

Seminario anual “La formación docente en los actuales escenarios: desafíos, debates, perspectivas”. Primer encuentro: 21 al 23 de febrero de 2006 en el Instituto Félix Bernasconi, Cástulo Castillo 2750, Ciudad de Buenos Aires

Los efectos de la fragmentación: ética y ocupación del Estado

Por Sebastián Abad

1. Desde nuestro punto de vista, hoy en día tiene sentido la conjunción de términos como ética y ocupación del Estado. Esta conjunción no es precisamente la resolución de un problema o la solución de una dificultad, sino apenas su enunciado. ¿De dónde proviene este sentido? O, dicho de otro modo, ¿cuál es el sentido de la problemática que hoy queremos presentar?

Si tuviéramos que explicar el título y objeto de nuestra comunicación, podríamos apelar a diversas clases de definiciones: jurídicas, morales, sociológicas. Pero no podemos hacer tal cosa. En primer lugar, porque no haría justicia a la condición fragmentada a la que decimos pertenecer: sería absolutamente contradictorio afirmar la fragmentación y reposar en definiciones tradicionales como si éstas pudieran ser vinculantes. En segundo lugar, porque excedería con mucho los límites de lo que puede considerarse un planteo. Por *planteo* entenderemos aquí la indicación de una problemática y de la estructura de los abordajes posibles para su comprensión y resolución.

Para evitar un ejercicio estéril en este contexto, no ingresaremos en una definición abstracta de ética ni en una enumeración histórica de diversas formas de vida o sistemática moral, sino que nos concentraremos en diversos discursos éticos ligados al estado y la política, cuya unidad recibe el borroso nombre de sentido común o imaginario colectivo. Apelaremos al recurso axiomático en lugar de al crítico para poder iluminar el planteo que creemos central.

2. Cuando hablamos de ética y ocupación del Estado no sólo nos referimos a un asunto político, sino que además pretendemos hacerlo desde un punto de vista político. Al igual que Aristóteles,

damos por sentada la preponderancia del discurso político por sobre el ético^{1[1]}. En sentido estricto, el discurso moral presupone la existencia de un orden político y adquiere verdadera relevancia allí donde trasciende la dimensión privada, individual o interior. A diferencia de Aristóteles, sin embargo, la primacía del discurso político no resulta de su inserción en una comunidad política sustancial y jerárquica, sino en la lectura de nuestra época en clave de fragmentación. La primacía de lo político denota aquí la centralidad de una instancia de articulación en condiciones de disolución o crisis de las instituciones más firmes de la modernidad, en especial el Estado. Instancia de articulación equivale en nuestro contexto a: 1) instancia de coordinación de la acción social, pero también –y sobre todo- a 2) instancia de creación de lazo social.

Por otra parte, aludimos a la dimensión de la ética como espacio *problemático* y no como *refugio de evidencias*. Si bien el discurso ético puede transformarse en moralina o en la sublimidad impotente de un deber que nunca se realiza, también puede comprenderse de otro modo. Este otro modo no es *dogmático* (la moral como enunciación de verdades sustraídas al tiempo) ni *negativo* (la moral en términos de prohibiciones o normas), sino positivo y complejo. Existe entonces cierto punto de vista, según el cual el discurso ético *produce* modos específicos de habitar prácticas, situaciones y roles.

Si hablamos de una ética en relación con la ocupación del Estado, no hablamos entonces de un discurso omniabarcativo ni un catecismo, sino de un modo de habitar el Estado, de habitar la Administración

^{1[1]} Aristóteles, *Ética Nicomaquea* I 2 1094b27.

Pública. *Habitar* no significa aquí: simplemente vivir, estar sencillamente por allí u ocupar “físicamente” un espacio, sino instituir un mundo simbólico en el cual la dimensión física queda comprendida e integrada^{2[2]}. Así pues, los agentes del Estado pueden habