engaños, y no por la fuerza, como logró Ciro ocupar el reino de Armenia. Por eso le enseñara al “príncipe que quiera hacer grandes cosas necesita aprender a engañar” (p. 218, Discurso XIII, Libro Segundo).

También y en la exaltación máxima del valor individual del poder, desconociendo o más bien olvidando toda la significación del ordenamiento del Estado y aún del peso de la Ley, no trepidará Maquiavelo en volver a recorrer la historia y señalar, en el Discurso III del Libro Tercero, que tales historias antiguas enseñan “que después de una mutación de régimen político, de república en tiranía o de tiranía en república, es necesario una persecución memorable de los enemigos de las condiciones actuales”.

Recordemos que estamos en 1517 y entonces dejemos atrás nuestros estremecimientos y comprobemos una vez más la dureza infinita de un pensamiento lógico, frío y calculado en clave individual y recojamos el consejo para el gobernante al pie de la historia como madre de la experiencia inmediata, “y quien instaure una tiranía y no mata a Bruto, o instaure un estado libre y no mata a los hijos de Bruto, se mantiene poco tiempo” (p. 297). Como se recordará, los hijos del libertador y primer cónsul romano Lucio Junio Bruto, conspiraron para devolverle el trono a Tarquino y fueron ajusticiados por orden de su propio padre.

La muerte personal como motor posible para el desenvolvimiento de la historia, tiene aquí en Maquiavelo una connotación más que personal; está inscrita en el concepto antropológico del bien y del mal que aún conspira en nuestros tiempos. Por eso se escuchará su voz aconsejando que “nunca se debe dejar que un mal progrese por respeto a un bien, cuando aquel bien puede ser fácilmente aniquilado por ese mal” (p. 298). Es comprobable que toda contaminación individual y aún idealista de la concepción del florentino no empalidece su vocación política para la consolidación del poder y así es posible que pueda comprenderse aún esta satánica recomendación de extirpar con nombre y apellido al portador del mal... En otros casos más recientes esas muertes abarcaron a una generación entera y se hicieron también en nombre del bien de la raza, o enfrentando al mal de la subversión comprendida como diabólica fuerza colectiva que no mereció ni justicia. En estos casos, se hicieron casi sin importar nombres y apellidos y a diferencia del poder de Maquiavelo, el holocausto desatado solo construyó muerte y locura y terminó con la propia destrucción de quienes lo ordenaron.

Sin embargo, aún dentro de esta corriente antropológica maquiavélica, en este mismo libro tercero, ahora en el discurso ocho, se va a derrumbar la concepción individual de la corrupción, es decir en términos individuales, la idea posesiva personal del mal ejercitado en el campo político.

Así enseñará que “es imposible que la vida de uno solo baste para corromper la ciudad completamente” y en tal convencimiento indicará que “por eso es necesario, si se quiere lograr el poder en una república e infundirle una forma indigna, encontrar ya la materia corrompida por el tiempo y que haya sido conducida al desorden poco a poco” (p. 329). La corrupción instalada desde la desigualdad, con tiempo, permite la instauración definitiva de un régimen corrupto que no es más que su propia culminación.

Pero volveremos a la inevitable contaminación individual del proceso histórico y en ese mismo libro tercero, y ahora en el discurso veintiuno, para la comprensión del poder reinante Maquiavelo profesará indicando que “los hombres son impulsados principalmente por dos cosas: el amor y el temor, y así, tanto los gobierna el que se hace amar como el que se hace temer, aunque la mayoría de las veces es más seguido y obedecido quien se hace temer que quien se hace amar” (p. 361).

Se trata en realidad de la comprensión de dos procedimientos posibles para el poder, pero han surgido de una interpretación individualista de la conducta de las personas. Y esta individual fórmula del ejercicio del poder, en el caso de los ejércitos, también radicará en el valor individual o la virtud del capitán y tal condición humana cuando aparece como “tan grande que compense cualquiera de los dos comportamientos”, este del amor o del terror, ocultará el peso de los mismos y exaltará el valor individual de quien ejerce el poder.

En tal interpretación se han perdido las condiciones estructurales del poder, o han quedado ocultas detrás de la presencia del ser humano que gobierna la situación histórica analizada. Maquiavelo volverá a su concepción del príncipe virtuoso, en la idea del hombre grande, fuerte, incorrupto y valiente.

Con ellos ratifica la condición humana del poder y con ellos simplifica sus consejos y sus interpretaciones, sin que hayan desaparecido de sus discursos y de sus convicciones ni el entramado del ordenamiento

del Estado, ni las relaciones dialécticas que se establecen entre tal entramado y aquellos portadores de las condiciones operativas de ese poder.

Escuchemos ahora su discurso XXXI del Libro Tercero. Allí expresará que “los hombres grandes son siempre los mismos, en toda situación en que los coloque la fortuna y si ella cambia, y unas veces los exalta y otras los hunde, ellos no varían, sino que siempre mantienen un ánimo firme y tan acorde como su modo de vida” (p. 385). Es una interpretación humana, individual, del hombre grande, virtuoso... de aquel que expresa su personalidad en toda situación, agregando que son de esa forma porque viven “tan acorde como su modo de vida”. Pertenecen a su clase, a aquella que define su modo de vida y en ello reside su grandeza y la virtud maquiavélica. Parece una conceptualización personalizada del honor y la moral residente en la virtud ciudadana, pero surgida de “su modo de vida” y en esta condición estriba la razón última de su ubicación precisa frente al poder y al ejercicio del mismo.

El otro polo personal, el que conforma el comportamiento del hombre débil, se expresa en tanto “se envanecen y se embriagan en la buena fortuna, atribuyendo todo el bien que poseen a su propia virtud” (p. 385). Y entonces ante “la súbita variación de la suerte y en cuanto ven cara a cara la desdicha, caen en el extremo opuesto y se vuelven viles y abyectos”.

La grandeza o la debilidad parecen condiciones individuales que configuran este discurso clave para comprender el destino de quienes deben cumplir con sus funciones ante el poder. Sin embargo en un caso la interpretación de la grandeza está unida a la perseverancia a un modo determinado de vida y la debilidad se estampa en un ordenamiento estrictamente personal de la propia virtud. Esta última condición solo alcanza para recluirse en la miseria y la corrupción de procederes.

Las variaciones señaladas que llevan a la exaltación de las virtudes que porta el individuo inserto en un modo de vida, en una clase o grupo determinado, o las otras que solo interpreta el débil que apenas conduce

su propia miseria, oculta en lo que él cree su gran virtud individual y solitaria, otorgan la diferencia atendible para ejercitar con eficacia el poder otorgado. Maquiavelo se inclina por el grande porque reconoce la condición inquebrantable del modo de vida, cualquiera sea la inserción social que ello implique. Detrás de esta sutil diferencia se ampara una distancia histórica esencial, que la política reconoce como necesaria para distinguir a los que vienen a ejercer el poder.

Quedan algunos detalles exquisitos para la interpretación acabada del poder y con él, de la corrupción en su ejercicio y aún creación. Estarán expresados en los últimos discursos del libro tercero.

El primero de ellos tiene que ver una vez más con la práctica de una corrupción casi constante en las actividades posibles del gobierno tanto en la paz como en la guerra.

Maquiavelo habla en el discurso cuarenta del libro tercero del fraude y del engaño, aún después de haberse referido a tal condición corrupta en el discurso trece del segundo libro donde, como se ha dicho recordando el relato de Jenofonte sobre Ciro y su guerra con el reino de Armenia, le propone al príncipe que quiera hacer grandes cosas que aprenda sin rubores a manejar el engaño... Ahora anotará que “aunque el fraude es siempre detestable, en cualquier acción, sin embargo en la guerra es un recurso digno de alabanzas y de gloria y tan alabado es el que vence al enemigo con engaños como el que lo supera por la fuerza” (p. 409).

Ha vuelto a aquella recomendación de *El Príncipe* que ya se mencionara, donde dijera que en las acciones de los príncipes se considera fundamentalmente *el fin* y que estos, todos los príncipes, deben luchar por conservar sus Estados y los medios serán siempre tachados de honrosos.

En este aspecto del fraude y los engaños, otra vez Maquiavelo sabe que “las cosas varían de acuerdo a la situación” y la realidad, ella es la que en la ciencia política señala reconocer a las cosas y al camino para lograr la gloria y el éxito.

Pero algún límite es necesario ponerle al fraude y los engaños como fórmulas de corrupción. Entonces sabrá que “no me parece loable el fraude que rompe la fe y los pactos”, pero... “el fraude que me parece digno de aprobación es el que empleas con un enemigo que no se fía de ti, y que es parte de la estrategia de guerra” (p. 409), o con mayor crudeza aún se escuchará en el discurso siguiente, el XLI, que “en las deliberaciones en que está en juego la salvación de la patria no se debe guardar ninguna consideración a lo justo o injusto, lo piadoso o lo cruel, lo laudable o lo vergonzoso, sino que, dejando de lado cualquier otro respeto, se ha de seguir aquel camino que salve la vida de la patria y mantenga su libertad” (p. 411).

Así la corrupción y la eticidad tienen relación, en cuanto vigencia a tener en cuenta, en cuanto consideración a guardar, sólo en relación con la realidad y las circunstancias contextuales en las que se las consideren. Maquiavelo ha destruido la concepción filosófica de ambas “*cosas en sí*”, porque tanto la ética común como la corrupción de la sociedad no son la consecuencia de sus valores propios, ni tienen la densidad espiritual que en sí mismas, la filosofía idealista pudo haberles asignado. Se derrumba la formulación teórica que mide la acción humana con arreglo a valores y se define la necesaria ponderación de los fines esperados. Frente a ellos Maquiavelo en 1517 elige desde la realidad el diálogo posible con las afirmaciones que garanticen tales objetivos, aun dejando en el camino la integridad espiritual de los medios requeridos. Cuando el fin es el poder, el príncipe o la República elegirán la eficacia para alcanzar, preservar o acrecentar tal poder. La República, el pueblo y la patria lo imponen.

Los actos y las acciones de los pueblos han perdido valor moral. Lo único que importa, para el príncipe o la República, es su valor político y de ello al final la ponderación de los mismos radica en el signo de los resultados, aquellos que señalan especialmente el bien común.

En los Discursos, la república constituye la forma justa de la acción política para lograr por su ordenamiento la libertad y la justicia que

requiere ese bien común. Entonces allí, el desorden y la corrupción expresan con patetismo el ejercicio del mal, es decir, el imperio de las desigualdades y en tales regímenes el poder político está obligado a conseguir esa libertad y esa equidad. Para Maquiavelo el fin, los objetivos perfilados, aceleran la urgencia de elegir los medios e instrumentos que conduzcan con eficacia a tales metas. Por eso la política moderna también, como técnica y como ciencia, debe liberarse de toda subordinación a los valores morales, para construir ese Estado moderno del bien común entonces sin las desigualdades que expresan la corrupción

Por todo esto debe recordarse aquello que Maquiavelo señalaba en su discurso dieciséis, enseñando que “un pueblo donde por todas partes ha penetrado la corrupción no puede vivir libre” (p. 77), reafirmando aquello que ya se ha mencionado, de que la corrupción y la falta de libertad nacen de la desigualdad... Aquí reside el lugar histórico que Maquiavelo pone en evidencia en el comienzo del 1500 y coloca a la teoría del poder en la necesidad de interpretar la estructura básica de tal desigualdad, o a la inversa a tal desigualdad como el mecanismo esencial para sostener una teoría del poder compatible con la moral histórica necesaria y el reino esperable de la libertad.

Kant y la moral encolumnada

La filosofía se conmueve desde siempre por el entendimiento de la moral humana. En todos sus capítulos la historia de la filosofía recoge aseveraciones, reflexiones y contradicciones sobre este aspecto de la vida y conducta de los hombres.

Pongamos un punto de partida. Miremos con inicial cuidado al Kant de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; es el filósofo de 1785, que ya había producido la *Crítica de la Razón Pura* y esta *Fundamentación* se interpone en el tiempo entre tal crítica y la *Crítica de la Razón Práctica* que será de 1788 y que se transformará en la exposición sistemática y con densidad metódica, de la filosofía de la moral.

Pero la *Fundamentación* tiene la frescura del primer texto kantiano dedicado a los temas de la ética humana, seguramente como consagración metodológica para su constante preocupación por todos los aspectos de la conducta de los hombres. La *Fundamentación* ratificará su preocupación profunda por la estimación filosófica de la razón, sostenida por su capacidad generadora de ideas a las que no puede corresponder objeto sensible alguno, señalando su vocación constante de

que, en última instancia, los seres humanos son independientes de toda vinculación fenoménica (Kant, 1990).

Apenas comienza el capítulo primero de la *Fundamentación*, se aprende que “nos ha sido concedida la razón como facultad práctica, es decir, como una facultad que debe tener influjo sobre la voluntad” y en este caso la prospección kantiana estimará “que el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una voluntad buena” no en cualquier aspecto o dirección, sino “buena en sí misma, cosa para lo cual era la razón necesaria absolutamente” sobre todo si se aspira que tal conducta tienda lógicamente “con un sentido de finalidad” (p. 23).

Esta voluntad es el recinto apropiado para que en ella repose el bien supremo y absoluto y donde el deber se expresa en “la necesidad de una acción por respeto a la ley” cuya representación en sí misma, no se encuentra más que en el ser racional, que cumpliendo con el deber, ésta, “la persona misma, que obra según esa ley” constituirá “ese bien tan excelente que llamamos bien moral” (p. 26).

Kant sabe que aquello que debe hacerse para que “mi querer sea moralmente bueno” no necesita ir a buscar muy lejos una comprensión especial. La filosofía servirá siempre para alcanzar la delimitación del fundamento profundo de las acciones operadas, pero el conocimiento moral de la llamada razón vulgar, la primaria condición de la ética humana kantiana, no precisa de abstracciones, ni reflexiones encumbradas.

En ese campo de la moral cotidiana, el de “la metafísica de las costumbres” señala que “la necesidad de mis acciones por puro respeto a la ley práctica es lo que constituye el deber, ante el cual tiene que inclinarse cualquier otro fundamento determinante, porque es la condición de una voluntad buena en sí, cuyo valor está por encima de todo”(p. 28).

Se trata de la moral constante, esa moral vulgar que asoma como la expresión cotidiana de la conducta de los hombres y en ese caso, parece terminante la claridad que sostiene Kant al indicar que nadie requiere

de la elaboración de una acabada teoría moral para conocer cuál es el deber al que debe inclinarse su voluntad. Lo dirá tajantemente, recordando la sabiduría socrática que incluye el mensaje, expresando que “no hace falta ciencia ni filosofía alguna para saber qué es lo que se debe hacer para ser honrado y hasta sabio y virtuoso” (p. 28).

Sin embargo no caerá en una total inocencia y reconocerá que la sabiduría misma necesita de la ciencia y entonces será más que prudente, digno de mayores honduras, de entendimiento reflexivo, empujar a la “razón humana vulgar” hacia el campo de una “filosofía práctica” para que sirva para obtener enseñanza “acerca del origen de su principio y exacta determinación”, de esas razones de la moral humana, comprendidas en la teoría de “la metafísica de las costumbres” (p. 29).

Entramos así al encolumnamiento de los factores componentes de la moral kantiana que, fieles sin renunciar a su concepción metafísica, postula como operación instrumental un entendimiento intuitivo, subjetivo-idealista, plantea su concepción de la filosofía trascendental y alcanza su expresión constante en la separación intencionada entre el pensamiento discursivo y el propio de la contribución esencial del intuitivo.

El sustento definitivo permite pensar kantianamente, que “no hay ningún verdadero principio supremo de la moralidad que no haya de descansar en la razón pura” (p. 31). Tal razón, cabeza ineludible y determinante de los distintos componentes que enmarcan a la moral humana, debe ser entendida, como “razón por sí misma e independiente de todo fenómeno, ordena lo que debe suceder” (p. 31), sabiendo de antemano “que todos los conceptos morales tienen su asiento y origen, completamente “a priori”, en la razón” (p. 33).

No hay freno ni límite posible para la concepción de “la razón en sí”, génesis final de la moralidad que puebla las costumbres y cuyos conceptos “no pueden ser abstraídos de ningún conocimiento empírico” y

que en tal pureza de origen, para la “razón en sí”, reside “su dignidad, la dignidad de servirnos de principios prácticos” (p. 33).

Aquí está viva, palpitante, con certera obstinación la “cosa en sí” kantiana, ahora medida en la “razón en sí” base incuestionable de la moral. Se expresa esta “cosa en sí”, en el “en sí”, que debe ser admitida como incognoscible, inaccesible al saber y solo bien respetada por la fe, por la “razón a priori” que implica otorgarle a la misma la condición de delante que ejerce la intuición kantiana.

Recordemos que para tal concepción identifica a la razón como aquella facultad que proporciona las reglas del entendimiento bajo principios, esos elementos insustituibles “para conocer algo absolutamente a priori” (Kant, 1190a, p. 37).

Como se sabe terminará asegurando también en la *Crítica de la Razón Pura* que “por conocimientos a priori entenderemos los que tienen lugar independientemente de esta o de aquella experiencia, sino absolutamente de toda experiencia” (p. 28). Por eso, la unidad de la Razón no será la unidad de la experiencia posible; dice Kant que es “distinta de ésta; ésta, la experiencia es unidad del entendimiento” y los conceptos del entendimiento “son pensados a priori antes de la experiencia y para ésta”; pero no contienen nada más que la unidad de la reflexión sobre los fenómenos, por cuanto tales fenómenos deben pertenecer a una posible conciencia empírica.

Solo por estos conceptos del entendimiento es posible el conocimiento y la determinación de un objeto... Y ellos serán para Kant los que «proporcionan el material para las conclusiones», sabiendo además que “la realidad objetiva de esos conceptos del entendimiento, pensados a priori, se funda en que ellos constituyen la forma intelectual de toda experiencia y por ello su aplicación debe poder siempre demostrarse en la experiencia” (Kant, 1990a, p. 172).

Sigamos un poco más con los conceptos del entendimiento que habitan soberanamente en la *Crítica de la Razón Pura*. Tales conceptos a

priori, productos de la reflexión, permiten hacer factible el conocimiento y la determinación del objeto, ellos son los que constituyen la forma intelectual, ideológica de la experiencia y su aplicación, el ejercicio del razonamiento para el entendimiento, deben y pueden demostrarse en la experiencia.

Observemos que son entonces los conceptos del entendimiento que generan la reflexión, los que definen y delimitan el objeto (lo que es racional es real y más aún. lo que es real, es racional, enseñará Hegel). La Idea, ese será el eje platónico sobre el que gira el mundo... Esos conceptos del entendimiento constituyen la forma intelectual de la experiencia y para todo el idealismo conforma la realidad del objeto, pero dialécticamente para Kant, el ejercicio del razonamiento, la razón pura operando para alcanzar el entendimiento debe demostrarse en la experiencia.

Se escucha el rumor de plena dialéctica de las categorías subjetivas del entendimiento y su obligada relación determinante con la realidad: la idea, el entendimiento a priori es eso, el concepto anterior al objeto, que permite y hace posible el conocimiento y la realidad del objeto.

Como decíamos, por este rumbo es interesante advertir que Kant va a reparar frecuentemente en la concepción platónica de “*la idea*”, indicándola como “algo que no solo no es nunca sacada de los sentidos, sino que excede con mucho los conceptos del entendimiento, [...] puesto que en la experiencia nunca se halla algo congruente con la idea” (p. 173).

Pero aún puede llegarse más lejos en esta conceptualización y aceptar que el entendimiento está por debajo de la idea, que se aproxima a la *Razón* kantiana, en tanto que como Platón quiere, éstas, las ideas, son oriundas de la razón suprema y por lo tanto, de tal altura pueden pasar a la razón humana, como causas eficientes. Así las ideas aparecen como las causas originarias de las cosas y “solo el todo del enlace de las ideas en el universo es lo plenamente adecuado a esa idea” (p. 175).

Hemos vuelto al núcleo palpitante del idealismo, a la primacía más elocuente de la razón como determinante de la realidad, es decir que así

concebimos a las ideas como expresiones anteriores a todo objeto real. Ellas son las que alimentan la eficacia de la razón humana, esa misma razón cuyo destino verdadero tiene que ser el de producir la voluntad buena, camino inevitable del bien moral en la conformación filosófica kantiana, cuyo génesis final, como se ha dicho, radica duramente en “*la razón en sí*”.

Por eso es que debemos volver a la “cosa en sí”, también para sumar condiciones y conceptos desde la *Crítica de la razón pura* que, como ya se sabe, volverá a explicar los conocimientos científicos, por principios “a priori”, por formas de la intuición que pueden concentrarse ponderadamente en las Ideas que, con lógica kantiana, también serán “a priori”.

Es necesario recordar que la *Crítica de la razón pura* aparece en 1781, cuatro años antes que la *Fundamentación* y, como se trata de una universalización crítica como teoría del conocimiento, allí la conceptualización de toda idea de verdad será el eje cualitativo de los denominados principios esenciales del saber que en este caso Kant centraliza agudamente en la ley moral.

En la *Crítica* de 1781 sabremos percibir que “todo cuanto el entendimiento saca de sí mismo, sin requerirlo de la experiencia, lo tiene sin embargo para el uso de la experiencia y no para ningún otro”. El juego dialéctico está puro y en ejecución; pero debe resolverse en la unidad de tal experiencia y de tal unidad, los fenómenos “como datos para la experiencia, deben estar ya a priori en relación y concordancia”.

En la *Crítica de la razón pura*, las reglas del entendimiento que son verídicas “a priori”, son “fuentes de toda verdad” y por lo tanto han de funcionar como el gran vínculo de “la concordancia de nuestro conocimiento con los objetos, porque contienen el fundamento de la posibilidad de la experiencia”, de esa experiencia que aparece dialécticamente determinada como conjunto de todo conocimiento en donde “pueden sernos dados objetos” (p. 143).

Aquí radica uno de los saltos epistemológicos, unido a la concepción

metafísica que identifica al Kant del criticismo. Recordemos que los *fenómenos* implican en su construcción idealista el modo de ser de los objetos sensibles, y que como tales tienen que estar determinados por las formas propias de la sensibilidad que nos vinculan con ellos. Por eso es que Kant reafirma que cuando a ciertos objetos les otorgamos el nombre de fenómenos, está impreso en ello, “el nombre de entes sensibles” que permite distinguir entre nuestra forma de intuirlos y su constitución propia, “en sí mismos”.

Desde allí, y con esta delimitación de los fenómenos, aparece una indicación a otra forma de ser de esos mismos objetos o fenómenos colocados frente a ellos, refiriéndolos a esos mismos objetos en su constitución “en sí mismos”, o bien a “otras cosas posibles que no son objetos de nuestros sentidos” (p. 149) como objetos pensados sólo por el entendimiento.

A los fenómenos Kant les otorga el nombre de “entes sensibles”, como ya se sabe, y a esta otra cosa que no son objeto de los sentidos, las llamará “entes inteligibles” o “noumenos” que aparecen precisamente opuestos al modo de ser fenoménico.

Aquí está el salto metafísico esencial irradiando el más denso de los destellos de su filosofía trascendental; los noumenos, estos entes inteligibles son elementos inaccesibles a la sensibilidad y son sólo reconocibles por el entendimiento puro, que es quien debe concebirlos.

En ellos se asienta la búsqueda de la “*cosa en sí*”.

El noumeno kantiano que viene a formular la esencia del concepto subjetivo idealista, construcción insalvable para toda filosofía trascendental, debe ser entendido como una cosa que no es objeto de nuestra intuición sensible y que “no debe ser pensada como objeto de los sentidos, sino como cosa en sí misma”; como “cosa en sí”, como un concepto necesario “para limitar la validez objetiva del conocimiento sensible” (p. 151). De aquí surge el sentido negativo que Kant dilucida como válido para este noumeno.

A esta validez se refiere cuando produce “una ampliación negativa” no limitada por la sensibilidad y “dándole el nombre de noúmenos a las cosas en sí mismas (no consideradas como fenómenos)” (p. 151) y señalando que tales noúmenos no pueden ser conocidos por medio de las categorías, debiendo ser pensados “sólo bajo el nombre de un algo desconocido” fuera de la relación con la experiencia posible, con los sentidos en general, “como objetos del entendimiento puro” (p. 152).

Se ha desplazado dramáticamente el alcance del entendimiento y de la razón, que ya en la *Fundamentación* se ratificaría como una afirmación constante, en el sentido que los seres humanos son inexorablemente independientes de toda vinculación fenoménica.

Ahora los instrumentos del conocimiento, para la construcción de una teoría del conocimiento, eje céntrico de la *Crítica de la razón pura*, han quedado alejados de la unicidad para toda comprensión de la “cosa en sí”, absorbida como noúmeno en el sentido negativo que le otorgara el destino táctico kantiano, para aceptar que no puede hallarse otro concepto más eficaz para nombrarla que el de cosa u objeto trascendental, como indeterminada e incognoscible.

De la existencia indeterminada puede saberse que Kant la asienta como el fundamento de la sensación y del objeto fenoménico, que expresan el comienzo de la “cosa en sí”; sin embargo, la explicación en última instancia para los mismos, o «cosa en sí» definitiva, debe concebírsela como la misma existencia de la cosa revelada en la sensación, pero transportada luego como objeto empírico elaborado en la síntesis que exige tal categoría pulsándola en la intuición del espacio-tiempo, vale decir de la prioridad de los mismos y de todo atisbo de causalidad para el conocimiento de la “cosa en sí”.

La síntesis es el resultado dialéctico de los fenómenos que deben llevar a la “cosa en sí” definitiva, a la esencia kantiana de su espesura teórica del conocimiento. Escuchemos entonces un párrafo que resume este esfuerzo desmesurado del valor trascendental. Kant ratifica que puede

decirse que existe el fenómeno en sí, sin vinculación con nuestros sentidos ni con experiencia posible y ello estaría certificado si fuera cuestión de la cosa en sí inicial.

Pero en tales condiciones es necesario agregar que así simplemente se trata “de un fenómeno en el espacio y en el tiempo que no tiene determinaciones de cosas en sí, sino solamente en nuestra sensibilidad”.

Esos fenómenos, no son “cosas en sí”, “sino simples representaciones que en el caso que no sean dadas en nosotros (en la percepción) no se encuentran en ninguna parte” (p. 231). Solo serán en última instancia “cosas en sí”, si son dadas en nosotros. Allí es donde funcionará el “todo del fenómeno” kantiano, concebido como una cosa unitaria, que contiene toda la realidad empírica pero que debe ser sometida a la intuición u operación trascendental y así “se transforma en concepto de una cosa situada en la cumbre de la posibilidad de todas las cosas para la determinación completa de las cuales, ella suministra las condiciones reales” (p. 265).

Tal situación, *dada en nosotros*, para ofrecerse como verdaderas “cosas en sí” se depositan en la razón, esa potencia superior que Kant hace depositaría del principio director de la voluntad que “el deber” ha de constituir como “voluntad buena en sí”.

Pero se trata de la razón..., aquella esencia que triunfa siempre, aunque para ello sea necesario aceptar que se encuentra fuertemente ligada a sus límites por la razón misma, en el mismo plano de lucha y conflicto que toda expresión del entendimiento humano requiera: “La determinación de los límites de nuestra razón, [manifiesta Kant] no puede hacerse más que según principios a priori” (Kant, 1190a, p. 331).

Todo el camino conduce al crecimiento y consolidación de la razón pura, cuyo pasaje a la razón práctica sirve como destino verdadero para la producción, como se ha dicho, de la voluntad para el bien supremo.

Este tránsito comienza con un primer paso en las cosas de la razón pura que se observa en la infancia. Es el estadio *dogmático* de la razón,

preparado para buscar el segundo escalón de su maduración, el estadio *escéptico* que se sitúa así, para atestiguar la prudencia del juicio, depurado de la experiencia.

Son palabras exactas de Kant, que entiende a este estadio como un paso hacia el tercer escalón, un juicio maduro y “viril” dice, aunque ahora sería oportuno llamarlo maduro y humano y que “consiste en someter al examen no sólo los hechos de la razón, sino la razón misma en lo referente a la facultad y capacidad que posee de llegar a los conocimientos puros *a priori*” (p. 332).

Esta es la circulación por estadios de la consolidación de la razón, que culmina entonces en la crítica de la razón misma, buscando y señalando sus propios límites para consagrar los conocimientos puros.

La razón expresada en su etapa crítica, en cuanto formulación posible de la naturaleza de los seres humanos que determinan una tendencia constante hacia “el bien supremo”, muestra una inadecuada capacidad cognoscitiva para dicha razón.

Esto se dice categóricamente en la *Crítica de la razón práctica*, cuando Kant asegura que “la crítica de la razón pura especulativa demuestra la gran insuficiencia de la misma para resolver, en conformidad al fin, los más importantes problemas que le son propuestos” sin desconocer los grandes progresos que tal razón puede realizar para acercarse a dichos problemas (Kant, 1990b) p. 192).

En ese caso, por ejemplo, está claro que el propio Dios nos permite especular sobre su existencia y supremo hacer, pero no podemos desde la misma razón pura, ver, ni demostrar tal existencia, ni el conocimiento de la misma.

Sin embargo nuestro razonamiento, por medio de la ley moral, no nos permitirá “perspectivas en el reino de lo suprasensible” y podremos llegar hacia “una verdadera disposición moral del ánimo” que puede conducirnos como criatura moral racional, “a ser digna de participar en el bien supremo, en la medida adecuada al valor moral de su persona

y no sólo de sus acciones” (p. 193). La razón aparece dotada de fuerza propia, pero bien dentro de la fuerza moral de la razón. Allí la razón pura, se transforma para llegar a ser “por sí sola práctica y da [al hombre] una ley universal que nosotros denominamos la ley moral” (p. 113).

Como es sabido la *Crítica de la razón práctica* se publica siete años después de la *Crítica de la razón pura* y en la misma queda indicada la vinculación entre ser y deber ser, desarrollándose el concepto de las llamadas ideas regulativas, como la libertad, la inmortalidad, el ser supremo, convertidas allí en postulados dentro de la ética, y constituyendo conceptos claves para tal disciplina del conocimiento.

Estas ideas regulativas se dirigen a los tipos de conducta, y con ellos a los hechos propios de los sentidos, sabiendo que para llegar a conseguir realizar la crítica práctica de la conducta moral, aquella que se ejecuta a diario, es necesario poseer un criterio general definido.

En tal sentido, el campo de la moral está de principio a fin regulado, vinculado a la *libertad*, allí donde la razón puede comenzar a desarrollar un encadenamiento con la causalidad unida al nudo de los acontecimientos observados o ejecutados.

Esta libertad es para Kant el estímulo esencial que se deposita en el ser ético y aquí radica su liminar enfoque de la esencia humana, “del hombre y con él toda criatura racional” a la que califica como “fin en sí mismo. Él es, efectivamente, el sujeto de la ley moral, que es santa, gracias a la autonomía de su libertad” (Kant, 1990b, p. 152).

Hemos arribado a la pureza de la antropologización de la ley moral, del valor ético afincado en el ser como fin en sí mismo, nunca sólo como medio, ratificando Kant que “esta condición la añadimos nosotros con razón, hasta a la voluntad divina, en consideración de los seres racionales en el mundo como sus criaturas, pues que descansan en la personalidad de los mismos, por lo cual tan sólo son fines en sí mismos” (p. 152).

El mandato de la ética

Como ya sabemos desde la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, cada cosa en la naturaleza obedece a leyes específicas y sólo un ser racional es dueño de la facultad de proceder “por la representación de las leyes” vale decir apoyado o inducido por principios y por lo tanto como poseedor de una voluntad.

Pero en la misma *Fundamentación* nos enseñaron que “para derivar las acciones de las leyes se exige razón”, esto nos debe llevar a la consideración básica de que “la voluntad no es otra cosa que la razón práctica” (Kant, 1990, p. 34).

Estamos cercados, más propiamente digamos, estamos unidos a la antropología de la ética racional y entonces es necesario derivar de allí la idea de que si la razón determina a la voluntad del ser humano, “las acciones de éste ser que son conocidas como objetivamente necesarias, son también subjetivamente necesarias” comprendiendo entonces, que “la voluntad es una facultad de no elegir nada más que lo que la razón, independientemente de la inclinación, conoce como prácticamente necesario, es decir, bueno” (p. 34).

De aquí se puede sugerir que la razón por sí sola no determina en exclusividad a la voluntad porque sobre ella también inciden las condiciones subjetivas, que no siempre tienen por qué coincidir con las objetivas. Kant anota que si la voluntad no obedece plenamente a la razón, “entonces las acciones conocidas objetivamente como necesarias, son subjetivamente contingentes y la determinación de tal voluntad, en conformidad con las leyes objetivas, llamase *constricción*” (p. 34).

Cuando la representación de una condición objetiva, se hace claramente constructiva, obligando o compeliendo a la voluntad hacia determinada inclinación imperiosa o inevitable, Kant lo llama el ejercicio de un mandato para la razón, “y la fórmula del mandato llamase *imperativo*” (p. 34).

Los seres humanos han de percibir su propia libertad, esa condición esencial de la cual provienen nuestras leyes morales en el puro esquema kantiano, realmente y solo por medio del imperativo ético, que constituye una formulación superior, intensa, que señala un mandato vinculado con el deber nuestro y desde el cual puede desarrollarse todo el andamiaje de las obligaciones o deberes comunes con los demás y que llevará al concepto del derecho como regulación que los seres humanos implican para encuadrar a la moral aceptada. Al menos aceptada por aquellos que están en condiciones de dictar tal encuadramiento y compeler a su cumplimiento.

Para Kant los imperativos son fórmulas para designar las vinculaciones articuladas “entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad de tal o de cual ser racional” (p. 35).

Pero estos imperativos tienen una cualidad inseparable, todos ellos mandan, señalan con intensidad el camino de la conducta, porque indican el sentido de la voluntad y el imperativo categórico, reafirma Kant, es el que representa “una acción por sí misma sin referencia a ningún otro fin, como objetivamente necesaria” (p. 35).

No es difícil entender que estamos escuchando el mensaje histórico

de los diez mandamientos de la Ley divina, planteada como imperativa que ordena, que indica un mandato esencial.

Estos mandatos, sustento elocuente e insustituible de la ética kantiana, elegidos como vertebración ontológica de la razón, Kant, como se sabe, los divide en mandatos *hipotéticos* y *categoricos* y ambos estructuran la dimensión racional de la moral.

Van a ser *hipotéticos* los mandatos que representan la necesidad concreta de una acción posible como medio para conseguir otra acción que se quiere y serán *categoricos* si la acción “es representada como buena en sí, como necesaria en una voluntad conforme en sí con la razón, como un principio de tal voluntad”. Este es el imperativo categorico, el que sin poner como condición “ningún propósito a obtener por medio de cierta conducta, manda a esa conducta inmediatamente” (p. 36).

Kant debe lograr mayor especificidad y entonces agregará que ese imperativo categorico “no se refiere a la materia de la acción y a lo que de ésta ha de suceder (ni de la finalidad que pudiera intentar), sino a la forma y al principio de donde ella sucede y lo esencialmente bueno de la acción consiste en el ánimo que a ella se lleva, sea el éxito el que fuera. Este imperativo puede llamarse el de la moralidad” (p. 36).

El imperativo categorico, definido como el punto germinal de la conducta del ser, radicado en el espacio más íntimo del individuo, constituye la llamada *ley de la moralidad* kantiana, el mandato espiritual de la ética, reconocido como casi impenetrable e incognoscible.... pero tal “mandato incondicionado no deja a la voluntad ningún arbitrio con respecto al objeto y por tanto, lleva en sí aquella necesidad que exigimos siempre en la ley” (p. 39).

Ese mandato, aparte de la ley no contiene ninguna otra condición a la que se encuentre limitado, sino pura y exclusivamente a la necesidad de “máxima” de conformarse con tal norma, no quedando así otro camino que “la universalidad de una ley general” a la que ha de vincularse y aún

confundirse en y con ella porque tal relación “es lo único que el imperativo representa propiamente como necesario” (p. 39).

La ley de la moralidad que sustantiva el imperativo categórico se identifica con la máxima, es decir con el más elevado componente de la operación que realiza el ser y que reconoce un principio subjetivo y otro objetivo para obrar.

Pero se hace imprescindible reconocer la estrecha distancia que los separa; casi inexistente, porque en Kant el principio subjetivo para obrar incluye la regla práctica que vincula a la razón, y aún la determina, conforme las condiciones del ser que debe actuar, del ser obrante. El principio objetivo es la ley práctica, válida para el ser racional y constituye el principio por el cual el ser debe obrar, tiene el imperativo instituido de proceder. El principio subjetivo es por el cual se opera y el objetivo es el que dicta la razón según el cual debe obrarse; es el mandato que impone el sentido de las acciones, como deben ser las acciones del ser racional.

Para que no pueda dudarse, Kant va a enmarcar al imperativo categórico como “único” y conformado de manera tal que señala con decidida estrategia: “obra sólo según una máxima tal, que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (p. 39), transformándose en “imperativo universal del deber”. Kant ha de formular a dicho mandato del deber universalizado diciendo: “obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse por tu voluntad ley universal de la naturaleza” (p. 40).

La norma busca convertirse en la ley para todos los hombres; por eso la recomendación ordenada de obrar para que esa conducta del ser ético pueda transformarse en la “norma para todos los hombres” que se encuentren en condiciones similares o, como Kant los incluye, como seres componentes de un mismo “reino de los fines”, entendiendo al reino, como “el enlace sistemático de distintos seres racionales por leyes comunes” (p. 47) por condiciones normativas comunes, similarmente ubicadas, confundidos en estrecha vinculación de fines...

Así vuelve a impugnar la tarea, la voluntad, “pensada como una facultad para determinarse a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes” (p. 43). Esta facultad, piensa Kant, sólo puede encontrarse en seres racionales y en ellos “el fin es lo que sirve a la voluntad de fundamento objetivo de su autodeterminación” (p. 43). Ese fin, puesto por la razón, vale para todos los seres racionales que se unen con condiciones similares, por objetivos similares.

La *Fundamentación* también le servirá a Kant para una reafirmación certera de su conceptualización de “*la cosa en sí*”, por la cual “el hombre y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para cualesquiera usos de ésta o de aquella voluntad”; esa finalidad en sí misma, constituye un principio objetivo de la voluntad, “y por lo tanto pueda servir de ley práctica universal” enunciando entonces el principio que “la naturaleza racional existe como fin en sí mismo” (p. 44). Por tal causa, el imperativo práctico puede delinearse expresando: “obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (p. 45).

Traducido a la posición de la moralidad, la enunciación para la ética kantiana afirmará que esa moralidad “es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo: porque sólo por ella es posible ser miembro legislador en el reino de los fines” (p. 48).

Se trata así de colocar al ser racional y a los que similarmente conviven en el reino de su imperativo categórico, como fines en sí mismos, para ejercer la moralidad, sus moralidades señaladas por esos mandatos que imponen conductas, desde la participación kantiana, esa que indica, “nada menos que la participación que da al ser racional en la legislación universal, haciéndole para ello apto para ser miembro de un reino posible de los fines” al que está destinado como fin en sí mismo. Por lo tanto, como legislador en ese reino de los fines, obedeciendo a aquellas leyes “que él mismo de y por las cuales sus máximas (los principios

objetivos y subjetivos de actuar, por el cual obra el sujeto y por el cual debe actuar imperativamente) pueden pertenecer a una legislación universal a la que él mismo se somete al mismo tiempo” (p. 49).

Se hace necesario reparar, siguiendo ésta pura y empecinada concepción individual y espiritual de la ética kantiana, que también esa participación requiere del concepto de una voluntad absolutamente buena, moral en sí misma, aportada y sometida como ley suprema, para que el ser racional actúe prácticamente “siempre por tal máxima”, para que pueda querer ese ser racional “que su universalidad sea ley” como condición única para que una voluntad no pueda estar “nunca en contradicción consigo misma y este imperativo es categórico” (p. 50).

Una crítica elemental

Toda la filosofía kantiana está presente en su concepción de la moral, que se basa para decirlo sintéticamente sobre la problemática de la naturaleza del ser humano, de la esencia del sujeto de esa moralidad. Esta temática aparece desde entonces como evidente y verídica por sí misma, unida a la idea fundamental de la existencia de una esencia universal del ser humano. Esa condición esencial está unida a la consideración de seres aislados en sí mismos, definidos por sí, como sujetos comprensibles.

Este razonamiento conceptual sobre la existencia y la unidad del ser se define como postura empirista-idealista, cosmovisión que sigue siendo la piedra angular de toda la filosofía del espíritu, del pensamiento metafísico que asume la verdad del entendimiento intuitivo, subjetivo-idealista, planteado por Kant, como la esencia de su filosofía trascendental.

En el pensamiento kantiano de la moralidad, como en sus dos críticas, también se puede percibir el sentido empírico del ser, del sujeto de

la moral, en cuanto éstos son concebidos como datos absolutos, despojados de toda relación concreta con sus contextualidades. Estos seres humanos deben ser portadores en sí, para el esquema kantiano de la moralidad, de toda la esencia humana, tomada como categoría suprema que perfila su idealismo de la esencia para el ser.

Como se ve para la teoría de la moral, esta estructura esquemática, de corte rígido y tipo formal, también se encuentra presente en las teorías de la sociedad, como de la economía política, de la cultura, como también en la teoría idealista del conocimiento, que ha permitido a muchos teóricos modernos comprender que la misma forma parte de una concepción que entiende que a un idealismo de la esencia del ser humano, corresponde un empirismo del sujeto, comprendido siempre como dato absoluto y verdadero en sí mismo.

Al cuestionar la esencia del sujeto como base teórica de la moral kantiana, se suma su crítica al campo económico rechazando la mitología del ser humano fijo y definido de antemano en sus condiciones de necesidades y requerimientos, es decir no se acepta el empirismo de tal sujeto, como del idealismo del concepto de la esencia inmutable del ser.

Van a desaparecer entonces las categorías fijas, formalmente definidas de los seres humanos y su correlato inevitable de la esencia humana que son inmanentes, para aparecer nuevos elementos que definen categorías diferentes destinadas a rescatar la singularidad de las prácticas sociales, también éticas, estéticas, tecnocientíficas, religiosas, culturales, que se alejan decididamente de la metafísica y entienden o buscan entender las causalidades estructurales que las unan con la verdad y la realidad.

En verdad también en la concepción ética hace falta reemplazar los mitos del empirismo-idealismo del ser y su esencia, por un pensamiento diferencial dialéctico y concreto de la práctica histórica que los seres humanos están destinados a ejecutar para construir su propio sentido filosófico, en vinculaciones específicas diferentes, fundadas en la uni-

dad, la complejidad y la jerarquización causal que hoy reconoce la sociedad y su estructura político-social.

Esto se entiende a fondo cuando se estudia sin límites el imperativo categórico, por ejemplo. En ese caso recordemos que la frase preferencial, casi diríamos paradigmática, recomienda que el sujeto debe obrar de modo que toda su conducta pueda convertirse en norma para todos los seres que se encuentran en condiciones similares a las suyas.

Así el imperativo no puede ser asimilado sólo como un mandato simple y lineal, sino como complejo y con condiciones específicas que deben ser conocidas. Ellas pueden surgir de esas situaciones semejantes o similares de los otros hombres, involucrados en la conducta que debe transformarse en normativa. Esto es lo mismo que decir que se trata de las condiciones generales del mundo político, económico-social donde deben darse esas acciones humanas y en tal caso, su conocimiento está mucho más allá del ser en sí, de su esencia ideal para el ser, dejando de ser un conocimiento simple, inmediato, coyuntural como puede ser involucrado desde la esencialidad intuitiva.

Las condiciones similares que el imperativo categórico incluye, están vinculadas al individuo, al ser humano que debe cumplir con el mandato de actuar de forma tal que esa práctica se convierta en regla, en ley para todos los seres que actúen en condiciones iguales, o que sean parte de condiciones similares de las procede el individuo a quien se le recomienda este cumplimiento moral.

Quien así procede, individualmente tiene su determinada inserción en su grupo o clase o comunidad histórico-política, entonces muestra también su propia cultura y conforme con ella estará destinado a ordenar su conducta en el convencimiento que los otros seres humanos, todos los hombres, tienen su entorno, su cultura, su cosmovisión... Kant que ha fundado la moral individual plasmada en el espíritu de cada uno, conforme el esquema posible que la burguesía del final del siglo XVIII creía, piensa que todos los hombres pertenecen a esa misma in-

serción político cultural que forjan dicho esquema ético recomendado o impuesto por el imperativo categórico de esa sociedad.

En realidad, hoy está claro que tales condiciones similares no existen ni en la coyuntura de la acción pregonada ni mucho menos como condiciones iguales con las condiciones de quien, desde la burguesía, procede conforme ese imperativo kantiano.

En el juego del autor de la *Fundamentación*, quien actúa es el representante de esas condiciones similares, pero lo hace desde su individualidad condicionada por el poder social, dictando el destino de los demás, imprimiendo su “modelo ético” entre todos los otros hombres, conforme su esquema civilizatorio propio de su inserción en ese sistema político, social, cultural...

No existe entonces una monolítica moral como Kant describe. Se trata en realidad, de toda una estrategia histórica para consolidar un mundo a semejanza de quien actúa. Pero las diferencias, como las desigualdades de Maquiavelo y las distorsiones que la historia muestra y promueve, indican que no son, al menos, universales, esas condiciones similares y por lo tanto el imperativo moral igualitario ha perdido su consistencia normativa igualitaria. Las diferencias señalan la realidad del sistema y por lo tanto la distancia que media entre los disimilares esquemas morales, difícilmente enmarcables desde la intimidad intuitiva del ser en sí.

Para comprender a la ética, como a la corrupción, no se puede partir del sujeto, sino de la etapa histórica correspondiente.

La escena primaria de la corrupción

Como ya se ha dicho muchas veces, la caída de la utopía socialista del potencial del trabajo parece convertirse en el argumento teórico de mayor densidad con que el postmodernismo, en cualquiera de sus versiones, anuncia la muerte de tales utopías y el nuevo nacimiento de una sociedad real.

En las cortes españolas, en noviembre de 1984, el conductor de la Escuela de Frankfurt, que lo hará en nombre de la modernidad, tratará de darle un golpe específico a toda observación utópica de tal potencial laboral.

Utilizará un eclecticismo, poniéndose en el justo punto medio del pensamiento histórico, que se encuentra alimentado por la experiencia que otorgan los acontecimientos, y el pensamiento utópico que quiere sobrepasar ese esquema de la experiencia y proyectar alternativas de prácticas y pensamientos que vayan más allá de tales permanencias históricas.

Ese eclecticismo, lógicamente deberá encontrar algún soporte en esa

situación diádica y lo hará desde la historia para suscribir el final, al menos, de determinadas utopías.

Entonces en las Cortes españolas decidirá tomar partido y lo hará profesando con holgura que “lo que ha llegado a su fin ha sido una utopía concreta, la que cristalizó en el pasado en torno al potencial de la sociedad del trabajo” (Habermas, 1988, p. 117).

Desde allí es que Habermas preanuncia, con el respaldo de su autoridad europea, plantada en una convicción social-demócrata reformada y reformadora, que “el programa del Estado social que sigue alimentándose de la utopía de la sociedad del trabajo, ha perdido la capacidad de formular posibilidades futuras de alcanzar una vida colectiva mejor y más segura” (p. 119).

A los efectos del desarrollo de ésta parte de la exposición, no interesa ahora donde recalará esta posición ecléctica modernista, aunque sea prudente enunciarla una vez más sólo para no dejar inconclusa esta postulación habermasiana, tan cercana a la voluntad democrático burguesa de los países centrales. Como se sabe, al poner en cuestión a la llamada utopía de la sociedad del trabajo, surge ese pensamiento funcionalista del traslado “del concepto del trabajo al de la comunicación” (p. 133) como reducción “a los aspectos formales de una intersubjetividad íntegra” medida o expresada normativamente como “un procedimiento de formación discursiva de la voluntad que han de poner a los participantes mismos en situación de realizar las posibilidades concretas de una vida mejor y menos peligrosa según la propia iniciativa” (p. 134). Pleno reinado de la más pura expresión idealista, antropológica, que retrotrae, al menos a esta parte de la Escuela de Frankfurt, aquí a Habermas, a Karl-Otto Apel y a Claus Offe, a las más nítidas de las confluencias conceptuales de la ideología idealista kantiana y/o neohegeliana.

Las diferencias sustanciales sólo podrán ser advertidas si se analiza con precisión, y no con la superficialidad espiritual de la cosa en sí, a este fenómeno clasificatorio de la sociedad, que es el proceso de trabajo.

Desde julio de 1867 los hombres y mujeres del mundo saben con claridad que “el proceso de trabajo [...] es la actividad racional encaminada a la producción de valores de uso, la asimilación de las materias naturales al servicio de las necesidades humanas, la condición general del intercambio de materias entre la naturaleza y el hombre, la condición natural eterna de la vida humana, y por tanto, independiente de las formas y modalidades de esta vida y común a todas las formas sociales por igual” (Marx, 1973, p. 136).

Este proceso incluye entonces a los elementos materiales o medios requeridos para la producción, que involucra el objeto sobre el cual opera el trabajo y el medio que se utiliza para dicha producción y los elementos personales, es decir la fuerza de trabajo que aporta el hombre o sea el trabajo propiamente dicho.

El proceso de trabajo se encuadra en el reino de las leyes físicas de la naturaleza y de la tecnología, desde la más simple de la propia mano humana a la más delicada y compleja capacidad tecnológica. La fuerza de trabajo está involucrada lógicamente en ese mecanismo, más allá de toda concepción espiritual o humanista, que ha querido atribuir al trabajo humano el mito idealista de su previa creación de la criatura humana.

Esta mitología ha permanecido incluida en toda aquella concepción que hasta hoy ha seguido postulando que el trabajo es la fuente de toda riqueza y por lo tanto de toda creación, aún de la cultural y social.

Pero el trabajo no es la génesis de toda riqueza, sino solamente la demostración de una de las fuerzas naturales y no precisamente, ni la anterior a todas las otras ni la única capaz de producir la riqueza y los bienes que necesita la humanidad para su desarrollo. Tampoco es una fuerza indestructible, ni intransformable como para valorarla utópicamente como un valor teológico que otorga la bendición necesaria para generar el mundo exigido de la riqueza.

Hoy ya nadie puede confundirse en considerar reductiblemente a

toda la riqueza de la sociedad, a todo valor de uso en términos político económicos, como producto solamente del trabajo humano, ya sea por creer como Adam Smith que la economía política tiene su raíz en la subjetividad del trabajo, o como el hegelismo y sus continuadores, que han conceptualizado al trabajo como esencia del hombre.

Es en tales enredos en los que puede comprobarse el fin de la utopía de la sociedad del trabajo que Habermas le anunciaba a las Cortes españolas en aquel final del año 1984.

Entonces había razonado que las utopías sociales habían presentado a “la ciencia, la técnica y la planificación, como los instrumentos prometedores e infalibles de un dominio racional sobre la naturaleza y la sociedad”, y agregaba el hombre de Frankfurt, “esta es precisamente, la esperanza que ha quedado hecha añicos ante pruebas irrefutables”, porque “todos los días nos enteramos que las fuerzas productivas se convierten en fuerzas destructivas y de que “las capacidades de planificación se transforman en potencialidades de trastorno” (Habermas, 1988, p. 116).

La caída apocalíptica de la sociedad del trabajo está sostenida sobre la misma comprobación teológica del trabajo como esencia del hombre, en tanto que se pensó a los instrumentos o medios de la creación de la riqueza social, como la ciencia, la técnica y la planificación, como instrumentos del dominio racional sobre la naturaleza y la sociedad. Aquí, en esta apreciación central del dominio racional, es decir humano, de naturaleza y sociedad reside el punto inicial de este derrumbe habermasiano.

De esta manera, culminando sobre el aserto del trabajo como esencia del ser humano, ésta sociedad del trabajo llega a su fin. La racionalidad para convertir al futuro en habitable ha fracasado y entonces, al anunciar ese fracaso, Habermas sale a construir una nueva esencia, ahora la de la comunicación, que deja atrás toda la utopía “de alcanzar una vida colectiva mejor y más activa” tachando por impropio todas las

superaciones que teleológicamente la sociedad ha proyectado para su futuro y que en buena medida descansan sobre las soluciones que para las desigualdades y las injusticias podían operarse.

El dominio racional es una esfera propia del trabajo, o está incluida en la capacidad humana frente al trabajo, pero convertida en fuente ordenada y prudente de toda la riqueza y la cultura, de esa que Habermas convoca para una vida mejor y más activa pero, y aquí retorna al error genético hegeliano, sosteniendo el fundamento último del idealismo de trabajo, ése que antropológicamente debe edificar “el dominio racional sobre la naturaleza y la sociedad”.

De lo que se trata en verdad, es en desconocer, o mejor dicho de anular dicho idealismo antropológico del trabajo y, recordando las condiciones concretas de todo proceso de trabajo, elaborar el criterio de formas o modos de existencia económicas, necesarias para el entendimiento de la naturaleza del objeto económico que está presente en todo el proceso de trabajo, que incluye tanto a la fuerza de trabajo como a los elementos y medios de trabajo exigidos para la creación de la riqueza.

Estos, los medios de trabajo, son los que a lo largo del desarrollo civilizatorio han predominado sobre las demás fuerzas (objeto y fuerza de trabajo) haciendo cierta, hoy con más claridad que nunca, que “lo que distingue a las épocas económicas unas de otras no es lo que se hace, sino el cómo se hace, con qué instrumentos de trabajo se hace” (Marx, 1973, p. 132). El desenfrenado desarrollo tecnológico, no solamente productor de nuevos elementos requeridos para el propio proceso de trabajo, demuestra que los instrumentos de trabajo, estos nuevos de la creación tecnológica contemporánea, no son solamente el indicador del desarrollo de la fuerza de trabajo, sino también el demostrador de las condiciones sociales en las que se desarrolla el trabajo creador. Los medios de trabajo, se apoderan del proceso de trabajo, determinan el modo de producción y con él crean una categoría interpretativa fundamental, tanto para el proceso económico como para el entendimiento

del concepto dinámico de la historia de la sociedad y, en el caso específico del trabajo productivo, alcanzar a fijar el grado de productividad de ese trabajo.

La modalidad de producción no tiene otro camino que reposar sobre las condiciones materiales de la producción, mal que les pese a los hegelianos y a todos los otros componentes de cualquier otra especulación idealista o espiritual, que ejecuten modificaciones sobre eso del trabajo como esencia del hombre...

De igual forma, ese modo de producción permite percibir otra realidad que está asociada en esa materialidad del proceso productivo y que puede medir o indicar las relaciones sociales en las que se produce. Estas son las condiciones sociales del proceso productivo, que también deben ser identificadas, son identificables, aún en la más compleja de las situaciones de intervención tecnológicas que puedan advertirse hoy en la creación de la riqueza.

Estas vinculaciones o articulaciones se refieren a las que precisamente existen entre los agentes de la producción y los medios que, como se sabe, son los medios materiales concretos de producción. Estas relaciones, también más allá de toda especulación idealista o metafísica, no son simplificables a elementales relaciones entre los hombres, tanto en sus vinculaciones inter antropológicas como la otra reducción, tan frecuente como infundada, de las variaciones propias de las intersubjetividades.

Por eso, cuando de relaciones sociales se trata, en primer término siempre están referidas a las que emergen del sistema productivo y luego ellas también incluyen a las vinculaciones que puedan existir entre los hombres de tal sociedad, pero comprendidas tanto en sus prácticas como en sus deseos, en sus imágenes, luchas o dominación-dependencia, como portadores de los resultados que producen las interrelaciones específicas que se dan entre los agentes del proceso productivo y las condiciones concretas del referido proceso productivo.

Aquí es necesario dar aún una precisión más ajustada, porque si no se corre el riesgo de un suave pero inexorable deslizamiento hacia esa interpretación antropológica que con tanta facilidad ha venido a enturbiar el exacto sentido interpretativo de las relaciones sociales; se trata de aquella que piensa en las relaciones sociales como una directa vinculación de los seres humanos y de sus propias relaciones con aquellas que se producen entre las cosas materiales de ese proceso de producción.

La mayor exactitud se puede expresar de esta manera: todas las formas sociales de la producción, para cualquier filosofía o explicación seria deben incluir entre sus componentes tanto a los trabajadores como a los medios exigidos para la producción. En el léxico económico, esos elementos son los factores de la producción.

Hasta aquí, tanto los factores como el proceso aparecen como incluidos en una verdadera formulación hermenéutica, cuya interpretación exige el desplazamiento de toda aproximación mitológica-idealista, para situarnos en una definida interpretación científica. En tal situación debe saberse que esos trabajadores, como esos medios de producción, son factores virtuales de dicha producción mientras se encuentran aislados o separados los unos de los otros. Para que el proceso productivo entre en actividad, para que se produzca la producción, elementalmente debe comprenderse que tienen que entrar en relaciones, es decir combinar sus valores y condiciones. Esta combinación (*Verbindling*), que adquirirá distintos resultados según sean los matices de combinaciones posibles de los factores económicos indicados, es la forma particular de accionar de los factores combinados y tal especificidad define los diferentes períodos económicos por los que puede atravesar la estructura social. Desde esta estructura social es desde donde se perfila el fundamento de las formas políticas de libertad o sometimiento, que en cada caso enmarcan una forma de Estado particular, así como las mezclas posibles que sobre tales resultados combinatorios puedan ofrecer las

diferentes participaciones, en cantidad y calidad de los factores analizados.

Las diferentes combinaciones de los factores de producción, esos que se corporizan en el proceso de trabajo, darán lugar a la generación de los productos que económicamente constituyen los valores de uso de la sociedad. Pero esos valores de uso no se cristalizan como un valor en sí mismo sino que se transforman en valores de cambio, es decir que la producción ha creado valores que concluyen como valor supremo convertido en las mercaderías que van al mercado para su intercambio económico-financiero.

Los productos, todos ellos, desde los botones, el pan, las computadoras o los misiles más complejos, logrados a través del proceso de trabajo y ahora transformados en valores de uso, irán a su comercialización, a las múltiples y diferentes formas del intercambio comercial, es decir convertirse en valores económicos o de cambio que permitan la culminación de ese proceso de trabajo.

Para tal culminación cada mercadería producida alcanzará un valor, ese valor de cambio que será en todos los casos un valor específico, propio de cada operación del proceso de trabajo.

En todo este proceso productivo al dueño de los instrumentos necesarios para tal producción “no le basta con producir un valor de uso; no, él quiere producir una mercancía; no sólo un valor de uso, sino un valor; y tampoco se contenta con un valor puro y simple, sino que aspira a una plusvalía, a un valor mayor” (Marx, 1973, p. 138).

Hemos llegado al terreno justo donde ha de consumarse la escena primaria, que como en el caso de Freud, ocurre inevitable y constantemente y también como en tal caso, siempre existirá una sombra, un tinte, una interpretación o aún un olvido posible, para ocultarla a toda comprensión o entendimiento inmediato y aún posterior.

El silencio o la sombra que oculta a la escena primaria, está referida a la verdadera génesis de tal valor mayor.

En primer término se hace necesario saber una vez más que los factores que conforman el proceso de trabajo no contribuyen todos por igual a la formación del valor de la mercancía.

El trabajador es el principal encargado de sumar al objeto sobre el que actúa un nuevo valor, fácilmente identificable como su contribución al nuevo valor. En realidad incorpora una buena y determinada cantidad de fuerza de trabajo, que lógicamente añade nuevo valor a la mercancía.

Pero las tinieblas de la escena primaria oculta requieren de mayor iluminación científica. Es posible entonces advertir, para descubrir el sentido hermenéutico de tal escena germinal, que el trabajador no incorpora nuevo trabajo, aunque el proceso admita nuevas y más complejas tecnologías, porque de todas formas ellas son sólo trabajo acumulado desde otras producciones donde la fuerza de trabajo también conservó los valores ya creados. Pero en este caso, como en los otros de todo proceso de trabajo, esa fuerza laboral sólo tiene necesariamente que incorporar su trabajo, es decir su valor, siempre bajo una forma útil convirtiendo ciertos productos en medios de producción de otros nuevos y traspasándoles así a éstos nuevos productos su valor.

Aquí otra vez Marx: “el conservar valor añadiendo valor, es pues, un don natural de la fuerza de trabajo puesta en acción, de la fuerza de trabajo viva, un don natural que al obrero no le cuesta nada y al capitalista le rinde mucho (p. 156).

De allí que mientras la situación económico-comercial marche sin dificultades, los dueños de los medios de producción seguirán observando con entusiasmo y seguridad esta obtención de ganancias, sin prestar atención alguna a la condición de regalo del trabajo para constituir este plusvalor.

Aquí reside el corazón de la escena primaria, su núcleo constitutivo, desde el cual debe observarse todo el proceso de la valoración del capital y en términos de justicia inserta en la sociedad, en nuestro caso experimentar el carácter descubridor, o si se quiere el verdadero instan-

te del nacimiento del proceso de corrupción social que inunda nuestra realidad capitalista. Claro está, también según del costado donde se observe esta realidad inicial.

Para decirlo en términos económicos, el plusvalor que el capital utilizado en el proceso de producción, es decir la sobrevaloración del valor del capital empleado, resulta fácilmente ponderable como el “remanente del valor del producto sobre la suma del valor de sus elementos de producción” (p. 160).

Pero es necesario visualizar, en mayor profundidad aún, esta nueva realidad que expresa tal escena primaria. La existencia del plusvalor no es solamente el descubrimiento del hecho económico que surge de tal diferencia de valoración y, en consecuencia, el simple acontecimiento de la apropiación por parte del o de los dueños de los instrumentos productivos del excedente resultante en todos los casos de dicha operación. Se trata en realidad de un acto fundamental que impregnará por completo a la economía y permitirá entender al conjunto de la producción en el mundo capitalista.

De todas formas lo que sucede con el descubrimiento de la escena primaria, con esta identificación del proceso que conduce al plusvalor, expresa que también en este caso el proceso de producción de este conocimiento en profundidad de la escena primaria, ha pasado y sigue pasando por la transformación constante de su objeto y desde esa modificación conceptual lo que se ha producido es la creación de un nuevo conocimiento, que sigue referido al acontecimiento real, pero el conocimiento de tal hecho real, de esa realidad de la escena primaria, se ahonda ostensiblemente por la transformación del objeto de conocimiento.

Ahora ese objeto del conocimiento profundizado, y por lo tanto con nueva definición epistemológica, nos coloca en condiciones de comprender que las relaciones sociales de producción deben ser tomadas como una estructura específica que se inscribe en la estructura social global que existe para nuestro tiempo.

Desaparece entonces toda interpretación mezquina o parcializada que computa al acontecimiento económico básico como un fenómeno de corte antropológico o como un campo homogéneo sin altibajos o diferenciaciones.

Este episodio fundamental de la escena primaria no sólo se encuadra como fenómeno económico específicamente estructurado, que ocupa un espacio en la estructura social global, sino que en su lugar específico, en su autonomía específica, actúa como una estructura propia, determinando en consecuencia a sus propios componentes.

El acontecimiento de la escena primaria, en cuanto estructura específica económica, está ordenado como un elemento integrado en la estructura de las relaciones de producción; es parte de ella y por lo tanto determina los espacios y las funciones que son ocupados y ejercidos por los agentes de producción, que vuelven así a ser entendidos como los inexorables ocupantes de esos espacios, en correspondencia a que son los portadores de esas funciones.

También en este episodio germinal de la corrupción histórico-social que señala el plusvalor, los verdaderos “sujetos” que integran o conforman el proceso no son estos ocupantes o tales funcionarios, no son, como señala una antropología infantil, los individuos específicos, los hombres corruptos reales, esos que son buscados y hallados como los responsables únicos y exclusivos del hecho de corrupción. Ello no son los sujetos concretos sino la definición y la distribución de esos espacios y de esas funciones sociales de tal hecho o estructura económica.

Los verdaderos sujetos o agentes de tal escena primaria, de esta corrupción inicial o generatriz son las relaciones de producción y con ellas todas aquellas otras relaciones, las sociales, políticas, culturales, religiosas, etc., que le están determinadas.

Es imprescindible reparar en que se trata de “relaciones” y por lo tanto quedan excluidas todas las referencias o atribuciones causales que se incluyan bajo la categoría de sujeto o a relaciones entre los seres huma-

nos, vale decir a lineales relaciones humanas. Este enfoque constante del pensamiento idealista para la explicación de todo episodio de corrupción y por lo tanto también para la escena primaria, destruye la razón epistemológica que ha definido a las relaciones de producción como irreductible a toda interespiritualidad antropológica, pasando por encima de la verdad científica que ha demostrado que dichas relaciones sociales de producción no unen ni mezclan objetos y agentes sino en una estructura específica de distribución de espacios y de tareas y funciones, ocupados y ejecutados por objetos y agentes de la producción.

Por eso para reconocer el alcance y la dimensión del fenómeno de la corrupción social, tanto el de hoy como el de su impacto en la historia de siempre, es imprescindible concebir el concepto de producción, vale decir, entender a fondo el concepto de modo de producción.

También en este caso de la corrupción, se hace necesario elaborar, construir el concepto que comanda el cuadro definitorio de los conceptos económicamente operacionales a partir del concepto del objeto económico fundamental.

Aquí está asentado el punto inicial, el que pone en marcha el entendimiento de ésta razón hermenéutica de la escena primaria, se trata de la claridad transportable al modo de producción de nuestra sociedad competitiva, de hallar el concepto que perfila en la realidad económica cotidiana, el acontecimiento siempre presente de las relaciones de producción capitalista.

Ya ha sido dicho, se trata del concepto del plusvalor; como se sabe la unidad de las condiciones concretas, materiales y sociales de la producción de nuestra sociedad se muestran sin ambages en ese valor que resulta, en cada caso, del remanente del valor final de cada producto sobre la suma de los valores de los componentes de la producción. En otras palabras, más económicas aún, se expresa en la relación directa que existe entre el capital variable y esta producción del plusvalor.

La plusvalía así entendida es el concepto de una relación, el concepto de esa estructura de producción capitalista que puede evidenciársela

sólo en sus resultados. Esto quiere decir que el plusvalor no es una magnitud siempre mensurable, no, se trata justamente de un componente de la estructura económico-social que se expresa en la globalidad social porque es precisamente una relación de la producción que palpita existiendo entre los agentes de la producción y los medios requeridos para esa producción. El plusvalor constituye así la estructura misma que prevalece en el proceso económico-social en su integralidad, en la totalidad sistémica de su expresión procesal y en su existencia global. En esta complejidad de la totalidad, allí reside este concepto que representa el objeto definidor de la corrupción básica y fundamental, el objeto que expresa la violencia intrínseca del acto germinal de toda corrupción.

Así, la voz de Habermas, como la de sus seguidores y aún la de sus críticos coyunturales, apunta de todas formas al núcleo germinal de la corrupción, calificando como utópica a la sociedad del trabajo y haciéndole perder toda configuración histórica a la potencialidad de la sociedad productiva. Se vuelve hacia un requisito esencial que desplaza, en un caso hacia la comunicación, en otro hacia el mercado, al sentido inicial y fundador de todo entendimiento social.

Desde esa concepción, no solo se busca sepultar la verdad material del trabajo humano en el sistema productivo, sino que por añadidura vuelve a depositarse en la voluntad discursiva, en la fuerza del discurso, o en la libertad de negociar, toda capacidad ética, regida sólo por las fuerzas que los intervinientes podrán desempeñar, conforme sus necesidades, consecuencias e iniciativas.

La sombra de la moral en sí, que también ampara a la ley suprema de la libertad de mercado, reitera en el ser en sí mismo, toda la perspectiva creadora y también toda la responsabilidad de cualquier destrucción ética.

Se trata de un retorno nostálgico a la edad trascendental, depositando, como desplazamiento antropológico, las causalidades fundamentales en aquellos que sólo pueden ser comprendidos como contenedores

de la fuerza moral, o como portadores de esa esencia y entonces, como en el mensaje evangélico, vuelve a hacerse necesario reconocer la génesis cierta de tanta corrupción que la veneración del becerro idealizado ha conformado. Este desplazamiento retrotrae la historia y cristaliza ptolemaicamente la razón final, en un hombre que también desde Copérnico ha dejado de ser científicamente el eje de la verdad eterna. También el depositario de la culpa primaria de la corrupción.

Corrupción en la estructura

Es necesario reconocer en las personas al individuo y al portador de las funciones de clase. Aquí comienza un desenmascaramiento de la corrupción intelectual que pone las cosas en su lugar y reconoce que la individualidad es la máscara de la función. El individuo sólo como representación ficticia de su papel en la tarea social.

Las funciones sociales son simples pero orgánicas pantallas con las que la individualidad se protege, logra cobertura, para producir su tarea en el espacio social permitido (Sloterdijk, 1989, p. 72).

Es el papel ofrecido como cara directa, que esconde la expresión real de su labor. Solo, y nada menos que ello, se trata de lograr alcanzar conciencia de ese papel para poderlo transportar a esencia transformadora de ese juego y de la sociedad. Nunca en forma personal, siempre colectivamente. Pero ese es el paso esencial y en este caso difícil, problemático y cuasi utópico. El agente protagónico, el trabajador, debe alcanzar la visión transparente de su posición social, de su papel modificador para con la sociedad y así dimensionar su poder político en aras del cambio estructural de la sociedad. Es la transformación revolucionaria o el estancamiento en la corrupción del “rol individual” que permite el

restablecimiento y la afirmación de la sociedad burguesa, de la mistificación dominante, que no otorga ninguna otra posibilidad. Esa aparece como la mejor en el engaño inevitable y en consecuencia en la corrupción estable de una sociedad injusta.

No se trata en realidad de valorar materialmente a la conciencia individual y tomarla como simple función del proceso social. No es simplemente un fenómeno de formación de la conciencia del trabajador y de sus aliados. Esta posición sólo apuntaría a la lineal subjetividad de la clase trabajadora que en una simple actitud idealista debería superar su dependencia y adquirir así, como por arte de magia, su propia liberación. Esta sería una interpretación humana del proceso histórico que se encargaría de crear las soluciones antropológicas posibles. Todo estaría enredado en el concepto individual de la liberación, que es una de las fórmulas elegidas por el soborno capitalista para mantener el mecanismo corrupto de una sociedad sólo constituida por casos únicos, independientes y con algunas relaciones simples y tenues.

Cuando más, solo puede verse en esto un modelo de autoapropiación del individuo productivo del producto de su esfuerzo, más allá de su entramado y colaboración posible con su comunidad. Sería apenas una mínima ruptura con la corrupción global que implica el volumen y la complejidad de la plusvalía global.

La otra posición, la que obedece a su vinculación con la estructura integral de la sociedad, ubica a la suma de las conciencias individuales en el seno de la conciencia colectiva y con ello en el nudo de la corrupción histórica, es decir en el sentido falsificado de su posición en el proceso de producción y dominio social, vertido en el resultado algebraico de la posición clasista del producto social obtenible. Se trata del producto social necesariamente falsificado, corrompido por la apropiación indebida del sector dominante, del esfuerzo colectivo en la creación de la riqueza. Hace casi dos siglos se llamaba a esto la posesión diferenciada de la plusvalía y se presenta en toda la historia como la célula primigenia de la corrupción social, cuya falsedad, más allá de los individuos,

es categóricamente una función del proceso productivo capitalista. Allí reside la corrupción esencial y sistemática, señalando sin dudas que el propio ser corrupto es nada menos que una resultante del proceso sistémico social que produce esa posesión diferenciada del plusvalor.

Las corrupciones entrecruzadas

En cualquiera de las escenas cotidianas en las que se mueven y juegan los seres humanos de una comunidad se podrá apreciar la mezcla o la confusión ética que, si se la observa con reflexión penetrante, hará ostensible con rapidez al menos parte del caos moral latente de la realidad de ese mundo.

En cualquiera de los campos de acción en que podemos dividir teóricamente esa realidad, se vive percibiéndolas, esas tensiones ético-morales que son a su vez vinculadas e influenciadas con las normas, visiones, valores y juicios de cada uno de los demás campos que han quedado sin observación.

Podemos enfocar el ámbito del Estado, del ejército, de la Justicia, de la Iglesia, el de la ciencia, el deporte, la sexualidad, el periodismo, la vida barrial, la policía, la medicina... y comprobaremos que se pueden encontrar sus intervenciones y sus entendimientos, contradicciones e influencias. Y aunque más no sea por las fracturas propias de la complejidad y por los inextinguibles enfrentamientos que allí existirán, también en el aspecto moral de cada caso, un trozo crítico de corrupción, o un modelo moderado de corrupción, se ofrecerá como sombra

o nivel oculto de cualquiera de esas moralidades. Ese es el caos moral persistente en la realidad cotidiana de la comunidad mencionada.

Algunos le han llamado a esa confusión ética el reino de una inmoralidad media, siempre existente, y el otro polo, el de la moralidad cotidiana, estará encargada de evitar que tal corrupción media, no deje de ser tal y media. Esa moral media será la que informe cuáles transgresiones corruptas pueden o deben ejecutarse para evitar otras que pesarán mucho más sobre tal inmoralidad media. De esa forma, dicha moral media se ofrece como el medio que otorga capacidad para percibir, en la infinidad de los campos de acción cotidiana, cuáles circunstancias son las elegidas para lograr lo mejor para esa sociedad si es que no quiere abandonar su promedio moral.

En la selección de tales circunstancias y en la certeza de no poder, o de no intentar modificar tal corrupción media (¿aceptada?) se impone la moral existente, sin nuevos valores que podrían desequilibrarla. Tal moral requiere la ausencia de severidad crítica, al menos de tolerancia concertada con la corrupción promedio, como una de las exigencias eficaces para sostener el equilibrio moral, este de la inmoralidad en su seno. Se trata de contener esos valores promedio y por lo mismo allí compete la existencia de la corrupción tolerable.

Un equilibrio para nuestro tiempo

El Dios irredento de la contemporaneidad está decididamente comprometido con los valores promedio indicados. La economía de mercado, su expresión cotidiana planteada en la armonía declarada del negocio, palpita con representación genuina en esta moralidad promedio que viste a nuestro tiempo. Y los negocios son negocios, porque el dinero favorece con ejemplar penetración la flexibilidad de sus resultados. El dinero ejecuta el negocio, lo convierte en el objetivo real del mercado y lo facilita con la misma fluidez con que el agua del río se desplaza serena hacia la pradera, o tumultuosa y ciegamente hacia el desastre de la inundación arrasadora. El agua no conoce de objetivos, ni de valores; el dinero tampoco, pero ambos resultan imprescindibles en un mundo que debe sostener su equilibrio. También como el agua, el dinero es inodoro e insípido, aunque en la simbología de la sociedad ambos lleven la alegría dulce de sus resultados controlados, o el olor y sabor intolerable de la catástrofe, la desolación, corrupción y caída social. El dinero, como el agua, no apesta pero tiene capacidad intrínseca para generar carroña y olores nauseabundos.

La teoría moderna de la libertad económica de mercados ha pulido

como nadie antes el sentido impoluto del dinero, tanto física, como éticamente.

Para ello la sociedad ha sido fiel a la preservación de la corrupción promedio o, mejor decir, a la moralidad existente que contiene en su interior el entrecruzamiento de corrupciones regionales aceptables. Entonces esa sociedad se obliga a no someter a examen ni controversia ningún acontecimiento más que aquellos que hacen al acto mismo del negocio, a esa vinculación comercial que impulsa la libertad del mercado. No ha sido puesta en cuestión ni el origen del dinero con que se ejecutará la acción de negociar, ni tampoco la carencia de elementos corruptos posibles en la existencia anterior de las partes. Para este Dios irredento de los tiempos de la libertad de mercados y de su ejecución viva expresada en los negocios, el dinero o sus expresiones comerciales o financieras, como el agua de determinadas corrientes de superficie, está exento de olores y sabores inaceptables. La economía de mercado es inodora y ofrece la virtud de su pureza calculada expresada en el precio justo para una señalada como libre y sin presiones.

También en estos casos debe percibirse que se trata de transacciones ejecutadas en el medio de una sociedad existente en el seno de una moralidad media entrecruzada con campos de corrupción tolerables o nada más que aceptables para esa sociedad; o no bien conocidos o bien aceptados.

De todas maneras ese entrecruzamiento de corrupción y moralidad media conviven ya en el medio de la indiferencia reflexiva, en una actitud acrítica que se ha ido impregnando sobre la conciencia común y aún profunda de la sociedad. También el horror y la amoralidad media, como la corrupción viviente y los signos de eticidad, habitan en un mundo cuya capacidad de reflexión, admiración o desgarramiento es cada vez mayor. Esto mismo se convierte en un incremento de la amoralidad corrupta, que está precisamente para eso, para evitar su propio derrumbe en el fuego de toda capacidad crítica. La indagación es evita-

da y no será posible entender las diferencias que indican los factores de esos entrecruzamientos, como tampoco descubrir las equivalencias que pueden detectarse entre tales factores en juego.

En este mundo de corrupción media, tolerada y desfigurada, donde la coima del policía transgresor de su tarea se corresponde con el uso de licencias o de las franquicias para conducir el automóvil o utilizar las vías de comunicación terrestre, donde la ventaja dolosa que implica ganar tiempo frente a un trámite que admitió la corrupción del burócrata, simula o tolera la inmoralidad del que busca tal ventaja; en fin, donde el dinero inodoro de una “comisión” millonaria facilita o consigue resolver el éxito de una operación fraudulenta multimillonaria; en todos los casos pertenecemos a un universo que admite las cosas como existiendo en una vinculación de semejanza corrupta, de falsa equiparación entre cada una de las operaciones que deberían componer un acto de comercio, de justicia o de interrelación social que en definitiva pueda definir un episodio del poder. Las equiparaciones o estas semejanzas con episodios puros e inmaculados; estas equivalencias con acontecimientos válidos y limpios, este entrecruzamiento persistente de falsas, corruptas acciones, conviviendo con las decentes y claras, terminan imponiendo un estilo de confusión que destruye la capacidad de entender lo honesto de lo fraudulento, lo honrado de lo fraudulento.

Pero esta habitualidad que impide distinguir lo uno de lo otro, lo enfermo de lo sano, esta habitualidad aletarga toda capacidad de reflexión.

Sin embargo es desde ella, desde ese punto también de entrecruzamiento entre la corrupción media y la moralidad promedio, desde la cual la sociedad puede construir el punto de arranque para edificar críticamente la comunidad esperada.

En la libertad de mercados la situación es idéntica. Forma parte de esta sociedad de corrupciones entrecruzadas y ella está levantada sobre el nivel mismo donde comienza la diferencia, la desigualdad que se

presenta entre la retribución salarial y el valor real de la fuerza creadora dispensada como valor laboral. En ese negocio que corona celularmente la libertad de mercados, ofrece en última instancia la equivalencia de lo diferente y la hace pasar por válida y honrada. El caso consiste en descubrir la mentira de esa falsa equivalencia, de igual manera como la reflexión necesaria consiste en descubrir la miseria del engaño que la televisión nos ofrece a cada instante, sin permitirnos alertar las falsas semejanzas o mentidas equivalencias entre sus contenidos de frivolidad y de horrores individuales de cada noticiario. Sin poder discernir tales falsedades, tampoco podremos estar en condiciones de comprender la realidad dramática del plusvalor laboral como esencia germinal de la más eficaz de las falsas equivalencias, es decir como la base original de esta corrupción que ha seguido creciendo.

Se trata de no olvidar a esa corrupción; de habitarla, transitando con parsimonioso entendimiento todos los recovecos de su textura, para poder así llegar a la verdad más cruda de ese entrecruzamiento de corrupción y moralidad. Desde esa coexistencia en el medio de la corrupción, es necesario obtener tal áspera fidelidad con la verdad para descifrar uno de los mecanismos que permitan olvidar la sumisión que la sociedad albergó frente a la corrupción media y entregar una certeza semiológica diferente que destruya mentiras, falsedades, convencionalismos y acostumbramientos que disimulan ese promedio tolerable. Ese promedio de la decadencia de una sociedad construida desde la aceptación indiferente de la equivalencia madre del plusvalor y de su vigorosa presencia en la construcción del poder.

Pero hablábamos de la deidad exquisita de la sociedad contemporánea y entonces recaímos en el horizonte interminable de la libertad de mercados. En él un bien dimensiona su indiscutida hegemonía y obliga a considerarlo como la representación del acontecimiento que facilita el desarrollo de dicho mercado. Se trata del dinero y del poder (poder adquisitivo, poder de compra, poder de corromper, poder de creación....

poder al fin...) que detenta aquel que lo posee y que con lógica certera señalará siempre que su posesión fue lograda en buena ley. Es como decir que el mundo del poder le otorgó con su posesión, la ventaja de acrecentar todos esos poderes aunque, como se supone, no todos los caminos de la posesión conducen a la moralidad promedio apetecible o denunciada. ¿Es que alguno de tales caminos está libre de la básica expresión corrompida de la media aceptable...?

Pero desde allí ha de llegar el dinero, bien habido si es que se escucha a sus poseedores y seguramente adorable si se tiene en cuenta la necesidad de una sociedad que sigue apostando a la libertad de mercados como su argumento inseparable. El dinero hace posible la transacción; cualquiera, si es cierto que toda situación de mercado o de negocio en definitiva tiene su precio y solo es cuestión de ponderarlo.

El dinero encierra su verdadera cuota de poder, de amplios poderes para adquirir todo; aún aquello que en el entrecruzamiento moral medio aparece como sin precio posible. El poder adquisitivo, el poder de compra del dinero, al menos simula incontenible en la sociedad de esa libertad de mercados y tiene potencialmente poderes para hacer sucumbir cualquier cosa a su irresistible capacidad de compra.

Algunos indican que el máximo poder que hoy evidencia el dinero en esta sociedad de libre mercado, con capacidad irrefrenable de adquisición, es el poder de cautivar, de seducir, engañando con arte y maña, persuadiendo a seres y comunidades hacia los dominios de sus propios poderes y como tránsito obligado al desarrollo de los objetivos de quienes lo ejercen con tal sutileza.

Es bueno reparar que ese ejercicio persuasivo del poder adquisitivo del dinero, ese poder cautivante del mismo, resulta la consecuencia del proceso real que deviene de la utilización del dinero, de su estratégica e inevitable utilización, de forma que este esquema de corrupción media, o más que media, como los otros de los demás campos, no aparece por la capacidad dolosa o fraudulenta de los individuos que manejan esas

operaciones, sino el mecanismo social indicado se lo otorga a los seres intervinientes, a los individuos que ha de seducir y a los cautivados, se involucrarán en ellos, se desenvolverá en claro desarrollo en ellos, con sus energías, pero el verdadero y real proceso está por fuera de ellos. Tanto seductores como seducidos son, en sus respectivos papeles, simples portadores, contenedores del episodio, localizados en sus individualidades pero generados y también impulsados en otra parte. La corrupción no es una jugada traviesa individual o psicológica; tampoco lo es esta forma inteligente del desarrollo persuasivo que el dinero ejecuta para ampliar el poder de su propio destino.

Es necesario reflexionar sobre esta capacidad cautivante del dinero, sobre todo en el contexto ineludible de su presencia en el campo ilimitado de la libertad de mercado. Allí el negocio se hace a forma y semejanza del dinero. Por las vías oportunas y eficaces para lograr sus resultados apetecidos. Por eso ejercerá su poder de adquisición con tanta generosidad, como su poder de persuasión cautivante. La seducción es una capacidad energética propia del dinero, para ejercitar el poder exigible en cualquier libertad de mercado. Se trata de conquistar una plaza, por compleja y difícil que sea. El poder será ejercido sobre todos los flancos que comprenden a esa plaza y especialmente sobre aquellos cuyas necesidades y apetencias ya no reconozcan los campos diferenciales ni los entrecruzamientos corruptos o morales de los mismos. Sus componentes, estos que no distinguen las equivalencias en la cultura del capitalismo, son cada vez más. Esta es la razón causal de la difusa corrupción creciente del capitalismo que impulsa la libertad irrestricta del mercado.

Pero en este juego del dinero expresando sus poderes diversificados y quintaesenciados debe reconocerse que sus potencias máximas no residen solamente en su capacidad de compra y persuasión, como mecanismo claro de la circulación de su poderío. En realidad es eso, pero como consecuencia de su capacidad de existencia a partir de la producción

misma que lo ha generado. Por eso es detectable con facilidad en sus operaciones de circulación del dinero; pero allí procede con venalidad, con corrupción y con falsa moralidad, porque existe, porque fue generado por el capital mismo en el episodio genético de la falsa equivalencia entre el valor de la fuerza generatriz de la riqueza y el valor laboral otorgado.

En este episodio no solamente se ha logrado coherencia para el crecimiento constante del capital, dentro de un estilo y de condiciones ocultas detrás de la falsa equivalencia fuerza laboral-valor salarial, sino que con él se ha desarrollado el certero diagnóstico sobre la vinculación corrupta en la que se asientan las corrientes que hacen posible esta libertad de mercado que nace del seno mismo de tales dolosos orígenes de la acumulación del excedente.

Hoy sería muy improductivo negar esos orígenes. Es más, nadie discute su esencia aunque tal acumulación de los excedentes pueda ser interpretada como directamente vinculada a la pobreza y la miseria de las masas desamparadas; o en otros casos, como el camino ineludible para concertar el crecimiento de la economía, favorecer las reinversiones, atender a los requerimientos de bienestar social o de asegurar nuevos puestos de trabajo para los demandantes en crecimiento, de un lugar digno en la sociedad.

De una o de otra forma, la utilización del dinero, de los excedentes, no aparece con la nitidez de corrupción que expresa al plusvalor como el punto de enfrentamiento, de enfoque en la forma y condiciones de la producción misma.

En ambas posturas sus resultados pueden evidenciarse; habrá miseria y podrá existir incremento de la inversión o de los servicios sociales esperados. Pero la cuestión consiste en observar la manera de producción en sí misma, esa que conduce a la obtención de los excedentes y a su acumulación y así dejar en el camino un resultado adjunto cual es la fórmula del uso de esos excedentes. La ecuación que importa no es so-

lamente aquella que nos muestra que el dinero y su distribución pueden hacer daño en hombres y mujeres, en su vida, sus honores o sus vocaciones y convicciones. No importa aquello que compremos o inclinemos a nuestro arbitrio y requerimiento como capital en uso; lo que interesa a fondo, sin falsas equivalencias, es aquello que el dinero, convertido en capital, es capaz de mostrar como debilidades intrínsecas de los seres humanos que no lo poseen y que deben concluir con inexorabilidad histórica en el corazón del mercado, que finalizará convirtiéndolos en las mercancías que su implacable falsa semejanza está exigiendo. Estas debilidades son las que caracterizan la función inmoral de la economía, esta corrupción esencial que el régimen productivo, base de la libertad de mercado, contiene como núcleo constitutivo. Lo económico traduce la inmoralidad existente, convertida en una presencia estable, fija y persistente del paisaje del capitalismo y de su deidad contemporánea de la libertad de mercado.

Weber y la norma moral

La norma moral se impone a la conducta humana por una determinada *creencia* en valores, pretendiendo aquella conducta el predicado de “moralmente buena”, de igual manera que pretende el predicado de “lo bello” la que se mide por patrones estéticos (Weber, 1944, p. 24).

Es erróneo buscar diferencia entre “derecho” y “moral” en el sentido de que la norma jurídica regula solo y exclusivamente la conducta “exterior” y la norma moral, por el contrario, solo la intención. Las consecuencias jurídicas se imputan a la *bona o mala fides*, a la “intención”, al carácter “deshonroso” de una conducta, que se deduce del estado de ánimo y a otros numerosos hechos de naturaleza Interior. Y los preceptos “morales” se enderezan precisamente a que los deseos contrarios a la norma, que de hecho se dan en el “estado de ánimo” interior, sean “superados” en la acción práctica, es decir, en algo que normalmente se traduce al exterior.

Para la consideración sociológica, lo “moral” es idéntico a lo que vale por “motivos religiosos” o en virtud de la “convención”. Como una norma exclusivamente ética, en contraposición con lo anterior, podría va-

ler para la consideración sociológica la idea subjetiva de un patrón abstracto de conducta, que se desarrollaría sobre los axiomas últimos de lo válido, en la medida en que esa idea cobra significación para la acción práctica. En la realidad de la vida cotidiana, tanto en el pasado como en el presente, las “normas morales” son, en oposición a las “normas jurídicas”, sociológicamente, máximas de conducta condicionadas por la religión o por la convención y sus límites, respecto del derecho son graduales. No hay ningún precepto “moral, de importancia social, que de alguna manera y en algún lugar no haya sido un precepto jurídico” (p. 263).

Estamos hablando de Max Weber.

Respecto a si una determinada representación normativa dentro de un círculo de hombres pertenece o no al dominio “moral” (en tal caso, “simple” convención o “puro” derecho), es cosa que la sociología solo puede decidir con arreglo a aquel concepto de lo “moral” que haya valido o valga en el círculo de hombres en cuestión... El sociólogo alemán limita así la norma legal al círculo, grupo o clase donde valga tal convención o tal derecho... La moral tiene de esta manera una limitación contextual que alcanza valor específico para su consideración.

En el análisis del concepto religioso frente a los requerimientos cotidianos de trabajo, comercio o de otro orden, por ejemplo la experiencia weberiana en las castas de la India, le permite afirmar que dicho régimen de castas “convierte cada actividad parcial de trabajo, en una ‘vocación’ u ‘oficio’ de carácter religioso y por consiguiente, sagrada. Toda casta en la India, incluso la más despreciada, ve en su oficio una vocación asignada por dioses específicos, o impuesta por una voluntad divina específica; su sentimiento de dignidad se nutre de la perfecta realización técnica de dicha ‘misión vocacional’. Pero esta ‘ética profesional’ es, por lo menos en lo que a los oficios se refiere, específicamente tradicionalista y no racional. Esta ética encuentra su cumplimiento en el campo de la producción artesanal con la perfección cualitativa del producto” (p. 353).

Como se ve, Weber destaca el poder tradicional del entorno cotidiano y también profundo de la secta, que desata en el ser humano inserto en su medio una ética del trabajo específico, que no opera racionalmente, sino y además, tal ética vocacional se consagra en la producción en cuanto se expresa en la perfección de la calidad del trabajo, de la pieza producida. La moral se define en la región social donde vive y practica tal obrero o artesano, mostrándose con la consistencia real del producto generado, aunque con acento brumosamente religioso.

Pero esta misma localización, con la especificidad del entorno correspondiente la expresará Weber cuando se refiere a la capa de la pequeña burguesía en occidente, la cual tiende “de un modo relativamente intenso y en razón de su vida económica, a una religiosidad ética racional” (p. 387).

Ha dicho que tal tendencia sobreviene como consecuencia y “en razón de su vida económica” y no tiene reparos en sostenerlo aún más intensamente al decir que para esa pequeña burguesía y sus integrantes, “la influencia mágica de los espíritus irracionales no puede representar para él el mismo papel y por el contrario, sus condiciones económicas de existencia tienen un carácter esencialmente racional”. Esa existencia económica “hace pensar al artesano y también al comerciante en condiciones específicas determinadas, que la probidad es cosa que le aprovecha, que el trabajo leal y el cumplimiento de las obligaciones, ‘encuentra’ su premio y que ‘vale’ la pena” (p. 387).

Weber está planteando que el cálculo y la influencia que las condiciones económicas de trabajo y producción, el entorno social de la existencia productiva, conducen a la pequeña burguesía occidental, a sus componentes trabajadores, productores y comerciantes, a una actuación racional con arreglo a fines, tratándose en consecuencia de “una consideración ética racional del mundo en el sentido de la ética de la retribución, que está muy cerca de todas las capas no privilegiadas” (p. 387).

Más adelante agregará su preferencia al surgimiento de una religiosidad congregacional, además de las condiciones económicas de existencia, o como consecuencia del carácter ético-racional, permitirá ganar adeptos fácilmente “en círculos de pequeños burgueses urbanos e influir luego de manera duradera en el modo de vida de estas gentes, como de hecho ha ocurrido” (p. 388).

De todas formas, la humanidad viene construyendo su concepción religiosa de la ética y es en tal orientación que Weber hará comprender que “toda profecía ética específica, a cuya legitimación siempre pertenece un dios, adornado con los atributos de una gran superioridad sobre el mundo, se basa normalmente en una racionalización de la idea del dios en aquella dirección” (p. 412).

En el entendimiento de la conducta ética Weber distinguirá como la exigencia mayor en el nivel moral, a la ética de convicción, que corresponde en ese plano ético a la religiosidad del sentir. Se opone, o se presenta en relación de enfrentamiento, con la ética de responsabilidad, vinculada a la función o expresión real del papel social asumido por dicho individuo. La ética de convicción, “representa, la mayor parte de las veces, la forma específica del rigorismo moral” (p. 423).

Esta convicción ética produjo hondas discrepancias entre las necesidades del comercio, de las acciones del mercado y el ideal de vida cristiana y dice Weber que ello significó el alejamiento de la vida comercial de los “elementos más piadosos y más racionales en su ética y sobre todo influyeron constantemente en el desprestigio moral y en la obstaculización del espíritu racional de negocios” (p. 460).

Para el sociólogo alemán será el ascetismo ultramundano del protestantismo el que hará posible “la creación de una etapa capitalista” llevando con su prédica y conceptualización “a la vida de los negocios a los elementos más piadosos y más rigoristas, que buscaban el éxito en los negocios como fruto de una conducta racional de vida” (p. 460).

A esta contribución protestante, le sumará Weber “la forma típica del ‘espíritu’ comercial judío, (que) tiene un carácter común a todo el

Oriente, y en parte ofrece rasgos pequeño burgueses, tal como son propios de las épocas precapitalistas”. Es allí donde se suman a los puritanos, con quienes los judíos presentan identidades reconocidas, en “la legitimación de la ganancia formalmente legal, la cual es considerada como síntoma de la bendición divina”. Y ambos contribuirán “para el desarrollo de la ética ‘capitalista’ específicamente moderna” destacándose sin dudas “el papel más importante que desempeñó la ‘ley’ judía (que) fue admitida y adoptada por la ética puritana, siendo articulada en la conexión de la moderna moral económica ‘burguesa” (p. 932).

Está presente en toda la apreciación weberiana su reconocido tributo a los fenómenos religiosos o espirituales, con sus capacidades trascendentes y de condiciones causales en sí mismos, que tiñen toda su sociología. La esencia del capitalismo está de esta manera dictada por esas fuerzas religiosas, místicas, que sin embargo no son capaces de ofrecer comprensión profunda sobre los verdaderos problemas económicos. La historia, también la de la ética weberiana, transita por los rumbos que toleran las ciencias del espíritu, de toda interpretación idealista y aunque sus esfuerzos se inclinan hacia la obtención de un tinte racional, es evidente que en cuanto a la génesis del capitalismo, del espíritu capitalista, se observa que en esa construcción del capitalismo Weber combina el racionalismo moderno con el elemento espiritual de la religión que en buena medida está impulsada por un afirmado acento irracional.

Claro que sorprende la apelación a las razones de la vida y condiciones económicas de existencia para la explicación de la religiosidad ética, racional, de la pequeña burguesía, pero otra vez se establece la intervención entre la ética económica de la religión y las formaciones económico-sociales, pero remarcando casi siempre el factor preponderante del tono religioso.

En este caso, como después lo hace con el capitalismo moderno, Weber proyecta una idealidad ahistórica en su fundamento último,

en cuanto deseconomiza y hace irreal, simplemente espiritual, toda la esencia del capitalismo. Además lo hace casi con la intolerancia de un elegido, al colocar al protestantismo en la cúspide de esa racionalidad de su religiosidad capitalista. Apenas acompasa alguna intencionalidad al pueblo judío, tomando su participación en dicha génesis con tanta idealidad, que le permite producir una generalización de tal naturaleza que, como los protestantes, ambos pueblos aparecen como una sólida e inquebrantable estructura en una afirmación ahistórica y de endeble científicidad.

Pero su concepción ética aparece como la edificación más sólida del pensamiento weberiano, tocado por la magia hegeliana y que, en este caso de las normas morales, las leyes que la rigen son determinadas condiciones típicas, que en la metodología de Weber serán confirmadas por la observación y entonces, dadas tales situaciones de hecho, se producirán en la forma señalada y esperada las acciones sociales que son entendibles por esos motivos típicos y por el sentido emblemático en sí mismo, que asumen los componentes de la acción.

Su idealidad lo lleva a la univocidad a la que Weber dice alcanzar “en virtud de la posibilidad de un óptimo en la adecuación de sentido” tanto para fenómenos racionales como irracionales (Weber, 1944, p. 17). En esta conceptualización concibe la perspectiva de que “el mismo fenómeno histórico puede ser ordenado por uno de sus elementos”, para lo cual formará los tipos puros, ideales, que como los protestantes, los judíos o los cristianos, darán fe en sí, de “la unidad más consecuente de una adecuación de sentido lo más plena posible” (p. 17).

La racionalidad weberiana ha salido en búsqueda de la unidad inmodificable, de la mayor apariencia de exactitud posible, casi única, abstracta e incoherente, porque no es capaz de contener ni las diferencias ni las contradicciones objetivas de todo el campo social. Por eso se detiene y profesa la unidad de la ética capitalista, como la ética moderna, única e indivisible.

Weber es sin duda uno de los fundamentos sociopolíticos más sólidos del capitalismo burgués en expansión y, por eso, resulta de gran ingenio y poderoso peso teórico su razonamiento depositado en la capacidad generadora de desarrollo social que ostenta la “acción ética religiosa”, diciéndonos que la formación de nuevo capital en el pasado, como el empleo “de una masa de dinero, en forma racional y continua de explotación, para obtener ganancias y hasta de un capital industrial, forma específicamente moderna, se presenta unido de un modo frecuente y patente con una religiosidad congregacional ético-racional de las capas en cuestión” (Weber, 1944, p. 384).

Pero además de su vocación capitalista y su contribución espiritual para la consolidación de tal capitalismo y de la ética moderna que lo secunda, o mejor aún que lo genera, Weber tiene que seguir siendo observado como un solícito componente de la intelectualidad que contribuirá a la formación de un pensamiento elitista y forjador de imágenes carismáticas, que sostenidas desde la irracionalidad, aún de la religiosidad, le otorguen a Alemania el liderazgo de esa ética constructora de un futuro digno y brillante.

Ya se ha dicho en otra oportunidad como se ha ido construyendo la ética moderna, que Weber afirmaba desde el protestantismo casi como un vector elegido por el Señor para encabezar la majestuosidad del hombre nuevo de occidente. Y a su vez cómo le hacía pagar al pueblo judío, tomado como una unidad ideal e indeformable, aquella su interpretación de pueblo que acompaña al protestante en la creación de esa ética capitalista moderna.

No nos olvidemos, en tal comprensión, que Weber ha indicado sin clemencia, aunque le asigne esta apreciación quien sabe a quién, que los judíos en muchas de sus acciones “indiferentes en sentido ético”, para concretar su sociológico menosprecio, diciéndonos que “en eso se funda lo que hay de cierto en las afirmaciones sobre el bajo nivel de legalidad de los judíos” (Weber, 1944, p. 479).

No parece que Weber propiciara la participación del pueblo judío ni entre las congregaciones o las razas elegidas. Con una clara discriminación idealista, generaliza en la integración total de un pueblo asignado a buena parte de la corrupción contemporánea o, al menos, adscribiéndolo sin reparos en un bajo nivel de legalidad que se extiende al menoscabo de su eticidad como comunidad existencial.

Vale la pena recordar otra vez algunos párrafos sorprendentes que el sociólogo alemán escribiera antes de 1920, por toda la carga proyectiva que condensan detrás de estas inquietantes aproximaciones suyas a la conducta moral de los judíos:

Es propio de los judíos aquella actitud económica que fue y sigue siendo típica de todo comercio nativo, el antiguo, el del este asiático, el de la India, el del comercio medieval, el del tendero y el del prestamista en grande: la voluntad y el talento para aprovechar sin consideración toda oportunidad de ganancia; por la ganancia misma navegar por el infierno, aunque se quemen las velas. (Weber, 1944, p. 478).

Weber ha depositado sobre este pueblo paria de los judíos las extremas condiciones que son propias del ejercicio de los mercados capitalistas, otorgándole a ellos los conflictos del comercio, “sobre todo, el comercio de moneda, pero no una explotación racional industrial permanente con capital fijo” (p. 478).

Le sirve la condición de paria sin territorio, y proyecta casi malignamente sobre este pueblo condiciones que son propias del proceso productivo, lo ejerza quien lo ejerza. Entonces, para Weber podrá destacarse especialmente para dicho pueblo una entidad diferente de conducta ética, enseñándonos que “el judaísmo conservaba la moral doble que toda comunidad aplica originariamente en la vida económica”. Se trata de la “moral doble” de la vida económica, pero que en este caso solo el pueblo judío conservará. Es necesario asignarle una conducta ética aceptable y aún rigurosa a las operaciones comerciales intrajudías, “pero el campo de la conducta comercial con los extraños en cosas que

estaban prohibidas bajo castigo entre los judíos, es una esfera indiferente en sentido ético” (p. 478).

Quedan así pendientes varios problemas de certera interpretación socio-política y aún histórica, para esas formulaciones weberianas. La primera y más injusta es la que le asigna al pueblo judío la conservación, por encima de los demás pueblos, de una doble moral que entonces resquebraja toda condición rigurosa pretendida para su ética social. Es cierto que está condicionando tal situación a la razón de comunidad sin tierra y por lo tanto sin capacidad para poseer una explotación racional industrial fija y permanente.

Pero tal argumento ha perdido de vista la razón de integralidad del proceso productivo al descargar sobre los judíos la inequidad de hacerlos responsables de una consideración inmoral por su participación en el consumo y distribución de los bienes generados en dicho proceso. Este es un estilo de asignación parcializada que tiene todo el tinte de las nominaciones “chivo expiatorias”, que luego en su propia Alemania tomarán el acento trágico que la civilización conoció. Solo dicho pueblo perfila de maldad y amoralidad a estos episodios comerciales, componentes del proceso productivo, aun cuando Weber los haga aparecer como aislados y específicos para justificar su calificación de “pueblo indiferente al sentido ético”, personalizando o antropologizando la condición corrupta que nace en la escena primaria y se proyecta sobre la globalidad del proceso de la producción. Un reduccionismo que en pocos años más va a adquirir significaciones de enorme patetismo.

Los judíos, señalados como imposibilitados de protagonizar el episodio clave de la producción industrial, serán correspondidos por Weber con el papel secundario o disminuido de contribuyentes por medio de la distribución al consumo de productos. De ese secundarismo, o menoscabo protagónico, emergerá la situación genética de pueblo indiferente en sentido ético que soportan en su situación precaria, el inmoral contorno del comercio.

La parcialización reduccionista weberiana, está basada en una mezquina e incompleta calificación antropológica del consumo, enmarcada en el concepto de necesidades humanas, destinadas a ser satisfechas por ese episodio.

No quiere Weber remitirse al entendimiento del consumo como un eslabón inseparable del proceso productivo, y por lo tanto vinculado con los requerimientos o expectativas individuales de los componentes de la sociedad, y aquella otra necesidad del propio consumo productivo que debe servir ineludiblemente y en todos los casos para cubrir las necesidades de la producción.

Si se olvida o ignora esta última situación, además de oscurecer las necesidades de abastecimiento de los elementos de la producción, sus materias primas y los instrumentos exigidos para producir, aísla al consumo, lo separa de la integralidad estructural del modo de producción capitalista y lo transforma equivocadamente en un “episodio en sí mismo”, en una “cosa en sí” cuya filiación histórica resulta improcedente.

Si los judíos deben insertarse allí, en tal abstracción productiva, puede otorgárseles con buena o mala intencionalidad, la responsabilidad exclusiva de lo que allí suceda. También de ser responsables del aprovechamiento sin consideración de toda oportunidad de ganancia. En esa voracidad, incendia Weber gran parte de la condición histórica de la ética judaica ante el altar de “la ganancia misma”, por la cual puede transitarse por el infierno..., aunque, como Cortés, se quemen las naves para lograrla.

Los judíos, compulsivamente comprometidos en este aspecto del consumo, tal como los sitúa desaprensiva e incoherentemente Weber, no pueden comprender que la determinación de las necesidades de los pueblos por las formas de la producción van más lejos aún que ese simple acto comercial, ya que la producción no produce solo mercaderías o valores de uso o de consumo, sino hasta su modo de consumo y la apetencia por esos u otros determinados productos. Aunque Weber no

lo diga, y de esa forma lo padezcan los valores éticos de los judíos que él menosprecia y descalifica como síntomas de sus inmoralidades comunitarias, ese consumo individual en el que intervienen como instigadores del acto comercial, nos remite tanto a las formulaciones técnicas de la producción, como a las relaciones sociales que van a establecer la distribución de los ingresos, medidos en salarios y plusvalor.

No hay pues incidencias antropológicas posibles, ni siquiera depositadas en el conjunto completo de un pueblo entero, como proyecta Weber en la capacidad y moralidad judía. Se trata en cambio de la determinación estructural que divide los productos entre aquellos indicados para asegurar la reproducción de las condiciones productivas y los que se vinculan con la propia producción de los bienes de consumo.

Tampoco hay entonces aislamiento posible del fenómeno del consumo en el que Weber hace protagonizar a los judíos, parte sustancial de su sed de ganancia y el naufragio preferente de sus exigencias en la ética comercial judía.

Pero tampoco es concebible la separación insular de la distribución de los productos, tal como aparecen en la asignación “del bajo nivel de legalidad de los judíos” al interpretarse su papel en los episodios comerciales que deben afrontar.

También en este caso Weber banaliza la distribución, haciéndola aparecer como simple operación distributiva de productos y por lo tanto totalmente alejada y sin interrelación con la producción, en la que dicho pueblo no tiene capacidades geográficas para intervenir.

Otra vez niega Weber, en su olvido o negligente enfoque, que esa particular intervención señala sin dudas aspectos de la distribución, pero unidos al proceso productivo global, en tanto involucra también distribución de instrumentos de producción y esa otra vinculación de las relaciones sociales que implica distribución de los agentes miembros de la sociedad entre los diferentes tipos de producción. La distribución es

así, distribución de productos, que están incluidos en el proceso mismo de la producción y determina su estructura.

No está presente en las asignaciones que Weber hace del consumo y distribución que recaen sobre el pueblo judío, la integralidad del proceso productivo, y por lo tanto todas las formulaciones sobre el esquema ético-moral de ese pueblo son, al menos, insuficientes y ahistóricas. Están por lo tanto reñidas con la realidad profunda y por ello no incluyen en los dos casos, por la distribución de los ingresos y por la distribución de los medios de consumo y de producción, la verdadera distribución de los componentes del universo en clases distintas. Todo recae insólita y acientíficamente en la globalidad del pueblo judío, sin diferencias ni divisiones desde la distribución como “cosa en sí” y sin remisión elemental a las relaciones de producción y a la producción en sí misma. De esta forma, tal categoría weberiana de pueblo judío no existe y solo es una construcción interesada que antes de 1920 está predisponiendo, con este supuesto de inmoralidad, un camino trágico que comienza con esa calificación.

La insularidad judía, nace y es similar a la reducción del proceso productivo al consumo y distribución, donde actúan sectariamente los judíos considerados el pueblo sin exigencias éticas elevadas. Son ellos, esos integrantes de la civilización, los que exacerban la inmoralidad de sus intervenciones en el comercio que incluye la distribución y el consumo.

Se desconoce la interrelación de esos eslabones con la cadena total de la producción y, lo que es peor aún, Weber no piensa que la producción además determina en excelencia el consumo y la distribución. Es aquí un simple repetidor de Ricardo, quien creía que la distribución reinaba con luces propias y constituía el objeto mismo de la economía política.

Weber no puede ignorar la estructuralidad del acontecimiento moral, ni mucho menos desconocer la integralidad, al menos teórica, del proceso productivo y de su relación con la ética existente. Sin embargo,

como Ricardo, frente a los judíos solo habla en términos de comercio y por lo tanto de consumo y distribución de los ingresos y de los productos allí donde reside la sed de ganancias, esa donde se pueden quemar las velas de la moralidad judía.

La sombra sobre la primacía de la producción esconde detrás de las ganancias el concepto clave y ejemplar del plusvalor y, ensombrecidos por la distribución de los ingresos que corresponden a los judíos intervinientes en el consumo, conduce al desván de los despojos el concepto de las relaciones sociales de producción. Ambas situaciones, involucradas en esos conceptos, hubiesen despojado a los judíos de la mayor parte de su culpabilidad ética y habrían posibilitado el entendimiento de las condiciones generatrices de las faltas de moralidad que, como se ha dicho carecen de sujetos porque se trata de relaciones causales estructurales.

El móvil expiatorio de los judíos, una valoración despectiva antropológica, ineficaz y ahistórica, que Weber contribuye como pocos a construir, es el producto de una elaboración idealista, irreal, y por lo tanto sin validez histórica, que por lo menos debe ser ponderada como otra de las razones contribuyentes de esa maldición histórica que prepararon el crecimiento del concepto diabólico de la raza como crimen.

Además, tal crítica al razonamiento weberiano, sirve para cuestionar la relación de la religiosidad con los valores éticos, al menos por observarlos como creaciones espirituales, ideológicas, que no se corresponden con la racionalidad científica que acompaña al proceso productivo.

Una modernidad corrupta

En Italia, Japón y otros, la coexistencia de corrupción y política mostró a un régimen donde la economía y el ejercicio del poder se confundían, se mimetizaban en la apropiación privada de los bienes económico-financieros públicos, produciéndose el enriquecimiento de los partidos políticos, de los seres humanos intervinientes y de las empresas vinculadas o con intereses en el sector público.

Otra vez, esta corrupción debe ser interpretada como una estrategia para detentar el poder y que, en el caso de la península, se expresó en la posibilidad de sostener en vigencia un clientelismo funcionante dentro de un decadente Estado social y mantener en las áreas modernas del país las estructuras políticas partidarias con fondos importantes, que no eran ajenos a la continuidad de un significativo papel del Estado en toda la economía, mientras que para los empresarios los objetivos pasaron por sus propios beneficios, entre los cuales no fueron los menores el de lograr separar de los contratos públicos a sus competidores o producir acuerdos con algunos de ellos para regular con decisión la apropiación de esos fondos públicos.

Como se sabe, fueron beneficiarios en Italia de estas relaciones es-

purias, especialmente la Democracia Cristiana y el Partido Socialista, conjuntamente con individuos entrecruzados como funcionarios del Estado, líderes o participantes de esos partidos y de las empresas intervinientes. En este rubro de las empresas, allí se expresaron las más diversas y cambiantes combinaciones, como las más sorprendentes de las metodologías posibles, para lograr participar en esta carrera de la corrupción que en última instancia y en todos los casos muestra un objetivo causal común referido a esta apelación individual o colectiva, destinada a la conquista y acrecentamiento del poder.

El sistema de poder que la corrupción constituyó se edificó como una negociación perversa entre la política y la economía, cada una desde su interpretación y expresión del poder que en definitiva confluyen hacia la búsqueda extrema y única de la estructura económico-social del poder histórico.

Sin mirada antropológica, o con la intención de construir la historia separada de la significación de los sujetos y percibir en cambio los factores reales intervinientes, como así sus objetivos teleológicos, la causa por la cual esos factores políticos y económicos se proponen coludir, entonces pactar entre sí con daño de tercero, puede ser correspondida con varios elementos. Algunos creen que se requiere la presencia de un sistema económico reinante con intensas distorsiones, tanto por sus tendencias monopolistas como por la capacidad de admitir relaciones informales en el corazón de sus operatorias, allí donde se sostienen circuitos económicos con protecciones político-legales, o simplemente funcionales, y donde la presión de los interesados habrá de resultar eficaz particularmente en una administración pública rígida y autocrática que a su vez no tiene o no permite controles sobre el ejercicio de sus funciones y por lo tanto que está cercenando toda posibilidad de ponderar el grado de contaminación venal, tanto de sus individuos participantes, como de los partidos gobernantes o dueños del poder político o de los representantes empresariales. El papel céntrico, al menos en

Italia, estuvo a cargo de los partidos políticos triunfantes, fenómeno que se repite en Francia con el socialismo y en Japón con los demócratas liberales. Pero esto en cuanto al funcionamiento del esquema de corrupción que afronta el poder.

Algunos otros señalan que a esta combinación de economía y distorsiones perversas de las fuerzas interesadas en el poder, individuos, partidos y empresarios, con intervenciones que también reconocen jerarquías sobredeterminantes aunque funcionalmente aparezcan o se detecten otras como las señaladas en los partidos políticos y también enfocadas desde el funcionalismo de las perversidades, debe reconocerse otro elemento referido al grado de hegemonía del poder que expresan tales partidos. Se establece así un grado especial de protagonismo, el carácter de constancia o de invariabilidad en el tiempo y en el ejercicio del poder que tales partidos muestran. Este nivel hegemónico preponderante construyó también una rígida condición de gobierno que fue mermando la capacidad de contralor que la sociedad debe ejercer en todo caso de gobierno compartido o alternante. En ambos casos, la autocracia gobernante o la elite económica que presiona sobre el poder económico, se complotaron en abierta o secreta colusión para acrecentar su participación tanto en el funcionamiento, como en la estructura real del poder.

Las fuerzas económicas aprendieron con rapidez que para tal colusión, sus energías deben dirigirse al reforzamiento del partido político gobernante y enseñaron una metodología de mayor coherencia y eficacia para apropiarse con claridad y casi en silencio de los reales resortes del poder conquistable. Así es como se entiende el funcionamiento del partido político en este juego perverso de la corrupción. Como estrategia del poder y en esta causalidad estructural sobredeterminante del factor económico-social interviniente.

Igual apreciación corresponde en cuanto en el análisis de cualquier otro modelo de corrupción, la causalidad parece inclinarse sobre la

participación fundamental, hegemónica del corruptor y el corrompible. Los agentes intervinientes en cualquiera de los tres campos, en el gobierno, en los funcionarios; en las empresas en sus capitanes o burócratas elegidos; o en el partido político gobernante, en sus líderes o en sus cuadros delegados; en todos los casos estos personajes individualizados son solamente portadores de las condiciones estructurales que desde la economía reinante determinan el esquema de la corrupción de la sociedad competitiva.

Tampoco se alcanzará el conocimiento y la razón última del objetivo de la corrupción observable en el mundo, si además de comprender su razón causal estructural, no se sabe que esa determinación preponderante del campo económico apunta al poder, para conseguir con tal estrategia la consolidación y acrecentamiento de su propio poder.

Los medios utilizados y aún las razones últimas esgrimidas, personalizadas en individuos y partidos políticos gobernantes, donde reina el inmovilismo que otorga mucho tiempo del ejercicio del poder o una gran hegemonía autocrática, no son más que contenedores del funcionalismo de la corrupción, cuya estructura germinal está inserta en el sistema capitalista operante y cuya metodología para consolidar ese poder conquistado, hoy también reconoce en la corrupción uno de sus elementos predominantes. En muchos casos, la realidad contemporánea lo expresa como el factor insustituible.

Una sociología funcionante

Hace poco tiempo, un sociólogo italiano, Alejandro Pizzorno, reflexionando sobre el fenómeno tal vez más espectacular de la corrupción incluida en ese proceso judicial de la operación “*Mani pulite*” de la Magistratura de Milán, reflexionaba operativamente sobre este fenómeno de la corrupción.

Es interesante escuchar su argumento porque el mismo sobreviene en una cotidianeidad donde en menos de un año se instauraron mil doscientos procesos penales, están arrestados decenas de empresarios que son parte de lo más expresivo del poder económico italiano, entre ellos la Montedison y la Fiat, como también están incluidas figuras del prestigio y peso político, de ex primeros ministros como Bettino Craxi y el genio del poder de los últimos cuarenta años Giulio Andreotti, vinculados entre el propio sistema italiano, los Estados Unidos y el Vaticano, donde además se involucran a ministros, ex ministros, altos funcionarios, jefes partidarios... Todos en el medio de la corrupción y el poder (Castiglioni, 1993, p. 14).

Explica Pizzorno que para él, el proceso de modernización económica y de movilización social ha de llevar consigo el debilitamiento de

los viejos ordenamientos sociales, en tanto que la elite predominante, aquella que ejerce un papel ascendente en la conquista del poder, para consolidar tal poder, “hace del oportunismo y por lo tanto del enriquecimiento para el partido”, un instrumento fundamental para transformar el orden requerido para su hegemonía político-social.

El enriquecimiento del partido, como de sus componentes, tanto como el posicionamiento triunfador de los capitanes de la industria y de sus empresas como corporaciones económicas y por lo tanto soportes del poder necesario y apetecido por las mismas, no trepidan en discursos ni actitudes éticas, de la misma manera como sus *yuppies* o los de la política, no muestran escrúpulos morales en el instante de disponer los fondos públicos y el bien común para ser oportunamente asignados al partido y sus integrantes, como a algunos especialmente de ellos, inicialmente para el crecimiento abultado de sus arcas personales o, en última instancia, para afianzar el poder de la burguesía predominante que asegure el poder estatuido.

Pero Pizzorno se ha dado cuenta que todo este proceso sobre el cambio social y el orden político que identifica a la corrupción con la debilidad de las organizaciones propias del desenvolvimiento del desarrollo político muestra que también la modernización puede estar unida a la corrupción, aún en presencia de partidos políticos fuertes.

No hay explicación para tales funcionalidades, ni se intentan colocar estas razonabilidades cerca de alguna interpretación causal importante. Solamente se afirma cómo sobreviene este estado de corrupción moderno, y entonces solo se evidencia su ligazón tanto con partidos políticos consolidados y triunfantes como con organizaciones endebles, o tan siquiera incipientes, y sin respaldos históricos reconocidos.

Tampoco ha servido que se piense en la corrupción como una consecuencia exclusiva o preponderante de la derrota y derrumbe del régimen comunista en el mundo occidental. Antes de la caída del Muro de Berlín, se dice, no se reparaba en la corrupción porque ella servía

para contener el avance del comunismo en tales países occidentales y ahora, desaparecido ese fenómeno fantasmal del comunismo, no existe razón para apañar tales situaciones perversas del sistema económico y político. Por eso podría explicarse la corrupción de la ola judicial de Italia, pero de ninguna manera puede encontrarse correlación causal con el esquema corrupto en vigencia en Japón como en los países latinoamericanos.

De todas formas, ambas posiciones son nítidamente funcionales y cuando mucho podrían servir solo para intentar comprensión para su aparición como unidad operativa de la corrupción en un mundo o su presencia en el otro, aún sin repercusión de tales acontecimientos. Solo tratan de encontrar explicación coherente para su presencia, pero de ninguna manera para ordenar un entendimiento causal cierto y concluyente. Además, esta diversidad de presentación, en Italia, Francia, como en Japón y en América Latina, tampoco parece encontrar correlaciones claras con esta situación terminal del comunismo internacional, ni mucho menos con esos argumentos no menos formales de la existencia de partidos políticos consolidados o de regímenes político-sociales rígidos o de inmovilismo político certificado.

Tampoco ha servido que se observe a la corrupción como un elemento contribuyente a la ineficacia del sistema económico vigente, por los costos que sobrecargan al mercado competitivo local, regional o aún mundial. Está claro que en cualquier cotidianeidad capitalista la corrupción aparece como un componente más de la suma algebraica del costo de producción competitiva, radicado específicamente como una partida del valor aumentado de la transacción comercial y sus cálculos; de ninguna manera han puesto en peligro la ecuación capitalista, si se tiene en cuenta que ha sido computado cuidadosamente en tal ecuación a los sectores correspondientes, que han asumido su valor sabiendo que ello no podía interceder en las fórmulas del crecimiento económico, ni en la estabilidad económica, ni en la transformación de los privilegios

y diferencias que, como decía Maquiavelo, expresan las desigualdades que le dan origen a la corrupción y certifican el estilo y la modalidad funcional del orden competitivo.

Dejando en el camino todas estas aproximaciones funcionales para la explicación acabada de la corrupción, pero sin abandonarlas definitivamente como incapaces e ineficaces de toda aproximación a la verdad, sino acumulándolas, como elementos comprensivos a tener en cuenta en la integralidad del fenómeno, es ahora un instante justo para recordar la intervención que tuviera en marzo de 1993, en Buenos Aires, el economista de la Universidad de París, Pierre Salama.

Decía en esa ocasión este estudioso de la corrupción y el poder político que este fenómeno en la sociedad constituye un verdadero sistema que ha tenido una dinámica particular por la profundización de la crisis económica.

Salama se hacía entonces tres preguntas. En primer lugar se interrogaba sobre para qué sirve la corrupción. Determinados discursos han opinado que su presencia le otorga fluidez al sistema, salteando engorrosos y complejos obstáculos administrativos que se rinden frente a la oxigenación que lleva adherida toda “coima” o “tangente”, destinada a facilitar el trámite esperado.

Todavía más. La corrupción instalada en los aparatos del Estado ha consagrado o dado en nacimiento, creándolas, nuevas capas sociales que con este enriquecimiento, aparecen como verdaderos grupos económicos frescos que pueden acrecentar el espesor de determinadas clases sociales poderosas.

La segunda pregunta se refiere a la posibilidad de que la corrupción pueda ser utilizada para un proyecto o como parte de un proyecto económico, político o social.

Aquí hoy es fácil afirmar que esta pregunta del profesor Salama tiene contestación positiva, en tanto se comprueba que la corrupción está sirviendo celosamente al proyecto neoliberal.

Si se parte de la idea de que la corrupción se asienta preferentemente en los regímenes de intensa intervención estatal, la desaparición de tal intervencionismo permitirá una lógica disminución de la corrupción. Lo dice y repite el gobierno nacional, que enarbola de esta manera a la disminución de la corrupción como un proyecto útil para asentarse sobre el dismantelamiento neoliberal del Estado.

Y la tercera pregunta se vincula con la idea de que la corrupción pueda aparecer como neutra en sus efectos. En este último interrogante, Salama contesta decididamente por la negativa, para lo cual muestra como argumento práctico la presente desagregación del tejido social y económico que produce en todos los lugares el reinado de la corrupción.

Visto desde una observación sistémica, esa corrupción tiene que percibirse como un “cuadrado mágico”, compuesto por un lado como un *enriquecimiento* del que se favorecen los funcionarios del Estado, los políticos y sus partidos y los empresarios y sus empresas.

Con este enriquecimiento se pueden desarrollar *prácticas clientelísticas*, las que se conducen a favor del sistema *desde el poder político*, consolidando la relación Estado-corrupción sistémica.

Finalmente, dicho poder político busca continuar indefinidamente en el poder para reproducirse a sí mismo, llevando consigo la estrategia básica de la reproducción de todo el sistema de corrupción.

En todo caso, aun cuando todo poder político proyecta perpetuarse en el poder utilizando los medios eficaces, pero aceptables o normalizados para tales efectos, el poder corrupto no trepida en lograr el objetivo, aunque para ello deba forzar mecanismos infrecuentes y aún anormales para conseguirlos.

Salama ha puesto claridad y orden interpretativo en la producción del fenómeno de la corrupción. Su cuadrado mágico, de todas maneras puede volver a ser concebido como algunos de los atrevimientos didácticos funcionales de los que tanto uso han dispuesto sociólogos o economistas funcionalistas o aún integralistas neohegelianos como

Max Weber, Talcott Parsons, el mismo Jürgen Habermas o Claus Offe y Karl-Otto Apel entre otros.

Sin embargo en todos ellos y también en Pierre Salama, al menos en esta intervención expositiva en Buenos Aires, el razonamiento ha llevado solo a una racional percepción del fenómeno de la corrupción en plena operación en la sociedad competitiva, sin alcanzar a ofrecer claridad en la necesidad de hallar razones para las causales creadoras de este fenómeno.

Pero en algunos otros aspectos la posición de Salama debe ser comprendida como una interesante contribución, aunque pueda ser discutida, para el hallazgo de mayor cantidad de elementos que clarifiquen este proceso contemporáneo de tanta significación social.

Por ese debe reconocerse el valor de sus apreciaciones sobre Argentina, las economías africanas y varias economías centro y sudamericanas, donde la corrupción se ha difundido en grados muy especiales y profundos. y en los cuales dicha corrupción se acompaña con un marcado proceso de desindustrialización.

Para Salama esto se debe a que la corrupción es una *forma de renta*, que como tal remite al mundo de la circulación y no al de la producción. No tiene base productiva, enfatiza, se fundamenta en la renta corrupta y no en la ganancia capitalista (Matellanes, 28 de marzo de 1993).

Decíamos que estas sugerentes posiciones del profesor francés, además presentan enfoques dignos de discusión más allá de su característica signológica y no estrictamente como expresión de causa estructural. En este caso, sorprende la contribución que considera a la corrupción inmersa en la circulación como una forma de renta. Más aún si se recuerda su palabra en el sentido que todavía queda la alternativa de considerar a la corrupción como un fenómeno que al menos el capitalismo ha encontrado como fórmula para reinyectarse potencia creadora ante el proceso del valor de la tasa decreciente del beneficio del capital.

Su explicación, que aleja a la corrupción de toda base productiva y

que parece corroborar buena parte de su experiencia en el estudio de los países señalados, también parece acompañarse al menos con la experiencia de la mafia japonesa, y aún con parte de la italiana, donde los acontecimientos expresan una realidad financiera productiva antes que cualquier contribución posible al circuito productivo de bienes reales.

Aunque quedará pendiente una discusión sobre el carácter productivo de todo el sector servicios y aunque Salama no haya mencionado en Buenos Aires al Japón ni a Italia en esta su apreciación de la corrupción como una forma de renta, es oportuno recordar algún aspecto de la realidad corrupta del país oriental.

Allí aparece, inserta en su realidad cotidiana, Yakuza S.A., una corporación que factura diez mil millones de dólares al año, emplea a más de noventa mil personas y que es reconocida por los organismos oficiales como una institución cuyos delitos cometidos entran decididamente en el campo social y económico y que forma parte inseparable de ese fenómeno que se ha llamado “el milagro japonés”.

Poder económico, poder político, negocios de toda calidad, sucios y limpios, justicia propia, sobornos, coimas, drogas, la firma Yakusa y Cía. es el rostro oscuro de la economía capitalista más avanzada del globo, de ese país-continente obsesionado por el trabajo, el estudio y el progreso.

La firma parece seguir las razones de Salama por su intervención en procesos no directamente vinculados con la producción de bienes reales.

Intervienen en grandes inversiones, en el sistema financiero y en el mercado inmobiliario, sin escrúpulo alguno en cuanto a la eticidad de las realizaciones que lleven al objetivo despiadado de las grandes ganancias.

También intervienen en apoyos económicos a las acciones políticas y electorales según su fórmula triunfadora de dinero de hoy por futuros favores y tolerancia para sus actividades ulteriores.

El partido demócrata liberal de gran significación en el poder político japonés, tiene su marca indeleble en su accionar gubernamental.

Ejercen una justicia propia, con amenazas a propietarios para comprarles a precio vil títulos, acciones, propiedades o conseguir que se les pague aquello que se les debe o para conseguir ventajas ostensibles para la corporación.

Finalmente, conducen gran parte del tráfico de drogas que llevan desde Asia y son propietarios de casinos, restaurantes, hoteles y otros negocios que frecuentan miles de turistas japoneses (Ropa limpia, negocios sucios, 18 de abril de 1993).

Es cierto entonces que esta expresión acrisolada de la corrupción capitalista japonesa no interviene ciertamente en el proceso productivo, pero es evidente que aún y frente a toda la inmensa corrupción que envuelve a la sociedad nipona no se confirma la desindustrialización del Japón que Salama indica como resultado de todo proceso de corrupción social.

Pero sin embargo, puede adherirse a su otra tesis, vinculada con la corrupción como proceso disolvente o disgregador del estado de derecho. Dice Salama que la corrupción se basa en códigos de hecho en lugar de códigos de derecho y a partir de allí, los conflictos no se resuelven ante la justicia constituida, ni en las urnas o en el Parlamento, sino a través de un desarrollo difundido en grado extremo de la violencia y el autoritarismo. Siempre la corrupción equivale a violencia, al menos la más clara y profunda de las violencias, aquella que desequilibra la relación social tomada como justa por toda sociedad ética, aquella que está sostenida por la justicia entre los hombres.

La infamia personalizada

Otra teoría posible

Sacudiendo el diccionario se pueden escuchar varias voces serias e insinuantes:

- *Infamia*: quitar la fama, honra y estimación a una persona o a una cosa personificada. Descrédito, deshonra..., maldad, vileza en cualquier línea.
- *Purgar la infamia*: decíase del reo cómplice de un delito que, habiendo declarado contra su compañero, no se tenía por testigo idóneo por estar infamado del delito y poniéndolo en el tormento y ratificando allí su declaración, se decía que purgaba la infamia y quedaba válido su testimonio.
- *Infame*: que carece de honra, crédito y estimación. Muy malo y vil en su especie.
- *Vil*: Abatido, bajo o despreciable. Indigno, torpe, infame. Aplica-se a la persona que falta o corresponde mal a la confianza que en ella se pone.

Ahora debemos entrar en el campo de la infamia personalizada. Empecemos con Michel Foucault: “Los fenómenos de la corrupción que se describen deben ser comprendidos como fragmentos de discursos que arrastran fragmentos de una realidad de la que forman parte” (Foucault, 1992).

En cada relato de perversión se “juegan” vidas reales, ellos también muestran sus decisiones sobre cada libertad ficticia, su desgracia agregada, su muerte personal y, en fin, su destino, que es impuesto y colectivo.

Al menos en su búsqueda hacia otra cosa, cada existencia que culminó en el descrédito de desestimación y deshonra estuvo alentada por el exceso, la violencia, la maldad, la desventura, pero que en buena medida les dieron a los ojos de sus convecinos, amigos o simplemente conocidos, más allá de su mediocridad constante, una fórmula de esplendor instantáneo que culminara en una quietud deplorable y con necesidad de olvido común.

Ese aliento excesivo, violento, maldito y desventurado, solo tenía una estrategia muy profunda, y hasta inconsciente, del encuentro con el poder, ya como culminación certera y brillante de otro poder ya ejercitado y poseído, o ya como búsqueda nueva que apenas logró una fugacísima presencia ante el poder ansiado.

Las acciones de corrupción han permitido que las vidas de los infieles, deshonrados y desventurados seres, que transcurrían sin resonancias propias excesivas o aún con excesos pero sin desmesuras, lograran dejar muestras más vivas, gracias al trato fugaz con el poder, ya para encontrarlo, ya para acrecentarlo.

Cada infamia, en cuanto corrupción, fue una ráfaga de más o de formidable contacto con el poder, pero tal relación ha de concluir en la propia sombra del destino cerrado del acto infamante. Solo un leve contacto con el poder, muy escaso para los que no lo conocían y apenas persistente con los que ya sabían en quien y donde está depositado.

Ese contacto se expresa en el discurso que adopta toda muestra de corrupción y que marca su esencia como un quimérico toque de imposibilidad, como una fuerza extraña, distinta para la rutina de la vida casi siempre simple o repetida del transgresor en la infamia.

Pero ese discurso no expresa solo la verdad ordinaria del corrupto, vive en él un lenguaje distinto que aquel que requiere tal individualidad y su voz, en la imposibilidad de perderse, de anularse, como generalmente sucede con la vida del deshonorado y desacreditado antes de tales infamias, esta voz que impregna a la indignidad de la corrupción ha de poner en la superficie el tumultuoso universo de las verdades ocultas. No son verdades malditas del único que aparece como protagonista inequívoco de la corrupción. Se trata del oscuro mundo de lo real, que se expresa por esta falta, que corresponde mal a toda confianza que la rutina de los seres transforma en conducta aceptable.

La corrupción muestra en sus actos infames la presencia de los niveles más profundos, más hondos y constantes de la realidad de la sociedad. Son aquellas regiones oscuras que la humanidad no recuerda o no quiere reconocer y que ha sido expulsada de toda consideración honrosa. Aparece como acontecimiento ligado a otras fuerzas alejadas de la gracia, la bondad, el heroísmo... Como la contracara de todo esfuerzo para reconocerse en el poder.

Sin embargo, no hay hecho infame, composición corrupta, indignidad y descrédito social, que no apunte a acrecentar la gracia, a reconocer la bondad, comprometer al heroísmo, aunque solo sea por un instante, por una leve revelación instantánea para sus resultados, porque todo ello apunta a conseguir el poder, aunque para ello fuere necesario traspasar los límites, negar o desplazar normas y leyes, referir lo inconfesable, haciendo incidir sobre cada acto que se perfila como la excelsitud de la esperanza aún en la infamia, el molde del escándalo, de la transgresión que la sociedad no está dispuesta a tolerar, porque han violado, porque violan el sentido imperativo del poder constitui-

do. La corrupción viola la corrupción de tal poder estructurado, de su propio discurso de la infamia consolidada y reconocida, de lo intolerable y desvergonzado de ese poder que intenta ser penetrado desde esta otra infamia de individuos aislados, por más unidades mañosas que lo constituyan.

El poder determinado que atraviesa la sociedad, armado como la estrategia verdadera de consolidación definitiva, no permite esa violación y entonces irrumpe un discurso distinto, el que expresará la justicia que ese poder determinado construyó para evitar toda violación deshonrosa individual o colectiva.

Así la corrupción germinal, ciega el nacimiento de cualquier otra infamia o simplemente la acumula en su poder para evitar cualquier modificación, desorden o vileza que pudiera traspasar la estrategia de aquello que ya está sacralizado como lo verdadero.

Pero aquí se podrá entender otra sutileza tramposa de la corrupción germinal que nos acompaña eternamente en cualquier sociedad funcionante. Esta, la corrupción histórica pretende negar toda extensión generalizada, toda connotación contextual de la infamia que tuvo a bien expresarse. Para ella no existen esas regiones oscuras; olvidándolas o no reconociéndolas, niega la perspectiva global de la infamia, achica esa contextualidad de la corrupción y proyecta sobre la misma una interpretación mezquina imprescindible.

Entonces dirá que se trata de transgresiones individuales, específicas, siempre únicas y distintas, en las que es necesario descubrir al infame, reconocer al autor, llevando la universalización de la corrupción al explicable destino del individuo.

De esta manera la corrupción será depositada en la justicia y allí casi ni siquiera importa el acto infamante, porque en la historia universal de la infamia esa historia se expresa abusando de algunos procedimientos, unos pocos, que Borges otea como “enumeraciones dispares”, “la brusca solución de continuidad” y sobretodo, “la reducción de la vida entera de un hombre a dos o tres escenas” (Borges, 1974, p. 219).

La reducción de la vida de un hombre a dos o tres escenas, simplificando hasta la exasperación la individualidad de la corrupción, tal como escribe Foucault, porque “se abandona el crimen que nos supera para ocuparnos del criminal” (Foucault, 1992, p. 219).

Se trata del ser infame, del ser corrupto, sin aditamentos, sin atenuantes posibles, ni tampoco de actos que arrastran los fragmentos de una realidad en la que nacieron y forman parte, tal como nos enseña la desmesurada inteligencia foucaultiana que ya viéramos anteriormente.

Hay que buscar al criminal..., al indigno constructor o inventor de la infamia, no al crimen ni a la infamia misma y mucho menos a toda fuerza generatriz, causal estructural o simple razón que explica el acto o que conduce a otorgar una luz de entendimiento y comprensión a esta cerrada hermenéutica que enmarca a toda corrupción individualizada.

Ni la sociedad ni la justicia que la justifica tienen otro interés esencial que la del individuo. Se necesita al corrupto, al infame, al deshonado, porque cualquier otra intención causal desfigura la posibilidad de la certeza para con la sentencia exigida.

Además, porque cualquier otra profundidad sería capaz de encontrar y hacer aflorar la hondura misma de la corrupción germinal, esa que en última instancia es la responsable de la infamia del ser humano que se busca castigar sin aditamentos molestos y complejos.

Es preciso no olvidar que todo acto de corrupción, que todo ser humano que concibe y ejecuta una acción que conduce al descrédito, a la deshonra, a la vileza de cualquier marca, más allá de cualquier razón que enturbie la pureza de su existencia, está construyendo una estrategia hacia el poder, por más oculta que resulte tal búsqueda de resultados utópicos o misteriosos.

Ese acto de corrupción es un desafío al poder y tiene la insolencia objetiva de atentar contra el establecimiento del orden que impone ese mismo poder al que se desafía, pero que por ahora es ajeno y lejano. Su ajenedad y lejanía estarán medidas por la insolencia de tal desafío.

Pero el poder real no excluye sus defensas, sus órdenes y conocimientos y sabe, con la sabiduría que otorga el dominio de esa y de las demás escenas, que nunca se debe plantar en el reconocimiento de las razones o en la interpretación de las causas.

Si así lo hiciera, seguramente que esa trama terminaría enredado en su propia condición de entretejido corrupto, porque es muy difícil entender, hoy al menos, a un poder que no haya edificado su condición de dominio desde otro basamento que la acumulación de infamias y deshonras.

De allí la necesidad de buscar al individuo, de olvidar el crimen o la vileza. De allí el requerimiento de la justicia de siempre de creer y sentir al corrupto, al criminal, al infame que presenta un rostro, una fuerza o debilidad definida, una persona que se ve, se toca, se escucha, y este discurso no necesita de interpretación sino, por el contrario, negar entendimientos y escudriñar silencios. La justicia, como la corrupción individual entiende del ser humano que transgredió las reglas fijas de un dominio hegemónico. Así lo que se juzga no son corrupciones que siempre terminan ligadas con el poder que domina, sino corruptos, los seres humanos de la historia universal de la infamia, que solo sirven a la culpa del poder.

Este es el personaje del *Hombre de la esquina rosada*, todo un paradigma de la deshonra unida a esa culpa del poder. Quién sabe si la estrategia máxima estaba alrededor de los favores de la Lujanera, “porque sí”, que vino “a dormir en mi rancho”, esa misma noche desgraciada, o la cobardía de Rosendo Juárez, el Pegador que exigía el reparo de un poder que se perdía o simplemente el fastidio inconsistente, pero terco del coraje de Francisco Real, el Corralero, ese que ensombrecía el poder posible del reinado secreto y silencioso del maldito que busca su propio poder.

Borges lo dice sin agregados, apenas encendido en el susurro indolente de aquel que solo está creyendo en la creación de su propio poder,

aún sin saber por qué: “a mí no me representaba nada el asunto, pero la cobardía de Rosendo y el coraje insufrible del forastero no me querían dejar” (Borges, 1974, p. 332).

El poder se busca sin antecedentes, porque falta solo crearlo, hacerlo posible para ordenar el resto de la hegemonía social. También para Borges es cuestión de hombres, del ser que se desgraciara para construir ese su poder indescifrable, sin saber por qué, pero apresado por ese destino individual, que en cualquier corrupción piensa que desde ese acto edifica el poder extremo de vivir según su utopía, es decir contribuir a creer en el gran poder imposible.

“Entonces, Borges, volví a sacar el cuchillo corto y filoso, que yo sabía cargar aquí, en el chaleco, junto al sobaco izquierdo y le pegué otra revisada despacio, y estaba como nuevo, inocente y no quedaba ni un rastrito de sangre” (p. 334).

El compadre ha vuelto a creer en su construcción y explicación del crimen y el responsable se asienta en el cuchillo, una continuidad de su individualidad, que él piensa, nueva, inocente y sin rastrito de sangre, como si esta su creación pudiera eludir el cerco impasable de la culpa del poder grande.

En el misterio de la edificación de su poder, el compadre, como el deshonorado, el corrupto, se liga la inconsciencia que el poder hegemónico dicta, para que algunos crean que son transgresores invictos y esta sociedad corrupta sepa que su dominio no se ha mellado y está más pesada y cierta que nunca, porque al exigir el encuentro de la individualidad, certifica el triunfo de su estrategia, por ahora la única que señala el camino de la pureza aceptable.

Además, tal individualidad, al menos como la borgeana, se continúa en el puñal para certificar el sueño del tigre, tal como él mismo lo dice en el relato, en el casi poema que le dedica a Margarita Bunge en 1930, para certificar el sueño homicida del tigre, dueño de una individualidad aún más salvaje que la muerte con la que se justifica.

El cuchillo de aquella noche de prostíbulo le otorga su especificidad a la mano, para que esta se anime “cuando lo rige porque el metal se anima, el metal que presiente en cada contacto al homicida para quien lo crearon los hombres” (Borges, 1974, p. 156).

La historia de la infamia se ha identificado con la individualidad del homicida y en este caso, el metal del cuchillo, le ha otorgado continuidad a la conducta del ser, incorporado a la vileza de la suerte inexplicable o como eterna explicación de una Injusticia que ni siquiera se apaga con su presencia bíblica, en la tragedia fratricida tan temprana e incomprensible.

El cuchillo le hizo a la individualidad del guapo aquello que Borges llamó un *cultor del coraje* (Borges, 1974, p. 128), tanto como un profesional del barullo, un especialista de la intimidación progresiva..., unos seres unidos a su soledad que nunca peleaban en montón, siempre con el cuchillo y solos. Esa era pelea de hombres, la que permitía la infamia del homicidio, pero abierta desde el instante riesgoso de la propia muerte.

Esa es la individualidad del guapo que cultivaba el coraje, casi nunca como provocador, tal como aquel Juan Muraña, borgeano de nacimiento quien “era una obediente máquina de pelear, un hombre sin más rasgos diferenciales que la seguridad letal de su brazo y una incapacidad perfecta de miedo. No sabía cuándo proceder, y pedía con los ojos –alma servil- la venia de su patrón de turno” (Borges, 1974, p. 129).

Un ser malo y único, con incapacidad perfecta de miedo, que es otra forma sanguínea que Borges utiliza para metaforizar al coraje, al coraje ineludible de su individuo, ese que ni siquiera quiere confundir con un ciudadano.

Tal Juan Muraña hablaba sin temor y sin preferencia de las muertes que cobró, para Borges sería mejor decir, de las muertes “que el destino obró a través de él”, de esa individualidad unida al deshonor del homicidio, de la infamia obligada que el destino interpuso en su existencia,

porque, si Juan Muraña mató, desde su ser solitario y rendido, servicial y obediente, pondera aún más su individualidad si se comprende que para un hombre “existen hechos de una tan infinita responsabilidad (el de procrear un hombre o matarlo) que el remordimiento o la vanagloria por ellos es una insensatez”.

Es tiempo inseparable de la individualidad literaria, aún la más desmedida para una soledad de homicidios o de corrupciones insuperables para la muerte más impensada o menos nombrable. Es tiempo de culminación para las deshonras estampadas en los requerimientos de los otros, del patrón del atrio, del prostíbulo o del garito. Es tiempo y lugar de los otros, de ese caudillo mezclado con el poder, haciendo parte del poder, del cual el compadrito o el malevo, corajudo y solitario, solo es su servidor.

Es 1935 y Borges se ha detenido en el trazo firme del sujeto clave, del individuo que acrecienta el poder haciendo solo un pequeño pedazo de su propio poder, construido con coraje, cuchillo y soledad. Su poder también está unido a la infamia de su corrupción para con la vida de los marcados por sus dueños y poseedores a su vez de otra parte más jugosa del poder, pero nunca la esencial, a la cual adoraban al tiempo que acrecentaban.

Es tiempo de corrupción individual y de coraje para sostener el fraude y la violencia que implica estimular ese poder cuidado.

La individualidad del coraje, aún en la infamia del homicidio o de aquel del gaucho Cruz que no consiente que se cometa el delito de matar así a un valiente.... aparece como toda insolencia solitaria, aplicada sin esperanzas a una deshora desclasada, que no será capaz de frenar, ni siquiera intentar modificar, esta otra corrupción clasista, la del poder oligárquico, que tejió el poderío manipulador de la tierra, del puerto, de las vacas y los trigos, de la violencia, la tortura, las vejaciones, asesinatos y desapariciones.

Borges cuenta en 1935 aquel relato que el poder corrupto del fraude y el robo requerían a la literatura adicta para destrozarse toda otra

memoria de la infamia global que hizo la historia maldita de la patria manipulada.

Así, ¿cuánto importa que el primero de junio de 1874 esa patria le entregara al General Julio A. Roca veinte leguas de campo por sus servicios, si esa aceptación individual solo intenta esconder la corrupción total del genocidio que involucró la campaña del desierto...?, ¿o aquella otra que la oligarquía y dueños de la tierra y las vacas firmaran como prueba corrupta de que nuestro poder, aún el poder oligárquico debía sumisión a otras fuerzas poderosas mundiales, que le ordenaban el rumbo y su destino, más allá de las individualidades y de que haya sido otro Roca el que estampara su firma en este tratado Roca-Runciman, el pacto anglo-argentino, alguna vez llamado el estatuto del coloniaje, y que solo era posible porque el fraude seguía coronando a nuestros gobernantes? Solo Hipólito Yrigoyen, y después Juan Perón, fueron presidentes surgidos sin corrupción, los demás, todos los demás son hijos de la infamia histórica que el fraude conseguía.

El tratado consagra el fraude económico, que la corrupción electoral hace posible en una Argentina cuya desmesura de la infamia no puede ser ocultada con la búsqueda maldita, llena de maldad pequeña, de un individualismo siempre incompleto, para redactar la verdadera magnitud de la infamia económica y política que implica semejante despojo al trabajo nacional.

Recordemos asimismo que esta deshonra del tratado no puede ocultar la gran mentira e igual violencia corrupta que aquella sobre la que se recuesta y que le da justificación causal, no puede silenciar su progeñe directamente vinculada con aquella corrupción que sirviera en cada comienzo para proclamar a todos los presidentes argentinos, salvo Yrigoyen y Perón, que hasta la mitad del siglo XX gobernaron para consolidar el despojo que construyó buena parte de la corrupción estructural del país.

Por otra parte, para mentir aún más a la historia, para corromperla hasta la saciedad, sus protagonistas se acostumbraron a llamar a esa infamia grande del fraude, “un fraude patriótico”, proclamado así por una de sus individualidades más deshonradas, desde el parlamento de la provincia de Buenos Aires, y para darle a toda la infamia la posición de gestora de una fórmula de patria que creció desde tal vileza transformada en la fuerza visible de nuestra corrupta grandeza.

Pero también en este caso, cada individualidad y el fraude que perpetraron, solo fueron sujetos determinados por la otra corrupción increíble de la entrega de nuestras fuerzas creadoras.

Ahora, otra simplificación teórica para con la deshonra social, para con la corrupción sangrienta más aterradora que soportó el país en este siglo y claramente equiparable con el genocidio de la campaña del desierto que alentó la infamia económico-política de aquella naciente oligarquía. El 9 de diciembre de 1985, un poco antes de las seis de la tarde, la Cámara Nacional de Apelaciones en lo Criminal y Correccional Federal recorrió con su sentencia sobre nueve individualidades la grosera culpabilidad de cinco de ellas para con este otro genocidio de nuestro siglo.

Se trató de individuos torturadores y asesinos con alevosía, miembros de las Fuerzas Armadas que aparecieron como sujetos de este relato macabro de nuestra historia política, como protagonistas inseparables, como ejecutores indiscutibles de tanta infamia.

Vuelve a individualizarse la culpabilidad en la sentencia, aunque el tribunal en algún momento comprenda “que para establecer el modo de participación de los procesados, carece de importancia el determinar la eventual responsabilidad de los ejecutores”, dado que “el modo ilegal de actuar fue emitido a través de la cadena de mandos regulares” y, de todas maneras, “los sucesos juzgados en esta causa no son el producto de la errática y solitaria decisión individual de quienes la ejecutaron, sino

que constituyeron el modo de lucha que los comandantes en jefe de las Fuerzas Armadas impartieron a sus hombres”.

Así, el ejecutor concreto de los hechos, el individuo con nombre y apellido que produjo esta infamia pierde relevancia, pierde trascendencia, porque “quien domina el sistema domina la anónima voluntad de todos los hombres que lo integran” (El Diario del Juicio, 1985, pp. 521, 522).

Esta es la sentencia que desplaza a las individualidades hacia el ámbito de la perversidad del poder del episodio del Proceso, vale decir, solo hasta el campo político-militar de los comandantes de las Fuerzas Armadas y por lo tanto, hasta ellas mismas.

Aquí la historia de la infamia ha avanzado un poco para la interpretación de semejante corrupción sangrienta, pero sin embargo también termina detenida en instancias intermedias que vuelven a ocultar la causalidad determinante estacionándola en generales, almirantes y brigadieres, justo detrás de charreteras insignificantes para discernir la certeza de la realidad del poder fratricida.

Vuelve a ser tiempo de individualidades, en este caso militares, con nombres o con instituciones, pero siempre militares específicos y sancionables, de esta manera involucrados en corrupciones individuales. Pero el poder no requiere de nominaciones, aunque refuljan en estrellas y cintas de oro, su dominación se impulsa desde otro ámbito, en este caso desde la corrupción estructural que dibuja con claridad la deuda externa, nuevo nombre del despojo corrupto para la Argentina de este tiempo que, después la perversidad política del indulto, tratará una vez más de disfrazar o travestir para evitar todo reconocimiento elemental.

La burguesía dominante de esta internacionalización del capitalismo, o las clases triunfantes del reinado indiscutible del mercado, siguen sabiendo que tienen la obligación indelegable de no ceder en esta estrategia de la individualización de la corrupción. Este estilo de identificación de la infamia individualiza también las respuestas posibles para

esos fraudes, y con ello imposibilita el protagonismo de la única fuerza que puede transformar la corrupción esencial.

Se trata de evitar el conocimiento político-social que lleve a las clases populares, con obvio sentido nacional, a definir el carácter lícito, ético de la conducta pública y de comprender que la corrupción deviene de su inserción en la estructura social reinante.

El drama de aquella Argentina del fraude, del genocidio de hermanos indígenas, de la entrega de la economía que sigue a la generación del '80 o la Argentina del fraude patriótico o esta otra contemporánea del nuevo genocidio que impone la deuda externa como garantía para su legalización, ese drama consiste en que al individualizar a sus responsables y a sus responsabilidades, al otorgarle a estas historias de infamias un sujeto protagonista, se cierra la perspectiva de la creación de la conciencia social para el fenómeno de la corrupción.

Si se focaliza la responsabilidad de toda infamia en el ser corrupto, en el individuo de la esquina rosada, o en los componentes de la familia de los Roca o de los comandantes del Proceso o también en la familia de los Menem-Yoma, si se reduce la corrupción global a la vida de un hombre y hasta además simplificada a dos o tres escenas como lo pensara Borges y tantos ideólogos, juristas o historiadores, entonces se impedirá la percepción de las mayorías, del pueblo convertido en actor intercambiable, sobre la ilegitimidad del sistema social imperante y responsable.

De allí se desprende que si tales mayorías no llegan a comprender esa ilegitimidad de la corrupción instalada en la estructura social, no habrá crítica a la situación infamante que existe en esta sociedad y sin ella no hay ímpetu dialéctico, movilización transformadora. Así se invalida la creación de una conducta ética, socialmente incorporada a la vida cotidiana, capaz de impulsar una revolución dispuesta a derrumbar desde la escena primaria del capitalismo expoliador todos los aspectos sobre los cuales se edifica la corrupción estructural que esa individualización de la infamia está ocultando.

Aquí es el momento de practicar algunas reflexiones más para evitar el riesgo que condiciona la utilización de determinadas pautas dadas que vuelven a aparecer como inexorables.

En primer término, y como consecuencia de las conceptualizaciones anteriores, en el entendimiento del proceso de corrupción debe abandonarse toda *búsqueda apasionada del culpable*. En este caso el reconocimiento del individuo corrupto puede ser útil, para serle útil, y en poco, al mismo sujeto en cuanto a su improbable capacidad de recuperación.

Solo es válido el individuo de la infamia como elemento índice que pueda permitir encuadrar o ponderar la expresión específica de esa corrupción percibida, pero su individualización carece de eficacia social porque la verdad del proceso exige el conocimiento de otra realidad.

El segundo estereotipo de la interpretación pública del proceso de corrupción obliga a reemplazar la dirección correctiva siempre en uso, en el sentido de expresar “*que sea la justicia la que determine*” la culpabilidad del sujeto imputado de tal infamia.

Se localiza en un instrumento del poder social la veracidad de la corrupción, cuando el imputado ineludible tiene que ser el propio poder estructural, conformado de acuerdo con las jerarquizaciones diferenciales que las relaciones productivas de esa sociedad admiten. La ubicación de la justicia como parte de dicho poder, al menos, la torna sospechosa, cuando no, como en nuestra tierra, ineficaz, tardía y descartable.

En tercer término galopa la urgencia y ansiedad pública por *entender o descubrir el síntoma* que, justamente en la elección del sujeto, en la torpe individualización de la infamia o el deshonor, encuentra el justificativo terminante para una difusión estruendosa del episodio específico de corrupción, sobre todo cuando ese sujeto no es parte precisa del poder establecido o cuando ya es necesario separarlo o desconocerlo en tal dominio.

Entonces los medios de difusión alientan descripciones interminables y juicios definitivos, aún antes que los de la justicia comprometida

a la que invocan y parecen condicionar sirviendo o fomentando una dedicación enfermiza del público, condicionada por el propio mensaje del sistema, interesado en evitar el descubrimiento de su propio papel de gestores y ahora encubridores de la corrupción estructural que mantiene su verdadero poder dominante.

En todo sentido el mundo contemporáneo permite sospechar que la existencia de esta sociedad corrupta no se ha alejado de aquella sociedad salvaje que concibieron Hobbes, Rousseau y buena parte de los sociólogos y políticos clásicos.

La corrupción generalizada, ésta de nuestros días, crea una sociedad imprevisible que puede ser interpretada como una comunidad en proceso de asociabilidad, es decir como una sociedad que viene perdiendo sus propias normas, aquellas que esa misma sociedad había creado y de las cuales ahora parece renegar, o por el contrario exagera tal estado asocial como el camino hoy preferido para acrecentar su mayor poder.

Desde esa contradicción, es bueno pensar que en la exageración inacabable de la infamia, a decir verdad, en el incremento cuasi mítico de la corrupción, por tal camino de sociedad inmoral de cualquier medida y manera puede caerse, y normalmente se cae, en una invocación desmesurada hacia un Estado aún de más rigurosidad policial normativo.

Tanta corrupción bien difundida llama a la represión desde el mismo poder que la genera, aunque se prefiera cambiar de nombres y de sujetos, y estas represiones sin dudas, solo acrecentaran la infamia, aunque se muestre como nueva corrupción, porque así no puede tener otro destino.

También es necesario detenerse un instante en los argumentos que, exagerando aún más la individualización del proceso, piensan el incremento de la corrupción como *la consecuencia de presencias extrañas*, de otros sujetos ajenos a nuestra propia sociedad, de “judíos infieles”, de marginales inmigrantes, de vecinos de otras razas o de otro color... o de villeros incorregibles.

Con tal razonamiento, como el de aquellos “vagos y malentretenidos” de los edictos correctivos rivadavianos, la lógica justa llevará a la represión organizada de prisiones, loqueros, campos de concentración, el destierro, la desaparición o la muerte.

Pero esa individualización de la infamia tampoco ha de serenar el crecimiento exponencial de la corrupción, ni conseguirá frenarla el resurgimiento de un fuerte y nostálgico Estado de derecho, que en la sociedad capitalista la procreó, la toleró y también la alienta, como parte componente de la reproducción de las relaciones de producción garantizadas con su aparato represivo, que asegurará las condiciones políticas para ese crecimiento, aunque al final y contradictoriamente atentará contra el mismo.

En esta corrupción del mundo competitivo, y más en el estado salvaje de la libertad irrestricta de los mercados, donde vuelve a saberse que “todo lo sagrado será profanado”, la corrupción ha perdido sus viejas connotaciones o virtudes maléficas y está terminando por convertirse en un medio de acción más, el más frecuente y el más eficaz para esa reproducción social que el mercado despiadado necesita.

Pero no se acumulará de ninguna manera la reacción dialéctica que incuba su existencia y crecimiento. Es cierto que la corrupción se ha convertido en la esencia misma del sistema competitivo y no puede ser abandonada o separada de esa vinculación histórico-social con el sistema, pero su dinámica disociadora terminará por corroer a esa sociedad salvaje que la ha incubado.

Por todo lo dicho, surge como una necesidad de comprensión profunda la veracidad de convertir el análisis de la corrupción en el estudio del vínculo social, en el entendimiento preciso de las relaciones de sociedad, para dejar definitivamente separada toda articulación individual, porque también en este caso la historia abandona al sujeto.

Así es posible pensar que la corrupción es en última instancia y concretamente un proceso sin sujeto específico y también un proceso sin

fin establecido, en cuanto fin como causa originaria o como único origen de tal proceso.

Doble discurso

Por todas partes se incita a la conciencia humana a mentirse, a darse por satisfecha con la simple apariencia, con el discurso lineal o inmediato, ese que otros estipulan como coyuntural o cotidiano.

El discurso directo desea conservar, casi dejar, las cosas como están, tal como él mismo las describe en su observación y en su *logos*. Si así fuera, podría prescindirse de toda indagación científica. La verdad sería cruda y cercana, al lado de todo entendimiento.

Pero la realidad muestra otras aristas y el propio *logos* ha incorporado otro enfoque, otra conceptualización constante. Siempre que aparece el discurso dado, ese lineal y directo, como la realidad entendible, al mismo tiempo aparecen otras circunstancias.

Si a las primeras, a las directas, se las involucra en el discurso natural, cotidiano, de inmediato se expresa la alternativa del otro discurso, lejano al ser natural y cubriendo a ese ser como un individuo diferente al que aparenta ser. Aquí está aquello que el contrato social rousseauiano pensaba como la ausencia total de la naturaleza por parte del ser.

También en este caso es conveniente observar la tendencia burguesa que limita la comprensión de estas naturalezas diferenciadas. El contra-

to social buscaba un orden armónico, el orden burgués normal y común para todos, a la sombra de la naturaleza y el amor entre los hombres.

Sin embargo, pronto fue visible que esa naturaleza no se expresaba de tal manera en los hombres, que respondían con apetitos propios claramente egoístas.

Estas razones lesionan el sentido de la prueba del origen, dado que ésta no puede comprenderse históricamente, porque con inexorabilidad también aparecerán guerras, temores, desigualdades y los castigos de la vida se extenderán como manchas injustas en toda la extensión de una naturaleza no precisamente generosa. Ya no soporta el criterio del “buen origen”, de la buena naturaleza, la elección constante de la vida, de la selección precisa de la bondad...

La bondad y el amor no se depositan equitativamente entre los hombres, su naturaleza no ofrece predisposiciones establecidas. Ya no hay naturaleza idílicamente buena, como tampoco se presentará discurso constantemente cordial y justo o discurso inmediato veraz y preciso. Esto es así porque ya la historia se ha encargado de demostrar que no existe “la naturaleza humana”, así, simple y lineal, como el discurso que la señala. Tampoco es posible un discurso del Yo, inevitable y constante.

Miremos una categoría que pretende equiparar a los hombres en la justicia que llegará. Pensemos en el trabajo en la sociedad burguesa del capitalismo competitivo en el que hoy vive este sistema universalizado.

Esta experiencia del trabajo, como el discurso que puede enmarcarla, no tiene en absoluto un sólo y único sentido. No es igual el discurso del empresario, del banquero, del comerciante, que el del obrero y el artesano.

Todos podrán expresar que ellos trabajan. “Yo, el empresario también trabajo” y su discurso parece equiparar distancias e igualar distinciones y resultados. Pero ese discurso solo expresa formal y aparentemente, la verdad de todos respaldada sobre la estrategia social del trabajo. Se trata de un discurso lineal, directo, aunque en el entendimiento global

esté sonando a mentira construida desde un doble discurso, sobre todo cuando se valora el trabajo de aquellos que trabajan para empresarios, financistas, banqueros y para los demás componentes de la burguesía dominante.

Entonces el discurso sonará diferente, porque al menos el trabajo de unos no es idéntico al trabajo de otros y quedan fuera de las diferencias las riberas distintas del trabajo manual y el de la inteligencia, o el de la fuerza laboral y el de la fuerza del pensamiento o del saber eficaz.

Se trata simplemente del esfuerzo universal para obtener los medios para una existencia digna; allí es justamente donde el discurso tiene dos sonidos diferentes. Para algunos sus esfuerzos siempre son demasiados para obtener escasos recursos porque su fuerza primaria debe pagar, en todos los casos, la cuota requerida para sostener y acrecentar el capital que no es suyo.

Para otros, el discurso del trabajo tiene la melodía embriagadora de un acrecentamiento constante y creciente de la renta. El trozo de trabajo con que se queda su sector es, precisamente, la fuerza generatriz con que se pone en marcha la diferencia del discurso que produce ese doble discurso...

En un sentido profundo, hoy diríamos científico, cada uno utilizará la palabra trabajo según su necesidad histórica. Para unos será el término justo para mostrar el esfuerzo individual, propio y por ello ajeno a toda contextualidad.

Cuando más, entender el contexto desde ese enfoque le acreditará al discurso sobre el trabajo una valoración comparativa con los demás y terminará ponderándola en obtención de recursos para garantizar la "forma de vida" en la que se encuentra o a la que aspira.

Para otros tendrá, lo sepan o solo lo intuyan, una connotación referida al grupo, a la clase y, en consecuencia, ese discurso estará obligado a contener y observar las contradicciones y conflictos que sobre ese trabajo actúan y las vinculaciones que lo entrelazan con esa sociedad.

Seguro que éste será el discurso de los trabajadores y entonces resonará complementariamente con otras palabras que se entremezclarán, que dictarán su supremacía o su dependencia. De todas formas se verá claro que en este discurso, la concepción del trabajo no tiene un valor egoísta e individual. Está unida a clase social, salario, gremio, condiciones de labor, patronos, instrumentos de producción, horarios, en fin, dejarán escuchar un discurso que no podrá obviar a ese conjunto de vinculaciones laborales, individuales, colectivas, de valor para las mercaderías, en fin, proceso de trabajo, medios y fuerza de trabajo y como culminación técnica, que además la suscribe, la historia, las relaciones sociales de la producción, es decir, las formas y condiciones de vinculación que se dan entre los agentes y los medios materiales de la producción.

De esta combinación es desde donde hace casi un siglo y medio se sabe que se distinguen las diferentes épocas económicas por las cuales ha pasado la estructura social y política de los pueblos del mundo (Marx, 1973a, p. 37).

El doble discurso militar

Comencemos por aquí a mostrar algunas expresiones tensas de contradictorias circunstancias envolviendo a los “juegos de lenguaje” de los que ya hablaremos, con las realidades históricas a las que corresponden en verdad.

Nos sirve recordar una indicación de Peter Sloterdijk, este filósofo alemán, también componente intelectual de la significativa producción crítica de la Escuela de Frankfurt, cuando anuncia que por regla general, “el lenguaje del poder equivoca sus expresiones, pues a la proposición de la guerra la llama paz; dice poner en orden cuando reprime disturbios; uno se precia de su talante social, cuando lo que hace es dar limosnas enmascaradas y dice hacer justicia cuando ejecuta leyes”. Ésta honda reflexión, que nos resulta sumamente útil para nuestro razonamiento sobre el discurso, concluirá con una ilustre memoria que rememora a un escritor lejanamente tenido por significativo. Dice Sloterdijk que “la dudosa justicia del poder queda expresada en el gran sarcasmo de Anatole France: la ley, en su sublime igualdad, prohíbe igualmente tanto a mendigos como a millonarios dormir bajo los puentes” (Sloterdijk, 1989, p. 30).

Todo esto lo encontraremos en nuestro reciente pasado con las Fuerzas Armadas pero, claro está, teñido de perversidad y muerte. Por esto el doble discurso tiene un patetismo interminable y su demostración, aunque desgarradora, resulta tan elocuente.

Como siempre, sonaban marchas militares por todos los medios de comunicación posible. Afuera casi nadie, aunque el desplazamiento de tropas y del más complejo material bélico que el país podía haber adquirido mostraba un rostro dramático de la realidad que empezaba. Después se sabría que toda la madrugada anterior los fantasmas nocturnos de la muerte habían comenzado a danzar, en una macabra contorsión que cobraría no menos de treinta mil vidas de otros argentinos.

“Las Fuerzas Armadas desarrollarán durante la etapa que hoy se inicia, una acción regida por pautas perfectamente determinadas, por medio del orden, del trabajo, de la observancia plena de los principios éticos y morales de la justicia, de la organización integral del hombre, del respeto a sus derechos y dignidad” (Proceso de Reorganización Nacional, Proclama, 24/3/76).

No se trata de un discurso inédito para las fuerzas armadas, ya lo habían dicho en 1930, en 1943, lo repetirá el general Eduardo Lonardi en 1955 y estará otra vez presente en 1962 cuando derrocan a Frondizi; con algún tono diferente otra vez se escuchará el 23 de junio de 1966 cuando Pistarini, Benigno Varela y Teodoro Álvarez destituyen a Illia.

Es el mismo discurso, pero en este caso la historia mostrará muy pronto que el otro discurso cierto, el que compone el doble mensaje llegará con una carga horrorosa de dolor y muerte, hasta tal punto que la fiscalía de la Cámara Federal de Apelaciones en lo Criminal y Correccional, otorga claridad estremecedora a ese doble mensaje, al decir el 11 de setiembre de 1985, en plena audiencia, luego de la presentación de los 709 casos que escuchara la Cámara como testimonios, “que ellos no agotan el escalofriante número de víctimas que ocasionó lo que podríamos calificar como el mayor genocidio que registra la joven historia de nuestro país” (El Diario del Juicio, 1985, p. 243).

En el discurso inmediato, lineal, el Acta de propósitos y objetivos básicos del proceso de reorganización nacional, protagonizado en exclusividad por las Fuerzas Armadas Argentinas expresaba ese mismo 24 de marzo de 1976, que el propósito primero implicaba “restituir los valores esenciales que sirven de fundamento a la conducción integral del Estado, enfatizando el sentido de moralidad, idoneidad y eficiencia” y entre sus objetivos se mostraba la “vigencia de los valores de la moral cristiana, de la tradición nacional y de la dignidad del ser argentino”, como “la vigencia de la seguridad nacional erradicando la subversión y las causas que favorecen su existencia”.

En este último caso, uno de los jefes militares de tal Proceso decía a menos de ocho meses de producido el derrocamiento de la Presidente Constitucional que “no vamos a tolerar que la muerte pueda andar suelta en la Argentina” y se daba ánimos y quería dárselo a sus subordinados expresando en este discurso directo “por eso los que estamos a favor de la vida vamos a ganar”. Era el 2 de noviembre de 1976 (Uriarte, 1992, p. 140).

El discurso cierto, descubierto solo en parte por la Justicia, expresará con respecto al jefe del Proceso, ese que como teniente general del Ejército Argentino dijera que venía a restituir el sentido de moralidad y a lograr la vigencia de los valores de la moral cristiana..., y de la dignidad del ser argentino, identificado bajo prontuario C.I.P.F. 2456573, será encontrado responsable “de los delitos de homicidio agravado por alevosía y por el concurso de tres personas, por lo menos, reiterado en cincuenta oportunidades, en concurso real con privación ilegítima de la libertad agravada por amenazas y violencias, reiterado en trescientas seis oportunidades, en concurso real con tormentos seguidos de muerte, reiterado en cuatro oportunidades, en concurso real con robo, reiterado en veintiséis oportunidades.”. Por ello fue condenado a la pena de reclusión perpetua, inhabilitación absoluta perpetua, accesorias legales, accesoria de destitución (art. 538 del Código de Justicia Militar) y pago de costas.

Para el otro jefe, aquel que no iba a tolerar que la muerte ande suelta por el país, que estaba a favor de la vida, identificado bajo prontuario C.I.P.F. 2565263, también le fue descubierto su discurso cierto, desentrañándose su doble mensaje y por lo tanto, por homicidios agravados por alevosía, por privación ilegítima de la libertad calificada por violencia y amenazas, por tormentos y robos, fue condenado a prisión perpetua, inhabilitación absoluta perpetua, accesorias legales, accesorias de destitución (Código de Justicia Militar) y pago de costas...

Las Fuerzas Armadas, institucionalmente, han quedado ligadas a la perversidad de un doble discurso, ese que ensangrentó con muertes, privaciones de libertad, desapariciones, tormentos, alevosías, robos, hasta de seres humanos... Sin dudas es el doble discurso del terror que muchas veces la patria escuchó, pero nunca con tanta "fenomenal represividad, no solo en términos de la cantidad de horrores que infligió sino también por su carácter terrorista y clandestino" (O' Donnell, 1984, p. 14).

Este terrorismo clandestino del Estado no solamente mostró este doble mensaje en el campo de los derechos humanos. Allí se ejerció para poder ubicar con precisión otro doble mensaje, que fue en definitiva el que acompañó en el campo socioeconómico, esta experiencia trágica de las Fuerzas Armadas.

Decía el discurso de superficie, que otro objetivo del Proceso consistía en la vigencia plena del orden jurídico y social, buscando la "concreción de una situación socioeconómica que asegure la capacidad de decisión nacional y la plena realización del hombre argentino, en donde el Estado mantenga el control sobre las áreas que hacen a la seguridad y al desarrollo y brinde a la iniciativa y capitales privados, nacionales y extranjeros, las condiciones necesarias para una participación fluida en el proceso de explotación nacional de los recursos, neutralizando toda posibilidad de interferencia de aquellos en el ejercicio de los poderes públicos" (Acta de propósito y objetivos básicos del Proceso de Reorganización Nacional, 24/3/76).

Lo que siguió después, incluido también en el doble mensaje, de diferente pero también perversa intencionalidad, escondido detrás del punto final, la obediencia debida y el más obsceno aún del indulto vergonzoso, es otra cuestión. Sin embargo, también expresa el doble mensaje que persistentemente ha envuelto a todas las situaciones históricas donde las fuerzas armadas, en nuestros últimos ciento veinte años, han protagonizado de frente al pueblo argentino, comenzando allá, con el otro genocidio de nuestros hermanos los indios.

La política económica del Proceso se fundamentaba en una reordenación político-social argentina sostenida en la implantación de una economía libre que permitiera observar una selección natural para que persistieran las empresas más eficientes. Se apuntaba a la centralización del capital, al aumento de la ganancia y de la capacidad de acumulación de los más aptos o de los más distinguidos, alcanzando una competitividad externa en aquellos sectores con ventajas comparativas, instalando con certeza al capitalismo argentino en el mercado capitalista mundial.

Este era el discurso directo, que como siempre escondía el doble mensaje que siete años después se tradujo en un verdadero derrocamiento del sistema productivo nacional, en la cruenta caída del producto bruto manufacturado y en la brutal transferencia de ingresos desde el sector asalariado hacia el capital, que redujo, por ejemplo, la participación de los trabajadores en el producto bruto industrial del 54% de 1974, a menos del 30% al concluir ese proceso.

Pero quedan aún en las sombras del doble discurso, los diabólicos resultados de la deuda externa que las Fuerzas Armadas en el gobierno consistieron para Argentina.

Calcagno en su conmovedor libro *La perversa deuda argentina* expresa categóricamente que esta deuda, como la de los países subdesarrollados, ha sido impuesta por el sistema financiero internacional, en el que importa tanto la avalancha de petrodólares como la situación crítica de la economía de Estados Unidos (Calcagno, 1985, p. 44).

De todas formas, la distancia deudora que va de 7.875 millones de dólares que registraba nuestro país en 1975, a los 44.438 millones de dólares de 1983, muestra el verdadero mensaje que se escondía detrás de aquella afirmación del Acta del Proceso al expresar que concretará una situación socioeconómica “que asegure la capacidad de decisión nacional”.

Ese doble discurso tenía destinatarios precisos, son los que se beneficiaron con este proceso económico iniciado el 2 de abril de 1978. Aldo Ferrer decía en 1982 que tal política “fue una calamidad para el país pero no para los administradores del sistema” y localizaba en los herederos del país preindustrial, los grupos ligados a la banca internacional y la élite vinculada al régimen militar, a los beneficiarios de tal discurso.

Eduardo Basualdo, en octubre de 1987, piensa, agrandando la explicación, que los sectores dominantes que constituyen el bloque social que supo dónde estaba ese doble mensaje, están constituidos por “el partido político-militar, el nuevo poder económico de los grupos económicos y las empresas transnacionales diversificadas y/o integradas y el capital financiero internacional, la banca extranjera y el FMI como representante político” (Basualdo, 1987, p. 139).

Casi siete años después los grupos señalados no parecen haber cambiado mucho salvo la necesidad de hacer desaparecer, aunque más no sea públicamente, al partido militar. Esta fracción del poder dominante ha dejado su espacio a otros socios en buena parte del continente y también en Argentina.

El recuerdo de los años sangrientos, donde consolidaron el bloque con los otros sectores usufructuantes de ese brutal dominio, los ha desplazado al silencio y la deshonra, al menos del primer plano, pero los otros componentes del poder dominante están presentes, tal como eran, o disfrazados o envueltos en sombras solo superficiales que no consiguen disimularlos del todo. Ni tampoco lo logra su doble discurso de la libertad irrestricta del mercado con que ahora cubren su dominio infaltable.

El discurso de la medicina

La medicina es la lucha por la vida, contra el dolor, la enfermedad y la muerte. Este es el mensaje cotidiano que surge de una práctica radicada en el consultorio, en la relación paciente médico, en el quirófano, en todo el hospital, en la universidad, cuya capacidad máxima de excelencia será conseguir el menor índice de morbimortalidad; en el laboratorio que busca la etiología de una anomalía... En cualquier lugar donde exista una praxis médica, su ejecutante sabe y cree que está luchando por la vida...

Pero allí aparecen evidencias del doble mensaje... Si luchamos por la vida será oportuno que miremos hondo, que escuchemos el mensaje verdadero y comencemos por descubrir que los síntomas no son la enfermedad y que esta tiene una localización más compleja que la célula o la disfunción, que el tejido o la angustia.

Entonces... por qué las recetas de balsámicos para bronquitis que re-

quieren dejar el cigarrillo, vivir y trabajar en lugares con aire puro... Ah, eso no es tan fácil... Por qué reiteramos cientos, miles, millones de veces cotidianamente en el mundo, las indicaciones de tranquilizantes, hipnóticos, relajantes, etc. si de lo que se trata es de armonizar el mundo con nuestras exigencias y posibilidades... claro, evitar el stress, las tensiones, la locura constante de la competencia... pero más allá, mucho más allá de cualquier enfoque individual e inmediato o coyuntural.

Podrá ser que ahora no quede otra respuesta que la cirugía coronaria, que la angioplastia, y hasta el trasplante cardiaco... Se ha llegado a tal situación, que no le queda al cirujano otro discurso que arribar a estos procedimientos. Parece perfecto, científico y hasta inevitable. Además es un adelanto médico intenso, casi increíble, subyugante... Para qué negarlo...

Si nos pudiéramos a escuchar el sentido del doble mensaje volveríamos a percibir la complejidad de la existencia, las tensiones del trabajo, los salarios, los despidos y la desocupación que mortifica. O la inquietud constante de mayor prestigio, de mejor posición, de más dinero, de subir en la escala de esta sociedad "bien" en la que vivo. La escucha nos conduce a la sociedad, a las relaciones sociales, antes del ateroma, el infarto o el síncope final.

¿Para qué recetamos vitaminas, protectores hepáticos, reconstituyentes, fortalecedores? Hace un poco más de cincuenta años también los médicos recetábamos elixires de la vida, del placer, para el cabello, contra la impotencia, para la virilidad. Además todos ellos se publicitaban como la solución total en las mejores revistas de medicina. Era pues, un discurso lícito y directo, que nada más que el tiempo desnudó en su doble mensaje mercantilizado y absolutamente ineficaz.

A propósito y entre paréntesis. Durante la vigencia de la Ley Seca en los Estados Unidos, la Asociación Médica Americana había concertado que habría un "uso médico y religioso" de las bebidas alcohólicas autorizadas. Gracias a ello, dice Antonio Escohotado, médicos y farmacéu-

ticos podían recetar vinos y licores... ¡Ah...!, y los clérigos ¡procurarse vino para la misa!

Es importante saber que en 1930, al cumplirse la primera década de la lucha contra el alcohol, “médicos y boticarios inscriptos en el registro especial ingresaban unos 200.000.000 de dólares al año” en sus cuentas, cumpliendo con la parte directa inmediata del discurso y completando como resultado la esencia de la otra cara del mensaje (Escohotado, 1990, p. 307).

Vitaminas, aminoácidos, minerales... Todos están presentes en una dieta integral y compensada, aunque es bueno decir que es en la alimentación de los hombres donde se expresa más sensiblemente el peso de las relaciones sociales y el juego de la justicia posible entre los seres humanos. Allí comienzan las primeras palabras de este mensaje profundo de la desnutrición, las avitaminosis, las desmineralizaciones, las adinamias, etc. y todas ellas junto con la existencia, que es precisamente la que debe transformarse.

Este discurso cierto debe cambiar la eficacia sobre la enfermedad, en realidad siempre sintomática, por la eficacia social, es decir sobre la armonía de la sociedad para un óptimo vital posible y obtenible históricamente. Además, y desde otro enfoque, debe modificar la enorme tendencia al totalitarismo médico-medicamento, escuchando los sonidos de los cambios sociales, que otras luchas de seres humanos hacen posible, conjugando el mensaje de la historia construible.

Esto mismo nos tiene que obligar a dejar de lado la cómoda posición de inculpar de todos los mensajes directos, coyunturales y las praxis que de ellos devienen a los médicos y sus instituciones profesionales, a los que como buena parte de todos los operadores de la sociedad tenemos que calificar de insuficientes y dependientes. Estos discursos médicos y sus prácticas inmediatas también dependen de otras órbitas en las que se expresa la estructura socioeconómica de la comunidad. Pero..., tampoco somos tan pasivos. De nuestras praxis sociales también de-

pende en parte esa transformación tecnológicamente solicitada. Lo que sí queda claro es que se derrumba la majestad del discurso científico omnipotente y unitario. Es necesario recuperar sonidos del otro mensaje y contribuir con los demás, a edificar el otro discurso profundo, estructural.

El mensaje médico no es un discurso sobre la sociedad. Es un discurso sobre la enfermedad y completarse en el otro es el tránsito que le resta para comprender esencia y textura del mensaje verídico. Pero así, la medicina oficial seguirá diciendo que tal discurso se ha separado del discurso médico para entrar en la lógica de la filosofía o la política. Ya bastante le costó incorporar las razones psicológicas y aún hoy lo sigue haciendo, también generalmente, como discurso supletorio y hasta contingente.

De todas formas, una vez más es necesario recordar que la medicina no está de acuerdo en dejarse robar su objeto, que desde hace muchos siglos sigue teñido en buena medida de ontológico y así mantiene su discurso predominante, a pesar de esfuerzos, consejos y hasta infiltraciones recientes, es decir de este último siglo. El discurso médico mantiene en general la búsqueda ontológica de la enfermedad más que la indagación sobre el ser, y casi desconoce la búsqueda científica de la comunidad expresada en sus relaciones sociales, históricamente dominantes y de alta responsabilidad en la salud-enfermedad de todos.

Pero quedan otros discursos lineales. Son múltiples, casi diríamos son “en su gran mayoría... todos”. Pero nos vamos a detener en algunos en particular, por su significación cuantitativa como praxis y como morbimortalidad.

Como las vitaminas, los dilatadores vasculares, los antibióticos indiscriminadamente indicados, buena parte del mundo occidental se encuentra inmerso en una prescripción tan particular y reiterada, como prolongada y hasta interminable. La *asignación de psicoterapia*, analítica o de las otras, individual, de pareja o de grupos, con técnicas ortodo-

xas o heterodoxas para cada escuela, reconoce millones de adictos cotidianos en tal mundo de nuestro occidente, no solo occidental, y mucho más, circunscripto a blancos, cristianos, arios y de todos los demás...

Esta prescripción terapéutica inunda el mundo y reconoce multiplicidad de indicaciones, de autoindicaciones y hasta de interconsultas posibles y reales. Se trata de una pandemia de la cual parece no ser posible abstenerse, salvo algunas condiciones de curaciones aceptadas, o de inclinaciones económicas mucho más difundidas y también aceptadas aunque no de buena gana.

Como toda prescripción tiene sus fundamentos científicos claros y precisos, no está en discusión el método y su práctica valiosa.

Sin embargo la dimensión de su prevalencia y por momentos también de su incidencia, obliga a pensar aunque más no sea razonada y epidemiológicamente, en etiologías, procedimientos, resultados y, sobre todo, en la eficacia social de su indicación y desarrollo.

Esta indicación, que como se ha dicho inunda al mundo especialmente occidental, obliga etiológicamente a observar el propio mundo y allí, en su dislocada e injusta carrera, en la competencia despiadada en la que vive, sobretodo su clase media y la poderosa, clientes insuperables de la psicoterapia, allí es donde residen las razones del discurso certero, estructural que hay que escuchar. No solo escuchar, tomar a los que aún crean en la transformación para que reinicien este trámite imprescindible de prevención para la salud mental. En verdad, para la salud toda, porque ya no parece requerir nuevas demostraciones que la patogénesis de tales situaciones está radicada en la forma en que se relacionan socialmente los seres humanos.

Tenía razón Laura Conti cuando simplificaba, hace ya más de veinte años, las indicaciones hacia los neuróticos del mundo advirtiéndoles, “no os ofreceremos nuestra paciente comprensión mercenaria porque el amor tenéis que hallarlo en las mujeres (o respectivamente en los hombres) y en la solidaridad entre los compañeros” (Conti, 1972). Pero sin

embargo, el primer discurso, el directo, sigue siendo el audible, como en toda la medicina. Es que así se desplaza hacia la individualidad el compromiso social de la transformación. De esa forma una vez más se adormece la realidad y un manto de verdad-mentira, todo a medias, cubre el impresionante impacto de una sociedad competitiva e injusta que arroja hacia los divanes a millones de participantes de dicho aquelarre. De paso, en las arcas de los divanes se acumulan las voces del mensaje cierto y los producidos materiales justifican ese manto inmediato para que nada cambie, mientras los sufrimientos siguen y se acrecientan.

Es cierto que la eficacia del procedimiento terapéutico está siendo cuestionada. Pero los dueños del destino saben que, por ahora, alcanzará con algunos retoques metodológicos para evitar escuchar con nitidez el sonido inconfundible del discurso cierto y estructural. Así se ocultará otra vez ese sonido del orden social dominante para que siga pasando inadvertido. La oferta del sector se seguirá encargando de cumplir el viejo papel de tranquilizador social...

Acierta Michel Foucault cuando piensa sobre la psiquiatrización de la vida cotidiana, que “si se la examinase de cerca, revelaría posiblemente lo invisible del poder”.

Aunque no se suscriba sin crítica su parcialización y multifocalización de la “microfísica del poder”, está claro que sigue siendo cierto que esto de la psicoterapia, de la psiquiatrización del universo occidental... y de otras partes, aparece como una de las disciplinas, otra más, en la geografía del micropoder foucaultiano, que usará su técnica para garantizar la ordenación de las multiplicidades humanas.

Esa postura otorgará un resultado elocuente que nos enseñará que “las disciplinas son el conjunto de las minúsculas invenciones técnicas que han permitido que crezca la magnitud útil de las multiplicidades haciendo decrecer los inconvenientes del poder que, para hacerlos justamente útiles, debe regirlas” (Foucault, 1989, p. 223).

Es que todo conocimiento necesario y coherente para esta sociedad está finalmente desarrollado para cumplir con el presupuesto decisivo

de servir a la competencia y especialmente al sistema productor que legaliza las relaciones sociales que deban ser sostenidas.

El discurso verídico, el profundo, sabe que este desarrollo parece inexorablemente unido a toda sociedad en la historia y por eso es que la tradición más reciente menciona que desde el encadenamiento de los locos, que romperá Pinel, se fue pasando al chaleco de fuerza, de allí al chaleco químico y hemos llegado ahora al chaleco psicológico. Todas fueron fórmulas sociales que desde el mensaje lineal de la asistencia mental destinada a corregir el malestar de la psicosis-neurosis contribuyeron al otro y verdadero mensaje del orden social. Mejorando las distancias históricas, cada procedimiento, tal como lo enseña Foucault en su monumental *Historia de la locura*, “lo que constituye la curación del loco (neurótico), para Pinel, es su estabilización en un tiempo social moralmente reconocido y aprobado” (Foucault, 1976, p. 215). La historia de hoy le deja a la sociedad el reconocimiento y aprobación de tal tipo social, y ésta la sigue depositando en médicos, psiquiatras y psicoterapeutas para que custodien a tal orden social, como su participación en el ejercicio del poder.

El otro discurso, cuya significación hemos de remarcar, se refiere a la utilización recientemente de otras tecnologías, procedimientos y productos determinados, en manos de la clase médica.

Como todo producto de consumo para el insaciable mercado del lucro incontenible, estas mercaderías del negocio sanitario han sido inteligentemente promovidas por las empresas, casi siempre multinacionales, que habiendo generado la oferta de nuevas opciones no hacen más que salir a crear la mayor demanda posible.

Tal creación debe lograrse de cualquier forma y en este campo, el capitalismo ciego y sin rasgo alguno de solidaridad humana sabe que para vender sus productos requiere de muchos procedimientos y agentes, pero conoce como nadie que tiene que contar sin falta entre sus promotores al gran vendedor de ese mensaje directo, lineal que encierra la promoción “científica” de sus producciones.

En esas condiciones los médicos del mundo, en su gran mayoría, estarán dispuestos para cumplir con esa misión. Para eso fueron preparados y formados en las grandes escuelas y en las pequeñas también, donde justamente esas transnacionales vienen dictando la letra de su discurso cuidadosamente y al amparo de otro doble mensaje que se irradia en fondos, becas para la investigación, promoción y acuerdos institucionales para el desarrollo de pruebas y técnicas científicas, para el perfeccionamiento de profesores, para reuniones, congresos y viajes..., incalculable cantidad de viajes a todas partes del mundo, donde se reescucha ese mensaje necesario.

Además, cada productor de la oferta técnico-científica, tendrá a su lado al conjunto de expertos, también programados para el objetivo de la venta esperada, que preparará el preciso camino del abordaje de cada centro del poder universitario, de las instituciones científicas y asociativas de los profesionales, de los medios de comunicación... Cada transnacional ha preparado con exactitud, y hacia el logro de la eficacia máxima, el lenguaje útil de su mensaje directo.

Elige con paciencia científica a cada destinatario y coloca con delicada precisión las tácticas requeridas para sus objetivos esenciales. Son los pactos teleológicos que sin fallas debe cubrir ese capitalismo inversor e invasor.

En este firmamento sanitario, ese mensaje lineal, envuelto en el embrujo de las palabras, en el sopor de los "*papers*" que fundamentan su lanzamiento y sobre todo en la bruma envolvente de resultados y favores especiales, los médicos son los agentes impostergables de la estrategia competitiva.

Allí se dirige el discurso inmediato, para que ese embrujo del mensaje llegue con cuidado, enseñe delicadamente sus conquistas y arrime con prudencia, tan tenuemente que parezca natural, "los favores", "las ventajas", "las ayudas", que irán llegando para cada profesional, su grupo, su cátedra, su escuela, su universidad, su gobierno.... con el justo

destino que tal prudencia requiere. El embrujo de los discursos deberá servir para alcanzar la simulación necesaria para envolver todos esos “favores”. Se deben seguir considerando como contribuciones para “el progreso” de hombres científicos, de instituciones, de otros centros de poder.

Esa simulación ocultará toda tentativa de interpretación profunda. Tratará de eliminar el conocimiento de la verdadera estrategia y además evitará de todas formas que pueda percibirse el rumor cierto de la corrupción. La ciencia y sobre todo el papel sacerdotal de la profesión contribuirán a alejar tal supuesto.

La inmaculada propuesta científica debe ser observada como inseparable de este primer mensaje, del discurso lineal-directo. También el sacerdocio y el desinterés médico. El embrujo del discurso servirá, al menos por un tiempo, el requerido para los grandes negocios, para envolver la integralidad de los hechos y designios.

Un detalle contemporáneo de alta necesidad debe cubrir sin dudas ese mensaje inmediato. En toda operación de esta envergadura, la técnica, el procedimiento, los equipos, los materiales, en fin, la oferta innovadora propuesta debe contener también en su realidad lineal, coyuntural, un verdadero avance para la comunidad. Sin esa cuota de éxito y de servicio inmediato y aún persistente, no podrá garantizarse la cobertura de la estrategia última de dicho mensaje. Cuanto más beneficio muestre inicialmente su utilización, o cuanto más persistente sea esa tendencia favorable inicial, mayor perspectiva tiene el mensaje brindado, de esconder los designios específicos del discurso real.

Tal vez en estos recovecos de la utilidad inmediata y en su confrontación con la realidad estructural existente, o a construir, es donde mejor puede experimentarse el sentido de estos primeros mensajes sanitarios que queremos mostrar.

Recordemos que era necesario ofrecer con prudencia las “contribuciones” que predispongan favorablemente para las indicaciones médi-

cas de los avances contenidos en esos mensajes directos. Esa prudencia debe proyectarse también a los prescriptores, no en sus recomendaciones de uso, sino en la detección de la verdadera estrategia que oculta el mensaje recibido.

Esto era lo que Aristóteles expresaba con cierta penumbra para hoy, cuando pensaba en la *Ética a Nicómaco* que “parece propio del hombre prudente el poder discurrir sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo para la salud o la fuerza, sino para vivir bien en toda su plenitud”.

Pero “vivir bien en toda su plenitud” en Aristóteles, se une a la concepción individual que conforme lo enseña en la *Política*, “es exclusivo del hombre el tener él solo, el sentido del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto”. Estos serán los “valores” aristotélicos que constituyen lo social. De allí llegarán las formas de convivencia que dirigen las prácticas humanas. Para Aristóteles, el concepto clave de su ética lo lleva a buscar con esas prácticas la felicidad (*eudaimonia*) como el bien supremo al que tiende la naturaleza de cada ser humano.

Ese bien supremo tiene que surgir de las “praxis” de cada uno que adquiere el buen sentido justo, en el terreno colectivo que brinda la polis. Allí se expresa “el hombre que es por naturaleza un ser social”.

La penumbra de hoy llega prolongada desde ese discurso socrático-aristotélico. También anclado en un mensaje lineal útil al poder dominante. Está claramente dirigido a la consumación de la felicidad del ser autárquico, del *eukrates* que se conoce a sí mismo, a su sabiduría, y por lo tanto a su *phronesis* como verdadera virtud (*areté*) intelectual.

Allí reside la situación clave del mensaje en penumbras que hoy se reproduce. Toda la *eudaimonia* ignorará, obstaculizará el conocimiento de la base productiva de la polis, encubrirá la injusticia real, desconocerá la rebelión de los esclavos. El doble mensaje oculta la injusticia de la división de clases y favorece la consolidación de un orden social que es el sustento de toda esta artificiosa construcción de la *areté* común.

Entonces y ahora la historia vuelve a escuchar ese mensaje lineal-táctico, solo coyuntural. Como entonces, la virtud ciudadana no podrá obtenerse en la vida común, en la convivencia político-social sin rehacer la base económica que dicta las relaciones sociales que también el mensaje aristotélico quiere sacralizar para la eternidad. El otro mensaje seguirá repitiendo, desde la visión integral de la estructura histórico social, que no habrá virtud (*areté*) socrática-aristotélica, mientras existan los esclavos, ni tampoco virtud platónica... Tal como hoy, aunque los esclavos hayan sido designados con otras palabras en el discurso lineal de nuestro tiempo.

Insistamos entonces en la realidad sanitaria y salgamos a descubrir la verdadera *areté* que está detrás de las virtudes de las unidades de cuidados intensivos, de las prácticas anticonceptivas reguladas y programadas, de la lactancia infantil artificial y hasta de la ingeniería genética, sólo tomadas como simples ejemplos del discurso inmediato que en estos últimos años ha organizado la empresa sanitaria.

Como en el discurso socrático-aristotélico, este mensaje de dicha empresa oculta certeramente la estrategia estructural para la cual está organizado. Más aún, lo envuelve con cuidado toda dirección corrupta de “favores y contribuciones” que hacen a la consolidación de su interesado poder. Otra vez el bien común, o el avance de la ciencia y la técnica, ciertas en determinado sentido, serán las razones que legalicen en la superficie su eficacia y hasta sirvan para su elogio indiscriminado. Al menos servirán, para evitar la mirada crítica que siempre posibilita la lectura exacta de su mensaje profundo.

Sigamos este apartado con el desarrollo vertiginoso de las *unidades de cuidados intensivos*. Allí preguntemos quién es capaz de oponerse a su desenvolvimiento y quién puede negar su utilidad en determinadas condiciones de riesgos inminentes para la salud. Nadie, en su utilización eficaz...

Este es el mensaje directo y allí nadie está en condiciones de cuestionar su presencia y multiplicación. Además, se obtendría una respuesta inequívoca si la población fuera interrogada sobre su exigencia para utilizar a esas unidades en caso de riesgo de su propia vida.

Las unidades de cuidados intensivos han sido diseñadas y están desarrolladas dentro de un espectro sanitario que solo escucha el discurso que la ofrece como una verdadera y exclusiva “*cosa en sí*”, y por lo tanto dispuesta también para aceptar, como sus operadores, a médicos y enfermeras plantados como “*profesionales en sí*”. Todo el mecanismo lleva una estrategia irreprochable para servir al “*enfermo en sí mismo*”.

Esta atención médica de los cuidados intensivos, como todas las demás prácticas sanitarias, pero aquí exageradamente marcada, se concibe como una actividad autónoma, definida “en sí misma” y muy lejos de cualquier otra conjetura contextual.

Por otra parte en este terreno “en sí”, tal atención aparece como irrefutable y digna de todo elogio, consideración y apoyo incondicional. Este mensaje lineal tiene el respaldo de centenares de estadísticas y miles de resultados individuales, y ya millones de pruebas personales de eficacia vital.

Es casi un mensaje lineal perfecto y científicamente irreprochable. Pero lo es, asimismo, en su condición del “*mensaje en sí*”, incontaminado con cualquier otra vinculación con la sociedad reinante. En eso reside su fuerza persuasiva y la penetración de su obligación de crecimiento.

Pero también allí está radicada la razón crítica que surge de la lectura apropiada de su mensaje profundo, el verdadero discurso histórico social que lo sostiene.

Coloquemos inicialmente una prueba estremecedora del contexto latinoamericano. En estas tierras más de diez niños se mueren de hambre cada minuto y de ellos casi ninguno pudo acceder a medianos servicios de cuidados intensivos.

Por otra parte, de haber accedido a esas unidades y de haber logrado salvar sus vidas, situación que casi no se produce, siempre estaríamos comprobando críticamente que este instrumento solo ha actuado para “*un caso en sí*” y mostraría claramente su función “*post factum*” y esta patología, como buena parte de las enfermedades o situaciones tratadas en cuidados intensivos, requieren otras acciones sociales preventivas y siempre vinculadas con las transformaciones ciertas de las relaciones vigentes en la sociedad donde se producen. En estas transformaciones residen las prácticas efectivas y científicamente indicadas.

Tal es la también dramática situación de la recurrente presencia en nuestro territorio del cólera. Allí, en el medio de la miseria y el abandono más sobrecogedor, la enfermedad no espera tratamientos intensivos. Vuelve a clamarse por la justicia y la transformación social. Allí están los pobladores indígenas en una vida imposible, sin nada, sin alimentos, sin agua, sin vida humana. Allí es donde habita el cólera y allí está el requerimiento histórico impostergable. También aquí, la lavandina, como la terapia rehidratante e inclusive los cuidados intensivos, son parte del discurso superficial que hoy en esta situación no puede tener otra calificación que mensaje genocida.

Estas soluciones inmediatas, ahora sin dudas rechazadas decididamente como soluciones, ofrecen el espectáculo enceguedor de la propia situación “en sí”.

En estas unidades es donde más directamente se advierte el paso de la industrialización de la medicina en su práctica cotidiana y en su organización prestacional.

Las grandes empresas creadoras y proveedoras del equipamiento desarrollarán su iniciativa y su creación para producir los elementos necesarios para esa industrialización que permite otra apropiación indiscutible de la práctica médica.

Pero la expansión capitalista del sector exige otro cambio paradigmático para que pueda realizarse y consagrarse esa situación de indus-

trializar con equipos de complejidad creciente la actividad profesional referida a la enfermedad.

Sus mercaderías requieren un respaldo económico de venta, que se lo ha de garantizar la presencia de un tercero como responsable inmediato del pago del servicio. Entonces entra en escena el segundo paradigma, convertido en el Estado generoso y benefactor o más efectivo aún, el ente asegurador que sea el que inicialmente enfrente el gasto, diluyendo el riesgo del gasto personal.

La industrialización y el seguro médico de toda dimensión cierran el mensaje que interpreta esta expansión vertiginosa, que lleva en sus entrañas la razón del mensaje válido. Todo sucede como consecuencia de la oferta que, para crecer, crea su propia ganancia y genera los instrumentos técnicos y de organización que necesita para ello.

Inicialmente se ocupó quizás de los casos legítimamente demandantes y beneficiarios de sus objetivos ideológicos. Entonces el alto riesgo estaba unido a la eficacia científica y a la más prudente, vale decir a la eficacia social.

Desde ese enfoque hizo crecer su mensaje creíble. Coincidían en buena medida sus objetivos, idénticos a todos los objetivos de cualquier actividad industrial y comercial, con los objetivos de la cobertura de la salud en alto riesgo.

Su mensaje lineal, identificado o similar al mensaje profundo de la sociedad tuvo inicialmente transparencia y cierta legitimidad.

Pero, como toda especulación capitalista, la oferta debía generar mayor demanda. En esa expansión de la demanda es donde más tórpidamente se fue inscribiendo el doble mensaje del también vertiginoso crecimiento de las aspiraciones comerciales del sector.

Ahora ya definitivamente ha desaparecido toda contención preventiva causal. Las unidades de cuidados intensivos no pueden entretenerse en comprender las razones sociales estructurales que conducen a sus demandantes a las situaciones por las que demandan.

El punto de referencia está casi sin excepción dedicado a conseguir mayores compradores de su industrialización de la medicina, favorecidos porque el pago de la factura parece hacerlo otro. Los seguros médicos estatales, privados, de los trabajadores y de otros grupos sociales, se harán cargo de ese pago solo aparentemente derivado. En esta apariencia reside buena parte de la expansión despiadada de esta oferta y con ello las ganancias empresarias, que también permiten las ganancias de prestadores y practicantes del servicio.

Dejemos por ahora de lado la directa corrupción de las prescripciones de terapias intensivas innecesarias o de la prolongación también innecesaria de las estadías de los pacientes en el sector. Cada investigador independiente que ha ponderado prudentemente esta y otras perversidades del sector, sabe que ha llegado a constituir más del 30% de la facturación corriente para estos servicios brindados a la seguridad social.

La referencia se dirige a la expansión de la demanda producida al amparo de una cobertura asegurada y como consecuencia de una interesada y dirigida normalización que lleva a terapia intensiva a todo riesgo de salud y particularmente al riesgo indiscriminado de morir.

En esta última instancia la imagen más cruda está observada en un ser casi en situación vegetativa, conectado a una interminable cantidad de guías de transfusión, cánulas y testares de signos vitales, alejado de toda asistencia humana familiar, al que se le prolonga sin sentido una vida que ya no es tal.

Así también la demanda crece y justifica las necesidades incrementadas de la oferta. En estos últimos años, de esta forma, más de los dos tercios del total que gasta en salud cada argentino se produce en las dos últimas semanas de vida y de ello, en su inmensa cantidad, en estos cuidados intensivos que nadie podrá justificar ni científica ni socialmente. La oferta, con los médicos incluidos, pierde en este aspecto toda racionalidad de una apropiada dimensión humana.

La expansión capitalista requiere del lucro incesante. Todo mecanismo parece hábil para alcanzar el objetivo. Aumentar la complejidad tecnológica con nuevas mercaderías para esa industrialización sanitaria, enumerar mayores instancias normativas para la aceptación de nuevos demandantes, crecer en las prácticas posibles que en algún momento requerirán estos servicios, pensar en nuevas poblaciones susceptibles de expandir esta demanda y, en ese aspecto, la prolongada ancianidad es buen margen para expresar el crecimiento del universo.

Está más claro que nunca que el ámbito de la curación en este final del siglo, se ha transformado en un elemento adscripto sin vergüenza alguna al consumo industrial de complejidades de equipamiento sanitario.

Las unidades de cuidados intensivos son una expresión indudable de esa adscripción industrial-comercial y las sociedades siguen apostando incondicionalmente a esa estrategia. Ahora, en la hora de los trasplantes de órganos, el arsenal terapéutico de alta complejidad crece exponencialmente.

Allí está el destino del mensaje directo. Con esta inmediatez ha conseguido radicalizar a su favor toda prioridad en el gasto sanitario y este gasto se hace incontenible para regocijo de los empresarios de alta tecnología.

Los médicos son parte de esta priorización y en ella está también incluida su complicidad en el mensaje directo y el ocultamiento de la verdad del doble discurso.

Sin olvidar las causas estructurales y sin desconocer el significado de las relaciones sociales que conducen a la miseria y la desesperanza, Giovanni Berlinguer ha manifestado recientemente en nuestro país, en diciembre de 1993, que se hace necesario dirigir adecuadamente las prioridades del gasto. Pone como ejemplo el significado del descubrimiento más importante de los últimos quince años en salud colectiva, se refiere a la rehidratación oral con agua, sal y azúcar para enfrentar

algunos de los resultados de esa miseria infinita que se traduce en la gastroenteritis infantil.

Su utilización ha ahorrado millones de vidas, pero no ha llegado a todos los lugares donde debió acercarse. Casi sin tecnología, ésta terapia no es apetente para el capitalismo, el que incide predominantemente para lograr la otra priorización de la alta tecnología en la que está comprometido.

Sin que la rehidratación oral opaque la razón estructural de la dolencia que la requiere, este es un ejemplo elocuente del destino de los esfuerzos colectivos cuando prima algún sentido humano de la prioridad, aunque sea supletorio, del esfuerzo social.

Pero el mensaje directo prosigue con su tarea para ocultar el doble mensaje de la expansión indecorosa de los cuidados intensivos involucrados en la estrategia ideológica del mercado irrestricto. Tal discurso intenta ocultar la transformación innegable de la salud en un elemento sobresaliente del sentido económico esencial del capitalismo.

La industria médica, en esta localización casi onírica, del crecimiento tecnológico de las unidades de cuidados intensivos, como en otros campos sanitarios del desplazamiento técnico, con el médico como aliado y cómplice directo, ha olvidado conscientemente las causas estructurales de gran parte de la patología actual para servir, en provecho propio, a los efectos que simulan la verdad científica.

La fanática apología de la técnica introducida en la medicina y sobretudo en estas unidades de cuidados intensivos, al compás de la exaltación interminable del integrismo del mercado, obliga a escuchar su despiadado y reiterativo mensaje. Por momentos parece que fuera cierto y no exista más en la historia la posibilidad de escuchar otro discurso, de entender otra realidad.

Pero entonces se hace necesario tomar distancia y abandonar aunque sea temporariamente este campo.

Entonces la reflexión de los nuevos y diferentes sonidos que llegan desde el fondo de la sociedad exige valentía y exactitud científica.

Así es que antes de obnubilarnos con el mensaje directo de exaltación para el advenimiento del reinado indiscriminado de la tecnología, que auspicia toda concepción liberal y el mercado capitalista sin barreras, antes de enceguernos con la euforia posmoderna del fin de la historia y el fin de los grandes relatos para dar paso a la ganancia y la competencia como el altar de nuestros tiempos, deberíamos percibir los incontables sufrimientos contemporáneos, porque jamás tantos hombres y mujeres y tantos niños y tantos ancianos han sido arrastrados con estos dobles mensajes y con los otros, al servilismo, al hambre y a la muerte.

A la medicina y sobre todo a esta práctica tecnológica de alta complejidad, este mensaje cuando menos, le parece extraño y hasta podrá expresar que no tiene nada que ver con su praxis y su concepción sanitaria. Esta será precisamente la prueba de la eficacia del doble mensaje, en cuyas brumas sigue comprometida y enredada.

Sigamos ahora con el tema de la *concepción-anticoncepción*.

Es posible que el negocio de los anticonceptivos en el mundo baya superado ya los cinco mil millones de dólares, pero también es posible que la curva ascendente de tal mercado no ofrezca una continuidad indefinida. Es más, puede creerse que ese negocio, en la escala que fue pensado, haya dejado de ser una atracción porque los argumentos favorables para el mismo, han dejado de ser irrefragables.

Sin embargo se trata de un campo estratégicamente ganado para las transnacionales de los medicamentos y, aunque sea como mercado conquistado y persistente, ha de ser conservado y de ser posible ensanchado con otras esperanzas permanentemente.

El argumento teórico arranca unos pocos años después, apenas nueve, de la Revolución Francesa.

Era el año 1798 y además sucedería en la bucólica paz del medio rural inglés. Allí Thomas Robert Malthus le diría al mundo desde su *Ensayo*

sobre la población, la tesis que nos seguirá preocupando, aunque ahora sea enfocada con otra perspectiva y con una experiencia que obliga a creer en otras verdades. Todo se refiere al poder de la población, que aparece como indefinidamente mayor que todo el poder de la tierra para crear los productos que atiendan a las necesidades de los seres humanos. Años después se traducirá este temor en una ecuación reduccionista que graficará el pesimismo de sus cultores.

Entonces se escuchará aquello de anunciar el desarrollo en progresión geométrica de los seres humanos reproducidos libremente, en tanto que apenas lograremos el crecimiento en progresión aritmética de los alimentos... Todo eso fundado en que el pastor inglés observaba que las poblaciones de Inglaterra, Estados Unidos y Francia se duplicaban cada 25 años, en tanto que no parecía ser así para las ponderaciones alimentarias.

Es muy posible que Malthus haya conocido algunas de las razones de la revolución que pocos años antes se había producido en Francia y entonces también es atinado pensar que sabía que en tales tiempos recorrían con desesperanzas y necesidades crecientes, al menos en las calles de París, más de cien mil seres humanos que se calificaron como “vagabundos” y que denotaban una situación de crisis extrema que alguna explicación debía hallársele. El desgarramiento social que explotó entonces, también debe haber repercutido en el *Ensayo sobre la población...*

En estos casi doscientos años transcurridos desde la profecía malthusiana, se han construido críticas, réplicas, desautorizaciones políticas, científicas y religiosas, pero el fantasma de la separación que continúa, en las diferencias progresivas de los poderes demográficos y alimentarios, siguen siendo razonamientos presentes en toda teoría del desenvolvimiento histórico de los pueblos, cuya argumentación se detiene en la simple fórmula de causa-efecto que eleva al crecimiento demográfico, como una nueva «cosa en sí», libre, de casi toda complejidad vinculante.

El propio desarrollo social y los cambios históricos de las diferentes comunidades amenazadas con el azote de la “hiperpoblación” han aca-llado ininidad de veces los ruidos de la ecuación maltusiana.

Sin embargo los largos períodos de silencio e inactividad teórica, de olvido y hasta desprecio por las profecías del pastor de la campiña británica, son incuestionables, pero periódicamente renacen renovadas sus creencias.

Con estas oscilaciones históricas, que como es fácil suponer obedecían a situaciones concretas y específicas de las condiciones sociales y económicas del mundo y de las regiones o países donde se las observaba, las comunidades fueron operando políticas que oscilaron entre la promoción del crecimiento poblacional o la enfrentada conducta de limitación programada de nacimientos e inmigraciones.

Ambas situaciones aparecen hoy como evidentes simplificaciones casi únicamente de este complejo e histórico problema demográfico y en ambos casos su defensa ha escondido las razones fundamentales de origen y evolución.

Cuando la *eugenesia* aparece con la ingenuidad de la “cosa en sí”, siempre ha servido para objetivos que estaban mucho más allá de sus enunciados. Eran eugenésicas tanto las medidas y acciones que promovían el crecimiento poblacional, como aquellas otras que lo limitaban con controles de natalidad y de inmigraciones, tanto generales como de ciertas calidades específicas. El neomaltusianismo buscaba argumentaciones técnicas y científicas acordes con la contemporaneidad y hallaba espacio favorable y de gran repercusión mundial. Siempre era posible volver sobre el fantasma del poder incontrolado de la explosión demográfica. Era y sigue siendo el mensaje directo que puede dejar en las penumbras el serio discurso que incluye la condición explotadora del sistema competitivo mundial y que denota las relaciones de la sociedad resultantes de esa dominación.

Como en las consideraciones enunciadas con respecto al discurso vigente para las unidades de cuidados intensivos, también en el caso del

control de la natalidad el mensaje contiene en buena parte argumentaciones directas que en determinadas circunstancias pueden ser aceptadas como verdaderas y de utilidad para defender sus prescripciones, preferentemente dirigidas a individuos, grupos o clases específicos.

Si el discurso no tiene esa dosis de credibilidad lineal, no habría de reaparecer redivivo con tanta frecuencia e intensidad. Su validez concreta, en tales condiciones, no invalida la necesidad del análisis crítico que ponga en descubierto el sentido también singular del mensaje profundo que implica reconocer su determinación de excelencia.

Buscar ese discurso estructural, se convierte en una experiencia epistemológica irremplazable y su pérdida también nos daría una visión irrecuperable de la verdadera realidad. Esta irrecuperación es la que permite el retorno muchas veces resucitado del fantasma maltusiano y su aceptabilidad política e institucional.

Es esta recuperación fantasmal la que permite también insistir en el requerimiento del verdadero discurso. Tiene que producirse la profundización causal para alcanzar el conocimiento nuclear de la dinámica social.

Es bueno pensar que esta reiteración epistemológica cumple con las predicciones de aquel viejo pintor paralítico, el Thomas Effing de aquel fantasmagórico relato de Paul Auster que él llamó *El palacio de la luna* para su folletinesca observación neoyorquina tendiente a descubrir toda impostura y reconocer el sonido y el nombre de la verdadera identidad personal y tal vez social.

Dice Auster que su pintor “descubrió que el verdadero sentido del arte no era crear objetos bellos. Era un método de conocimiento, una forma de penetrar en el mundo y encontrar el sitio que nos corresponde en él, y cualquier cualidad estética que pudiera tener un cuadro determinado no era más que un subproducto casual del esfuerzo de librar esta batalla, de entrar en el corazón de las cosas” (Auster, 1990, p. 178)

Se trata de “entrar en el corazón de las cosas”, allí donde reside el au-

téntico mensaje, allí donde puede descubrirse la impostergable identidad de la sociedad productora-receptora de ese discurso y de la práctica conceptiva-anticonceptiva que puede corresponderle.

Como en muchas otras prácticas de la medicina, y particularmente en aquellas que pueden transformarse en acciones de utilización masiva, es necesario descubrir el silencioso sentido interesado de sus estrategias para la expansión de sus ofertas, y con ellas, de sus utilidades.

Con los anticonceptivos también los caminos estratégicos comienzan en el diseño del universo de la demanda, en la formalización de un “producto” interesante y seductor, a partir de un problema identificado como aislado y digno de un tratamiento en sí mismo.

El diseño empieza entonces con “*la estrategia de la oferta*”.

Sobre ella actuaban como incentivo provocador todos los argumentos neomaltusianos que golpeaban sobre la sociedad y que impulsaban la creación de barreras anticonceptivas.

En el interior de tales argumentos se hallaba, para el análisis de las empresas de la oferta, la tentación de un mercado casi inconmensurable y con la perspectiva de incontables estímulos potenciales, de instituciones internacionales, gobiernos, organizaciones regionales y locales, que se convertían en propiciadores del consumo. Con estas perspectivas se dibujó la estrategia de la oferta y en ella se instalará todo descubrimiento científico destinado a la limitación cierta y eficaz de la concepción humana.

Esta estrategia de la oferta reconoce una capacidad de ventas enorme porque sabe que, con un producto útil y certero en sus resultados, incorpora a su negocio a un universo nuevo, sano, de consumo constante y en expansión persistente.

Esa estrategia comprende que ponía bajo medicalización a un elemento insustituible de la humanidad viviente. La reproducción humana, el acontecimiento fundamental de la vida quedaría, en gran medida, comprendido en la órbita de su capacidad empresarial y, por lo tanto,

esta industria tecnológica lograría así un mundo nuevo que presagia grandes ganancias.

Conseguidos los productos, particularmente ese descubrimiento singular y preciso que significa “*la píldora*”, la fase siguiente consiste en el desarrollo de “*la estrategia de la medicalización*”.

El diseño de esta etapa no ha de ofrecer grandes dificultades porque, aun cuando puedan presentarse consideraciones específicas, la intervención de los médicos para la acreditación y comercialización del producto no diferirá en mucho con multiplicidad de otras colocaciones de medicamentos que éstos contribuyeron a vender.

Sin embargo la estrategia diseñada para este periodo conoce también la perspectiva del desborde de la medicalización profesional.

La inmensidad del universo potencial de uso obliga comercialmente a encontrar rápidas conductas de difusión de la técnica de administración.

Esa será otra fase de la planificación empresarial, en la que organismos internacionales, gobiernos nacionales, locales y también las familias y los propios individuos aislados colaborarán.

Pero en este período de la estrategia de medicalización se plantea, casi diríamos tramposamente, el uso del anticonceptivo como un implemento inseparable de una verdadera actitud terapéutica.

La empresa sabía desde su inicial estrategia que era prudente contar con el respaldo científico que significa una prescripción médico-profesional.

Este respaldo fue obtenido casi sin excepciones. Los médicos en su casi mayoría comprendieron la misión dependiente que su indicación adscribía, pero más que eso percibieron que este mecanismo prescriptivo se incorporaba a su práctica como una fórmula seguramente exitosa de la ampliación de sus demandantes y, con ellas, de sus ingresos mensuales.

Pocos fueron los que entendieron que eran parte de un negocio en sus grandes dimensiones, totalmente ajeno a sus prácticas. Menos aún fueron aquellos que descubrieron el sentido del doble mensaje de toda la prédica y publicidad empresarial sobre la utilidad anticonceptiva del producto.

En su gran mayoría estaban favorablemente dispuestos a esta colaboración estratégica de medicalización, influenciados por múltiples factores, entre los cuales lógicamente intervenían las necesidades vitales de las familias que acosadas por situaciones económico-sociales, clamaban por la solución “terapéutica” que, sin crueldad, ni riesgos evidentes, le ofrecía la píldora anticonceptiva.

En esta etapa fundamental de la estrategia global, los profesionales de la salud, fueron factor destacado, dependientes y determinados en buena medida, por la estrategia empresarial, convirtiéndose en eficaz factor determinante de la acreditación y utilización del producto ofrecido.

Para muchos de esos profesionales quedaron de lado, y fueron por lo tanto despreciados u olvidados, los argumentos éticos o religiosos que pueden involucrarse en la oposición al empleo de métodos anticonceptivos de cualquier clase y condición, salvo los denominados “métodos naturales”, a los que se podría seguir apelando.

Asimismo, ésta práctica de medicalización de la reproducción humana fue tratada en esta instancia de la estrategia médica tal como la había concebido la estrategia empresarial, exclusivamente como un acontecimiento aislado y encerrado en la pareja conyugal.

Su concepción limitada favorece así la participación profesional, que de esa forma seguirá sin trascender más allá de la no menos aislada condición epistemológica de la relación causa-efecto directa y lineal.

Se niega la condición global, sistémica-social del fenómeno demográfico de la concepción y se anulan de la táctica terapéutica la consideración de los demás factores determinantes del episodio del embarazo, que en grado de excelencia comprenden el peso dominante de los elementos económico-sociales.

Asimismo, el desarrollo concreto de esta estrategia de medicalización mostró en el tiempo una selectiva discriminación desequilibrante para los sectores populares que, como en nuestro medio, al demandar en hospitales y en la seguridad social no podían contar con tales soluciones anticonceptivas si así lo estimaban necesario o conveniente.

La medicalización, en su práctica, determinada por la planificación empresarial para este sector profesional, sirvió a la cobertura de determinado sector social, que por otra parte era el espectro indicado para este período y esta práctica prestacional específica.

Llegará entonces el período de poner en práctica otro episodio de esta planificación de la anticoncepción. Puede ser denominada la *estrategia femenina* que incluye “a los medios y recursos que las mujeres implementan con el objeto de regular la natalidad”, conforme su vinculación con los servicios sanitarios, organismos político sociales y “otros significativos”, como los llama la investigadora del CONICET, Anahí Viladrich (1990).

El período se integra con el episodio profesional de la medicalización y representará, en última instancia, la consolidación por todos los medios disponibles de la expansión empresarial programada dentro de la estrategia global anticonceptiva.

La caracterización específica de esta etapa puede circunscribirse, solo didácticamente, en el papel predominante en apariencia de la mujer en la decisión de intervenir en la planificación familiar de su pareja.

Para ello se deben producir dos acontecimientos ineludibles que hacen a la disponibilidad del método: la información posible y el acceso a la píldora.

Para gran parte del conocimiento de la información deben servir los organismos públicos gubernamentales y no gubernamentales que estén decididos, también por múltiples razones, a intervenir en la regulación de los nacimientos.

Es de significativa importancia el papel que cumplieron en este período las empresas productoras de los medios anticonceptivos al desta-

car las condiciones antimaltusianas de sus productos y al aparecer en su mensaje directo como contribuyentes a la salvación del destino de la sociedad regulada en su poder poblacional.

Desde las Naciones Unidas, los gobiernos adheridos, una vez más las entidades y organizaciones profesionales académicas y gremiales, hasta las más pequeñas asociaciones mutuales de bien público o vecinales cumplieron su cuota educacional-informativa, como de dadores de los medios anticonceptivos.

Es la era de las Asociaciones de Planificación familiar, es el tiempo del Fondo de las Naciones Unidas para la Población, el del Banco Mundial impulsando los programas de control de la natalidad como prerrequisito para la ayuda económica a los países.

Estamos en un nuevo comienzo de la ola maltusiana, nuevamente ocultando la naturaleza dominante del capitalismo y poniendo el acento otra vez en la responsabilidad de los pobres, con relación a la miseria que los embarga, como consecuencia de su irresponsable expansión demográfica.

Estas realidades institucionales esconden también el predominante papel de las empresas multinacionales productoras de los medios anticonceptivos y hasta empalidecen el protagonismo dependiente de los profesionales en este episodio considerado por muchos como un genocidio químico extensivo.

Hemos denominado a este período como el de la estrategia femenina, porque se trata de lograr un papel preponderante para la mujer por vía de su intervención directa en el consumo de la píldora, bien en sus solicitudes constantes en los servicios de salud autorizados para otorgarlas, bien en su petición a los propios médicos y profesionales de la salud con los que trata sobre la concepción.

Pero como estos escenarios resultaban insuficientes para los objetivos empresariales y públicos, ambas salieron en búsqueda de una inclusión masiva de las mujeres, particularmente las de las clases desprotegidas, las menos informadas y las más prolíficas.

La estrategia femenina concibe así una expansión de la oferta tan extendida y globalizante, como fuera posible alcanzar. La difusión del método o la imposición del mismo a las mujeres fértiles de las regiones involucradas en esta esterilización terapéutica, consigue llevar el mensaje neomaltusiano a los confines de la tierra.

La palabra de la planificación familiar, así difundida masivamente, está más allá de las decisiones que conscientemente puedan tomar las propias mujeres. Esconde sin dudas el doble discurso utilizado para desplazar en gran medida las soluciones estructuradas para el atraso económico-social de casi todas esas mujeres misérrimas y, lo que es más evidente, no deja traslucir el discurso económico específico que alientan las transnacionales de la píldora con la colocación expansiva de su producción.

Se está incorporando últimamente en algunos países del mundo un procedimiento químico que se diferencia de las prácticas anticonceptivas o de contracepción, inclusive la correspondiente a la ya tradicional píldora “anti bebés”.

Se trata de la utilización de la píldora que su descubridor, el profesor Emile Baulieu del Instituto Nacional de la Salud y la Investigación Médica (INSERM) de París, ha denominado RU486.

Este producto conduce a la interrupción del embarazo, configurando su utilización “algo que ya se hace (el aborto), pero de manera más discreta y más fácil de sobrellevar desde el punto de vista psicológico” (Tabakman, 26 de febrero de 1994).

Se ha llamado a la RU486, “la píldora del día después”, porque con su capacidad anti progesterona, otorga la posibilidad de interrumpir una gestación no deseada.

Aunque la empresa alemana que tiene tal producto entre sus elementos comerciables para el mundo tiene aún algunos reparos también comerciales y de imagen pública, lo cierto es que su eficacia post-gestacional, está proporcionándole a la RU486 otro papel destacado en el

arsenal químico comercial con que las grandes empresas enfrentan su negocio de la natalidad. Es decir, un papel significativo para el discurso directo del lucro capitalista.

Podemos participar de la preocupación científica de Ramos y Llovet, quienes señalan que “la aparición de métodos como la píldora y el espiral fijaron un punto de inflexión, que separó un proceso que gozaba de pocos grados de libertad, de otro en el que existen posibilidades de altísima eficacia virtual para que los seres humanos administremos voluntariamente nuestra fecundidad” (Llovet y Ramos, 1986).

Nuestra participación con este señalamiento de los entonces becarios del CONICET sería total si dentro de la “eficacia virtual” que los autores mencionan, también se involucrara a la circunstancia de la utilización diferencial de esos métodos, conforme el nivel socioeconómico de la demanda.

Como ellos mismos relatan, en tiempos en que se han logrado crear los medios para separar la sexualidad de la reproducción, la anticoncepción ya es parte de aquello que se denomina “calidad de vida” y de esa manera, “el abordaje del derecho a la vida..., podría hacerse desde otro ángulo: poniendo el acento en la calidad de la vida y en la responsabilidad del Estado de asegurarla” (Llovet y Ramos, 1994). Tal responsabilidad deberá anular la diferenciación de uso por clase social que se ha indicado y no deberá ocultar el mensaje profundo, ese que descubre la significación de las relaciones sociales injustas que definen al mundo de la aplicación anticonceptiva y así no detener la tentativa transformadora que sigue siendo ineludible aún en estos tiempos de triunfo evidente del capitalismo y sus mercados irrestrictos, también defendidos por tal Estado.

De otra forma, la penetración de la ayuda económica con la píldora agregada ha sido una perpetuación del dramático subdesarrollo de casi las dos terceras partes del mundo, que siguen involucradas en tal fantasía mortal.

Casi como una conclusión provisoria deberemos advertir que las unidades de cuidados intensivos extendieron su clientela hacia los viejos, a quienes se les evita la muerte para una vida casi imposible, y la píldora y los demás métodos anticonceptivos comprometen la ampliación indefinida de su universo demandante hacia las mujeres, para evitar la vida que puede comenzar.

Prolongarla o evitarla, tal vez pueda comprenderse tal estrategia si percibimos, entre otras, la decidida variable del negocio, del comercio lucrativo que cubre tanta inexplicación y niega o silencia el impacto de la estructura socioeconómica sobre la misma.

Es casi imposible hallar alguna otra razón integral para esta actitud inexplicable, por la cual, en lugar de dejar morir razonable y humanamente no se deja nacer esperanzada y felizmente a los seres humanos.

Se trata de otra sombra irracional que trasmite el doble discurso de la racionalidad científico tecnológica, del capitalismo invasor en su triunfo, al parecer, hoy incontenible.

La natalidad y las Encíclicas

Resulta fundamental una recorrida analítica por las Encíclicas papales producidas en los últimos treinta años y el tratamiento que las mismas tienen con referencia al problema demográfico.

Recortado así el tiempo de encíclicas, la atención analítica debe comenzar con *Mater et magistra* entregada al mundo por Juan XXIII el 15 de mayo de 1961.

Es necesario recordar que esta encíclica tiene afirmaciones conceptuales que aún producen conmoción en el mundo, preocupado por los grandes problemas de la evolución histórica.

Así, nadie podrá olvidar el mensaje que contiene con relación a la propiedad privada defendido en el apartado 115, diciendo que “hoy más que nunca hay que defender la necesidad de difundir la propiedad privada”, pero indicando que a tal derecho “le es intrínsecamente inherente una función social” (Juan XXIII, 1961, ap. 119).

Hace falta recordar esta parte de *Mater et magistra*, porque ha de parecer el primer sacudimiento de una quietud occidental que había olvidado los mensajes sociales del Evangelio.

Por eso, al entrar en el análisis de su enfrentamiento con el problema demográfico, el entendimiento se encuentra preparado para otras conmociones que acompañarán a un texto inolvidable, aunque el silencio pueda seguir envolviendo su posible influencia histórica.

Comencemos aprendiendo que Juan XXIII alerta sobre la presencia de actores que desean superar las contradicciones entre incremento de la población y los medios de subsistencia requeridos para dicha población, evitando la concepción o reprimiendo, del modo que sea, los nacimientos humanos.

Inmediatamente, asegura Juan XXIII, en el apartado 118, que esa contradicción “no parece, a lo menos por ahora e incluso en un futuro próximo, crear graves dificultades”.

El Papa ha de unirse a la corriente social, a la que justifica y alienta, que cree que la solución del problema de la natalidad, “no ha de buscarse fuera del orden moral, establecido por Dios, violando la procreación de la propia vida humana sino que, por el contrario, debe procurar el hombre, con toda clase de procedimientos técnicos y científicos, el conocimiento profundo y el dominio creciente de las energías de la naturaleza” (ap. 189).

La Encíclica no disminuye en ningún instante su mensaje evangélico-cristiano y así, al reconocer que existen regiones y también países de escasos recursos con este problema sin resolver, vuelve a señalar la posición de la Iglesia contraria a recurrir “el hombre a métodos y procedimientos contrarios a su propia dignidad” (ap. 191).

Aquí está indicada la crítica a toda administración de anticonceptivos, fuera del orden moral de Dios y de la propia dignidad humana.

Entonces la encíclica proclamará, sin más, su fe en la civilización y los resultados que el hombre será capaz de crear, expresando “que la única solución del problema consiste en un desarrollo económico y social que conserve y aumente los verdaderos bienes del individuo y de toda la sociedad” (ap. 192).

La inclinación en torno a los factores componentes de la contradicción histórica señalada, no ofrece dudas. Juan XXIII, y con él la enseñanza y majestad de la Iglesia, se inclina por el desarrollo progresivo de ciencia y tecnología que genere un desenvolvimiento económico y social de plena eficacia para lograr los bienes que necesitan los seres humanos y sus sociedades.

La Encíclica no muestra fisuras. Reafirmará la propagación de la vida humana por vía de la familia, fundada en el matrimonio elevado a la dignidad del sacramento, diciendo que “esta propagación debe verificarse de acuerdo con las leyes sacrosantas, inmutables e inviolables de Dios, las cuales han de ser conocidas y respetadas por todos” (ap. 193).

El apartado siguiente consolidará el mensaje papal reafirmando el carácter sagrado de la vida, por lo cual “desde su mismo origen exige la acción creadora de Dios” y quien se aleja de Él “no sólo ofende a la majestad divina y se degrada a sí mismo y a la humanidad entera, sino que además, debilita las energías íntimas de su propio país” (ap. 194).

En este cierre casi sorprendente del apartado 194, la encíclica intercede en favor de las energías que residen en la población aún en el medio de la explosión demográfica, y que el entorno social de entonces denunciaba a ese pueblo prolífero como culpable de las causales del subdesarrollo y la miseria.

Juan XXIII sacude en una sola frase esa culpabilidad asignada a quienes parecen responsables con su creciente natalidad, del desequilibrio de la ecuación señalada.

Esa culpabilidad ha sido depositada por los neomaltusianos, sin reparos ni defensa alguna, en los pobres del mundo, como agentes productores de la miseria y el atraso en el que viven por su desenfadada creación de hijos. Se reproducen en exceso ¡y encima esperan vivir más allá de lo que producen!

En esas acusaciones se basa la respuesta neomaltusiana: para ser menos pobres es necesario ser menos seres demandantes de bienes...

La fórmula de la culpabilidad de los pobres tiene en su mensaje directo ráfagas de credibilidad. Por eso persiste a través del tiempo, pero en esencia tal discurso lineal deja en la sombra con plena intención el carácter injusto y explotador de la sociedad capitalista y desigual que lo produce.

Juan XXIII no cuestiona en profundidad tal carácter, pero produce dos transformaciones fundamentales. Afirmará las fuerzas creadoras de la sociedad como generadoras de mayor riqueza e incluye como una de esas fuerzas a la población, como energía última de cada país para acrecentar los bienes requeridos.

Es 1961 y estas enseñanzas patrísticas también están sostenidas por “una visión optimista de la historia y del trabajo, o sea, del valor perenne de las auténticas realizaciones humanas”, tal como lo dice Juan Pablo II, en el apartado 31 de su Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, publicada en 1987 con motivo del XX aniversario de *Populorum Progressio*, la Encíclica de Pablo VI.

Por esta visión optimista de historia y trabajo, la encíclica de Juan XXIII descarta toda culpa, depositada casi eternamente sobre los pobres, y en cambio marca decididamente el papel creador de los seres humanos en la generación de la riqueza social.

Llegará entonces 1965 y el Concilio Vaticano II, convocado por Juan XXIII, y conducido por Pablo VI después de la muerte de aquel, producirá en comunión con el Papa conductor, la Constitución Pastoral llamada *Gaudium et spes* (Gozos y esperanzas, tal como son las primeras palabras de esta constitución).

En ella, en su apartado 87, resuenan ecos elocuentes del mensaje de Juan XXIII, cuando en este aspecto del crecimiento demográfico, al convocar a la cooperación internacional, sobre todo de los países más ricos, se recrea la perspectiva de la fuerza del poder del desarrollo.

Se hace tal convocatoria, dice *Gaudium et Spes*, para que así “se halle el modo de disponer y de facilitar a toda la comunidad humana aque-

llos bienes que son necesarios para el sustento y la conveniente educación del hombre” (Concilio Vaticano II, 1965, ap. 87).

Es casi el argumento de Juan XXIII, que creía como única solución la proposición de un verdadero desarrollo económico-social.

Es cierto que quedan allí indefinidos las condiciones de ese verdadero desarrollo y en ninguno de los dos casos se plantea la remoción profunda de las estructuras que generan estas injustas relaciones sociales existentes. Sin embargo el desplazamiento hacia este factor ecuacional del desarrollo puede considerarse transformador y cubierto de perspectivas favorables para emprender acciones positivas sobre tales relaciones sociales.

Más allá de esta afirmación común, *Gaudium et Spes* retomará una olvidada y hasta desechada condición para completar tal desenvolvimiento, al pensar que estas cooperaciones para ese desarrollo económico-social serían mucho más eficaces si los gobiernos las aplicaran con prudencia a sus condiciones particulares y lo que resulta notable para 1965, en palabras mismas de la Constitución Pastoral, “una vez que se haya establecido un mejor orden social y se haya distribuido más equitativamente la propiedad de las tierras” (ap. 87).

Este discurso constitucional, que contiene los ecos señalados de Juan XXIII, reafirma viejas enseñanzas evangélicas y eclesiales pero que el paso del tiempo parecía haber silenciado. Las invocaciones trascendentes sobre el mejor orden social y sobre la distribución equitativa de la tierra, retoma la más pura adscripción cristiana de preferencia por los pobres.

No cuesta mucho esfuerzo entender la influencia categórica de Juan XXIII sobre su concepción de la propiedad social y de allí percibir la realidad de los votos de los obispos reinantes que reactualizan trascendentemente tal mensaje.

Gaudium et Spes dará en ese mismo y extenso apartado 87 una dirección inédita a la expresión de la Iglesia en cuanto al problema demográfico.

Ha reconocido la necesidad de la cooperación internacional para influir sobre el factor del desarrollo económico-social, en su cotejo con el componente poblacional, pero al radicar en la familia la dilucidación de tal ecuación dirá claramente que “conforme al inalienable derecho del hombre al matrimonio y a la procreación, la decisión sobre el número de hijos depende del recto juicio de los padres y de ningún modo puede someterse al criterio de la autoridad pública” (ap. 87).

Esta especificidad del campo de la decisión lleva aún a una mayor singularidad concentrada en la educación de la pareja. Por eso, en el final del apartado, la constitución apela a que se le otorgue al hombre, “conocimiento sabiamente cierto de los progresos científicos en el estudio de los métodos que puedan ayudar a los cónyuges en la determinación del número de hijos, métodos cuya seguridad haya sido bien comprobada y cuya concordancia con el orden moral esté demostrada” (ap. 87).

La familia es la responsable de sus actos y se introduce la perspectiva de la enseñanza de métodos que ayuden al matrimonio a regir el número de sus hijos. Tales métodos, en concordancia con el orden moral instituido, no serán puntualizados, pero sobreviene la alternativa del uso probable de una metodología que ordene el número de los hijos. Esta enseñanza será prontamente instrumentada por otros mensajes papales.

Casi un año y medio después, el 26 de marzo de 1967, Pablo VI ha de ofrecer su Encíclica *Populorum Progressio*.

Como había sucedido con *Gaudium et Spes*, el entorno neomaltusiano está en pleno vigor.

El presidente norteamericano Lyndon Johnson en 1965, con motivo del vigésimo aniversario de las Naciones Unidas, se declara partidario de los métodos para disminuir el impacto del crecimiento poblacional. Dirá con tono impactante y con evidente designio de publicidad política penetrante, “que menos de cinco dólares invertidos en el control de población equivalen a cien invertidos en el crecimiento económico”.

Estados Unidos creaba un comité referido a la crisis poblacional y lo ponía en manos de un general: William Drapper. Es el mismo que otro general, entonces presidente del país, Dwight. Eisenhower, lo había designado presidente del Comité de las Fuerzas Armadas para el estudio revisionista de los programas de ayuda exterior.

Este Comité es el que recomendará en 1959 asistir a los países en desarrollo para que produzcan programas de control de la natalidad.

El mismo general Drapper anunciará en 1965 que sin control del crecimiento de la población todo programa económico de ayuda está destinado a fracasar.

Para completar el clima neomaltusiano de esa década del '60, en la que aparecerá *Populorum Progressio*, debe recordarse que en diciembre de 1966 las Naciones Unidas resuelven pedirle a todas las agencias y organismos, que ayuden al desarrollo y fortalecimiento de las regiones y países para “el entrenamiento, la investigación, la información y los servicios de consultaría en el campo de la población”.

Asimismo, completa esa visión maltusiana las búsquedas a partir de 1964 en la Cuba de Castro, dadas en la instrumentación de programas económico-sociales dirigidos a las consecuencias demográficas con control de la natalidad, aunque planteados como programas estructurales y de emancipación femenina (Mass, 1974).

También China, por su parte y con otras indicaciones específicas y en el medio de una preocupación creciente de ese poder de la población, implementará acciones de diversos órdenes para desembocar en su control demográfico, principalmente con su política restrictiva del hijo único por pareja.

En tal contexto llega el mensaje papal de Pablo VI. Es la encíclica para el progreso como el nuevo nombre de la paz.

En ella el Santo Padre escuchará el mensaje decidido de la Constitución Pastoral que él mismo firmará y a la que sin dudas colaboró claramente a estructurar.

Entonces *Populorum Progressio* retomará la enseñanza de *Gaudium et Spes*, que viene de Pío XII y sobre todo de Juan XXIII, señalando que “Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad” (ap. 22).

Más cerca aún de Juan XXIII, el apartado siguiente reconocerá “que la propiedad privada no constituye para nadie un derecho incondicional y absoluto. No hay ninguna razón para reservarse en uso exclusivo lo que supera a la propia necesidad cuando a los demás les falta lo necesario” (ap. 23).

Pero al enfrentar el problema demográfico, Pablo VI seguirá las huellas de *Gaudium et Spes* y radicará la esencia de su mensaje en torno al poder poblacional de la ecuación malthusiana. Juan XXIII había muerto y era cristiana su sepultura.

En tal actitud pontificará expresando que “es cierto que muchas veces un crecimiento demográfico acelerado añade sus dificultades a los problemas del desarrollo”, y entonces sucederá que “el volumen de la población crece con más rapidez que los recursos disponibles”. Así, es grande “la tentación de frenar el crecimiento demográfico con medidas radicales” (ap. 37).

Como *Gaudium et Spes* aceptará que “los poderes públicos, dentro de los límites de su competencia pueden intervenir” pero también establecerá una limitación inicial y fuerte, al señalar que tal intervención tendrá que estar “de acuerdo con las exigencias de la ley moral y respeten la justa libertad de los esposos”. Estamos comprendidos en la misma estrategia de la Constitución Pastoral y así se ratificará en la voz de la encíclica que “al fin y al cabo es a los padres a los que les toca decidir, con pleno conocimiento de causa, el número de sus hijos”, eso sí, una vez más “siguiendo las exigencias de su conciencia, instruida por la Ley de Dios auténticamente interpretada y sostenida por la confianza en Él” (ap. 37).

El contexto maltusiano no ha desaparecido, también se ha observado la resolución de la Asamblea General de las Naciones Unidas del final de 1966, pero la Iglesia dicta sus propias reglas y en las limitaciones enmarcadas en las exigencias de la ley moral y de la justa libertad para los esposos radica el tema poblacional en el campo elegido por la potestad eclesial. Allí están las diferencias y la nueva estrategia demográfica que el cristianismo proyectará hasta nuestros días.

Pablo VI y con él todo el Concilio Vaticano han cambiado el centro estratégico. Ahora no es la producción de bienes, ni la aplicación eficaz de la ciencia y la tecnología para el desarrollo económico y social.

Resulta evidente que sin abandonar tal propuesta el eje argumental y también operacional ha virado hacia el poder poblacional y con él hacia la familia que observará la ley moral, pero mantendrá la libertad de los esposos para sus decisiones frente al nacimiento de sus hijos.

Aparece de esta manera un nuevo sujeto civilizatorio quien, encarnado en la familia, demostrará en el transcurso de la historia que vendrá las limitaciones inevitables de tal simplificación político-social.

El propio Pablo VI, en el final de *Populorum Progressio* y con la enseñanza de Juan XXIII en *Pacem in terris*, su última encíclica de abril de 1963, volverá a pensar en el poder del desarrollo más allá de toda reducción familiar y proclamará que “combatir la miseria y luchar contra la injusticia es promover, a la par que el mayor bienestar, el progreso humano y espiritual de todos” (ap. 76). Como hemos dicho, estamos en marzo de 1967 y, en cuanto a la natalidad, la cristiana sepultura de Juan XXIII es también el aura de lo que vendrá.

Menos de un año y medio después, casi al finalizar julio de 1968, Pablo VI ha de volver sobre el tema en su Encíclica *Humanae vitae*. Al analizar el gravísimo deber de transmitir la vida humana la Encíclica considera otro enfoque del problema del “rápido desarrollo demográfico” y entonces el temor al poder poblacional retoma límites y reminiscencias maltusianas (Pablo VI, 1968, ap. 2).

Es cierto que dirá que ese problema como cualquier otro debe ser considerado a “la luz de una visión integral del hombre y de su vocación” (ap. 7). Sin embargo, salvo contadas afirmaciones, toda la preocupación de la Encíclica estará inclinada a la natalidad.

Aparece en *Humanae Vitae* una definición importante en la misión de transmitir la vida, esa definición nunca dejará de estar presente, aunque ninguna otra vez se la mencione con tanta precisión.

Dice Pablo VI que “los esposos no quedan por tanto libres para proceder arbitrariamente”, para determinar autónomamente los caminos lícitos a seguir. Por el contrario “deben conformar su conducta a la intención creadora de Dios manifestada en la misma naturaleza del matrimonio y de sus actos y constantemente enseñada por la Iglesia” (ap. 10).

Esta es la voz de *Gaudium et Spes*, que toma Pablo VI. Allí se refiere sin reparos que “los esposos cristianos sean conscientes que no pueden proceder a su antojo, sino que siempre deben regirse por la conciencia la cual ha de ajustarse a la ley divina misma” (ap. 50).

Así, deben excluirse en la enseñanza de *Humanae Vitae* la interrupción directa del proceso generador ya iniciado y sobre todo el aborto directamente querido y procurado, aunque sea por razones terapéuticas, dice la Encíclica. También se excluirán la esterilización tanto del hombre como de la mujer y todo procedimiento que “se proponga, como fin o como medio, hacer imposible la procreación” (ap. 14).

La Encíclica retomará enseñanzas anteriores para espaciar los nacimientos, enseñando que es lícito tener en cuenta los ritmos naturales inmanentes a las funciones generadoras, para usar del matrimonio solo en los períodos infecundos y así regular la natalidad sin ofender los principios morales” (ap. 16).

Sorprende esta condensación simplificada, de conmovedor patetismo reduccionista auspiciando como respuesta al complejo y dramático problema poblacional esta regla práctica de la utilización lícita de los

períodos infecundos de la mujer y para condenar, como siempre, el uso de los medios contrarios a la fecundación en todos los casos y condiciones.

Pablo VI señala que con los períodos infecundos, los cónyuges se sirven legítimamente de una disposición natural, en tanto que en el otro caso impiden el desarrollo de los procesos naturales.

Aun cuando se deje de lado conscientemente tal patético reduccionismo, de cualquier forma no es difícil observar que en definitiva ambos procedimientos chocan contra el mayor de los desarrollos naturales de este acto, vale decir, lesionan y anulan el proceso natural de la procreación.

En el final del extenso apartado 16 de la encíclica se busca justificación para la conducta de la utilización de los períodos infecundos y entonces dirá que allí los esposos “renuncian conscientemente al uso del matrimonio en los períodos fecundos” para evitar la procreación por justos motivos y consuman su amor conyugal y ponen en salvaguardia la mutua fidelidad, en los períodos genésicos (ap. 16).

La abstinencia del tiempo de fecundidad justifica y gratifica el recurso matrimonial de los períodos infecundos y deja en paz esencial al Magisterio como a los esposos... Esa será una prueba “de amor verdadero e integralmente honesto” dice el final del apartado 16.

Puede pensarse una vez más con alarmante decepción que esta sucesión de ingenuos reduccionismos también concluye en un procedimiento que interrumpe la naturalidad de la procreación aunque en definitiva sea, encíclicamente, el acto que cuenta con la aprobación del mensaje total de la Iglesia.

Tal decepción crecerá aún con desgarradora sorpresa cuando se escuche proclamar en *Humanae Vitae* el descreimiento en la criatura humana, señalando la debilidad de los hombres, “especialmente los jóvenes”, aquellos que tienen “necesidad de aliento para ser fieles a la ley moral”.

De allí surge este mensaje descreído de toda pureza para los jóvenes tocados por la injuria del pecado insustituible, a los que dice Pablo VI, “no se les puede ofrecer cualquier medio fácil para burlar su observación” de la ley moral (ap. 117).

El deslizamiento por la pendiente idealista de la “procreación en sí” y, más simplificada aún, de los períodos infecundos “en sí”, llevará a pensar que esos medios fáciles, los métodos de la regulación artificial de la natalidad, acabaran por permitir que los hombres le pierdan “el respeto a la mujer..., llegándola a considerar como simple instrumento del goce egoístico y no como compañera respetada y amada”.

Desde allí esos mismos hombres podrían caer en la tentación de “poner en manos de autoridades públicas” el sector “más personal y reservado de la intimidad conyugal”.

Este es el Papa de *Populorum Progressio*. El mismo que señaló para siempre que el desarrollo es el nuevo nombre de la paz. Aquel que le enseñó al mundo que tal paz “no se reduce a una ausencia de guerra, fruto del equilibrio siempre precario de las fuerzas. La paz se construye día a día, en la instauración de un orden querido, que importa una justicia más perfecta entre los hombres” (Pablo VI, 1967, ap. 76).

Ha empalidecido casi hasta desaparecer la majestuosidad del mensaje papal. Ahora está cubierto por una concepción inquietantemente estrecha, que desde la inevitabilidad de la culpa bíblica, describe al control de la natalidad como el camino que conduce a la infidelidad conyugal, a la degradación aún mayor de la moralidad, a la caída de los jóvenes, la transformación de la mujer en un simple instrumento de goce egoístico y a la apertura para que los gobernantes impongan a los pueblos la deplorable anticoncepción que consideren más eficaz.

En el llamamiento de *Humanae Vitae* a las autoridades públicas aún se percibe la oscilación teológica que incluye este mensaje (Pablo VI, 1968, ap. 23).

Por un lado, se le dice a los gobernantes que no deben introducir en la familia prácticas contrarias a la ley natural y divina, porque otro debe ser el camino para contribuir a la solución demográfica. El péndulo en esta consagración eclesial señala que debe dictarse una “cuidadosa política familiar”, y también “una sabia educación de los pueblos, que respete la ley moral y la libertad de los ciudadanos”.

Por la otra oscilación, el mismo apartado 23 contendrá clara la humilde pero definitiva enseñanza de *Mater et Magistra* que retorna con su consistencia de verdad histórica a expresar que tal problema demográfico debe plantearse de modo que no recurra el hombre a métodos contrarios a su propia dignidad, para saber para siempre que la única solución consiste “en un desarrollo económico y social que conserve y aumente los verdaderos bienes del individuo y de toda la sociedad”.

La resonancia de estas palabras de Juan XXIII, propagadas siete años antes de *Humanae Vitae*, teñirá a este apartado 23 que en su parte final, ante tamaña memoria, caerá en la necesidad de indicar que los gobiernos deberán corregir “el sentido de la justicia social” para así “afrontar los esfuerzos y sacrificios necesarios para asegurar la elevación del nivel de vida de un pueblo y de todos sus hijos” (ap. 23).

Pablo VI volverá a pensar en la integralidad de los fenómenos históricos y es allí donde se dirige, porque sabe que “solo mejorando simultáneamente todos estos sectores se podrá hacer no solo tolerable sino más fácil y feliz la vida de los padres y de los hijos” (ap. 30).

Es bueno repensar, después de este final de *Humanae Vitae*, que ni la cuestión demográfica, ni el uso de los ritmos naturales, ni la continencia periódica, pueden quedar reducidas al marco limitado de una imposible “cosa en sí”, aséptica y política, filosófica y aun teológicamente descontextualizada.

De igual forma, la familia de la que se preocupa esta encíclica tampoco es una “cosa en sí”, aislada e incontaminada. Por el contrario en ella

se expresa la esencia inicial y persistente de las relaciones sociales que ordenan a la vida en sociedad.

Por eso resulta imposible pensar y hallar una familia ideal, suspendida en la pureza de una entelequia monacal, para que acepte o transgreda las leyes morales de la Iglesia.

Para refirmarlo sobraría con pensar en la perspectiva del cumplimiento, por ejemplo, de los ritmos naturales de fecundidad, o de continencia periódica diferenciada de la familia urbana de París o Buenos Aires, comparada con el cumplimiento de la familia tan humana como la otra, de Etiopía, Somalia, Ciudad Oculta, Tapalqué o Caleta Olivia; o mejor aún con la del medio rural de la India, Tartagal, Nonogasta o de la nueva Rusia.

Tampoco puede pensarse hoy a la vida sexual como una cosa aislada de toda realidad y asumida por la decisión de los esposos, libres de toda vinculación histórica, política, étnica, religiosa.

El pensamiento “en sí” de un acontecimiento humano es siempre una abstracción, cuando menos peligrosa, y aunque resulte la culminación de una conceptualización filosófica reconocida y poderosa, con más triunfos que derrotas, a pesar de todo, la vida, y en ella la reproducción humana, tiene una composición de alta complejidad, estructurada en múltiples razones y condiciones. Sobre tal complejidad, se imponen determinaciones generales y específicas que le otorgan la singularidad de su esencia, dentro de la integralidad de su ocurrencia.

La simplificación de la “cosa en sí”, torna dudosa, poco creíble toda afirmación política, cultural, religiosa que se sustente desde la facilidad de tal superficialidad.

También sucede así con el problema demográfico y esta ha sido la excepcionalidad que rodea el mensaje de *Mater et Magistra* que, sin olvidar el sentido de la especificidad y sin violentar la magnitud de la estructura, ha descubierto la inmensidad que cubre a la complejidad del todo, condicionado por la excelencia del “desarrollo económico y social”.

Un poco más de trece años después de *Humanae Vitae*, el Papa Juan Pablo II produce una Exhortación Apostólica bajo el nombre de *Familiaris Consortio*, con especial dedicación a la familia (Juan Pablo II, 1981).

Esta Exhortación Apostólica está sostenida particularmente por “signos de preocupante degradación de algunos valores fundamentales” referidos a la familia, entre los que el Papa enumera la equivocada concepción de la independencia de los cónyuges entre sí, las ambigüedades en la relación de antigüedad entre padres e hijos, el número cada vez mayor de divorcios, “la plaga del aborto, el recurso cada vez más frecuente a la esterilización, la instauración de una verdadera y propia mentalidad anticoncepcional” (Juan Pablo II, 1981, ap. 6). Estamos en noviembre de 1981.

La familia constituye el interior de un campo social que la Iglesia ha observado siempre con gran preocupación. Esta inclinación evangélica está detenidamente marcada en *Familiaris consortio*, donde se reafirma el carácter íntimo y denso de la unidad sexual de los esposos, como exaltación de “la persona humana en cuanto tal”, dice la Exhortación.

Esta persona humana “se realiza de modo verdaderamente humano, solamente cuando es parte integral del amor con el que el hombre y la mujer se comprometen totalmente entre sí hasta la muerte” (ap. 11). Tal totalidad exige una fecundidad responsable sin excepciones, la que “orientada a engendrar una persona humana, supera por su naturaleza el orden puramente biológico y toca una serie de valores personales, para cuyo crecimiento armonioso es necesaria la contribución perdurable y concorde de los padres” (ap. 11).

La familia se ratifica en la Exhortación Apostólica, tal como la hacía *Gaudium et Spes*, como íntima comunidad de vida y de amor, que hallará su cumplimiento en el Reino de Dios.

Gran parte de la Exhortación está dirigida a consolidar la intimidad familiar con dedicación especial hacia el interior de la misma, en una

estrategia definida al fortalecimiento de la unidad de los esposos e hijos que aparece como un designio significativo de la Iglesia, remarcado en este consejo papal de Juan Pablo II.

Es cierto que también se señala como cometido de la familia su participación en el desarrollo de la sociedad, reconociéndola conforme la clara voz del Concilio Vaticano II, como la célula primera y vital de la sociedad (ap. 42).

También se reafirma con dicho Concilio a la familia como el instrumento más eficaz de humanización y de personalización de la sociedad, en particular “custodiando y transmitiendo las virtudes y los valores” (ap. 43).

En tal sentido el Papa indica la posibilidad que la familia se dedique a “muchas obras de servicio social, especialmente en favor de los pobres y de todos aquellas personas y situaciones a las que no logra llegar la organización de previsión y asistencia de las autoridades públicas” (ap. 44).

Debía llegar también la intervención política de las familias y a ellas le asigna la Exhortación un papel para que sean “las primeras en procurar que las leyes y las instituciones del Estado no sólo no ofendan, sino que sostengan y defiendan positivamente los derechos y los deberes de la familia” (ap. 44).

Es cierto que de pronto irrumpirá una frase enigmática y hasta sorprendente. En este mismo apartado 44 se le indica a la familia que debe “asumirse la responsabilidad de transformar la sociedad”. Juan Pablo II reconoce que aunque sea solo parte de esta indispensable pero solitaria afirmación tiene que ver, al menos así lo dice, con el apartado 30 de *Gaudium et Spes*, del memorable Concilio Vaticano II, al señalar que la rápida transformación de la vida está exigiendo “que no haya nadie que por despreocupación o por inercia [...] se conforme con una ética meramente individualista” (Concilio Vaticano II, 1965, ap. 30).

Este propio apartado 30, de pronto reduce toda perspectiva de vuelo transformador al enseñar la necesidad que “la aceptación de las relacio-

nes sociales y su observancia deben ser considerados por todos como uno de los principales deberes del hombre contemporáneo”, aunque sin embargo y sin enmarcamientos expresa que en definitiva “los individuos y los grupos sociales” deben convertirse “verdaderamente en hombres nuevos y en creadores de una nueva humanidad con el auxilio necesario de la divina gracia”.

Con profundidad política y filosófica, estos hermenéuticos pasos eclesiales de las relaciones sociales, las transformaciones y las limitaciones de las mismas, disponen un largo espacio para la reflexión y el posible entendimiento.

Reaparecen con esta preocupación ideológica las voces recoletas de Gadamer, quien pensó que toda interpretación no es un acto complementario y posterior al de la comprensión, sino “que comprender es siempre interpretar y en consecuencia la interpretación es la forma explícita de la comprensión” (Gadamer, 1991, p. 378).

Para este filósofo heideggeriano, en esencia, el proceso de comprensión está inserto en la esfera de sentido mediada por la tradición lingüística, y de esta forma nuestra observación del Concilio y de la Exhortación apostólica, podría ceñirse a revelar el campo de la “lingüisticidad” de ambas producciones eclesiales, pero obligados necesariamente por el rumbo que nos introduce en los fundamentos de la investigación histórico-social.

Entonces la recepción de los textos obtenida en virtud de su “lingüisticidad” va más allá del reparo de la “tradición lingüística” que limita Gadamer (p. 485), porque no sólo resuena el pasado, como “mediación de la tradición” (p. 353) sino que en estos mensajes dispuestos mediante “la opción preferencial por los pobres y los marginados”, por “los que padecen hambre, de los indigentes, de los ancianos, los enfermos, los drogadictos o los que están sin familia” (Juan Pablo II, 1981, ap. 47) tales voces también admiten comprender, al interpretarlas, que las condiciones de creación de “una nueva humanidad” compromete la

aparición casi mítica, misteriosa, de ese párrafo mágico, dispuesto para “asumirse la responsabilidad de transformar a la sociedad”.

Aquí, tal como lo presentía el mismo Gadamer, la palabra se ha convertido en signo, en el signo de un ser bien definido (Gadamer, 1991, p. 495), de un proceso histórico cierto. Las palabras se han mudado como un instrumento de la comunión con ese ser o proceso histórico que evocan. Aquí se remiten a “transformar la sociedad”. Este es el signo que Heidegger escuchaba por voces de Hölderlin, cuando se preguntaba cómo hablan los dioses y se decía, “por signos, que desde antiguo tal es la palabra de los dioses”. De allí Heidegger sabrá que “el decir del Poeta es un sorprender estos signos para significarlos, ampliándolos, a su Pueblo” (Heidegger, 1989, p. 86).

Si la fundación del Ser, como cree la palabra heideggeriana, “está vinculada a los signos de los dioses” (p. 86), la Exhortación Apostólica bien puede comprenderla como de signo divino, simplificarla y, como los poetas, ampliarlas y depositarlas sobre los procesos históricos que los pueblos podrán construir. Transformar la sociedad es mucho más que tolerarla, admitirla o reformarla. Es crear desde ese signo total de lo cognoscible, el entendimiento del proceso, como ser histórico, con la objetividad máxima disponible. El signo de “transformar la sociedad”, se ha convertido en la significación para un proceso inagotable que ha salido en búsqueda de la revolución posible que hay que edificar.

Así se entiende el destino que Juan Pablo le indica a la familia cuando, seguramente convertido en el intérprete de tal signo, le dice que “el cometido social y político forma parte de la misión real o de servicio, en la que participen los esposos cristianos en virtud del sacramento del matrimonio, recibiendo un mandato al que no pueden sustraerse y una gracia que los sostiene y los anima” (ap. 47). La hermenéutica para este apartado admite sin dudas la profecía de Hölderlin mencionada. Los dioses vuelven a hablar, “por signos” porque desde antiguo, “tal es la palabra de los dioses”.

Sin embargo debe volverse al interior de la familia y allí han de volver a escucharse las indicaciones recoletas, casi secretas que escuchamos en *Humanae Vitae*. Hay que volver a pensar y a aprender a conocer la corporeidad y los ritmos de fertilidad para desembocar en “la educación del autocontrol” (Juan Pablo II, 1981, ap. 33). La Iglesia vuelve a buscar el mano a mano con la familia, con la pareja... Con Pablo VI se clama por “observar la continencia periódica”, recayendo en el poder poblacional y ahora en la singularidad mínima del individuo. Ese es el reinado que la Iglesia, a pesar de todo, no ha de ceder. Además así expresa su dominio, que busca perpetuar.

En la familia el poder se ha simplificado estratégicamente en la órbita íntima de la vida sexual. Allí se dirigen las indicaciones. La cristiana sepultura de Juan XXIII vuelve a ser silenciosa realidad.

Por eso, con ciertas reminiscencias tal vez opacas y sombreadas, pero discretamente perceptibles de un quinismo diogenista conmovedor, la nueva doctrina (Pablo VI y Juan Pablo II) busca obtener “un compromiso más amplio, decisivo y sistemático en hacer conocer, estimar y aplicar los métodos naturales de regulación de la fecundidad” (ap. 35).

El punto sublime de la banalización del mensaje doctrinario del otro signo consiste en determinar los límites de esos “métodos naturales de regulación” de la vida. Por ejemplo, en asignarle calidad suprema a los tiempos fisiológicos de la mujer o a las condiciones anovulatorias que genera un producto que elaboró otro ser, “naturalmente” concebido y operante en la tierra del Señor.

Con el método del cálculo de los días fértiles o con el otro, producido por la píldora, la distancia de la naturalidad es confusa, o por lo menos compleja, porque en ambos casos, el resultado busca eludir el sacrosanto destino de la procreación.

Esta doctrina del apartado mencionado, torna como parcialidad ingenua, o más duro aún, de limitación quínica al estilo de Diógenes o de Antístenes, las afirmaciones patrísticas y por lo tanto doctrina inalte-

nable, que se incluyen en aquello de que “el amor conyugal y familiar, vivido en su extraordinaria riqueza de valores y exigencias de totalidad, unicidad, fidelidad y fecundidad” (lo acompaña Pablo VI, en esta exhortación del apartado 50), es donde se expresa y realiza la participación de la familia cristiana en la misión profética, sacerdotal y real de Jesucristo y su Iglesia.

Ese amor conyugal, al menos en su riqueza de fecundidad, debe reconocer tiempos y limitaciones para no recaer en el cerrojo de la natalidad irrestricta, de la que al menos parece, los cristianos pueden defenderse.

Esta es una dolorosa y tentativamente inevitable encerrona en la que con obligación predestinada se cae cuando desaparece en el camino la inmensa enseñanza de Juan XXIII, sostenida sobre la potencia del desarrollo económico-social prioritario, o se pierden los signos que desde antiguo son la palabra de los dioses.

El protagonismo ha cambiado... Ahora no es la sociedad, no los poderes públicos, no la familia comprometida a la responsabilidad de transformar la sociedad... Ahora la misión angelical ha retornado a la órbita simple de “los esposos cristianos”. Ellos son poseedores de una “peculiar misión de apóstoles, enviándolos como obreros de su viña y de manera especial, a este campo de la familia” (ap. 71).

Al cambiar el protagonismo y el campo o el espacio de conmoción y de valores se produce una reclusión irrestricta, para este momento, hacia un territorio ilusorio de pureza y continuidad cristiana, como si su reducción “en sí” contuviera toda relación con la inmensidad del entorno. Es una vuelta “al ser” en su unidad de familia, pero sin creer en esta limitación ontológica, excesivamente en la necesaria e irrenunciable condición social, como papel fundacional de la familia, tantas veces reconocido y destacado, pero en otros momentos de la misma Iglesia.

Conviene una lectura reflexiva

El discurso directo que se ha mostrado tiene una característica sintética que lo identifica. Su lenguaje presenta una independencia tan clara y singular, que constituye un territorio propio. Sus palabras también parecen construir un campo que le es propio.

En ese discurso lineal que hemos escuchado, las palabras llegan a edificar su propia figura. Son esencias en sí mismas y se anula toda posibilidad de alcanzar la comprensión cierta del objeto del discurso.

La lectura reflexiva que se propone consiste en observar, cotejándolos, ese campo dibujado por las palabras con el mundo concreto, realmente existente, del lenguaje de la sociedad viviente. Ese cotejo implica también, escuchar las voces profundas que surgen del proceso histórico, de la composición social, cultural, que edifica la complejidad de la realidad envuelta en las brumas, que es necesario develar.

Para ello será necesario que se despeje la fácil sensación que se ha transmitido, en todo mensaje coyuntural, afirmando que antes que nada está la presencia del lenguaje. Solo se escuchan nítidas palabras envueltas en su propio significado para convertirlas en premisas verdaderas.

De esta forma se ignora, o se olvida intencionalmente, la otra realidad semántica de frases y palabras cuya dependencia teórica está certeramente unida al sentido de las relaciones de los seres humanos y no solo al sentido de su uso.

El discurso lineal acumula toda conexión histórico-social, obligando a desconocer, a destruir toda indagación sobre el objeto real, sus vinculaciones con el todo, como con el proceso de producción de cada concepto, en su vehiculización hacia la demostración de esa verdad. Este discurso esconde el lugar que ocupa en el espectro de la teoría del conocimiento de su tiempo. Debe producirse como un objeto en sí mismo, lejos y desvinculado del objeto real indicado.

Pero, igualmente y más allá de estas hipótesis, reconocidas en el lenguaje y el conocimiento de múltiples autores contemporáneos, creemos que sería útil transitar por algunos espacios definitorios de esta conceptualización lingüística del discurso lineal que nos desvela.

Aparecerá como ventajosa para esta tarea, preferir ejemplarmente alguna interpretación crítica del Ludwig Wittgenstein de la segunda época. Para eso utilizaremos una lectura comprometida de sus *Investigaciones filosóficas* (Wittgenstein, 1988), que él mismo cierra en su prólogo para la Primera Parte en enero de 1945 y que sus editores de Oxford manifiestan haber agregado una Segunda Parte escrita entre 1947 y 1948 y que no fuera corregida o reelaborada por el filósofo vienes.

Ha de quedar atrás casi toda la concepción positivista que conduce a su primera obra de 1921, el *Tractatus Lógico-Philosophicus* y olvidada entonces para siempre en su imaginación aquella terminante proposición afirmada desde su primer párrafo que proclamaba que “el mundo es todo lo que acaece”. Fuera de toda teorización, el nudo se construye con todo lo que sucede. Entonces, casi seguramente por la infinita ocurrencia de sucesos que construye esa realidad del acaecer.

El mismo ha de señalar que debió “reconocer graves errores en lo que había escrito en ese primer libro” (p. 13) dejando a la intemperie a casi

la gran mayoría de los primeros filósofos del positivismo lógico, que habían adoptado como verdadero texto programático a dicho Tractatus.

Toda su especulación lingüística irrumpirá desde el párrafo primero de las *Investigaciones*. Sin rodeos, en el lenguaje encontraremos la raíz de la idea, cada palabra tiene un significado, este significado está coordinado en la palabra, es el objeto por el que está en la palabra.

Al preguntarse cuál es el significado de la palabra “cinco”, facilitará su interpretación lanzando la premisa que acompañará toda elucubración lingüística de esta su segunda época. No se habla aquí en absoluto de tal cosa, del significado de “cinco” cual palabra emitida, sino de “solo cómo se usa la palabra cinco”, no indagar por la significación, sino indagar por el uso...

El uso ha de comprometer la práctica del discurso que se emite o que se escucha. Su utilización para cada caso concreto. Para decir del Proceso de Reorganización de las Fuerzas Armadas, de las unidades de cuidados intensivos o de la píldora anticonceptiva. Es el uso directo de esa herramienta, lejos de la preocupación de para qué y por qué se usa.

La “*palabra*” es el centro de la investigación, el eje fuera de otra motivación o impulso que la determine. Ella define la esencia del discurso, la virtud o la praxis filosófica. El uso y nada más de las palabras. Esa es la precisión del Wittgenstein final que también se podrá permitir otras aproximaciones.

Habrá que esperar pocos párrafos para encontrarnos con que el destino del “uso de palabras” va a confluir en el esquema del “juego del lenguaje”, que será definido como “el todo formado por el lenguaje y las acciones con las que está entretejido” (Wittgenstein, 1988, p. 7).

Después llegará un anclaje de alta especificidad wittgensteiniana y entonces “imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida” (p. 17) o, más extenso aún, manifestando que “la expresión juego de lenguaje, debe poner de relieve aquí que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida” (p. 23). Conviene abrir un paréntesis en tal anclaje.

En este puerto están amarradas buena cantidad de interpretaciones recientes para el Wittgenstein de la segunda hora, como entremezcladas con intenciones vinculadas al mundo social y al subjetivo, que insinúa su proyección a diferentes formas de vida, aunque de todas formas unificadas o reunidas en el insalvable sello wittgensteiniano de la invariación histórica del sistema.

Desde tales interpretaciones puede verse que algunos creen que el filósofo vienés observa al hombre como un signo positivo y que permite aprender lo que tal hombre es, cuando percibimos qué hace cuando usa el lenguaje (González, 1992, p. 56)

Para este interesante autor, hablar es realizar una acción que incluye al sujeto hablante en una red significativa; dice que hay un conjunto de “modos de vida” que llevan al juego del lenguaje y, lo que es más definitorio, su “significado surge de un mundo de interacciones humanas, lo que abre la conocida vía de las investigaciones de Wittgenstein en el terreno de la teoría social”. Esta vía, cree González, es la que ha servido para concluir liberando el camino de Habermas.

Un poco antes esta misma tendencia había sido señalada, también entre nosotros, por otro autor que, respaldado por una predilección crítica de “la cuestión del lenguaje” esgrimida por Gramsci, ha de incluir a Wittgenstein como parte del desarrollo de una filosofía de la praxis.

Desde allí, José Nun indica que “hablar es llevar a cabo una acción semejante a un movimiento en un juego determinado”, y agrega la histórica proposición 43 de las *Investigaciones Filosóficas* señalándola en cuanto dice aquello de que “el significado de una palabra es su uso en el lenguaje”.

De aquí sobreviene la caracterización social para el profesor del Trinity College y así lo advierte Nun, diciendo que “el acento está puesto en el carácter social y práctico de los criterios de uso de palabras”.

Pero es válido percibir que este autor argentino no se ha de inclinar categóricamente sobre la totalidad social del docente de Cambridge. En tal sentido recordemos que Nun memora como corresponde la propo-

sición 23 que enseña que el “juego de lenguaje debe poner de relieve que hablar el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida”, pero que la inquietud por “forma de vida” no está demarcada por Wittgenstein y entonces Nun se inclina, como su mencionada Hanna Pitkin, por considerar a esta noción como “ricamente sugestiva” (Nun, 1989, p. 83).

Debe aceptarse, pero solo eso, sugestiva noción, que insinúa algún detalle tendencial. Por eso es aconsejable expresar, como lo hace Nun, que las categorías wittgensteinianas, juegos de lenguaje, formas de vida, resultan indispensables para un análisis de las significaciones, pero los califica como “conceptos sensibilizadores”, que indican “hacia dónde mirar”, pero que exigen otros “tratamientos que les pueden ir dando contenidos específicos en contextos particulares” (p. 85).

Entre tales tratamientos también se puede mencionar la caracterización que, según Wilson, hace la sociología y el método matemático con relación al Wittgenstein de los escritos tardíos, diciéndonos que tales escritos impulsan concepciones que “se empiezan a conocer como ‘enfoque interpretativo’ de la ciencia social” aunque finalmente limite esa ciencia social “en la elucidación de los complejos de significado subjetivos y culturales” (Wilson, 1990, p. 491).

Es necesario también recorrer las variantes críticas del pensamiento de Giddens, porque su basamento específico con respecto al Wittgenstein de los escritos tardíos es que en ellos el filósofo “trata de entender el carácter relacional de la significación en el contexto de las praxis sociales”. Por lo tanto, también Giddens vuelve a expresar el concepto ya conocido de que “para Wittgenstein, el significado de las unidades léxicas se encuentra en la integración de lenguaje y praxis dentro del complejo de juegos de lenguaje implicados en las formas de vida” (Giddens y Turner, 1990, p. 260).

Es cierto que Giddens recuerda que tanto Wittgenstein como Jacques Derrida sostienen que ni las palabras ni las frases implican ningún tipo

de imágenes mentales correspondientes que le confieran significado. También lo ha pensado Nun, en igual sentido. Sin embargo es bueno repasar el párrafo 358 de las *Investigaciones* para que sepamos una vez más que “significar es algo en el ámbito mental”. Es decir que “el significado de las unidades léxicas”. ¡Sí, ellas deben ser buscadas en dicho ámbito mental! Además volvemos a darnos cuenta que significar “es también algo privado. Es algo intangible, solo comparable a la conciencia misma” (Wittgenstein, 1988, p. 154)

También es certero saber que Wittgenstein nos dice que “la comprensión no es un proceso mental” en tanto recordemos “en el sentido en el que hay procesos característicos de la comprensión, es que no es dicha comprensión un proceso mental” (p. 154). Lo mismo para el entender, para poder seguir con una proposición, en tales casos “son las circunstancias bajo las que tuvo una vivencia de tal índole” (p. 155).

Se trata entonces en Wittgenstein de búsqueda de los procesos, de las circunstancias, pero para enclavarse como algo “intangible, solo comparable a la conciencia misma”.

Entonces la referencia se inclina hacia el hallazgo de todos los procesos, de todas las circunstancias como aproximaciones a lo común de la sociedad, a lo social, pero, y esto es wittgensteiniano en esencia y límite, para reafirmar la conciencia individual. Más aún, algo intangible, del espíritu, atemporal, sin historia. ¡Como si fuera posible encontrar procesos y circunstancias suspendidos en la inmensidad del infinito! ¡O en la intimidad absoluta de la subjetividad! De mi propia y única “forma de vida”.

El lenguaje conduce a esa intimidad, porque ese es su destino obligado, dado que la lingüística no puede presentar la autosuficiencia y el poder definidor y dominante que le han otorgado, tal como lo señala el mismo Giddens, Saussure, la escuela de Praga, Wittgenstein, Chomsky o el Levi-Strauss que soñaba con pensar que la vida social es como un lenguaje.

De todas formas, y sin dudas, la teoría lingüística no sólo no construye las relaciones sociales sino que, en última instancia, han de ser éstas las que expliquen su génesis y funcionamiento.

Apenas puede insinuarse como simplemente operativo el concepto de Giddens al expresarnos que “conocer un lenguaje es adquirir una serie de instrumentos metodológicos que se aplican tanto a la construcción de frases como a la constitución y reconstitución de la vida social en los contextos cotidianos de la actividad social” (Giddens y Turner, 1990, p. 266).

Decíamos apenas, porque también la historia hace evidente que la constitución y reconstitución de la vida social reconoce otras fuerzas mucho más generadoras e involucradas en las energías productivas, en la producción de esa comunidad.

Puede ahora cerrarse este breve paréntesis y volvernos hacia la reflexión en torno a las palabras, los juegos de lenguaje y las formas de vida.

Las relaciones posibles serán entonces de las palabras del discurso y con ellas “el pensamiento, el lenguaje, nos aparece como el peculiar correlato o figura del mundo” (Wittgenstein, 1988, p. 96).

Enseguida ha de llegarnos la simplificación del juego y entonces escucharemos: “Los conceptos, proposición, lenguaje, pensamiento, mundo, están en serie uno tras otro, cada uno equivale a los demás. ¿Pero para qué han de usarse ahora esas palabras? Falta el juego de lenguaje en el que ha de aplicarse” (p. 96).

Puede completarse esta visión wittgensteiniana sabiendo que “los juegos del lenguaje están ahí como objetos de comparación que deben arrojar luz sobre las condiciones de nuestro lenguaje por vía de semejanza y desemejanza” (p. 130).

Así, el lenguaje está en cada instante señalando su centralidad singular. Ahora los juegos le sirven para conducir a las palabras como elementos comparativos, muy lejos de su posible procedencia, aunque cer-

cano al juego que lo lleva al sentido de la forma de vida que concebirá el filósofo del lenguaje.

Sobran los ejemplos en las *Investigaciones Filosóficas*, pero escuchemos este que nos enseña que cuando se habla de que “alguien da un nombre al dolor, lo que está preparando es la gramática de la palabra ‘dolor’, ella muestra el puesto en que se coloca la nueva palabra” (p. 257).

La gramática como arte y oficio de hablar y escribir correctamente se presenta como aliada instrumental para ratificar la centralidad de la palabra y mostrar el sitio eficaz donde ubicarla.

Aquí se evidencia la lejanía o afinidad de cualquier propuesta alternativa que intente vincular al dolor con el espacio social donde se genera o se mitiga tal situación. Es la palabra dolor la que sabe del auxilio de la gramática. No lo busca ni lo espera de la escena social donde podrá hallarla. El escenario está completo en el interior de lo que “da un nombre al dolor”.

Esto mismo es lo que dice insistiendo ahora sobre la cadencia espiritual del sujeto, su aliado en la subjetividad del destino final, cuando al pronunciar la palabra “rojo” dice que ella no “se refiere a” sino que “designa lo privado” y tal referencia ha de tener valor filosófico para ese y otros vocablos porque “es como si al pronunciar la palabra echase una mirada de reojo a la sensación propia, como para decirme, sé perfectamente lo que quiero decir con ella” (Wittgenstein, 1988, p. 274).

La localización ontológica de palabra y significado ubica la búsqueda del significado en el interior propio, decididamente individual, mostrando otra vez la lejanía del acto o de toda ubicación social que, como se sabe, cuanto más social es, menos sujeto interviene en su localización. Igual que su traducción en el uso.

Las palabras son el centro, es cierto que ellas “nombran objetos”, o calidades de esos objetos. Por eso mismo es oportuno recordar algo de lo mencionado para su párrafo primero de las *Investigaciones* cuando decía que “cada palabra tiene un significado. Este significado está coordinado con la palabra. Es el objeto por el que está la palabra”.

El significado se ordena con la palabra y por eso el final para esa palabra solo vale en la medida que comprendamos como se usa la palabra. Ahora volvemos al párrafo 43, para saber que “el significado de una palabra es su uso en el lenguaje”. Esta es la historia íntima de Wittgenstein...

Pero la subjetividad puede llegar aún más lejos y estas afirmaciones iniciales servir para que después Wittgenstein le ordene al concepto ontológico una reducción aún mayor en la consideración del mundo y sobretodo del factor social que lo determina.

Así es que señalará que “si se construye la gramática de la expresión de la sensación según el modelo del objeto y designación, entonces el objeto cae fuera de consideración por irrelevante” (p. 293).

Ha desaparecido dramáticamente por su significado, pero fácilmente dicho por Wittgenstein, el objeto de cualquier realidad, porque existen las palabras y aunque alguna vez dirá que las palabras son hechos, copiado y repetido por varios autores lingüísticos modernos, este párrafo 293 sepulta toda tentativa teórica o estratégica de cualquier consideración práctica o social de esta filosofía de las palabras.

Nos encontraremos aun con el párrafo 373 y entonces escucharemos “que clase de objeto es algo, lo dice la gramática”.

La esencia de la verdad vuelve a ser centralizada en el arte y oficio de hablar y de escribir, vale decir en el uso de las palabras y la construcción de las frases. Pero nos queda todavía un entre paréntesis, es decir una referencia válida de Wittgenstein, verdaderamente sobrecogedora (La Teología como gramática).

¡Casi nada! Es posible que pocos sean los que dejen de estremecerse con tal afirmación. La Teología aparece así como originada desde las palabras. Como objeto y también como esencia del objeto. Todo lo expresa y lo certifica la gramática. El entre paréntesis se atreve a indicar como gramatical el conocimiento o la búsqueda de Dios y por lo tanto sin excesivos reparos en la Fe. La gramática es la centralidad divina, ni el objeto, ni la realidad, ni el conocimiento de Dios parecen excluirse.

Frente a tal atrevimiento, nada puede ser comprendido sin la gramática y por ese los hechos solo serán ciertos si las palabras pueden nombrarlos, describirlos o significarlos.

Como ya ha sido advertido también la futilidad del dolor, o de otra sensación o percepción “lo has aprendido con el lenguaje” (p. 384). Se insertará en la conciencia individual sublime ubicación ontológica, como toda otra significación gramatical que señalan las palabras y su uso.

Llegamos a la segunda parte de las Investigaciones y el discurso puede mostrar a las palabras como adquiriendo varios significados para su uso, mientras que el yo que las pronuncia o las escucha se sostiene imperturbable como una sola expresión. Las palabras “siento dolor”, puede ser un lamento y también otra cosa, pero el ser, esa experiencia única, al decir y percibir solo describe su subjetividad.

Aquí reside el Wittgenstein persistente, verídico, aunque asomen contradictoriamente, o solo como observación circunstancial, de simple referencia, algunas menciones al medio, o a “un determinado contexto” (p. 435).

De todas formas, en las *Investigaciones* reina con insistencia la significación del yo, que se consolida en la persistencia de la concepción ontologizada de la palabra.

Allí está presente en un subjetivismo sin vueltas, tanto como que “uno puede desconfiar de los propios sentidos, pero no de la propia creencia” (p. 439). De la idea que elabora con palabras tal creencia, para consolidar la idealidad subjetiva.

Vendrán otras ratificaciones: “creer es un estado del alma”, “es por lo tanto una especie de disposición del que cree”. Para forjar esa disposición es necesario, “poner atención en mí, escuchar mis palabras” (p. 441).

Se trata pues, de afirmar mi propio y único ser, radicado en esencia, en el estado del alma. Entonces sí, más allá de toda otra interpelación

contextual..., mi subjetividad es el destino último y toda la posibilidad de lo demás, incluida mi discurso inmediato.

Pero habrá de llegar después una extraña conclusión en la dimensión de la teoría lingüística, bordeando los límites ontológicos y la percepción del otro.

Vale la pena cuidar un análisis hermenéutico, porque además de mostrar uno de los últimos pensamientos de Wittgenstein, elaborados posiblemente dos años antes de morir en 1951, servirá para ratificar, si hace falta, la existencia idealista de su mensaje directo.

Cree el filósofo que “puedo saber lo que el otro piensa, no lo que yo pienso. Es correcto decir “sé lo que piensas” y falso “sé lo que pienso” (p. 507).

El yo se afirma al saber lo que el otro piensa, aunque no sabrá lo que él mismo piensa. Poniéndolo en términos lingüísticos, en los del recorrido de las *Investigaciones*, se podría decir: “sé lo que piensas porque escucho tus palabras, pero sería falso que sepa lo que yo pienso, porque aún es solo una elaboración provisoria de mi espíritu, de mi alma”.

Ya nos había advertido que creer es un estado del alma y ahora será falso decir que sé lo que pienso, envuelto en la misma incertidumbre laberíntica que puede ofrecernos toda imaginación del significado mental.

Se está posesionando la incertidumbre del final, es la misma que envuelve compactamente a su expresión “justamente no se acaba todo con el primer juicio, pues es el campo de una palabra lo que decide” (p. 501). Se suma a aquello que dirá “deja que los empleos de la palabra te enseñen su significado” (p. 503), ni siquiera el yo será el protagonista de tal enseñanza.

Pero es necesario que llegue algún sosiego para tanta incertidumbre y volverán a traerlo las palabras. Vuelve a palpar su destino lingüístico dentro de tanta inseguridad, exclamando que “toda una nube de filosofía se condensa en una gotita de gramática” (p. 507).

Wittgenstein ha vuelto a observar la inmensidad lingüística y a reconocer la gran intensidad filosófica que puede albergar el más pequeñísimo mensaje gramatical.

Sin embargo y de cualquier manera es posible involucrar esta sorprendente afirmación de considerar falso que yo diga “sé lo que pienso”, otra vez como el cogito cartesiano en una pequeña gota gramatical; tal afirmación está envuelta dentro del halo de impenetrabilidad que frecuentemente acompaña a este discurso, como a todo mensaje lineal.

Pero así se hace obligatorio despejar el contenido hermenéutico, como en muchos casos, con sus mismas palabras. Esta compleja expresión de Wittgenstein puede indicarnos que debo negar mi existencia, mi primer mensaje, como a mi ser, para solo descubrir la presencia infinita de la gramática, que no solo ha de tolerar el entendimiento “del otro”, sino que prefigurará la existencia de un mensaje diferente.

Para el filósofo de las *Investigaciones* sólo las palabras adquieren nitidez ontológica y con ellas se recupera, desde el discurso, la única capacidad hermenéutica para apoderarnos del misterio de la existencia, o para propender a reconocer la capacidad para construir otro lenguaje. Por encima de las palabras nada será posible, ni como expresión ni como verdad.

Debe alcanzarnos aún otro dolor en la incertidumbre del filósofo. Es necesario saber que no somos conscientes “de la indescriptible diversidad de todos los juegos de lenguaje cotidiano porque los vestidos de nuestro lenguaje los igualan a todos” (p. 513).

De esta forma “también lo nuevo (lo espontáneo, específico) es siempre un juego del lenguaje”.

Nos hemos quedado anclados en los moldes gestados en la más vieja tradición. Cualquiera de los discursos está concebido y construido en el juego inicial del lenguaje y por lo tanto mucho más lejos de “la forma de vida” que al menos palpitaba dos años antes en las *Investigaciones* y mucho más lejos de toda referencia al desconocido, tal vez prosaico, pero histórico campo de las relaciones entre los seres humanos.

Aunque pertenezca a su primera época, porque la pronunció entre 1929 y 1930, es aquí obligatorio mencionar su *Conferencia sobre la Ética*. Allí Wittgenstein manifestaba que se sentía inclinado a decir que “la expresión lingüística correcta del milagro de la existencia del mundo, a pesar de no ser una proposición en el lenguaje, es la existencia del lenguaje mismo”. Es otra vez el lenguaje, como hecho supremo, mágico y religioso, o si cabe como hecho absoluto de toda razón.

Pero, llamativamente, solo la ética y la religión podrán ser entendidas como espacios posibles, como el *Tractatus* lo dice así: “Porque lo único que yo pretendía con ellas (la ética y la religión) era, precisamente, ir más allá del mundo, lo cual es lo mismo que ir más allá del lenguaje figurativo”.

Era arremeter contra los límites del lenguaje y eso “es perfecta y absolutamente desesperanzado (Wittgenstein, 1990, p. 43).

Tenía esencialmente la misma desesperanza que quince años después recalará en las *Investigaciones* y que contradecirán su proclamada pasión por la vida. Allí nos dijo que todo problema filosófico tiene la forma más dura de la incertidumbre. Esa forma se traduce en el patetismo de su “no sé salir del atolladero” (p. 124). El sujeto ha de perder hasta el propio sentido de la vida.

La filosofía misma no ha de interferir con el uso del lenguaje, ni podrá fundamentarlo. Toda rebelión lingüística ha de declinar esfumándose y la desesperanza, obstinadamente espiritual, ha de exclamar exhausta “deja todo como está” (p. 124).

Se ha perdido hasta el primer discurso en los laberintos de la incertidumbre y las palabras del mensaje real y verídico no encuentran fundamento, ni en la filosofía, ni en el ser espiritual que ya había exclamado que “vale todo y nada” (p. 7).

Aunque el final de las *Investigaciones* mitigue el derrumbe, siempre sobrevuela esta desesperanzada desorientación de la idealidad subjetiva. El juego de nuestro espíritu, que se depositaba en las palabras, en la forma de vida, en sus mensajes comprendidos en el juego del lenguaje,

ahora ha tomado en el laberinto de orientaciones por el lado que ya no permite saber cómo y por donde andas (p. 203).

Pareciera previsible que tal derrumbe debe llegar. Sus fundamentos lingüísticos carecen de consistencia y de legitimidad de origen, en gran medida, aunque las *Investigaciones* persistan con obstinación en ocultar su caída. Las palabras no han logrado cubrir el sentido cierto de la hermenéutica de la sociedad, cuyas relaciones entre los humanos, cuyas expresiones sociales productivas, deben reconocerse y valorarse como principales y prácticamente insustituibles.

Tanta incertidumbre obliga en Wittgenstein a comprender las razones del vértigo plausible de su cambio, aunque el final caiga en el vale todo y la nada, del comienzo de su inserción conceptual.

Recordemos que en las *Investigaciones Filosóficas* reconocerá para todos la necesidad de “darle vuelta al examen”, aseverando “que lo que llamamos proposición y lenguaje no es la unidad formal que imaginé, sino que es la familia de estructuras más o menos emparentadas entre sí” (Wittgenstein, 1988, p 108).

El Wittgenstein del *Tractatus* construía “la pureza cristalina de la lógica” alejada de su razón “dada como resultado, sino que era una exigencia” (p. 107).

Se trataba de la condición primordial, de la exigencia apriorística, esa que Wittgenstein llamaría, desde la premura exigente del fundamento lógico, “el prejuicio de la pureza cristalina” y que ahora se advierte como un “terreno helado en donde falta la fricción” y sin esa fricción no es posible avanzar. Debe apartarse la mágica ausencia de tal fricción, debe separarse esa pureza cristalina ideal, aunque también inmovilizadora y esterilizante.

Wittgenstein señalará que solo es posible tal separación “dándole vuelta a todo nuestro examen”, agregando para certeza conceptual, “dársele vuelta al examen, pero sobre nuestra necesidad real como gozne” (p. 108).

Este herraje articulado, que nos permite evidenciar el movimiento giratorio sobre nuestro examen... podría recordarnos en parte aquello que anunciaba Marx de “volver a poner sobre sus pies a la química que andaba cabeza abajo” y también a la dialéctica hegeliana, Pero esta inversión, en última instancia, no representará para Wittgenstein, en su segunda parte, en el profesor de Cambridge y del resto de su vida, ninguna auténtica ruptura ni mucho menos una revolución teórica, como algunos insisten en asignarle.

En Wittgenstein faltan sin remedio la construcción de los conceptos para su lingüística que no alcanza con su preocupación subjetiva e individualista. Su anclaje en el uso del lenguaje, como condición otorgada por su tesis empirista, solo sirve para disfrazar sin consistencias las distancias que separan el objeto del conocimiento, la teoría lingüística, del objeto real del uso del lenguaje.

La empiria enmascara la interpretación del objeto real, como generador necesario del nuevo objeto de conocimiento, que exige la transformación de tal objeto real.

La ciencia lingüística requiere de la construcción del nuevo concepto de su objeto. En Wittgenstein esta conceptualización ha quedado encadenada en el tejido de su empírica lectura inmediata, del uso individual e íntimo de las palabras, en lo audible de sus sonidos y en la intensidad de sus frases compuestas en el juego de las palabras.

Puede reconocerse el eco de la empiria trascendental kantiana, o idealista espiritual de Hegel, o por su angustiosa incertidumbre sobre el objeto, en la pena inconcluíble del pesar kierkegardiano. Todas, como Wittgenstein, encerradas en la desesperación del universo cognitivo del sujeto y el objeto como unidad inexplicable. La teoría ha quedado lejos de toda comprensión estructural, cuyas determinaciones requieren de las localizaciones causales, al menos para cada juego del lenguaje y las relaciones posibles entre sus componentes y todos los efectos de estas vinculaciones, por la eficacia de la estructura global.

Busquemos algunas pruebas de tal concepción ligada al viejo objeto de la palabra.

Para muchos intérpretes el esfuerzo wittgensteiniano se dará en cuanto se certifica que el lenguaje ha perdido su exactitud formal apriorística, reconduciendo “las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano” (p. 116).

Pero no es necesario mucha espera para entender el reducido límite del entorno prescriptivo que quiere eludir ese cerco apriorístico del lenguaje exacto. Las voces del párrafo 656 de las *Investigaciones* que exige la constatación de un juego de lenguaje nos impone con vehemencia “¡Considera el juego de lenguaje como lo primario! ¡Y considera los sentimiento, etc., como un modo de ver, de interpretar el juego de lenguaje!”.

Aunque sin elaboración conceptual de su lingüística, una de sus condiciones, la contextualidad se ha encerrado aun en más estrecho margen que la “jaula de hierro” weberiana. Se ha recludo en nuestro espíritu, expresado en el mundo inefable de los sentimientos.

Es cierto, y Wittgenstein lo valora, tiene bordes más “borrosos” que aquello que se da “a priori”, en el lenguaje exacto del *Tractatus*.

Por eso mismo, puede aceptarse que “uno puede desconfiar de los propios sentidos, pero no de la propia creencia”. Estamos en la página 439, es decir en la segunda parte de las *Investigaciones*, y entonces ya no reparamos solamente en las sensaciones, ahora nos aferramos con energía a la inexorabilidad apriorística de nuestra “propia creencia”.

Esa aun posible llevarlo más hacia la mismicidad y entonces “el juego de lenguaje de dar parte puede emplearse de tal manera que el parte no esté destinado a instruir al receptor sobre su supuesto objeto; sino sobre el que da parte” (p. 439).

El juego de lenguaje está allí, para potenciar la estrechez ontológica del vínculo y nos sirve para “poner atención en mí, escuchar mis palabras, sacar conclusiones de ellas” (p. 441).

Más aun, tan pleno e íntimo como es posible para cualquier concepción ontológica; escuchemos su voz en *Zettel* por si hacía falta algo para unirlo al símbolo trascendental wittgensteiniano que nunca ha desaparecido. Dice allí: “nuestro juego de lenguaje es una extensión de la conducta primitiva. Pues nuestro juego de lenguaje es conducta. Instinto” (Wittgenstein, 1979, p. 100).

Como siempre en esta soledad del uno mismo, todo parece encontrar origen y destino. Los juegos de lenguaje también, porque además están prendidos, como “enamorada del muro” a mi ser, a mi conducta y hasta a mi propio instinto... Pero de cualquier manera, no cuesta mucho advertir, en mi propia apreciación, que como el pensamiento y hasta la intuición, el juego de lenguaje pertenece a un proceso que está inserto en uno mismo, en nuestro sospechado solipsismo como siempre creyó Wittgenstein pero, a diferencia de su creencia, es un proceso, un desenvolvimiento cognitivo, histórico, social. Es un proceso que el yo no conduce. También el juego de lenguaje es un proceso sin sujeto.

Aun diez días antes de morir, empecinado y dando fe de una vida dolorosamente solitaria, sin amor cierto, fundida en su intimidad desolada, volverá como siempre el profesor de Cambridge a su explicación de la certeza. Toda afirmación de verdad, toda ausencia de dudas está unida a la esencia del juego lingüístico.

Volvamos a la escucha de esas meditaciones del 19 de abril de 1951. Están en sus apuntes *Sobre la certeza*, en el final de su vida.

Todas nuestras verdades se hallan incorporadas “al fundamento de nuestro juego de lenguaje”. Debe tenerse en cuenta, expresa con seriedad, “que el juego de lenguaje es, por decirlo de algún modo, algo imprevisible. Quiero decir: no está fundamentado. No es razonable (ni irracional). Está allí, como nuestra vida” (Wittgenstein, 1991, párrafos 558 y 559).

Siempre podrá interpretar como más lejana toda explicación posible. Pongamos por caso que nuestro juego de lenguaje ha considerado

verdadera la afirmación científica sobre la etiología final de cualquier patología, la enfermedad de Chagas por ejemplo. Podemos saber que otras personas no consideran a tal afirmación como aceptable o simplemente desconocen su certeza como razón excluyente. En su lugar y para obtener una explicación podrán consultar al oráculo.

Así lo plantea Wittgenstein y se pregunta: “¿Es incorrecto que consulten al oráculo y se dejen guiar por él? Si decimos que es incorrecto, ¿no partimos de nuestro juego de lenguaje para combatir el suyo?” (párrafo 609).

Sea el que sea, razonable o no razonable, cada juego de lenguaje ha de pertenecer a mi yo, al del otro y el suyo será otro juego. Entrará como algo imprevisible en mi incertidumbre, en mi yo, en mi soledad, en el solipsismo de mi conversión íntima.

Es esa conversión la que conducirá mi “actuación, lo que yace en el fondo del juego del lenguaje” (Wittgenstein, 1991, párrafo 204), como la del solipsismo de quien consulte al oráculo.

Las nuevas sombras envolventes de la incertidumbre de las fuentes para el juego lingüístico se despliegan contra la certeza y la identidad de mi juego de lenguaje, de “nuestra vida” y hace comprensible, aunque sea con sobresaltos, la borrosa figura del sujeto solipsista depositario de lenguaje y de vida. También su historia y desarrollo esfuman toda posesión ontológica.

El abandono del lenguaje privado

Quedan sin duda muchos pliegues en los cuales pueden enredarse otras calificaciones para la comprensión del juego de lenguaje y con él, para confundir el mensaje directo de Wittgenstein.

Comencemos, en ese sentido, por recordar la paradoja que indica el párrafo 201 de las *Investigaciones Filosóficas* y que ha sido remarcada por muchos autores como una de las características específicas de la concepción wittgensteiniana.

La incertidumbre que ya se ha referido puede traducirse, desde este enfoque, en la pesadumbre escéptica que cubre a la idea paradójica del párrafo señalado.

Allí se piensa que una regla no puede determinar ninguna acción porque todo curso de acción puede parecer concordar con una regla y si puede concordar, también puede discordar, por lo que no habría ni concordancia ni desacuerdo. La paradoja se prolonga y, en consecuencia, aunque exista “una inclinación a decir: toda acción de acuerdo con la regla es una interpretación, vale su escepticismo para la propia decisión, en cuanto “solamente debe llamarse ‘interpretación’ a esto: sustituir una expresión de la regla por otra” (Wittgenstein, 1988, p. 201).

Este cambio de norma por otra está sostenida por la convicción de que seguir esa u otra norma es nada más que “una práctica”, agregando Wittgenstein que “creer seguir la regla no es seguir la regla. Y por lo tanto no se puede seguir ‘privadamente’ la regla” (p. 202).

Esta aseveración definida contra el seguimiento privado posible de las reglas, como la incredulidad que involucra la imposibilidad de la certidumbre con respecto a la regla original y su sustitución por otra, son parte especial de la construcción paradójica escéptica del pensamiento final de Wittgenstein y que se presenta nítidamente en sus *Investigaciones Filosóficas*.

Cada interpretación aparece como una forma distinta de uso de la norma practicada o aceptada inicialmente y de igual manera que el uso del lenguaje, el mismo puede ser compatible con otros usos similares, aproximados y aún distintos. Esto es parte de la paradoja, de concordar o discordar o de la falta de una o de otra.

El problema escéptico se muestra siempre y tiene asidero o atadura posible, en cuanto a la regla o al lenguaje, al obtener un enmascaramiento concreto en cada uso de norma o discurso.

Este escepticismo que cubre la incertidumbre constante del seguro Wittgenstein, crece pensando en la idea de que se puede aspirar a lograr una experiencia única, especialmente singular, cuando por el contrario “tampoco sucede en todos estos casos ningún proceso característico” y todo tiene posibilidades de aparecer como diferenciado.

Las *Investigaciones Filosóficas* lo explican al discurrir sobre la forma y el color y allí indican que “aunque una cosa así se repitiese en todos (los casos) dependería aún de las circunstancias, o sea de lo que sucediese antes y después de señalar, el que dijésemos: Ha señalado la forma y no el color” (p. 35).

No ha de persistir en el universo de las reglas y del lenguaje wittgensteiniano, cumpliendo con su incertidumbre escéptica, ninguna condición previamente cierta, ni acontecimiento verdadero *a priori*. Para

aceptar su veracidad se va a requerir, sin falta, observar el uso de cada una de esas proposiciones normativas o lingüísticas.

La sumatoria de tales usos y la manera en que se relacionan esas normas y mensajes lingüísticos utilizados, con las demás actividades de ese ser humano, va a constituir su “*forma de vida*”.

Ya no importa el lenguaje puro y desprendido de toda pretensión contextual. Ahora, para llegar a la forma de vida Wittgenstein desde la década del ‘30, ya sabía que no se debía preguntar por el significado de las palabras, sino preguntar por el uso de las mismas. De allí que será corriente escucharle decir “que la idea de una noción general del significado es, en cierto sentido, obsoleta” (Faun, 1975, p. 90).

Antes de detenernos en la comprensión de las formas de vida, miremos un instante más el sentido del *lenguaje privado* y el rechazo que el profesor de Cambridge hace de tal lenguaje. Esta imposibilidad de dicho lenguaje se fundamenta en los párrafos posteriores al 243 de las *Investigaciones Filosóficas*, que algunos han llamado “el argumento del lenguaje privado y que tienen que ver con la aplicación al problema de las sensaciones”.

Saúl Kripke, interpretando ese párrafo 202 mencionado, asevera que tal rechazo en Wittgenstein es la consecuencia de “que seguir una regla en un ‘lenguaje privado’ solo podría analizarse por medio de un modelo privado, pero la incorrección del modelo privado es más básica, puesto que se aplica a todas las reglas” (Kripke, 1989, p. 101).

Ese lenguaje privado se refiere a la utilización individual de las palabras, es decir en términos de quien sigue personalmente la construcción de su íntimo mensaje, sin referencia ni contacto alguno con el contexto en el que se genera ese discurso.

Vuelve a ser necesario aceptar que para la forma de vida, también constituida desde los juegos de lenguaje, tanto las normas de acción como el discurso no interpretan significados. No valen ni se consolidan

por lo que puedan significar, sino por la manera y el sentido de utilización de los mismos.

Esto puede percibirse en el párrafo 120 de las *Investigaciones*, cuando se comprende la tendencia a separar por un lado la palabra y por el otro el significado. Allí es donde Wittgenstein, de nuevo, con un ejemplo, como casi siempre en sus explicaciones, enseña en el sentido de esa misma tendencia, que por un lado está la moneda y por el otro la vaca que se puede comprar con ella. Lo que concentra su preocupación reitera tozudamente su convicción del segundo período, señalando la diferencia: “pero por otra parte: la moneda y su utilidad” (p. 120). La moneda y su uso, aquí reside la instancia estratégica, que sólo yo mismo puedo entender, sentir; ese es mi lenguaje, pero el mismo no es privado...

Faltan cuarenta y un párrafos para decirlo claro y terminante: “La sensación es una palabra de nuestro lenguaje común, no de uso inteligible para mí solo” (p. 261). Tales sensaciones son propias de los seres humanos, ellos son los “que tienen sensaciones”, es decir, “son conscientes o inconscientes” (p. 281). La radicación antropológica de tal sensación, irradiada desde el exterior del yo, es así extrema y se constituye como principio y fin del Wittgenstein del segundo período, que podrá ratificar su enfoque pensando en la propia realidad de ese yo, en cuanto sentenciará que “sólo lo que se comporta como un ser humano se puede decir que tiene dolor” (p. 283).

Todavía la concepción escéptica podrá llegar más lejos y depositar la aseverancia aún más íntimamente en el esquema antropológico permanente para el yo wittgensteiniano.

Miremos esa destrucción de parte sustancial del estímulo, aún externo, al percibir que “si se construye la gramática de la expresión de la sensación según el modelo de objeto y designación, entonces el objeto cae fuera de consideración por irrelevante” (p. 293). La incredulidad ha afectado al objeto y separado de toda proposición la verdad de la realidad concreta.

El escepticismo al menos ha desplazado por inaplicable un trozo significativo de la verdad y entonces podrá sentirse la vectorialidad de lo que resta de la certeza, tanto más que la causa y razón del dolor, porque a pesar de saber de la utilización de un discurso que no será privado, Wittgenstein decía que “si se ve la conducta del ser vivo, se ve su alma” (p. 357).

El desarrollo conjetural no otorga tregua en el discurso del solitario de Skjolden, especialmente para toda su segunda etapa, por eso es necesario recapacitar permanentemente, reflexionando sobre el significado del discurso que utiliza. Así por ejemplo cuando conjetura sobre la perspectiva de darle significado a mi conducta, como a otra condición de acción de otro ser humano, o de otra cosa y concluye en que “significar es algo en el ámbito mental. ¡Pero es también algo privado! Es el algo intangible, no solo comparable a la conciencia misma” (p. 258).

La destrucción del objeto hace posible esta intimidad solipsista, este retorno al *Tractatus*, donde “el yo entra en filosofía, por el hecho de que el mundo es mi mundo”. Es que “el sentido del mundo debe quedar fuera del mundo” y no quedará otra alternativa, “yo soy mi mundo. El microcosmos”. Se ha perdido el objeto, se habla entonces de mi existencia o después de la conciencia misma porque “mundo y vida son una sola cosa”.

Ya en el final de su dolorosa existencia volverá a creer en esa intimidad, pero de nuevo estará teñida esa creencia de un tono escéptico que no lo abandona. En *Zettel* dirá que “el juego del lenguaje” [temo] “contiene ya el objeto” (Wittgenstein, 1979, párrafo 489). En *Sobre la certeza* reflexionará en el sentido de “que no se sabe nada en lo absoluto de lo que sucede en el mundo externo, sino solo lo que ocurre en el dominio de los denominados datos sensoriales”. Rematará su desprendimiento del objeto en este mismo párrafo 90, afirmándonos que “lo que esta representación muestra es la imagen que nos hacemos del conocimiento, pero no lo que le sirve de fundamento. La imagen lleva el sentido intangible de la “conciencia en sí”.

Es cierto, Wittgenstein ha rechazado el lenguaje privado y destaca como único y posible el lenguaje público, pero incorporándolo al ámbito íntimo, en el antropológico destino del territorio mental. Más privado y único, imposible, y por eso, intangible, solo comparable a esa conciencia “en sí”.

Es evidente que en Wittgenstein está ausente toda conceptualización de transformación social. Él se recluyó en lo que sabía y dominaba, en el auxilio del ser individual y de la única certeza que utilizaba. Decía en su obra *Sobre la certeza*, “actúo con completa certeza. Pero esa certeza es precisamente la mía” (párrafo 174).

La antropología lingüística que fue la que conjugó en todo su segundo período, lo remite al “yo” como captador de la singularidad, anclándolo en el ritmo y sonido del discurso directo, lineal, solo trabajado en el seno incontaminable de su conciencia, sin abarcar la concepción determinada de tal captación.

El idealismo, con remezones obligados de solipsismo, no había conseguido despejar la totalidad del entramado del disfraz que oculta la realidad histórica de la sociedad. Por eso se remite al discurso directo y aunque rechazó el lenguaje privado, en su discurso público solo se reconoce el finito destino del individuo y su discurso siempre entonado en primera persona subjetiva.

En el lenguaje de Wittgenstein no hay crítica del objeto que construye el discurso. El filósofo desesperanzado y torturado, de la arcaica oligarquía vienesa, el solitario de siempre, no concibió en el objeto de la palabra ninguna segunda intención. Siguió con ingenuidad el discurso de la conciencia y se enredó dramáticamente en la desmesura del “*dolor*” individual, tan ermitaño y patético como fue su destino”.

Es necesario intentar mayor profundidad, esperando que allí las aguas otorguen mayor claridad al mundo de observación.

En tal lugar vuelve a ser elemental que se reconozca que en la historia de la cultura, nos encontramos con frecuencia con la dificultad de re-

conocer el sentido de algunas prácticas más singulares, entre las cuales podemos situar las de hablar o las de oír.

Desde Freud ya es fácil reconocer que cuando nos interrogamos por ejemplo, sobre qué quiere decir hablar, cuál es el sentido de todo discurso, debajo del primer sonido de la palabra dicha puede percibirse la hondura de un segundo mensaje, es decir del valor impreso del inconsciente que llevan, sin reparos, las palabras del primer discurso.

Entonces fue el tiempo de saber que alcanzar a conocer la verdad del discurso, del privado o del público, de la esencia del mundo de la vida, o de la forma de vida de los seres humanos, de sus realizaciones políticas, estéticas, económicas, culturales, aún de sus propias e íntimas producciones, es verdaderamente escuchar en cada palabra, en todo mensaje, la interpretación fundamental de la verdad de la existencia concreta de quienes utilizan tal discurso, o aún más hondo, la verdad íntima del mensaje mismo a partir de su interpretación final y sin reparos.

Esto obliga a reconocer que para definir a la realidad cierta como un discurso limpio, como un mensaje dicho desde la linealidad de lo verdadero, de la certeza wittgensteiniana, es necesario comprender cierta traducción del hablar, que hace de ese discurso la representación de lo cierto, de lo real, el discurso de una palabra reconocible.

Sin embargo, es necesario saber que para la comprensión última del lenguaje, planteada en la corrección de los giros gramaticales específicos que utilizan los seres humanos, no alcanza con el uso limpio, directo de tal práctica lingüística. Debemos alcanzar la otrora insondable murmuración de la historia con su propia y comprometida teoría de la razón de los sucesos humanos. Desde esa distancia se puede reconocer resultados para con los mitos permanentes del discurso humano.

Con tal teoría se habrá de comprobar, cada vez que sea necesario, que la historia de la civilización, mejor y más preciso aún, que la historia de los pueblos, esa historia que está en los discursos escritos, hablados o escuchados, para detectar su verdad, es necesario llegar más allá de

la simple expresión de esos sucesos que acontecen. La verdad de ese discurso no está en esa sucesión de hechos, en el discurso lineal y manifiesto.

Tal como pasó un 17 de octubre de 1945 en nuestra realidad, la verdad de ese discurso no está en la descripción de los hechos de la Plaza de Mayo de tal fecha. No está en el discurso tenso aunque lineal y manifiesto de esa noche.

El discurso certero, para utilizar el lenguaje wittgensteiniano, verídico, se encuentra en otras voces, otros murmullos más lejanos en el tiempo pasado y el que vendrá. Arthur Miller dice en sus memorias que “nada era nunca totalmente lo que parecía” (Miller, 1988. p. 149). Menos audibles, porque son discursos profundos de los efectos de una composición estructural que actúa y se impresiona sobre la propia estructura del lenguaje y de su uso.

A diferencia de Wittgenstein, el discurso verídico, el uso del lenguaje que lleva a la forma de vida, no se identifica con el entendimiento de una sola voz, del logos directo, sino con los lenguajes que resultan del impacto que produce la estructura social sobre sus sonidos, para convertirlas en las palabras ciertas de ese discurso permanentemente buscado.

Todo el discurso de Wittgenstein es un lenguaje antropológico, no solo porque lo expresan los seres humanos sino porque también lo producen, y eso lejos de todo contacto con cualquier realidad ajena al carácter empírico de su existencia lineal.

Pero el profesor de Cambridge pone una verdadera pica en Flandes. Para concebir el lenguaje hay que percibir su uso, la praxis del lenguaje.

Se destaca la práctica lingüística y eso no es poca aventura. En dicha práctica es sin embargo imprescindible reconocer su propia estructura, que también es ese caso del discurso, es la estructura de producción lingüística, que tiene que señalar la naturaleza del objeto en el que se operan o saber en que se actúa, con sus medios de producción diferen-

ciados y las vinculaciones relacionantes que aparecen y sobre las cuales se producen.

Wittgenstein no piensa en tal complejidad. Su discurso es directo y, aun cuando descansa en la “forma de vida”, se une fácilmente a la concepción lineal del objeto, medios y relaciones, que serán superados en la identidad ideal de sujeto conciente. Aquí concluye el Wittgenstein de toda prioridad y esencialidad, aún el de las formas de vida o, tal vez, mucho más aún en tales formas de vida.

En toda articulación lingüística hay que creer en algún nivel de independencia de los factores intervinientes, de su autonomía, tal como lo utiliza Wittgenstein para cada caso y factor, haciendo de “lo relativo” una indeformable capacidad final, sin pensar, ni menos creer, en la determinación de cada factor ponderado desde la determinación de última razón. Desde la excelencia económico-social significativa.

Entonces se presenta el tiempo de localizar alguna de las debilidades del razonamiento de Wittgenstein.

En principio es necesario destacar que, para los resultados de toda ciencia, ellas mismas otorgan el criterio de eficacia y validez (certeza wittgensteiniana), para sus conocimientos. Es porque la teoría de tal ciencia es verídica por lo que resulta eficaz y por lo tanto exitosa. No porque es eficaz, porque fue aplicada con éxito, es por lo que debe ser considerada verdadera. Por ejemplo, la teoría racial de [Joseph Arthur de] Gobineau¹ fue usada con éxito en Auschwitz y no por eso ha de ser considerada válida.

1 [N. del E.] Joseph Arthur De Gobineau (1816-1882). Filósofo, etnólogo, historiador, novelista y diplomático francés, conocido por su obra racista *Ensayo sobre la desigualdad de las razas humanas* (1853-55), en la que desarrolla una historia universal basada en las características de las razas humanas: la negroide, la amarilla y la blanca. La obra encumbra las virtudes de la raza aria, germánica o nórdica, como el mejor exponente de los valores humanos: energía, inteligencia, amor a la vida, capacidad creadora y especulativa.

El criterio pragmático de la teoría lingüística puede ser apreciada para colocarla como una técnica, como una praxis, pero no pretenderá otro objetivo que dicho ámbito práctico, de uso, pero no instado en conocimientos ciertos de la ciencia.

Eso es lo que le pasa a la teoría del discurso público de Wittgenstein, que espera su verificación en la práctica cotidiana.

No es el uso, ni la traducción práctica ulterior la que puede otorgarle los títulos de certeza a la teoría lingüística de Wittgenstein.

El criterio de validez debe ser buscado en cada emprendimiento epistemológico por su propia práctica, por la científicidad de las acciones que han garantizado la producción de esos conocimientos. Mucho más allá de la simplificación pragmática del lineal uso del lenguaje.

En Wittgenstein no hay criterios sustentables ni definidos de práctica teórica del lenguaje, y solo podrán ser asimilados sus principios como simples hipótesis de valor experimental, destinadas a hallar su propia ponderación.

En realidad, esa validez está distante y solo expresa la relación directa de la causalidad del idealismo subjetivo, porque no ha definido vinculaciones orgánicas con las demás prácticas científicas que la sociedad reconoce y realiza.

Tampoco las experiencias prácticas de ese lingüismo han intervenido sobre su práctica teórica y de tal forma, han perdido la posibilidad de concurrir a favor de una precisa y contundente experiencia gramatical transformadora, si es que podemos otorgarle tal contenido a la expresión lingüística de cualquier premisa.

Wittgenstein termina recalando en la capacidad íntima de su “conciencia en sí” lejos de toda dimensión histórica. También su forma de vida es sin dudas una forma individual alejada de toda mención de la trama social y su referencia al tiempo histórico.

Esto mismo es lo que le reprochaba Habermas en sus *Perfiles filosófico políticos*, cuando señalaba con resignación que “Wittgenstein no

emprende una reflexión sobre las conexiones de las formas de vida con los juegos de lenguaje. Sigue siendo lo bastante positivista como para no pisar la dimensión de la historia, que es en la que se establece esa conexión” (Habermas, 1975, p. 198).

Al combatir el discurso privado, Wittgenstein deja reinando el único discurso posible en su concepción. La linealidad de su empirismo le permite anclarse en tal unidad esencial.

La práctica histórica demuestra a cada paso que le falta veracidad a la concepción del discurso único como lo ve el profesor vienés, aunque dicho mensaje sea llamado abarcativamente discurso público. No ha sido posible encontrar tal singularidad lingüística que sea capaz de unificar hegemonícamente tanta variedad y calidad de prácticas como son las que generan los seres humanos en sus características relaciones humanas.

Hoy es evidente que no hay un solo discurso. Las voces del mensaje obrero y las de su empleador han de sonar diferentes aún en los mismos momentos de consensos o de acuerdos que, para un sector, siempre tienen la condición de provisorios. Por eso mismo el discurso de los trabajadores siempre será diferente, aún en la igualación tecnológica o en la universalización del capitalismo.

Pero hay algunas otras condiciones en los discursos que Wittgenstein no halló o al menos no fueron causas de sus hondas preocupaciones lógicas o filosóficas.

Los discursos dominantes no son emisiones individuales, pero reflejan la forma particular en que el mensaje de los componentes del grupo o clase se han confrontado con la realidad específica vivida por cada uno y por el conjunto resultante.

Todos los seres humanos intervienen en la construcción del discurso cotidiano, en cuanto cada ser es un componente social que contribuye como portador del enfoque y relatividad de clase, en la construcción de ese mundo público.

Pero es el contexto el que impregna su conceptualización y por lo tanto, toda expresión lingüística, y lo hace, más allá del sujeto, a partir de algo más complejo que la “forma de vida” wittgensteiniana, caracterizada como funcionante en sí misma, con la autosuficiencia de un hecho consumado e inmodificable, como consecuencia de su tendenciosa impregnación antropológica.

Con esta visión, se puede llevar hasta sus últimas instancias el concepto que el lenguaje es una práctica inseparable de una determinada “forma de vida”, otorgándole a Wittgenstein una interesada coloración social en ciernes, aunque en tal instancia puede reconocerse su estrecha vinculación con la tradicional actitud filosófica del individualismo intersubjetivo, lejos de toda dimensión histórica. Paul Ricoeur la ha llamado antropología esencial.

Está claro que en tal instancia el lenguaje no puede aparecer como independizado de las razones esenciales de las relaciones entre los hombres, de las relaciones sociales y por lo tanto, no puede colocárselo con legitimidad, con entidad suficiente para cotejar con la primordial praxis del individuo.

En realidad es esa praxis, en la combinación posible de las relaciones sociales, la que genera el lenguaje y no el discurso el que ocasiona la producción de determinada forma de vida. O más aún, tampoco es esa forma de vida antropologizada la que construye el lenguaje reinante.

Desde esa perspectiva es inapropiada la división de lenguaje privado y público. Ambos existen, pero se funden permanentemente en un solo discurso que como sigue la tendencia resultante de las relaciones sociales en las que se genera y nutre, es lógico llamarlo el discurso dominante.

Allí, ya se sabe, desde hace casi ciento cincuenta años que la relación entre los seres humanos, en tanto que productores y cambistas de mercaderías, es la relación social dominante, por lo tanto ninguna otra relación interpretativa y entonces secundaria y dominada, puede dictar

el sentido de dichas relaciones. Tanto el lenguaje como la forma de vida están sometidos a esa relación dominante.

Por el contrario la forma de vida en Wittgenstein parece reeditar la idea y el discurso nietzscheano de la inexistencia de una realidad objetiva independiente de la conciencia.

No es atrevido identificar a la forma de vida wittgensteiniana con el concepto de vivencia, con la intuición y hasta con lo irracional como objeto natural, negación de realidad alejada de la conciencia.

La “forma de vida” habla de lo natural, de lo biológico, de la vinculación directa intersubjetiva, sin reparar en las relaciones sociales de los seres humanos que viven esas formas de vida. Estas son contradictoriamente para el filósofo vienés, una verdadera metafísica de la existencia.

En tal forma de vida se incluye la inseparabilidad del ser y conciencia, afirmándose la supeditación cognitiva del ser a la conciencia. Estamos en pleno idealismo. Allí se niega la existencia de toda realidad independiente de la conciencia y aquí, del lenguaje, que aparece como elemento sustancial gnoseológico.

Los objetos creados por Wittgenstein con arreglo a su teoría del conocimiento lingüístico solo han de ser elaborados por el sujeto, apareciendo como objetos del ser objetivo. Se entremezclan la subjetividad creadora del objeto lingüístico, de la palabra edificada por el sujeto, con la objetividad teórica del ser que la articula y que la usa.

La palabra, en este caso es una formación ideal del sujeto, de una subjetividad que se transformará en objetividad, pero sólo en el uso de ese ser individual o cuando más el ser y su semejante, dispuestos como su extensión intersubjetiva.

Aquí la esencia de la filosofía lingüística, trocada en “forma de vida”, hace que el idealismo subjetivo formado de palabras se transforme en la pseudo objetividad de la intersubjetividad del discurso. Del discurso como esencia primigenia y final, porque la palabra es el todo, aunque observe funciones distintas. La palabra como una concepción mística, aliada a una fórmula metafísica del discurso.

La visión wittgensteiniana sobre el sujeto creador de la lingüística, está vinculada con el parecido pensamiento de Wilhelm Dilthey, para quien “el objeto solo existe para un sujeto, para una conciencia” (Dilthey, 1986, p. 95), cuya función “solo puede aprehenderse de modo natural en su conexión con el sistema o la estructura de todas las funciones de la vida” (p. 181).

Como ya ha sido visto en Wittgenstein, el lenguaje conduce a reconocer la “forma de vida”, como la construcción suficiente en sí misma, con legitimidad propia, sin requerimiento ni dimensión histórica necesaria.

Tal como lo había señalado Dilthey al finalizar el siglo XIX, “la vida es lo primero”, así como “el pensamiento aparece en la vida, está vinculado a ella y se halla al servicio de su conexión” (pp. 182-183). También en esta otra donde “la vida se me da directamente como la mía propia” (p. 185).

Esta categoría de mismidad como la llama Dilthey, se identifica con la “forma de vida”, en la que el lenguaje construye su parte, la parte esencial de la vida y “en virtud de la cual una unidad inexpresable en conceptos y susceptible tan solo de ser vivida, reúne lo diverso y todo los cambios en el seno de una unidad de vida” (p. 197).

Dilthey ha llegado más hondo, hasta la concepción de lo inexpresable para reconocer el contenido infinito de la vida. También el último Wittgenstein pensó más lejos que el lenguaje. Ahora es el tiempo del pensamiento religioso, aunque en los dos parece sobrevolar una meditación fundante sobre la vida. No hay interpretación social posible, este es el camino de la metafísica de la forma de vida, ponderada en sí misma y radicada en la finitud del ser en sí.

La “forma de vida” se va transformando en una superestructura, que adquiere el valor de una ideología que no podrá ser modificada. Será una ideología superior a la religión, la moral y la política que parecen conformar la síntesis de tal forma de vida.

No puede así, establecerse diferencia alguna entre la textura del objeto de conocimiento de la “forma de vida” y del objeto real de esa vida.

La identificación de ambos objetos es parte esencial de la concepción empirista que envuelve la visión ontológica de Wittgenstein.

La “forma de vida” nos va acercando a una interpretación del discurso desde una teoría de la naturaleza humana, de corte antropológico claro y que va reduciendo las relaciones lingüísticas a nuevas relaciones interpersonales. Así el lenguaje será un definido e inmodificable hecho humano.

La proyección de tal interpretación nos llevará a atribuirle a esa naturaleza humana, expresada en la *forma de vida* del individuo, los atributos del discurso concreto. El discurso, será así como la historia, producto de la naturaleza de los seres humanos, la que en su “forma de vida”, seguirá siendo el verdadero protagonista del discurso-historia.

Es así como se reducen las relaciones de producción del discurso y de la historia a simples relaciones intersubjetivas de los seres humanos.

La forma de vida de Wittgenstein encierra la vinculación de la producción social, ese complejo mecanismo de las relaciones sociales, en la simple articulación de formas de vida diferentes y limita la formulación del discurso y la no menos fácil y simple comprobación de un humanismo directo, que ha sido calificado como humanismo ideal historicista.

Está claro que tal concepción se enrieda [sic] con la conciencia y la voluntad de los hombres, que en este caso se expresa en la ecuación emotiva, sensible de los mismos, tal como lo prefiere Alfred Jules Ayer² para la cosmovisión wittgensteiniana. Se recalca de esta manera en una interpretación idealista, subjetivista que, sin embargo, como hace mención al discurso público puede ser erróneamente incorporada, como la espiral social de la estructura filosófica de Wittgenstein.

El discurso para toda la obra del autor de las *Investigaciones Filosóficas*, puede llegar a ser negado como existencia estructurada y por eso

2 [N. del E.] Alfred Jules Ayer (1910-1989). Pedagogo y filósofo británico, promotor del positivismo lógico. Su obra más ampliamente conocida es *Lenguaje, verdad y lógica* (1936).

es que se lo radicaba en la propia y autosuficiente “forma de vida”. Esta es la que tiene vivencia, en ella se sitúa la existencia y allí el discurso actuado y vivido en ese lugar de origen, adopta la simple fórmula de la “conciencia en sí”.

En este destino se implanta la esencia individual e idealista del Wittgenstein, lejos, totalmente ajena a toda comprensión social, del uso del lenguaje público, con el agregado aún más dramático que cada forma de vida, cada cosmovisión personal, cada individuo, aparece ajeno a la producción del discurso público que usa y que, como pasa con la ideología, no construye la historia en la que transcurre.

Recordemos que en el mencionado párrafo 256 en el que se pregunta por el lenguaje “que describe mis vivencias internas” y que por otro lado “solo yo mismo puedo entender”, ese discurso, ese “mi lenguaje no es privado”. Allí están depositadas mis sensaciones, esas que son propias de los seres humanos, que son los “que tienen sensaciones”, “son conscientes o inconscientes” (p. 281), por eso la radicación antropológica es extrema y constituye el principio y fin del filósofo de Cambridge, el mismo que enseñará que “solo lo que se comporta como ser humano se puede decir que tiene dolor” (p. 283).

Tanto o más que eso es saber que a pesar de la utilización de un discurso que no será privado, Wittgenstein creía que “si se ve la conducta del ser vivo, se ve su alma” (p. 357) o que darle significado a mi conducta, “significar es algo en el ámbito mental ¡Pero es también algo privado! Es el algo intangible, solo comparable a la conciencia misma” (p. 358).

Es cierto; el Wittgenstein definitivo ha rechazado el lenguaje privado obligado por la exigencia de la contextualidad ineludible. Asume así como único y posible el lenguaje público, pero vuelve pertinaz y obsesivamente al ámbito íntimo, al antropológico destino del propio territorio mental unido al continente insoslayable de la propia y definitiva alma humana.

¡Más privado y único imposible! y por eso intangible como él lo llama, solo equiparable al fondo mismo de la conciencia en sí. Estamos en pleno idealismo individualista, a pesar de la envoltura o del disfraz engañoso del discurso lineal primario, de su declarado discurso público.

Es evidente que Wittgenstein ha desechado en su composición filosófica toda participación del concepto de transformación social o con la concepción de una revolución posible en el campo de los seres humanos y sus sociedades. Él se recluyó en el ámbito del ser individual, en la antropología lingüística, que solo percibía al ser humano como captador de la singularidad, pero sin abarcar la concepción determinada de tal captación.

El idealismo solipsista no había conseguido despejar la totalidad del entramado del velo que oculta la realidad histórica de la sociedad. No parece haberlo propuesto, ni siquiera como incógnita y a pesar de su denominado discurso público, solo recorrió el finito destino del individuo y de su lenguaje.

En el discurso de Wittgenstein no hay crítica del objeto que elabora el discurso. El filósofo desesperanzado y torturado de la vieja burguesía vienesa, el solitario de siempre no concibió en el objeto del mensaje ninguna otra intención. Siguió con ingenuidad y limpieza el discurso de la conciencia y concluyó enredado dramáticamente en “el dolor” del ser individual, solitario y patético como lo fue su destino, también determinado por su clase y sociedad familiar.

Detrás de su discurso coherente, entero, sin fisuras ostensibles en su segunda convicción, se hace necesario advertir las rupturas del otro discurso, del verdadero mensaje que nos ofrece el entendimiento de una realidad persistente, distinta, que a expresar la magnitud insolente del doble mensaje.

Alguna vez Joaquín V. González³ le llamará políticamente a este doble discurso, una verdadera “alquimia política” y su descubrimiento obliga siempre a comprender la “escena primaria” de su localización perversa.

3 [N. del E.] Joaquín Víctor González (1863-1923). Político, ensayista, educador y jurista, exponente del positivismo y parte de la llamada Generación del '80 del siglo XIX.

Cerca del principio: la corrupción indiana

Después de la rebelión del alcalde Francisco Roldán en la isla La Española, planteada como la primera apropiación corrupta e injusta de indios americanos, ordenada desde quienes ejercían el poder verdadero en las tierras de conquista, toda consideración causal sobre la perversidad del poder espiritual, jurídico, religioso, parece al menos, un despropósito desmesurado.

Francisco Pizarro la ubicará, a dicha razón causal, muy cerca de la realidad verídica, dejándolo dicho para siempre. La razón última de la forma colonizadora ha de quedar al descubierto: "no he venido a evangelizarlos sino a quitarles su oro".

Esta confesión de parte que verifica el proceso germinal de la corrupción colonizadora, reconocerá antecedentes y razones en el establecimiento jurídico del sistema de las encomiendas. La ley intenta legitimar la apropiación injustificada de los poderosos.

Pizarro expresa su convicción de despojo, justamente como una consecuencia, como un resultado inmediato del sistema de las encomiendas. Habían pasado menos de cuarenta años y ya estaba clara una de las razones inconfesables, pero cierta de la colonización.

Dice Fermín Chávez que “la necesidad de contar con mano de obra para todo trabajo, dio origen al sistema de la encomienda”. Pizarro ya sabrá que es mano de obra regalada y la historia la reconocerá como esclava...

Por dicha institución de las encomiendas, establecida bajo el argumento piadoso de la evangelización de “las razas gentiles”, hubo de instalarse una de las más inicuas fórmulas legalizadas de la explotación perversa de los habitantes del continente usurpado.

Esta corrupción para el despojo, “era un derecho concedido por merced real a los beneméritos de las Indias, para percibir y cobrar para sí los tributos de los indios que se les encomendaren, por su vida y la de su heredero”, con la obligación de responsabilizarse de los bienes de los indios “en lo espiritual y temporal y de habitar y defender las provincias donde fueren encomendados” (Levene, 1962a, p. 134).

La encomienda pasa a ser la organización económica de la Corona para normar el servicio personal de los indígenas que con su trabajo, siempre despiadado e inhumano, como con otras perversidades agregadas en las practicas colonizadoras, tributaban a su encomendero y éste a su vez al Rey, fin último del sentido corrupto de tal entidad. La norma ponía orden y racionalidad al despojo aceptado y los colonizadores desborde personal a la corrupción histórica.

Antes de cumplirse veinte años del descubrimiento ya se tiene clara conciencia de la perversidad increíble del sistema. Los abusos se repiten en todo el continente, los encomenderos “se olvidaban de las cosas de la religión, por una parte, y por la otra, se adueñaban de las tierras, aguas y rancherías de los naturales y sometían a trabajo sin límite a sus mujeres” (Chávez, 1982, p. 27).

Todavía resuenan las frases lacerantes del sermón de Fray Antonio de Montesinos que reproduce Levene en el texto indicado al preguntar con estupor e indignación sobre las razones de autoridad por las cuales los colonizadores y sus leyes han practicado tantas detestables pervers-

sidades contra los indios, cometiendo muertes, estragos, opresiones y castigos.

Exclamará el fraile de Montesinos que todo eso ha sucedido, “*sin dades de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y que por mejor decir los matáis, por sacar y adquirir oro cada día...?*”.

Más corrupción indiana

Los reyes católicos Fernando e Isabel, han sido los creadores del patronato, impuesto en las tierras que van tomando en nombre de Dios y con la sagrada bendición del Papa.

Después de la colonización de Granada consienten con Roma el derecho a designar en estas tierras a los Obispos y a ellos les conceden la potestad de cobrar los diezmos, en todos los territorios que se incorporen a la corona.

Ese diez por ciento que le da nombre al diezmo, es el impuesto recaído sobre las cosechas y que justifican el poder del Rey, la autoridad de los Obispos por él designados y el peso incalculable que ha de tomar el culto en cada paso de la colonización.

En todos los territorios el derecho de patronato ha de envolver el destino del nuevo mundo. Esta entidad fundamental para la hegemonía unificada de la Corona y la Iglesia, será también la responsable de gran parte del destino trágico de enormes multitudes de sus habitantes autóctonos.

Relata García Hamilton que “ya en 1501, el Pontífice Alejandro VI había otorgado a los Reyes Católicos el derecho a percibir lícita y libre-

mente de los habitantes y naturales de las Indias los diezmos, con cargo a cubrir las dotes suficientes para las iglesias” (García Hamilton, 1990, p. 45). No habían transcurrido diez años del descubrimiento y ya estaba armado el tejido de legitimidad compartido por el poder terrenal y el celestial, para garantizar el poder económico que justificará una vez más su historia venidera.

Ha de pasar apenas un poco más de medio siglo para que un Papa, Pío IV, en 1562, reconociendo también el clima de perversidad monetaria en la que incurrían hasta los obispos de las nuevas tierras americanas, debió prohibirles que retornaran a España con riquezas, luego de saber que se había desatado en los obispos “un tan gran abismo de avaricia” que resultaba intolerable su justificación y mucho menos su aceptación.

También el virrey de Méjico, el Marqués de Montesclaros, le dirá a la Corona un poco más de un siglo después del descubrimiento de Colón, que “la más pesada opresión de los indios es la que sufren de los frailes, así en el trabajo personal como en los tributos e imposiciones” (García Hamilton, 1990, p. 45).

En *La ciudad indiana*, ese preciso y profundo investigador social que fue Juan Agustín García, nos recuerda que “los religiosos colocaban a los indios en la categoría de bestias, leños y piedras [...], o [...] son de más baja o despreciada condición que los negros y todas las demás naciones del mundo” (García, 1966, p. 28).

Con estos juicios contribuyeron a fortalecer en los conquistadores el criterio necesario para disipar los escrúpulos éticos que pudieran traer desde España y ayudarlos a justificar sus conductas en cuanto a las razones desmedidas de sus apetencias materiales, el deshago de sus pasiones y la comodidad de sus vidas, más allá de todo freno moral que pudiera reprochar sus corrupciones incontenibles.

Aquí y así, cambiaron los conquistadores sus moldes éticos vitales. Refiere J. A. García que sus conceptos de la vida se transformaran exclusivamente en sensualistas, “ en el sentido más vulgar de la palabra...

y así se explica que se precipitarán sobre los indios para usufructuar su trabajo y poder vivir tranquilamente con más o menos holganza, señores de esclavos en el rincón de América que habían defraudado sus esperanzas de tesoros, minas, fantásticos Eldorados” (p. 29)

A medida que pasaron los años el espíritu de perversidad económica no se atenuó en los colonizadores y entonces muchos de ellos transformados en comerciantes poderosos, influyentes, pudieron “sitiar por hambre al pueblo pobre, ocultando trigos, restringiendo las ventas, entendiéndose con el comerciante minorista, para encarecer los artículos de primera necesidad”. La corrupción encontraba así el fácil y eterno camino de la ley mercantil de la oferta y la demanda. La corrupción elegía, como ahora, la mano “invisible” del mercado, aunque casi seguro que por entonces y en estas tierras americanas, todavía no se habían descubierto las delicias científicas de tal ley de oro de Adam Smith.

Estábamos transitando los primeros años del 1700 y “la intervención del Estado era inútil, nada podía en esa lucha con el particular desalmado e implacable que se escurría por entre las leyes, mentía, cohechaba a regidores de una moralidad fácil y complaciente” (p. 87).

García ha legitimado un verbo fuerte, denso, le ha dado patente americana a la acción y efecto de corromper, cuando existe la intervención de un funcionario público y de esa manera “*cohecha*” frente a regidores, o presidentes, ministros, directores, etc.; frente a la realidad contemporánea, no hace otra cosa que otorgarle existencia lingüística a uno de los fenómenos de mayor desmesura en todo sistema competitivo.

Escuchen esto, que también está en las páginas de *La Ciudad Indiana* y muestra que la corrupción de los funcionarios ya era también ley corriente y constante. Fue Felipe II desde aquellos tiempos quien instrumentó la venta de los cargos públicos que se ofrecían en remate público y lógicamente al mejor postor y aunque estaba prohibido vender los cargos que tuvieran jurisdicción y dependencia geográfica, la historia

sabe que también se vendieron y, especialmente, aquellos apetecibles poderes de Alcalde.

Esas compras se hacían “para traer sus ganados por los cotos, para cortar los montes, cazar y pescar libremente, para tener apensionados y por indios a los bastecedores y a los oficiales de la república”, como también “para vender su vino malo por bueno y más caro y primero”, “para ocupar baldíos, para pedir prestado a nunca pagar, para no guardar ni tasa, ni pastura común, para vivir suelta y licenciosamente, sin temor a la justicia” (García, p. 117).

Cada cargo legalizaba la corrupción en esa colonia de perversidad infinita. Allí están en buena medida más de uno de los orígenes espurios de algunas de las fortunas inmensas que aún se proyectan sobre nuestra realidad. Son parte testimonial de un sistema competitivo que no reparaba, ni repara, en métodos para garantizar su poderío y persistencia.

El capitalismo está construyendo sus bases fundacionales desde el feudalismo. Estamos ya en el siglo XVIII y el colonialismo le ha prestado corruptos favores durante todo el siglo anterior y ha de contribuir a consolidarlo en los tiempos que sigan.

Los conquistadores y sus descendientes y luego comerciantes y funcionarios ligados a ellos o amparados, y como parte del sistema capitalista colonial, acumularon grandes fortunas “con el sobrante del trabajo de los esclavos y proletarios, un trabajo apenas remunerado con los alimentos, es decir, lo indispensable para que no se mueran, se les otorga la vida precaria y miserable y todavía, de vez en cuando, les exigen agradecimiento, lealtad y hasta sacrificio” (p. 158).

La organización social de la conquista, más allá de toda anécdota progresista y poética y aún por encima de sus realizaciones inevitables, lleva el sello de la perversidad que alienta casi la totalidad de la construcción del poder desde ese camino inicial del capitalismo.

La colonia creció a cualquier precio y, en gran medida, a la sombra de injusticias horribles y corrupción sin fin. Desde la ley para la Corona,

desde sus representantes directos, como después desde la burocracia sedienta e impiadosa, se construyó el camino inexorable de un sistema que solo esperaba la consagración, aún desleal e ilícita de su propio crecimiento.

A cualquier precio, como queda dicho, salvo que se lograra el aumento de las riquezas y el poderío irrestricto del régimen colonial en tendencia hacia el capitalismo del Imperio.

Es la propia palabra de Fray Bartolomé de las Casas, el que ubica la perversidad en la vibración patética de los seres humanos: “la ceguedad perniciosísima que siempre han tenido los que han regido las Indias ha llegado a tanta profundidad que han imaginado que se les haga a los indios requerimientos para que vengan a la fe y a la obediencia a los Reyes de Castilla sin ninguna predicación ni doctrina, siendo ello no solo cruel sino también cosa absurda y estulta, digna de todo vituperio y escarnio”.

No hay “requerimientos” posibles para los seres humanos que deben ser explotados por un sistema colonial siempre corrupto. Es preciso recordar que esos requerimientos eran las órdenes y consejos de sumisión y esclavitud que los conquistadores debían leerle a los indios antes de ejecutar la guerra y la violencia para someterlos.

Entonces las disposiciones requeribles eran primarias, brutales, incumplibles. Eran crueles, absurdas y estultas como decía Fray Bartolomé de las Casas y solo debían ser obedecidas. La corrupción imperial no reconocía sutilezas.

Los tiempos han cambiado, pero los requerimientos de la perversidad incontrolada del mercado, del mundo capitalista despiadado, ha conseguido construir sus propias sutilezas, mucho más delicadas y hasta imperceptibles. Pero la corrupción tiene igual signo y el mismo objetivo de sometimiento y crecimiento del sistema. Ahora le sirven ciencia y tecnología que son capaces de desplegar toda “la astucia de su razón” para certificar la obtención de sus objetivos expansivos.

La corrupción indiana sigue

La colonización del continente americano fue obra del sistema feudal español, que ya experimentando signos de agotamiento en su ámbito, busca su persistencia en estas tierras.

Tal régimen feudal, punto de iniciación y fundamento del sistema capitalista colonial, tuvo sus decididas situaciones de empuje en dos elementos incuestionables para su desarrollo. Se trata de la apropiación fraudulenta de las tierras y del trabajo despiadado de los indígenas, convertidos en parte esencial de su historia.

Como en todas partes el feudalismo se asentó sobre la corrupción que implica el despojo de las tierras a sus legítimos dueños y la conversión de estos a la servidumbre esencial que caracteriza históricamente a dicho régimen político-económico-social.

Las dos perversidades, las tierras despojadas y la servidumbre de los indígenas, parecen el precio de la “colonización civilizadora”, aunque en verdad constituyen la expresión corrupta de una estrategia trágica para el continente. La historia que sigue al descubrimiento es pues, una historia sostenida por la corrupción más terminante.

Es conveniente no perder de vista que esa “colonización civilizadora” se hizo en nombre de la religión y la corona de España, mostrando la historia real que en dichos nombres se produjeron espantosas tropelías, vejaciones interminables, para con aquellos “herejes” que no aceptaban sus reglas, condiciones y órdenes de “civilización”.

El doble mensaje va a experimentarse con despiadado cinismo en el territorio americano. Siempre que debe justificarse la corrupción aparece la implantación de un doble discurso, especialmente jurídico.

Así la ley primera del título II de las Leyes de Indias, código normativo real que viene a legitimar el poder feudal de la corona, ordenará “que los indios son libres y no sujetos de servidumbre” mientras que la realidad histórica ha de mostrar trágicamente de qué forma dicha población autóctona era sometida en el nombre de la cruz, de la corona católica y por el peso indiscutible de la espada de los conquistadores.

Ocho años después del descubrimiento, el 20 de junio de 1500, la Real Cédula proclamará que los indígenas americanos serán considerados vasallos libres de la Corona de Castilla y por lo tanto habrán de pagar tributos en dinero o en especies, conforme se establezca en cada territorio.

Detrás de la consideración de “vasallos libres” que le otorga la norma del 1500, se oculta quizás el doble mensaje más corrupto para la iniciación de nuestra historia.

Vasallos libres del monarca eran también los conquistadores y por lo tanto, como los indígenas, debían pagar tributos al Rey; de esa manera, la norma formal parecía equiparar en su condición de libres tributarios a indios y españoles.

Sin embargo la realidad perversa demostrará que los indios no dejarán de ser tributarios de la corona, pero estarán decididamente en poder de los señores conquistadores, en claras condiciones de servidumbre.

Las mismas leyes harán posible el despojo y la esclavitud, justificándolas detrás de ese doble discurso legitimador.

El Rey, que les había considerado vasallos libres, dirá que el indio no es más que un niño, un menor de edad indefenso y por ello los colocará bajo la tutela de los colonizadores, al crear las instituciones económico-sociales de las encomiendas, las mitas y el yanaconazgo.

La apropiación perversa de la tierra debe completarse con esta otra corrupción mayúscula, de la apropiación servil de los seres humanos autóctonos del continente nuevo.

Como ya se sabe las *encomiendas*, consistían en la reunión del conjunto de familias con sus caciques incluidos que pasaban a depender del “encomendero” que cobrará a los indios las contribuciones establecidas para la Corona, estando obligado dicho funcionario a la protección y evangelización de los indígenas. El encomendero tenía el derecho a disfrutar de los “servicios personales” de los indios y sus familias.

Las encomiendas se constituyeron en la imagen perversa americana de la servidumbre y el encomendero se transformó en un definido señor feudal. Como tal era dueño de vidas y haciendas dentro del feudo que comandaba, poseyéndolo de por vida y conforme lo decía la ley, podía transmitirlo por herencia, inicialmente hacia su primera descendencia, pero luego la realidad hizo a tal transmisión hereditaria, un derecho sin limitaciones, ni de tiempos, ni de personas.

La *mita* es otra institución jurídicamente señalada que forma parte del sustento corrupto de nuestra historia colonial. Es la servidumbre de un indio, varios indios y aún de tribus completas, sin limitaciones de jornadas y tiempos, para el trabajo en las minas, los campos, construcciones, servicios públicos y militares, etc. Se trata del trabajo forzado y gratuito de los indios a favor de los conquistadores y también invocado en doble mensaje perverso, como parte del camino de “pacificación y civilización de América”.

El *yanaconazgo*, fue un régimen aún más extremo, aplicado a indígenas o familias aisladas, sin caciques o jefes a su cargo y que pasaban al dominio del conquistador encomendero en verdadera calidad de esclavos, debiendo absoluta obediencia a sus amos españoles.

Un autor reciente, expresa con sintética verdad los resultados de estas instituciones y de tal tendencia esclavista, manifestando que “una de las más funestas consecuencias del trabajo impuesto fue la conmoción sufrida en el mundo indígena a causa de un hecho clave: la pérdida de la tierra” (Martínez Sarasola, 1992, p. 111).

La corrupción indiana se inicia con tal despojo de la propiedad de la tierra indígena y con la esclavitud despiadada que se opera perversamente para conseguir a favor del régimen real, la fuerza laboral de hombres y mujeres autóctonos del continente.

La conquista feudal reconoció condiciones y niveles distintos, diferenciados, pero de todas formas estaban estratégicamente destinadas, en el campo de la fuerza laboral indígena, a quedarse corruptamente con el producto casi total de sus esfuerzos.

El aprovechamiento perverso se hizo posible por métodos que siguieron las propias condiciones laborales existentes. Los aztecas, los quichuas, los guaraníes fueron esclavizados colonialmente con sistemas acordes con su desenvolvimiento político-social.

Otras tribus y otras sociedades indígenas diseminadas en el continente, con distintas condiciones de existencia, con marcada independencia social y con otras aptitudes laborales debieron ser sometidas con argumentos distintos que aquellos que exigieron las instituciones jurídicas empleadas por la Corona.

Con ellas y para poder cumplir con su conversión a siervos productores útiles a la economía feudal-colonial, el conquistador desarrolló una guerra a muerte que tenía como objetivo dejar verdaderos despojos sociales, o grupos vencidos y desesperados más fácilmente incorporables al proyecto capitalista que se avecinaba.

La ley y la cruz por una parte, las armas y la guerra, con la muerte y la rendición incondicional por la otra, fueron los mecanismos desplegados para lograr el cumplimiento del destino encubierto de la colonización en América.

Fue evidente, en buena medida, que en el continente la conquista feudal impuso el reconocido concepto hegeliano y también luego romano, de la propiedad privada, individual, sobre la concepción indiana de la propiedad social.

En *Filosofía del Derecho*, Hegel ha enseñado para siempre en el campo del capitalismo, que “el aspecto por el cual Yo, como voluntad libre estoy, objetivamente, en posesión de mí mismo y, de esa manera, positivamente con voluntad real, constituye aquí, lo verdadero y lo jurídico, la determinación de la propiedad” (Hegel, 1975, p. 65, parágrafo 45).

La conquista colonial basada en la expropiación de las tierras colectivas y el consiguiente sojuzgamiento de la población indígena autóctona de tales territorios y su incorporación como mano de obra casi gratis, permite el desenvolvimiento de un sistema basado en estas dos corrupciones primarias.

Los hechos históricos muestran que los poderes de la Corona y de la Iglesia están unidos en los objetivos de la colonización. La administración eclesiástica viene decidida a su función evangelizadora, caracterizando su práctica religiosa como una tarea que debe comenzar “a diluir a la cultura indígena acelerando el impacto de la nueva forma de vida colonial, fortaleciendo los sentimientos de mansedumbre, respeto de la nueva religión y obediencia generalizada” para con los nuevos dueños del poder continental (Martínez. Sarasola, 1992, p. 113).

En todo el territorio colonial fueron sin dudas las órdenes religiosas los más cuidadosos y coherentes agentes de una perseverante práctica colonizadora, que contribuyeron con su mensaje eclesial a sostener en gran medida la eficacia del doble discurso del sistema conquistador.

Colonizar el continente significaba en el lenguaje directo “evangelizar a los indígenas” y ello solo se consiguió con la participación de las órdenes religiosas, que ocultaron en gran medida la perversidad del mensaje expropiador y esclavizador. El discurso directo se dirigía a servir a Dios en tal evangelización de indígenas, aunque en verdad sirvieron en gran medida al reino real de la Corona cuya perversidad hoy aparece como innegable.

En realidad la Iglesia y sobre todo algunos de sus mejores representantes protegieron relativamente a los indígenas, pero su papel institucional estuvo demasiado frecuentemente del lado de los conquistadores, aun en el amparo y justificación de perversidades patéticas, colocándose como parte del doble discurso corrupto de esa “civilización de los poderosos”.

Ese doble mensaje, escondedor de objetivos y disfraz efectivo de realidades perversas que llenan la historia americana y particularmente la historia patria, siempre dijo que todas esas acciones eran en favor de la paz y en refuerzo de la civilización.

Es la misma voz de Adolfo Alsina, que en 1875 para pedir los fondos necesarios para la conquista del desierto, dice en el mensaje al Parlamento, que firmara con Nicolás Avellaneda como Presidente de la Nación, que el “plan del Poder Ejecutivo es contra el desierto para poblarlo y no contra los indios para destruirlos” (Alsina, 1977, p. 20).

O tal vez aquella voz más directa del general Roca, que el 26 de abril de 1879, próximo a emprender desde Carhué la última etapa de la conquista, expresa en su partida que la campaña debe ser entendida como una cruzada de patriotismo contra la barbarie...

Esta es la Campaña de la Conquista del desierto, de los objetivos civilizatorios, de los fines poblacionistas, contra la barbarie que precisamente en sus últimos seis años de pacificación y progreso, habrá de matar a más de dos mil quinientos indígenas bajo las órdenes del cruzado patriótico Julio A. Roca.

Esas muertes aseguraron el despojo de las tierras de sus dueños históricos, aunque Alsina anunciaba que no se hacía tal campaña para destruirlos... Los matamos en nombre de la civilización y asistidos por los derechos divinos que legitimaba la Santa Madre Iglesia y terminamos regalando más de 34 millones de hectáreas de sus tierras, con el agregado que 24 personas recibieron porciones que oscilaron entre 200 y 650.000 hectáreas.

Parte de los lotes de 10.000 hectáreas fueron adjudicados a los conquistadores, pero en tal gratificación no apareció el General Roca porque al dictarse la ley ejercía la Presidencia de la República y creyó que esa circunstancia era una incompatibilidad ética.

Pero allí también había un doble discurso de gran perversidad, en realidad “lo que no asomó por ley nacional devino provincialmente, ya que el gobierno de la Provincia de Buenos Aires le donó 100 kilómetros cuadrados, no en tierras conquistadas que pertenecían a la Nación, sino dentro del territorio bonaerense” (Poudé, 1991, p. 66).

El doble discurso y sobre todo ético de la oligarquía será aún más perverso y da una prueba matemática, precisa en hectáreas de tierra de esa corrupción. Roca se había excluido como beneficiario de la ley 1628 de septiembre de 1885 que favorecía a los conquistadores del desierto, asignándole a él y a Adolfo Alsina 15.000 hectáreas. Roca renunció a esa asignación y los herederos de Alsina que había fallecido a esa fecha, aceptaron seguramente de buen grado la donación.

Apenas dos años después, en setiembre de 1887, el doble mensaje oligárquico habrá de quedar más claro. Había pasado menos de un año de haber dejado de ser presidente y su concañado Miguel Juárez Celman, el presidente de turno que esa oligarquía había colocado, promulgará la ley 2177 acordándole al teniente general Julio A. Roca, quince mil hectáreas de las tierras expropiadas por el Ejército Nacional a los indios.

Solo a Roca, su lucha contra los indígenas, que conforme el mensaje de Alsina, no se había hecho para destruirlos, le significó al jefe de tal

campaña, 100 kilómetros cuadrados de “La Larga”, la estancia que le donó el gobierno de Buenos Aires y 15.000 más que le regaló la Ley de su concuñado, cuidando lógicamente las reglas directas del discurso ético.

Estos fueron los resultados de su “cruzada del patriotismo contra la barbarie”, que no solo enriquecieron sus bienes y cuentas bancarias, sino también las de toda su familia. Como se ve, la corrupción oligarca, no empaña el crecimiento del patrimonio de sus cultores y representantes, aunque se oculten en el doble mensaje tramposo de su concepción ética delictiva. El exterminio del indio fue concomitante con el saqueo de la tierra en la patria de los argentinos y conformó una corrupción histórica ilimitada, como el de la colonización americana.

Sumemos “La Paz”, heredada por su esposa Clara de 8.800 hectáreas en Ascochinga y que permanecerá en poder de la familia a la muerte de ésta y “La Argentina” de 10.000 hectáreas cerca de Solís en “tierras flor” de la provincia de Buenos Aires y tendremos adquirida la categoría de terrateniente para alguien que como Roca fue un genuino exponente del período expropiador de la tierra.

La verdad histórica puede aún enseñar más claramente desde las contradicciones.

Sigamos tal resquicio de los hechos. El 6 de junio de 1834 la Sala de Representantes de la provincia de Buenos Aires aprueba que “en consideración a los eminentes servicios prestados por el ciudadano Brigadier Don Juan Manuel de Rosas que ha conducido y terminado gloriosamente la empresa de extender las fronteras y asegurar para en adelante los campos y propiedades de la provincia de las depredaciones de los bárbaros, ha resuelto concederle en premio de honor la isla Chuele-Chuel en plena propiedad para él, sus hijos y sucesores”.

La tierra de los indios, aquí tratados de barbaros, era moneda de cambio, también después de nuestra independencia, a los veinte años de ella, como medio siglo después con Roca y los expedicionarios a su

mando. El espíritu de Hegel sobrevolaba los campos de la patria, haciendo cierto en la práctica histórica aquello ya señalado de que el Yo, el ser, está en posesión de sí mismo como verdadero y esencia jurídica, desde la determinación de la propiedad.

Rosas no acepta la donación de la isla y la Cámara de Representantes, que reconoce el argumento, dicta otra ley el 20 de setiembre de 1834, donándole sesenta leguas cuadradas de tierra allí, en el paraje que él elija (Oddone, 1975, p. 145).

Ha de llegar Caseros y ese requiebre del pasado argentino mostrará otra hendidura por donde observar alguno de los dolorosos acontecimientos contradictorios de la historia. Trece días después del triunfo de Urquiza, la legislatura confiscara los bienes del Brigadier Juan Manuel de Rosas y, ante tal acto jurídico, más de 40 leguas de las otorgadas por la legislatura volverán al patrimonio provincial.

Con Roca no habrá nunca una ley de esa naturaleza confiscatoria. El sistema imperante le había otorgado por iniciativa de su concuñado las tierras públicas de las provincias de Buenos Aires y Rio Negro y el sistema habrá de mantener su decisión, para él y para sus descendientes, con toda la legitimidad de la propiedad que determina la esencia personal, “el ser” de los Roca.

El país elaborado por la clase dirigente, el mismo que escribe el sistema liberal agroexportador dependiente, ha demostrado su derecho a elegir a los propietarios que desea premiar. Siempre habrán de corresponder a sus dictados y serán dignos representantes de la clase que construye el poder reinante.

La contradicción señalada en la conducta jurídica de los “representantes” del pueblo frente a Rosas y Roca, frente al otorgamiento generoso de sus condiciones de propietarios, también define la profundidad del ser nacional que perfilaron los grupos dominantes. Esta perversidad de la dación de tierras y su legación condicionada a la pertenencia a determinados grupos de poder, constituye una de nuestras determinaciones fundamentales de la corrupción.

La otra corrupción: el fraude electoral

Dice Félix Luna en *Soy Roca*, poniendo las palabras en boca de Roca, entonces Ministro del Interior, “la esencia de la política es la transacción, de otro modo solo hay un caos de competencia salvaje” (Luna, 1989, p. 273).

Acordar, buscar, “la tranza”, para seguir sosteniendo el poder político en manos de una clase dirigente ilustrada, coherente y basta patriótica para sí misma, hábilmente consentida e indicada por el poder económico. Este poder, entonces terrateniente y oligárquico, no disputaba posiciones. Refería nombres, fórmulas adictas, sin sonrojarse, mientras permitía que esos elegidos expresaran que ya llegaría el momento histórico en que el pueblo podrá gobernarse solo. Por ahora, se trataba de los hombres que elegía el dominio económico-social, luego llegará alguna vez, las razones profundas del pueblo eligiendo y conduciendo su propio destino. Pero aún faltaba, años, maduración, acuerdos, conciliaciones, tranzas... para seguir manteniendo la hegemonía total del poder.

“En una conferencia celebrada con el general Mitre hemos convenido en la necesidad de suprimir la lucha electoral para la presidencia futura, porque ello arrastraría al país, dada su situación actual, a la ruina, al

descrédito y a gravísimas complicaciones”. Es la comunicación de Roca a los gobernadores de provincias contándoles la transacción cupular que los representantes de la oligarquía prepararon. Nada de pensar en la voluntad popular. El acuerdo era parte de una corrupción que requería ser consolidada. El país optaba por otra forma del fraude, sostenido por la elite política con una soberbia selectiva que le era propia y la ratificaba. Sin el pueblo, lógicamente.

Ese telegrama puede ser comprendido como la síntesis ilustrada de la corrupción fraudulenta que administró la oligarquía argentina en tiempos constitucionales. Al saberse predestinada a dirigir al país como parte de sus propios intereses, despreciaba todas las situaciones subalternas que insinuaran la perspectiva del pueblo en el gobierno.

La gran corrupción de la apropiación de la tierra se aliaba entonces a la perversidad política del fraude. Este podrá ejercérselo en estos acuerdos espúreos de cúpulas. En los registros electorales, en las urnas, en el comicio, en el recuento de votos, en la justicia electoral. En todos los lugares se practicó la corrupción pública del manipuleo de la voluntad popular. Era parte del programa certero de la oligarquía manteniendo a toda costa su dominio histórico. Sumados, el fraude de la apropiación de la tierra y éste, su complemento, del engaño electoral, expresaban la fórmula dramática de una corrupción secular, que en cada etapa buscaba su propia y singular consolidación.

Además, y en todo caso, esta clase terrateniente escondería burdamente sus designios detrás de su proclamada “salud del pueblo”, como la suprema aspiración de la República, cambiando fraudulentamente esa aspiración, por sus propios intereses de clase corrupta.

La inmoralidad electoral fue una constante en la historia política del país y fue dramáticamente señalado por Joaquín V. González quien, como senador por La Rioja, decía en febrero de 1912 con motivo de la discusión de la Ley de Reforma Electoral de Sáenz Peña, “éste país, según mis convicciones después de un estudio prolijo de nuestra historia, no ha votado nunca”.

Se sucedieron los esfuerzos legislativos para contar con normas aplicables para defender el sufragio, pero un siglo después de la Independencia era necesario reconocer que nunca el pueblo había logrado votar a pesar de tantas convocatorias producidas.

Antes de la era constitucional iniciada en 1853, merece señalarse la ley de sufragio universal lograda en la Junta de Representantes de Buenos Aires entre el 9 y 11 de agosto de 1821. En ella se disponía que “todo hombre libre, natural del país o vecinado en él, desde la edad de 20 años o antes si fuese emancipado, será hábil para elegir”.

Pero... en realidad..., “funcionarios oficiales controlarán la elección de las autoridades de mesa sobre el terreno, no había padrones o registros previos, el voto sería verbal (art. 13) y las autoridades “*sui generis*” decidían inclusiones o exclusiones en la nómina recién para votar (art. 14) practicando el escrutinio, inapelable (art. 17)” (Ortega, 1960, p. 16).

Tal esfuerzo legislativo no fue más que un trabajo teórico, utópico e irrealizable, tal como sucedería con todas las disposiciones jurídicas elaboradas después de la constitución del '53 y hasta la llegada de la Ley Sáenz Peña.

Todas ellas cubren el siglo que González involucrará como el tiempo transcurrido sin que el pueblo haya logrado votar. Fueron elaboradas por la misma fuerza político-social que debía evitar la manifestación mayoritaria del pueblo, para persistir en el dominio del poder.

En todas esas leyes, sus artículos señalaban una norma teórica, pero la práctica política “siguió invariable: fraudes, violencias, muertes, urnas dobles y caudillos satisfechos” (p. 27). Las leyes constituían los disfraces formales que calmaban los reclamos morales de conciencias impúdicas, pero la operatoria real en las elecciones debían seguir las líneas diseñadas perversamente, para el mantenimiento del poder en manos de sus poseedores. La corrupción electoral era un procedimiento necesario y correspondiente con la corrupción económico-social de la elite poderosa, que venía a garantizar la continuidad inmoral de dicho poder, también logrado con fraude, violencia e injusticia.

Todos los gobiernos serán hijos del fraude. La situación social se transformaba en cómplice del sistema. Todo estaba preparado para el engaño y la postergación de las aspiraciones populares. El analfabetismo no mejoraba, las prácticas políticas tampoco, y las acciones de caudillos y poseedores del poder continuaron y fueron perfeccionándose. Las elecciones fueron una burla constante que siguió reflejando la voluntad del grupo gobernante.

Dos excepciones

Tal vez es posible encuadrar dos excepciones a la afirmación de que todos los gobiernos del país sean hijos del fraude o a la decepcionante opinión de J. V. González en el sentido de que nuestro país no ha votado nunca.

Para mayo de 1828, en el gobierno de Manuel Dorrego, cuando se realizaron elecciones para la renovación de la Junta de Representantes, puede encontrarse alguna razón a la excepcionalidad.

Sobre entonces y en pleno gobierno del Coronel Dorrego, Agüero y sus copartidarios conspiraban contra el gobernador.

Recuerda Adolfo Saldías que “los mismos hombres que pertenecieron a la logia directorial a fines del año 1819, incorporados a varios de los que figuraron en la Presidencia de Rivadavia y bajo la ya franca denominación de unitarios, venían reuniéndose secretamente con el designio de restaurarse en el gobierno y de concluir con Dorrego, que era un obstáculo para ellos en Buenos Aires” (Saldías, 1977, p. 180). Se les habrá de sumar el General Juan Lavalle, que acababa de llegar de la campaña contra el Brasil.

Era el 4 de mayo, cuenta Pedro Lacasa, el ayudante de campo de Lavalle, que en cada una de las parroquias donde debía votarse «parecieron personas notables en sostén de la lista popular», es decir de Manuel Gallardo y José M. Díaz Vélez candidatos de los unitarios.

El general Alvear se apostó en la Catedral, el general Soler en San Nicolás, Lavalle en el Colegio San Carlos, actualmente Colegio Nacional de Buenos Aires y el coronel Albariños en San Telmo.

El mismo Lacasa ha de caracterizar a los adversarios: “los satélites del poder se presentaron a la cabeza del pueblo bajo”. Eran los defensores de Dorrego, “con la chaqueta al hombro y el cuchillo al cinto, apostrofa-ndo con apodos indecorosos a los que vestían de levita o frac” que lógicamente pertenecían a los unitarios.

La chusma y la masa ilustrada, el pueblo bajo e ignorante y los hombres sanos y patriotas, federales y unitarios expresan en su enfrentamiento un conflicto secular para nuestra historia.

La interpretación del episodio depende de colores y tendencia de sus relatores.

Para Lacasa el fraude del gobierno había de consumarse frente a la realidad de la oposición unitaria triunfante en “muchas parroquias” y en la búsqueda de “protesto para que la elección se anulara” en el Colegio, “pues la lista del Gobierno estaba vencida” (Lacasa, 1870, pp. 74 y 75).

Para Ernesto Palacio, “hubo trifulcas con muertos y heridos, vuelco de mesas y robos de urnas. Como es natural, ambos partidos se enrostraron mutuamente la responsabilidad de los fraudes” (Palacio, 1980, p. 222).

Sin embargo esta primera apreciación equidistante en cuanto a responsabilidades en el fraude electoral, ha de complementarse con un juicio de alto valor histórico, al señalar que la presencia de militares en servicio como Alvear, Lavalle, Soler y Albariños, sea como sea, agrega Palacio, “el unitarismo había encontrado, con el pretexto de falta de

garantías para la emisión del sufragio, la fórmula ideal para justificar la conspiración y la revuelta armada” (p. 222).

Efectivamente, Lavalle contribuyó a esa impuesta sensación de fraude apoderándose del atrio del Colegio San Marcos, “haciendo votar a los unitarios, desconociendo la autoridad del gobernador y ocasionando un serio escándalo, que la prensa unitaria utilizó con inteligencia” (Carretero, 1968, p. 162).

Eso mismo ha de reconocer Vicente F. López, al recordarnos que dichas elecciones del 4 de mayo de 1828 fueron sumamente reñidas y que “actuó en ellas el general Don Juan Lavalle, distribuyendo bastonazos y moquetes en la mesa del Colegio. Pero acometido a su vez por los cívicos cuyo cuartel estaba donde hoy el Consejo Universitario y el Musco, tuvo que abandonar la partida” (López, 1911, p. 311).

El federalismo de Dorrego ha de ganar las elecciones, el pueblo era mayoría, “la chusma” seguía al caudillo del voto popular, aunque fuere presentado por los unitarios como el vandalaje “y que solamente el uso de la fuerza, las vías del hecho, podrían detenerlo” tal como lo sustentaba Lavalle. (Carretero, 1968, p. 163).

Ya habría de llegar el martirio de Navarro, fallan apenas siete meses. Los unitarios ilustrados no han de perdonarle su ascendencia popular. Menos aún en el comicio. Con los argumentos de la traición a la patria por la pérdida de la Banda Oriental, del peso de la guerra y la derrota y de ese supuesto y elaborado fraude que le había otorgado un triunfo legítimo apenas se comprobara la adhesión del pueblo a su gobierno, los unitarios van en búsqueda del poder con el apoyo verdadero de “la banca de Buenos Aires que los británicos dominaban” (Chávez, 1982, p. 176).

El caudillo federal ha de caer envuelto en la conjura que impulsaba el astuto diplomático británico Lord John Ponsonby, el mismo que desde hacía tiempo venía anticipando y elaborando la caída de Dorrego.

Luego, menos de cien personas, seguramente de “levita, frac, galera y bastón”, elegirán a Juan de Lavalle gobernador de Buenos Aires.

La oligarquía porteña, sostenida e impulsada por sus mandantes imperiales y colonizadores, consumaba un fraude increíble en nombre de un general del ejército nacional, al que imponían su condición de gobernador. Es un fraude sanguinario, si se tiene en cuenta que pocos días después Lavalle como ejecutor, Julián S. de Agüero, Juan Cruz Varela, Salvador María del Carril, Valentín Alsina y Juan Andrés Gelly, dispondrán el fusilamiento del coronel de las mayorías. Se intentaba así cortar toda posibilidad de rebelión popular. El fraude casi siempre fructifica en la violencia que desarrolla ese poder real que Maquiavelo le asigna a los grupos dominantes.

Aquí, desde el fusilamiento de Dorrego, una vez más con el aporte intrigante del imperio británico, la inefable cooperación de generales “tan valientes como de poco juicio” (Palacio, 1980), la balanza ha de volver a su estado natural. Se trata de la localización de dicho poder real, ejercitado por el oculto y constante dominio de terratenientes, comerciantes afortunados, banqueros solícitos y abogados e inteligencia enrolados a sus servicios. Ellos sí hijos del fraude, el contrabando, la repartición perversa de las tierras, con leyes y justicia a su medida y mentira. El fraude electoral es otra cara de la corrupción necesaria para ese poder real.

Llegará la otra excepción. Va a suceder el 26, 27 y 28 de marzo de 1835. La legislatura de Buenos Aires, interpretando la compleja y dolorosa crisis por la que atraviesa el país, ha elegido al general Juan Manuel de Rosas como gobernador de Buenos Aires.

Saldías recuerda que “todas las formas parlamentarias y políticas se observan, todas las opiniones se cuentan, y cuando el jefe del partido federal se determina a reasumir en sus manos el ser político y el ser social de la comunidad a que pertenece, ésta lo rodea como un solo hombre, le otorga la ovación y la apoteosis y renuncia a todo, menos a destruir a

sus enemigos, los cuales se preparan a hacer otro tanto” (Saldías, 1977, tomo II, p. 4).

Rosas será revestido con facultades extraordinarias y la suma del poder público por la amplia mayoría de la legislatura, que no había sido elegida precisamente para conceder, sometida y servilmente, tales poderes infinitos. La crisis era también interminable y solo deja ver “una línea sangrienta, símbolo del duelo a muerte a que se retan los dos partidos que se disputan su influencia en la República” (p. 4).

La crisis era tan dramática como pesada era la carga que suponía la suma del poder público. Antes de aceptar su condición de gobernador, Rosas pide a la legislatura el 16 de marzo “que todos y cada uno de los ciudadanos de esta ciudad, de cualquier clase y condición que sean, expresen su voto precisa y categóricamente sobre el particular” vale decir, sobre tales omnímodas facultades que le confiriera esa legislatura.

Rosas había pedido así la consulta popular por vía de un plebiscito, seguramente el primero en la historia del continente y con él la fórmula democrática más clara en la que el pueblo expresara su decisión sobre tan delicado problema del poder político.

Aquí vuelven los sonidos conjeturales. Los historiadores han de proponer sus Interpretaciones.

Exequiel Ortega, casi con tonos mitristas, habrá de ofrecer una mezquina y partidaria opinión.

Dirá que “seguro de la adhesión general, el mismo gobernante electo pidió y obtuvo un pronunciamiento popular sobre esos plenos poderes”. Sin duda no repara este Ortega del *Ensayo de una historia electoral argentina*, que esa convocatoria se hacía para tensar y esperar el veredicto de la opinión popular entera. En la democracia ese es el camino de la verdad política, ese de la búsqueda del resultado de las mayorías.

Por todo esto suena insólitamente la frase que incluye de inmediato, expresándonos que “se desea que la masa forme como un gran coro, para contestar sí”. Ortega no se detiene en su partidismo histórico y

agrega que “se estaba en presencia, sin dudas, de un director y un coro. A aquel le interesa primordialmente, que éste responda con armonía adecuada a sus indicaciones y deseos” (Ortega, 1960, p. 20).

Es evidente que tal juicio presenta una irreparable inclinación anti-popular, teñida por esa calificación de coro, que con valoración deficitaria le otorga a la opinión del pueblo medida en el plebiscito.

Desde allí se desprende la sospecha de fraude que siempre utilizaron las clases poderosas, para referirse a resultados como los de este acto eleccionario de marzo de 1835, en los cuales el pueblo suele contradecir en masa la opinión “exquisita y también interesada” de sus representantes elitistas.

Miremos los argumentos ofrecidos por Ortega para justificar sus sombras de fraude: la naturaleza del acto en sí (era un plebiscito), el momento de tensión y de inminente guerra civil (precisamente por eso le habían concedido las facultades de la suma del poder público), la publicidad del voto en ese ambiente agitado (era el camino normal de todo comicio de entonces), la coacción federal sobre electores y pueblo (que ningún historiador menciona o insinúa), y finalmente, agrega Ortega, la forma de presentar los hechos y problemas (vale decir presentarlas tan dramática y realmente como sucedían).

Escúchese en cambio el juicio, nada menos que de Ricardo Levene, quien no podrá ser tachado de rosista. “El plebiscito se realizó durante los días 26 a 28 de marzo y favoreció, casi unánimemente, a Rosas, solo un reducidísimo grupo de personas votó en contra” (Levene, 1962b, p. 86).

Levene no insinúa siquiera una sospecha de fraude y permite corroborar entonces las afirmaciones de Saldías quien entonces informa que “de los registros que fueron llevados a la legislatura, resultó que sobre 9.320 ciudadanos que sufragaron, solo los ciudadanos J. Rodríguez Peña, J. J. Bosch, J. Escobar, el general G. Espinoza, el coronel A. Aguirre, el deán Zavaleta, P. Castellote y R. Romero se pronunciaron en con-

tra de la precitada ley” Solo ocho votos en contra y ninguna denuncia de fraude (Saldías, 1977, tomo II, p. 6).

Tal vez sea mucho más sugerente el testimonio histórico de un gran exiliado del rosismo, difícilmente confundido con algún defensor de Rosas y su gente.

Sigamos su relato, que comienza sobre este particular recordándonos que Don Juan Manuel había sido elegido el 5 de abril de 1835 gobernador de la provincia de Buenos Aires, por cinco años y como depositario de la suma del Poder Público.

El gran escritor ha de referirnos que a Rosas no le satisface la elección efectuada por la junta de Representantes porque “lo que medita es tan grande, tan nuevo, tan nunca visto, que es preciso tomarse antes, todas las seguridades imaginables, no sea que más tarde se diga que el pueblo de Buenos Aires no le ha delegado la suma del poder público”.

Es así que Rosas gobernador propone a las mesas electorales esta cuestión (sigue la voz del gran escritor): “¿Conviene en que don Juan Manuel de Rosas sea gobernador por cinco años con la suma del poder público?” Y aquí se eleva la voz del sanjuanino, porque es de Sarmiento de quien se trata, de quien produce este estremecedor relato. Levanta su voz para decir “en obsequio a la verdad histórica, nunca hubo gobierno más popular, más deseado, ni más sostenido por la opinión”.

Y refiriéndose a éste, el primer plebiscito de América, expresa que “en todas las parroquias, la votación fue unánime, excepto tres votos que se opusieron a la suma del poder público”.

Entonces ha de llegar el interrogante reflexivo y la leal afirmación, cargada de honestidad histórica. Sarmiento se pregunta: “¿Concíbese cómo ha podido suceder que en una provincia de cuatrocientos mil habitantes, según asegura La Gaceta, solo hubiesen tres votos contrarios al gobierno? ¿Sería acaso que los disidentes no votaron? ¡Nada de eso! No se tiene aún noticia de ciudadano alguno que no fuese a votar, los enfermos se levantaron de la cama a ir a dar su consentimiento, te-

merosos de que sus nombres fuesen inscriptos en algún negro registro, porque así se había insinuado”.

No importa el último párrafo, insinuante también de las causales de la unanimidad, que de todas formas se va a producir. Es Sarmiento y por lo tanto su sello no puede estar ausente, pero tampoco podrá negarse el poder de la realidad histórica, que se vive diez años antes de este relato sarmientino.

Era 1835, a menos de veinte años de independencia del país, y Sarmiento se atreverá a escribir que “la votación aquella [la del 26, 27 y 28 de marzo de ese año, del ‘35] es única en los anales de los pueblos civilizados y los nombres de los tres locos, más bien que animosos opositores se han conservado en la tradición del pueblo en Buenos Aires”.

Tampoco importa que exalte el recuerdo de «los tres locos”, porque está aliado al influjo de la verdad histórica y ni siquiera la ensombrece con sus interpretaciones y con esa conclusión partidaria que también define su carácter y su alianza con el poder ilustrado de Buenos Aires.

La reflexión conclusiva constituye su definición. Es Sarmiento, pensando en un acto de inmensidad, para el entendimiento del pueblo entero que le da el triunfo inobjetable a don Juan Manuel. Dirá entonces que “hay un momento fatal en la historia de todos los pueblos [...], es aquel en que cansados de luchar, piden el reposo aún a expensas de la libertad” y agregará casi como profeta inevitable de las élites que han de venir, que “ese es el momento en que se alzan los tiranos que fundan dinastías o imperios” (Sarmiento, 1965, pp. 242-243).

Volverá a ser frecuente en nuestra historia que la manifestación electoral masivamente afirmativa del pueblo en favor de sus elegidos sea considerada fundadora de tiranías. Lo han de sufrir Yrigoyen y Perón que, también como Rosas, fueron despojados del poder otorgado por el pueblo por episodios militares.

Pero reparemos en la verdad histórica. El *Facundo* viene en defensa de esa verdad. Solo hubo unos pocos votos en contra en el plebiscito.

Sarmiento respalda la razón verídica de la segunda excepción de fraude, para nuestro pasado electoral.

Cien años de fraude postconstitucional

Después de sancionada la constitución de 1853, la corrupción electoral en el país no habrá de sufrir interrupciones prolongadas durante casi un siglo. También en este lapso se darán dos excepciones notables que indican el sentido histórico popular de sus titulares.

Serán Yrigoyen y Perón, los nombres que simbolizan movimientos puros eleccionarios que deben sumarse a los de Dorrego y Rosas para configurar una historia política diferenciada del fraude corrupto que siempre usufructuó la oligarquía terrateniente o el despotismo ilustrado que la representaba. Tal despotismo civilizador de pueblos, aunque sea a palos y a perversiones electorales, asumía su protectorado popular por entender, como decía Julián Segundo de Agüero en pleno Congreso Nacional, que debía ser así, “ya que los pueblos no saben lo que les conviene” (Palacio, 1980, p. 217).

En el umbral mismo de la Constitución del ‘53 ha de pregonarse la necesidad del fraude electoral, que puede ser llamado “*fraude ilustrado*”, no solo porque podrá ser ejecutado por ese despotismo, sino porque elegía a determinada clase social para considerarla como única de-

positaría del derecho pleno a sufragar para la formación de los poderes públicos.

Ha de ser el mismísimo “padre” de la Constitución, el “numen” de la misma, el creador de “la Biblia de los Constituyentes” como diría cincuenta años después Ramón J. Cárcano o, como pensaría Sarmiento, el creador de un “monumento” convertido en Constitución, ha de ser Juan Bautista Alberdi el que dará las bases “ilustradas”, para creer en alguna de las más complejas fórmulas de fraude electoral, tomadas y aceptadas como posibles, necesarias y adoptables.

Alberdi no tendrá reparos en sostener la ventaja de optar por un sistema electoral selectivo, con exclusiones. Piensa que “la miseria no delibera, se vende. Alejar el sufragio de manos de la ignorancia y de la indigencia es asegurar la pureza y acierto de su ejercicio” (Alberdi, 1920, p. 85).

Este fraude ilustrado estará presente en sus recomendaciones para el sistema electoral consignadas en *Las Bases*. Allí explicará didácticamente que “la constitución argentina no debe olvidar las condiciones de inteligencia y de bienestar material exigidas por la prudencia en todas partes, como garantías de la pureza y acierto del sufragio”.

Su explicación profesoral asume como propio el viejo “cuento liberal” de la igualdad de posibilidades para todos. Lo exclamará enseñando que “la inteligencia y la fortuna en cierto grado no son condiciones que excluyan la universalidad del sufragio, desde que ellas son asequibles para todos mediante la educación y la industria”.

Pero Alberdi sabe que el voto popular irrestricto es la condición esencial de una democracia verdadera. Se lo habían enseñado los pensamientos y las prácticas electorales, defendidas y ejecutadas por Dorrego y por Rosas.

Pero también sabe que toda elección que garantice el voto popular sin restricciones, es el camino de la derrota para las clases poseedoras minoritarias, una tumba abierta para la oligarquía y la desaparición con-

comitante de los miembros del “despotismo ilustrado” que defienden el voto calificado.

Por eso mismo es que en plena *Bases* recuerda y le indica a los constituyentes que “sin una alteración grave en el sistema electoral de la República Argentina, habrá que renunciar a la esperanza de obtener gobiernos dignos por la obra del sufragio” (Alberdi, 1984, pp. 121-122).

No le faltan razones a Juan Pablo Oliver para pensar que por sus consejos “resulta Alberdi el padre doctrinario del fraude electoral, como procedimiento para conseguir mejor gobierno” (Oliver, 1977, p. 253), como para quedarse con el poder, burlar la voluntad popular y perpetuar a la clase poseedora y a la “inteligencia” adicta, en el ejercicio de ese poder corrupto.

Las prácticas electorales del siglo que sigue a estas enseñanzas alberdianas, tampoco han de desmentir estas profecías del padre de la Constitución, salvo los episodios excepcionales anotados.

Un poco más de medio siglo después de estas definiciones auspiciando el voto calificado volverá a escucharse, en la voz de un eminente representante de la oligarquía en el poder, afirmaciones similares. De tanto en tanto esa oligarquía parece quererle recordar al país que se siente con derechos suficientes para elegir el camino que considere más eficaz para garantizar su continuidad. Uno de ellos, el más frecuentado es el del fraude electoral.

Ahora será Carlos Pellegrini. En la Cámara de Diputados de la Nación se discute la legitimidad de las elecciones de la Capital Federal que lo “consagran” diputado en la misma lista que fuera considerara vencedora y en la que aparecen Roque Sáenz Peña, Juan Balestra, Emilio Mitre, Luis M. Drago, Santiago O’Farrel, Antonio Piñeiro, Eduardo Tornquist y Rómulo Naon.

La impugnación es sostenida por un joven Diputado llamado Alfredo L. Palacios, elegido por primera vez, y como primer diputado socialista en América, Palacios rechaza la elección porque “viene viciada en esta

forma [...] con un vicio repugnante [...] que debemos borrar [...] del país”.

Es el 8 de mayo de 1906 y la historia volverá atónita a escuchar la justificación increíble de la oligarquía. Dirá Pellegrini: “Le aseguro Sr. Presidente, que en las elecciones de la capital ha habido muchos votos comprados. Es cierto. Felizmente es cierto. ¡No hay voto más libre que el voto que se vende!”.

Así, no puede considerarse una declaración cínica de un diputado de la oligarquía. Pellegrini, como digno representante de la misma, se considera autorizado, tiene derecho a elegir el procedimiento que considere necesario para ganar las elecciones. Su clase social es la dueña del poder y debe conservarlo de todas formas. El fraude es el procedimiento secularmente utilizado para ello. Esa era la fundamentación del consejo constitucional de Alberdi y Pellegrini y su clase, lo practicaron una vez más en la Capital Federal. La corrupción sigue ligada incondicionalmente al poder oligárquico.

La legitimación teórica para Pellegrini, por la consumación de tal perversión electoral, está a flor de labios. Le dirá al Presidente de la Cámara, a quienes lo escuchan y a la historia que debe juzgarlo que “la venalidad del voto es hija legítima de la libertad electoral y del sufragio universal”.

Es la misma voz de Alberdi, es el mismo tono justificatorio de las minorías poderosas que corrompieron el derecho electoral indiscutible de las mayorías, expresado en el voto de todos sin restricciones, ni fraudes elaborados.

Sin embargo el cinismo petulante de los poderosos debía estar presente y aparecerá. Pellegrini ha de manifestar que reconoce que “ha habido venalidad, pero lejos de avergonzarme de este hecho tengo la satisfacción y la conciencia de que he salido de una urna libre, en que todo ciudadano ha votado inspirándose en sus intereses, en sus simpatías, en sus afectos, en cualquier razón, sin jamás ser obligado para la emisión de su voto (Pellegrini, 1906, pp. 42-44).

La urna libre y la venalidad son parte del doble mensaje corrupto de la clase oligárquica en el país. Compraron los votos tal vez para alentar las simpatías de los electores o para sumarse a los intereses o cualquier otra razón de los mismos.

Palacios había mostrado todos esos fraudes y otros, como por ejemplo que en la mesa séptima, sección trece, se computan 934 votos, cuando son 200 los inscriptos en la serie autorizados a votar. Sin embargo Pellegrini está satisfecho porque salió de urna libre y nadie ha sido obligado para la emisión de su voto. La venalidad reconocida por el diputado fraudulento es parte del cinismo perverso que la oligarquía esgrimirá siempre para legitimar espuriamente su condición de corrupta en gran parte de nuestra historia. También lo fue en esta ocasión al aprobar los diplomas de todos esos diputados fraudulentos.

Además es necesario recordar que el propio Pellegrini había expresado en la otra Cámara Nacional, cuatro años antes que “el voto secreto aplicado a las masas en nuestro país sería, una mistificación”.

Pero el mayor dolor o la amplitud de la vergüenza pública crecerán, cuando se escuchen los argumentos que justifiquen el voto público o cantado, que defiende Pellegrini. Dirá en la misma sesión de Senadores que “no podemos trastornar toda una legislación para dar un escudo a la cobardía cívica a un ciudadano excepcional que no tiene coraje de sacrificar sus intereses a sus ideas o sus ideas a sus intereses y que necesite aparentar una cosa y realizar otra” (Cámara de Senadores, 1902, p. 818).

Está claro que el poder electoral de entonces, lo ejercía la élite hegemónica oligárquica en el gobierno y en tales condiciones se oponía tenazmente al voto secreto y universal. Defendían el voto calificado y público, es decir a viva voz. En esas circunstancias el poder de la elite estaba fácilmente sostenido.

No es extraño entonces que un mimado ejemplar de esa clase, Eduardo Wilde, que entre otras cosas será ministro de Roca, califique al sufragio universal como “el triunfo de la ignorancia universal”.

La mistificación del voto secreto que dijera Pellegrini y el triunfo de la ignorancia universal, calificando al sufragio universal, que arrojara Wilde, no son más que las expresiones directas de la clase gobernante, tendientes a seguir sosteniendo su poder corrupto, basado en el fraude y las exclusiones notorias de las mayorías.

Sin embargo la teoría básica sobre el particular también reconoce en Alberdi a uno de sus precursores. El “padre” de la constitución, cuando comentara el texto constitucional que en 1854 se diera el Estado de Buenos Aires, refiriéndose al voto otorgado a todos los ciudadanos mayores de 18 años nacidos en el país, expresaba que tales condiciones “entregando el sufragio político a la chusma, convierten el desorden en Ley Fundamental”, agregando que dicho procedimiento le “sirvió a Rosas para conservar veinte años su poder sangriento apoyado en la chusma” (Alberdi, 1886, p. 222).

No hacen falta muchas frases más para reconocer las tendencias electorarias de los grupos poseedores perpetuados en el poder. No obstante ello, será útil recordar algunos otros testimonios que, aunque basados preferencialmente en localizaciones personalizadas del fraude y de la corrupción electoral, pueden brindar aún mayores advertencias sobre las condiciones de tales tendencias.

Observemos así, las palabras de Carlos D’Amico, que en 1890 acababa de ser gobernador de Buenos Aires y publicaba con la firma supuesta de Carlos Martínez sus reflexiones, amargas reflexiones, con relación a su experiencia pública electoral.

No extrañará que en ese año de 1890 diga sin vergüenza alguna que “en la República Argentina la elección popular no existe, aunque se hace *“pour l’exportation”* el aparato de elecciones populares y se llenan en apariencia todos los requisitos legales” (D’Amico, 1952, p. 56).

D’Amico ha sido parte del gobierno reinante y de la primera provincia argentina. Por eso mismo su testimonio tiene condiciones de confesión.

Vale la pena entonces meditar sobre las íntimas condiciones de perpetrar el fraude que el ex gobernador refiere. Nos dirá que la Inscrip-

ción de los ciudadanos en los registros electorales se hace teniendo especial esmero “en que no se inscriba la inmensa mayoría de aquellos que de antemano no están comprometidos a votar sin condiciones por los candidatos que el gobierno designe”.

En cambio, aquellos ciudadanos que están ligados al gobierno, los empleados públicos a sueldo, los que dependen del mandatario reinante, “esos son inscriptos aunque no vayan a pedirlo, y además, en cada distrito electoral se agrega un número igual de nombres supuestos al de todos los inscriptos”.

Esto es lo que rememora Fermín Chávez cuando refiere que ni Hernández, ni Martín Fierro, ni Cruz, ni los hijos de Fierro conocieron las urnas. Ellos “votaron” en los atrios, como mirones, mientras se leían los registros de los muertos en los cementerios, o como lo cuenta Rafael el hermano del poeta gaucho “aparecían nombres de ciudadanos imaginarios, entre los que figuraban Felipe Lotas, Benito Camelas, Serapio Joso” (Chávez, 12 de junio de 1983, p. 5). No hacía falta que figurara la chusma en los registros, para eso estaban esos nombres ficticios, ridículos y agresivos, que servirían para garantizar los resultados necesarios.

Volvamos al ex gobernador. Él sabe que las autoridades han de molestar de todas formas a los opositores que quieran votar, pero si a pesar de ello aún se presentan en el atrio con tales deseos electorales, “entonces se recurre a la gran medida: se les disuelve a balazos”.

D’Amico advierte algunas de las corrupciones del día del comicio contando que si un partido se muestra unido, más allá de las presiones del poder, ha de impedirse el voto del mayor número de sus afiliados o adherentes, o se los tolerará si ellos no observan que un mismo votante lo hace diez o doce veces, “bautizándose cada vez con uno de los nombres falsificados del registro; si observa, y usando de su derecho se permite pretender impedirlo, entonces se le arroja del atrio; si se resiste se le manda preso y si son varios se les dispersa a balazos”.

No hay muchas alternativas posibles para imponer la legítima voluntad de la mayoría. La corrupción electoral permite afianzar un sistema

eficaz de fraude con el cual “es casi imposible ganarle una elección al gobierno” si alguna vez sucede.

Si en algún caso la oposición logra ganarle al gobierno, éste encontrará otras fórmulas corruptas. Entonces la Cámara en la cual se han elegido esos representantes, que por la Constitución es el juez exclusivo de la elección de sus miembros, “se encargará de anular la elección y en la segunda vez, seguro que no se repite el milagro”.

D’Amico conoce que en este caso, “los gobiernos son inflexibles. Jamás dejan entrar un diputado que haya triunfado contra ellos, por la moral, por la disciplina, por no alentar a otros opositores” (D’Amico, 1952, p. 57).

Pero habría de llegar la personalización de tal corrupción electoral, en el razonamiento del ex gobernador.

Así explicará que “en vez de garantizar al pueblo el ejercicio de los derechos electorales, Mitre ha sido el que en Buenos Aires primero y en la República después, inventó los medios fraudulentos de hacer ilusorios esos derechos”.

Y ha de ofrecer tres precisiones en el tiempo histórico de la patria, para otorgarle a Mitre el pesado privilegio de abrir el camino del fraude eleccionario después de Caseros.

Así dirá que “fue Mitre, el que para oponerse al voto de los soldados de Urquiza en 1852 en vez de recurrir a las armas, porque el abuso de la fuerza no tiene más remedio honrado que la fuerza, que inventó el fraude, que se hizo en grande escala, y con el cual triunfó entonces lo que se llamaba lista del pueblo”.

Llegará después el segundo momento histórico, también en manos de Mitre, fue él quien en 1857, para suplantar la inmensa mayoría del partido chupandino presidido por Calvo, recurrió al fraude en las parroquias y consiguió con votos falsos superar los votos verdaderos de sus adversarios.

Pero también aparecerá el tercer tiempo histórico de corrupción tristista y “fue él quien en 1859, también con votos falsos, impidió el triunfo del Club de la Paz presidido por Frías”.

D’Amico reflexiona amargamente expresando que “desde entonces ese ha sido el sistema electoral de la República Argentina, o votan solo los partidos del gobierno o si hay lucha, triunfa el partido que sabe o puede hacer más fraude [...], ese sistema de que tanto se quejan en la República, se debe exclusivamente a Mitre, que fue su inventor y único introductor en las prácticas electorales argentinas” (D’Amico, 1952, pp. 103-104).

No eran solo las elecciones mencionadas, ni las que les darán el triunfo a las llamadas tres presidencias fundacionales, Mitre Sarmiento y Avellaneda, o las que se convocaron durante tales presidencias. Desde Caseros hasta la ley electoral de Sáenz Peña y después de la caída de Yrigoyen hasta la primera presidencia de Perón, las transgresiones fraudulentas fueron la ley corriente y normal y lo que es peor la sombra corrupta del fraude sobrepasó los límites del campo electoral y cubrió de perversión a otros aspectos de la vida del país. El fraude eleccionario era el acontecimiento perceptible de una infamia globalizada que respondía a los requerimientos de un poder enormemente corrupto.

Lo cierto es que la complicidad con ese fraude no conoce más excepciones que las ocurridas con Yrigoyen y Perón a lo largo del siglo que recorreremos y esto es aquello que le hace entender dolorosamente a Oscar Cabrerros en su transcurrir por la patria en el recuerdo de nuestros indígenas, en el sentido comprometedor y global de este flagelo.

Mostrará Cabrerros que se trata de “un fraude bárbaro, sanguinario y cruel que se imponía por la fuerza de las armas, en las actitudes más aberrantes e indignas que uno pueda imaginar”. Nadie ha de escapar a la patología histórica porque “todos nuestros próceres santificados en los cielos participaron de él y a su turno aceptaron el atropello ciudadano” (Cabrerros, 1991, p. 121).

Todo esfuerzo teórico, ideológico y jurídico realizado para encontrar una norma destinada a depurar definitivamente a los comicios habría de fracasar como había sucedido en la etapa de la organización nacional.

Ahora en tiempos constitucionales la situación volverá a ser repetida. Esos esfuerzos, casi nunca sinceros, fueron nada más que momentáneas expresiones prometedoras de mejores prácticas solo destinadas a calmar culpas superficiales. Promesas sin destino para que el pueblo pensara que la honradez política era posible. El poder real seguía necesitando de la corrupción fraudulenta para mantener su hegemonía minoritaria.

En tal sentido pueden incluirse la ley 140 de setiembre de 1857, la 207 de 1859, la 75 en tiempos de la república mitrista del 1863, la 209 de 1866 y después la 643 de setiembre de 1873. Todas ellas han de fracasar. El fraude seguirá existiendo y evidenciando una vez más que también las leyes son un instrumento muy débil y hasta ficticio frente al despotismo de la realidad corrupta del poder cierto. A ese poder real solo podría doblarlo el poder construido por el pueblo. Pero aún no había llegado el tiempo histórico de ese poder popular.

Con frecuencia, aún en los estrados más altos de la política ha de expresarse con denodado cinismo la apología, la justificación o razón de ser del fraude.

Ya hemos recordado a Pellegrini asegurar que el voto más libre es el que se compra, poniendo en situación de privilegio a los mercaderes de libretas de enrolamiento. Natalio Botana recuerda a Cayetano Ganghi, el caudillo de origen italiano que le decía a Sáenz Peña, al compararse con los fraudes y la corrupción de Roca, que éste “es un poroto a mi lado. Tengo 2.500 libretas”. Ganghi no fue más que uno de los peculiares comerciantes “de libretas cívicas que sirvieron a los grandes de Buenos Aires de E. Mitre a C. Pellegrini”. (Botana, 1985, p. 188).

Sobre este personaje particular recordaba Alejandro Peralta en 1913, que el mismo era el que inventaba la naturalización de algunos extran-

jeros y sabía utilizar su amistad y prestigio con ellos. Ganghi, el personaje recordado por Botana, construía de esa manera el arquetipo del “puntero” de los emigrantes. Recogía sus libretas y las catalogaba cuidadosamente, “llevando su stock a un número considerable, tan considerable que en una ocasión puede hacer y hace una elección en ocho días”.

Agregaba Peralta que “el comercio de libretas cívicas se difunde con rapidez [...] Los comicios presentan ahora un aspecto repugnante” (Peralta, 1913, p. 137).

La oligarquía en el poder perfeccionaba sus prácticas electorales corruptas y seguía escribiendo la historia ficticia del país, siempre encubriendo el doble mensaje perverso y delinencial.

Héctor Varela, el hijo de Florencio Varela, puede considerarse una típica expresión cínica, mejor llamarla quínica, de la porteñidad política y de la clase social que lo acunó. Oliver con esa áspera crítica que caracteriza su verbo histórico lo llamó “un bohemio, buen mozo, genuino exponente de la viveza porteña, compadrito en las milongas arrabaleras y «*bon viveur*» en los salones parisinos” (Oliver, 1977, p. 548).

Firmaba frecuentemente los artículos que escribía en su chispeante e incisivo diario *La Tribuna*, que había fundado con sus hermanos Mariano, Luis y Rufino, con el seudónimo de Orión. De su muestra insolente, satírica, irreverente de periodismo fueron víctimas muchos de los próceres fraudulentos entre ellos Roca quien a su vez lo llamó reiteradamente “el primer cínico crápula y corrompido”. Varela lo había apoyado desde *La Tribuna*, en la campaña presidencial del ‘80.

Este personaje era diputado en mayo de 1878. Dicen sus críticos que era un elocuente y preciso orador y con tal verbo se preguntaba en dicha Cámara, “¿hay acaso alguien que pueda decir y menos creer, que los diputados aquí presentes representamos la voluntad genuina de la Nación? No, señor presidente: sería una farsa tal afirmación. Todos sabemos cómo se hacen las elecciones entre nosotros”.

Gran silencio cómplice y tal vez con algún dejo de vergüenza. Nadie refutó su cinismo o esa verdad cruda de la corrupción. Así es que se

permitió recordar la elección de diputados de abril de 1852. Es la misma que mencionaba D'Amico en su libro ya referido.

Varela no ha de mezquinar detalles y relatará que “en aquella época memorable el pueblo sintió una necesidad suprema: vencer a Urquiza en la elección de abril. El señor Bartolomé Mitre, nuestro compañero político, poniéndose al frente de las necesidades de aquel momento solemne, desenterró los muertos del cementerio, llevó sus nombres a los registros y venció a Urquiza”.

Aquí el cinismo electoral tomaba estado parlamentario, pero Varela ya lo había mostrado en su diario algún tiempo antes. Allí en *La Tribuna*, ofreció su propio testimonio, manifestando que la diferencia de 900 votos a favor de los porteños era totalmente fraudulenta y ya llamaba a esa operación “un fraude patriótico”, creado por el señor Mitre. Agregaba Varela, que “ese día yo encabezaba a unos sesenta ‘buenos muchachos’, que votaron en nueve parroquias”. No sorprenderse con tanto desenfado. El propio Sarmiento contará cómo ganaron unas elecciones a gobernador en tiempos parecidos. Entonces utilizaron a los “pandilleros” que no solamente sembraron de terror en el atrio a los posibles electores enemigos, sino que esos mismos “pandilleros” hicieron votar seis y siete veces a los peones y hasta los niños... “Así triunfamos sin oposición”. No por nada, alguien ha de llamar a Sarmiento con el apodo de “taita de la historia”.

Es hora de una nueva precisión. El fraude es una consecuencia necesaria para el poder perverso de la oligarquía y esta práctica se hace imprescindible para perfeccionar el crecimiento de ese poder económico-social.

Se complementa de esta manera el círculo de un poder infame dispuesto a seguir apoderándose de la riqueza nacional en complicidad con quienes sean necesarios.

En tiempos históricos institucionales y con indicadores efectivos de tal expropiación del poder, la relación estrecha entre oligarquía y fraude

electoral alcanza su culminación de perfeccionamiento en el '80 y los años inmediatos venideros.

Los veinte años constitucionales se convirtieron en un periodo de continuo mejoramiento teórico y operacional para ese fraude, tal como sucedía para la apropiación indebida de tierras y riquezas.

La hegemonía del poder gubernamental va a consolidarse por la capacidad que tendrán los grupos de poder para asegurarse las reelecciones gubernamentales, es decir las sucesiones políticas de su signo, más allá de los nombres elegidos para encabezar el fraude constante y también de las luchas intraclases que no han de debilitar excesivamente ese poder hegemónico oligárquico.

Son algo más de tres décadas, podemos decir simplificando sus grietas y contradicciones. Es el período 1880-1916 en el que el control económico-institucional define un país para pocos y ellos, para sostenerlo, habrán de servirse de todos los medios queribles.

Forma parte del doble mensaje histórico, es tiempo de la generación del '80. Allí la economía y la política se las mencionaba y se las veía como separadas e independientes. Sus cultores resaltaban el optimismo y el crecimiento de Argentina. Aún hoy lo hacen para mantener el mito de una época en que la ley profunda de nuestro destino es claramente la culminación corrupta de los dueños de tal destino.

En verdad, economía y política, como siempre en la historia de los pueblos, eran una misma cosa, una sola fuerza que poseía el poder, simulado como múltiple y esquivo.

El ochenta y sus alrededores de tres décadas, cimentó la consolidación de esa fuerza unificada que fue tomando el nombre criollo y también simplificado de oligarquía terrateniente, aunque abarcara el espacio de la totalidad de las relaciones sociales.

La oligarquía consigue definir, acrecentándolo, el poder de los menos, articulados en el grupo social de la parcialidad de los poderosos.

La tierra, los negocios, el contrabando, la corrupción económica en todas sus formas, el camino de “atalivar” (Ataliva Roca era el hermano corrupto del Teniente General Roca y Sarmiento llamará “atalivar” a la acción de corromper), edificaron la clase histórica que se quedó con el poder.

El fraude político fue un instrumento necesario y eficaz para sostener y acrecentar ese poder.

Proclama Roca que se hacía con “paz y administración” y Sarmiento comprendía con los demás, que era la consecuencia de la “Remington y los empréstitos”. Los años 80 del roquismo han de mejorar y complejizar las maniobras y los esquemas corruptos electorales, tratando que parecieran y simularan decencia y moralidad.

Pero el fraude como la corrupción, en cualquier campo, no habrán de tener ni la belleza ni tampoco, como sabe García Márquez, el regalo del placer de la última palabra.

El país se estremecía por la miseria constante de su pueblo y por la mentira de sus instituciones. Habrá de llegar la persistente desmesura de la impugación cívica. Eran Leandro Alem e Hipólito Yrigoyen los que levantaron esas desmesuras que las mayorías quieren remover. El peso de dichas mayorías se expresará como una advertencia implacable de legitimidad. Se irá convirtiendo en “la belleza y el regalo del placer de la última palabra”. Podrá asumir una potencialidad revolucionaria que la oligarquía necesitaba interpretar.

Serán los tiempos de la Reforma Electoral, lograda desde el triunfo recatado del silencio yrigoyenista, intransigente y revolucionario.

El debate servirá como una recopilación importante de los procedimientos corruptos que obligan a su desaparición.

El Ministro del Interior de Sáenz Peña que viene a la Cámara a defender el proyecto manifestaba que habíamos tenido el comicio sangriento en los tiempos en que aún el pueblo tenía interés en los comicios. Luego llegará el momento en que “el horror al comicio sangriento en las

ciudades, hizo que se renunciara a él”. Todos esos métodos “resultaron también brutales, la conciencia pública los repudió, y entonces vinieron las maniobras fraudulentas en los comicios, luego estas mismas fueron sustituidas por la venalidad” (Cámara de Diputados de la Nación, 8 de noviembre de 1911). También el gobierno de Sáenz Peña estaba incluido desde su origen en ese clima normal de corrupción.

En la otra cámara se levantará la voz serena de un riojano, que no era ajeno a dicha “normalidad”. J. V. González reconocerá aquello de que “este país, según mis convicciones [...], no ha votado nunca”.

El autor de *Mis montañas*, opinará en la misma sesión sobre las etapas donde había de vulnerarse el proceso electoral. “El producto del comicio libre empieza a transformarse desde la primera junta del escrutinio, después en la junta general del distrito y después en la legislatura o en la Cámara Nacional respectiva y, últimamente es el poder supremo, el que se encarga de hacer la transmutación substancial del elemento ‘voto popular’ en elemento ‘voluntad gobernante’” (Cámara de Senadores de la Nación, 1 de febrero de 1912).

A estos cambios perversos el senador riojano los llama “alquimia política”, produciendo una modificación corrupta del objeto detectado, traducida en una transformación de la definición del objeto, se genera así un nuevo conocimiento, un nuevo objeto de conocimiento. Esa es la alquimia, la transformación del objeto, verdadera modificación teórica que afecta al objeto de conocimiento, describiendo un nuevo objeto. Así se atenúa la transmutación corrupta del objeto real y se prepara el entendimiento para una comprensión que sin ella es incomprensible. A esta corrupción también la favorece la inconsistencia cierta del esquema lingüístico. Los cambios lingüísticos Intentan deformar la realidad perversa. Esa es la “alquimia lingüística”. Pero el objeto básico de la corrupción, no se altera con esa “alquimia política”. El fraude que conduce a la presentación triunfadora de la “voluntad gobernante”, sigue inserto en las costuras íntimas de la perversidad del poder dominante.

La inconsistencia lingüística consiste en despreciar la tozudez histórica del pueblo por edificar su justicia verdadera, no se trata de corregir solo tal “alquimia política”. El hallazgo consiste en descubrir “la escena primaria” de tal inserción.

Una década de infamias

El gobierno popular del radicalismo, surgido de la Reforma Electoral, con sus matices y claroscuros, pero como expresión histórica de una lucha incondicional por la pureza electoral, caerá por decisión de los poderes superiores. Las fuerzas armadas dirigidas por el Ejército, servirán otra vez para consumir esa otra forma perversa del fraude. Estos errores seguirán, no obstante la nefasta experiencia, repitiéndose con dramática persistencia, hasta culminar en el trágico y sanguinario episodio que esas Fuerzas Armadas protagonizaron a partir de 1976.

Después de la Revolución del '30 y con la tutela, amparo y condescendencia de los hombres y las instituciones armadas de la patria, se ha de desarrollar un período histórico de corrupción que solo podrá ser superado por situaciones perversas sucedidas a partir de la implantación del llamado Proceso de Reorganización Nacional. Siempre las Fuerzas Armadas aparecieron como custodias de tales aberraciones.

Agustín P. Justo, general de la Nación, asumirá el compromiso fraudulento de la continuidad corrupta de la Revolución del '30, a partir de un fraude institucional paciente y alevosamente elaborado. La proscripción de las grandes mayorías tendrá en tales elecciones una prueba

de resultados, que volverá a ejercitarse otras veces más, siempre con la autorización o la decisión delictual de dichas Fuerzas Armadas.

José Luis Torres, un valiente y aguerrido periodista, habrá de decir en un folleto encendido, publicado un poco antes que su histórico libro *La década infame*, que “la conducta traidora de los cuerpos colegiados más importantes del país fue dirigida y orientada entonces por el Poder Ejecutivo”.

Está enjuiciando los procedimientos de una clase corrupta que conforme su criterio ha transformado al año 1935, justo en la mitad de esa infame década argentina, en el año fatídico que marca el punto “más alto en la parábola de la desvergüenza política”.

Los miembros constituyentes de esa clase, según el enfoque certero de Torres, “convirtieron el fraude en la institución política permanente del Estado, ya que de él surgieron todos los hombres que usurparon el poder en la década infame”.

La enumeración de los componentes resulta estremecedora: “los concejales que vendieron concesiones de servicios públicos, los legisladores que autorizaron y ratificaron la iniquidad y sancionaron por su cuenta las peores leyes de la entrega, los presidentes de la Nación que autorizaron los pactos internacionales impuestos a Haití al mismo tiempo que a la Argentina, los ministros que despojaron a las instituciones oficiales de crédito, de sus funciones legales para otorgárselas a (Otto) Bemberg, los gobernadores de provincia que toleraron hasta el despojo de las autonomías provinciales, garantizadas por la Constitución”.

Tampoco habría de estar exento de tal corrupción el poder judicial, quien “autorizaba todos los desmanes”, porque estaba claro que “los jueces recibían favores y ascensos de los poderes fraudulentos del Estado” (Torres, 1944, p. 8 y 15).

En esta corrupción de la década infame se combinan dice Torres, “el ejecutivo del fraude, la oligarquía de la explotación y los tribunales del ‘perduellio’, en sus planes apátridas”.

La aclaración sobre este particular ha de formar parte de la portada de su otro trabajo memorable. Allí explicará que *perduellis* era el enemigo interno de la patria en la Antigua Roma y *hostis* el enemigo exterior. El crimen de «perduellio» (contra la patria) y el de peculado (apoderamiento ilegítimo de cosas del Estado) eran castigados con la pena de muerte” (Torres, 1943, p. 1).

Eran los tiempos que, conforme lo piensa Fermín Chávez, “las fuerzas armadas dejaron de ser ejército nacional para convertirse en soporte de una secta con ideales de factoría próspera” (Chávez, 1982, p. 345).

Eran los tiempos de una secta convertida en los *perduellis* incontenibles, que utilizaban el fraude, que habían vuelto a llamar “el fraude patriótico”, como el instrumento indispensable para construir la desmesura de la corrupción completa.

En los primeros años de esta etapa, después de 1930, el ejercicio del fraude se hizo en el medio de un complicado silencio vergonzoso, que se fue transformando con el correr del tiempo en una licenciosa justificación, para terminar como una declamada y prepotente teoría auspiciatoria de la implantación operativa y jurídica, de los métodos corruptos que junto con el fraude consolidaron a una de las épocas más oscuras de la larga y oscura historia de la oligarquía en el país.

Entonces volverá a resonar en la Legislatura de Buenos Aires, sustantiva y desvergonzadamente el nombre del “fraude patriótico”, proclamado por todos, pero exaltado por Uberto Vignart, el presidente del Jockey Club de La Plata y, conforme su propio calificativo parlamentario, “el diputado más fraudulento del país”. Buenos Aires mostraba en cada acto eleccionario la suma de la vergüenza corrupta que nuestra historia podía alcanzar. Transcurren los años de Fresco-Barceló, algo así como las personalizaciones diabólicas del delito y la corrupción máxima, que identifican los nombres de la “decadencia de la patria”.

Manuel A. Fresco forma parte de ese tiempo de política perversa, economía hipotecada, instituciones destrozadas, profesores de Derecho

que enseñaban como violar..., el orden, la justicia, el propio derecho. Él fue “quien adaptó primero un estilo franco, confesando con alegría el ‘fraude patriótico’ necesario para que gobernase quien debía gobernar por una suerte de derecho natural y no por mandato del pueblo recalci-trante en sus errores.” (Sanguinetti, 1976, p. 32).

Fresco fue uno de los ejecutores máximos de una teoría del fraude necesario para el país que la oligarquía poderosa debía sostener. En esa teoría electoral, el voto secreto y universal constituía una de las concepciones demagógicas que era necesario destruir.

En tal convicción preparaba su argumentación teórica enunciando que no existía “cláusula alguna en la ley fundamental de la Nación que exija el voto secreto, como tampoco hay disposición constitucional que imponga la universalidad del sufragio”.

El gobernador más fraudulento de la provincia de Buenos Aires y uno de los más corruptos del esquema político nacional estructuraba su teoría del voto cantado y calificado. Decía en Olavarría, en octubre de 1936, que “en el voto público (el voto cantado) está la solución política del país [...] No podemos entregar el uso de un arma tan destructora como el voto secreto, a los perturbados, a los que no disciernen ni levantan la mirada hacia el porvenir, el futuro y la grandeza de la patria”.

Era el mismo gobernador que al inaugurar el período de sesiones legislativas de 1936 expresaba que “si todos las deformaciones del régimen político actual se debieran, por ejemplo, al voto secreto, querría decir que éste, presentado como una conquista sagrada y definitiva por los demagogos, sería más bien un instrumento de perturbación y atraso” (Fresco, 1938, p. 26).

Pero era necesario diseñar una teoría para destruir los argumentos demagógicos del voto secreto, ese que aparecía como “un instrumento de perturbación y atraso”. Fresco pensará entonces que la juventud, ese grupo nuestro que fue siempre viril y apto para la lucha franca, “no necesitó nunca la protección de las sombras para afirmar sus ideales y

convicciones. ¿Ocurre hoy lo mismo? Pienso que al someterla al régimen de la ley electoral, estamos creando una raza débil y una juventud incapaz de mantener con ardor la fibra y el temple de los varones que fundaron la República e hicieron grande a la Nación” (p. 27).

Casi como lo había concebido antes Carlos Pellegrini, el voto secreto como mistificación o como escudo de la cobardía cívica, en 1902, ahora treinta y cuatro años después Fresco volverá a profetizar que “votar en secreto, como si ello implicara un acto furtivo ejecutado en el sigilo del silencio y bajo el manto de las sombras, no es de hombres libres, porque no es de hombres dignos”.

Era entonces la noche del 7 de julio de 1936 y Manuel Fresco dialogaba con los nacionalistas porteños, desarrollando su diabólica y mágica teoría corrupta sobre el voto calificado y sobre todo público, preparado para entronizar la minoría, que era entonces y ahora “más minoría”, pero que quería ser considerada la “inmensa minoría”, porque se sabía dueña del poder esencial de la economía. Allí se movía la historia y el fraude electoral, como los Fresco, Barceló, Sánchez Sorondo, Manucho de Iriondo, Justo, Castillo y hasta Ortiz, no son más más que instrumentos que utiliza ese poder real, para consumir la corrupción esencial que detiene o acelera, esa que es nuestra historia de padecimientos, muertes y siempre de esperanzas... otra vez expuestas a la derrota, pero a la nueva creación de sueños.

Es necesaria una advertencia relatada, sin aires de profética verdad, al pensar el dolor histórico del fraude, en nuestro propio patetismo vital.

Una tarde de domingo final del fraude aleroso de la oligarquía delincinencial del país, en una lejana mesa electoral del sur bonaerense un joven quería votar. “Vos Ramón ya votaste [...] andáte García o te saca la policía”. Ramón García era la primera vez que iba a votar. No lo dejaron y se defendió a golpes de puño, con lo único que tenía, su valor y su derecho cívico. Lo golpearon y lo maltrataron. Pero no votó. Sin embargo, mejor que otros, no dejó su vida en el intento. No lo mataron física-

mente ese domingo del sur fraudulento. Pero la prepotencia y los golpes del poder despótico que cuidaba su poder real, abrieron una herida que todavía lleva en sus entrañas la mayoría del país. En ese recuerdo, o en el de sus muertos, sus torturados, sus violentados por el solo derecho a buscar la justicia.

La advertencia llega en tales condiciones y en tales recuerdos. En nombre de los jóvenes Ramón García que no pudieron votar, o que nunca más podrán aspirar a construir la justicia que el país requiere...

Es necesario que rompamos el silencio y el olvido sobre ese fraude. Esa es la advertencia, porque con el fraude pasa hoy lo que decía Bedoya, el personaje de Andrés Rivera en *El amigo de Baudelaire*, “el tiempo vuelve trivial hasta al destino”.

El fraude también es hoy un recuerdo sutil, casi perdido, y además de él solo ha quedado la silenciosa o tenue melancolía de una sonrisa. Esto es doloroso y lamentable. El fraude parece quedar solo como una trampa alegre, como una diversión juguetona de criollos avispados e inteligentes, de malabaristas mágicos que se divierten con sus ocurrencias electorales.

El tiempo ha trivializado su patetismo y dejó en el olvido la tragedia de sus asesinatos, de sus dolores y frustraciones inmensas.

La oligarquía que sigue conduciendo medios y opiniones, que maneja pulpitos y cátedras desplaza hacia el olvido nostálgico su culpa inexorable. Toma por el atajo melancólico de la sonrisa y de la viveza por entender que así desacraliza su tormento.

El fraude se remite así a un recuerdo que no quiere menciones de culpabilidades y por eso los envuelven en ese juego lúdico de las anécdotas divertidas y chispeantes, tratando que no se descubra su origen de clase.

Esa es la advertencia. En el rechazo de la libreta de Ramón García, un joven obrero de Puerto Belgrano en ese domingo fraudulento de su pueblo, el fraude trataba de esconder, de negar, su indudable condición de expresión persistente de la corrupción histórica que ensombreció y aún persiste, la historia verídica de Argentina.

La trivialización de “hasta al destino” es la estrategia que intenta apagar la memoria de los argentinos, de episodios que siguen siendo cotidianos. Esa trivialización del fraude, es otra corrupción de la que hacen uso nuestras clases ilustradas para negar la posibilidad de la creación popular de la historia futura de la patria.

Como en la profecía de Amos, solo el pueblo puede rescatar esa memoria y reconstruir la historia que vendrá, porque sus miembros “edificarán las ciudades” y “plantarán viñas” para transformar a la justicia en la meta social permanente, en la casa del Señor...

Bibliografía

- Alberdi, J. B. (1920). *Derecho público provincial argentino*. Obras Selectas, tomo XIV. Librería La Facultad.
- (1886). *Obras Completas*. Tomo V. La tribuna nacional
- (1984). *Bases*. Eudeba.
- Alsina, A. (1977). *La nueva línea de frontera*. Eudeba.
- Auster, P. (1990). *El palacio de la luna*. Anagrama.
- Basualdo, E. (1987). *Deuda externa y poder económico en la Argentina*. Nueva América.
- Borges, J. L. (1974). *Obras Completas*. Emecé.
- Botana, N. (1985). *El orden conservador. La política argentina entre 1880 y 1916*. Sudamericana.
- Cabreros, O. (1991). *Después de las lanzas*. Corregidor.
- Calcagno, A. E. (1985). *La perversa deuda argentina*. Legasa.
- Cámara de Diputados de la Nación (1906). *Diario de sesiones*. Congreso de la Nación Argentina.
- Cámara de Diputados de la Nación (8 de noviembre de 1911). *Diario de sesiones*. Congreso de la Nación Argentina.
- Cámara de Senadores de la Nación (1902). *Diario de Sesiones*. Congreso de la Nación Argentina.
- Cámara de Senadores de la Nación (1 de febrero de 1912). *Diario de Sesiones*. Congreso de la Nación Argentina.
- Carretero, A. (1968). *Dorrego*. Pampa y cielo.
- Castiglioni, F. (1993). Italia hacia el final de la Primera República. *La Ciudad Futura. Revista de Cultura Socialista* (36).
- Concilio Vaticano II (1965). *Gaudium et Spes* [Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual].
- Conti, L. (1972). Estructura social y medicina. En Aloisi et al. *Medicina y sociedad*. Fontanella.
- Chávez, F. (1982). Historia del país de los argentinos. Theoria.
- (12 de junio de 1983). Votos eran los de antes. *Nuestro Tiempo*.

- D'Amico, C. (1952). *Buenos Aires, sus hombres, su política*. Editorial Americana
- Dilthey, W. (1986). *Crítica de la razón histórica*. Península.
- El Diario del Juicio* (1985). Perfil.
- Escohotado, A. (1990). *Historia de las drogas*. Alianza.
- Faun, K. T. (1975). *El concepto de Filosofía en Wittgenstein*. Tecnos.
- Foucault, M. (1976). *Historia de la locura en la época clásica*. Tomo II. Fondo de Cultura Económica.
- (1989). *Vigilar y castigar*. Siglo XXI.
- (1992). *La vida de los hombres infames*. Altamira.
- Fresco, M. (1938). *Conversando con el pueblo*. Talleres Gráficos Damiano.
- Gadamer, H. G. (1991). *Verdad y Método*. Ediciones Sígueme.
- García, J. A. (1966). *La ciudad indiana*. Perrot.
- García Hamilton, J. I. (1990). *Los orígenes de nuestra cultura autoritaria*. Albino y asociados.
- González, H. (1992). *La ética picaresca*. Altamira.
- Habermas, J. (1975). *Perfiles filosófico políticos*. Taurus.
- (1988). *Ensayos políticos*. Península.
- Hegel, G. F. (1975). *Filosofía del Derecho*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Heidegger, M. (1989). *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Anthropos.
- Juan XXIII (1961). *Mater et magistra*. [Carta Encíclica sobre el reciente desarrollo de la cuestión social]. Ediciones Paulinas.
- Juan Pablo II (1981). *Familiaris Consortio* [Exhortación apostólica post-sinodal sobre la misión de la familia cristiana en el mundo actual].
- Kant, I. (1990). *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. Porrúa.
- (1990a). *Crítica de la Razón Pura*. Porrúa.
- (1990b). *Crítica de la Razón Práctica*. Porrúa.
- Kripke, S. (1989). *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*. Universidad Autónoma de México.

- Lacasa, P. (1870). *Vida militar y política del general argentino don Juan Lavalle; escrita por su ayudante de campo*. Imprenta de La Difusión.
- Levene, R. (1962a). Obras de R. Levene, Tomo III. Academia Nacional de la Historia.
- (1962b). *Historia de la Nación Argentina*, Vol. III. El Ateneo.
- Llovet, J. J.; Ramos, S. (1986). La planificación familiar en la Argentina. *Cuadernos Médico Sociales*, (38), 25-39.
- (12 de enero de 1994). Pero ¿cuándo comienza la vida? *Clarín*.
- López, V. F. (1911). *Historia de la República Argentina*. Librería La Facultad.
- Luna, F. (1989). *Soy Roca*. Sudamericana.
- Maquiavelo, N. (1984). *El Príncipe*. Busman.
- (1987). *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza
- Martínez, G. (1992). *Acerca de Roderer*. Planeta.
- Martínez Sarasola, C. (1992). *Nuestros paisanos los indios*. Emecé
- Marx, C. (1973). *El Capital*. Tomo I. Fondo de Cultura Económica.
- (1973a). *El Capital*. Tomo II. Fondo de Cultura Económica.
- Mass, B. (1974). Movimiento Norteamericano de Control de la Natalidad. *International Journal of Health Services*, 4(4).
- Matellanes, M. (28 de marzo de 1993). Pierre Salama. La corrupción no tiene solución inmediata. *Cash*.
- Miller, A. (1988). *Vueltas al tiempo*. Tusquets.
- Nun, J. (1989). *La rebelión del coro*. Nueva Visión.
- O' Donnell, G. (1984). Democracia en la Argentina: micro y macro. En O. Oszlak (comp.), *Proceso, crisis y transición democrática*. Tomo I. Centro editor de América Latina.
- Oddone, J. (1975). *La burguesía terrateniente argentina*. Ediciones Líbera.
- Oliver, J. P. (1977). *El verdadero Alberdi*. Biblioteca Dictio.
- Ortega, E. (1960). *Ensayo de una historia electoral argentina*. Universidad Nacional del Sur.

- Pablo VI (1967). *Populorum Progressio* [Carta Encíclica sobre el desarrollo de los pueblos]. Ediciones Paulinas.
- (1968). *Humanae Vitae* [Carta Encíclica Sobre la regulación de la natalidad]. Ediciones Paulinas.
- Palacio, E. (1980). *Historia de la Argentina*. Tomo II. Editorial Revisión.
- Peralta, A. (1913). El pueblo quiere principios. *Revista Argentina de Ciencias Políticas*, (32).
- Poudé, E. B. (1991). *Los reelegidos: Roca, Yrigoyen y Perón*. Legasa.
- Ropa limpia, negocios sucios (18 de abril de 1993). *Clarín*. Segunda sección.
- Saldías, A. (1977). *Historia de la Confederación Argentina*. Tomo I y II. Eudeba.
- Sanguinetti, H. (mayo 1976). Política y Estado. *Todo es Historia*, (108).
- Sarmiento; D. F. (1965). *Facundo*. Editorial Ediciones Selectas.
- Sloterdijk, P. (1989). *Crítica de la Razón cínica*. Taurus.
- Tabakman, R. (26 de febrero de 1994). Entrevista al Profesor E. Baulieu. *La Nación*.
- Torres, J. L. (1943). *Los Perduellis*. Talleres Gráficos Padilla y Contreras
- (1944). *La economía y la justicia bajo el signo de la revolución*.
- Uriarte, C. (1992). *Almirante Cero*. Planeta.
- Viladrich, A. (1990). La práctica del aborto: sectores sociales y servicios de salud, *Cuadernos Médico Sociales*, (53).
- Weber, M. (1944). *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Wilson, Th. (1990). La sociología y el método matemático. En A. Giddens y J. Turner, *La teoría social hoy*. Alianza.
- Wittgenstein, L. (1979). *Zettel*. Universidad Autónoma de México.
- (1988). *Investigaciones filosóficas*. Crítica.
- (1990). *Conferencia sobre ética*. Paidós.
- (1991). *Sobre la certeza*. Gedisa.

ÍNDICE

Originalidad, coherencia y radicalidad en el análisis de la relación entre corrupción y salud en Floreal Antonio Ferrara

Ana Alice Marques y Leonardo Carnut 9

Salud y Corrupción 55

La Corrupción en el Reino del Señor 57

La corrupción en Maquiavelo 67

Los Discursos..... 73

Kant y la moral encolumnada..... 89

El mandato de la ética 101

Una crítica elemental..... 107

La escena primaria de la corrupción..... 111

Corrupción en la estructura..... 125

Las corrupciones entrecruzadas 129

Un equilibrio para nuestro tiempo..... 131

Weber y la norma moral 139

Una modernidad corrupta..... 153

Una sociología funcionante..... 157

La infamia personalizada 165

 Otra teoría posible..... 165

Doble discurso..... 183

El doble discurso militar..... 187

El discurso de la medicina..... 193

La natalidad y las Encíclicas..... 223

Conviene una lectura reflexiva 243

El abandono del lenguaje privado 261

Cerca del principio: la corrupción indiana 279

Más corrupción indiana..... 283

La corrupción indiana sigue..... 289

La otra corrupción: el fraude electoral 299

Dos excepciones	303
Cien años de fraude postconstitucional	313
Una década de infamias	329
Bibliografía.....	337

OBRA FLOREAL FERRARA

1. Teoría social y salud (1985)

2. Teoría política y salud – Tomo I (1992)

3. Teoría Política y Salud – Tomo II (1993).

4. Teoría Política y Salud – Tomo III (1995)

5. Corrupción y salud – Tomo I (1998)

6. Corrupción y Salud – Tomo II (1998)

7. Teoría de la verdad y salud, 2009

8. Teoría del antagonismo y salud, inédito

ISBN 978-631-6788-08-5

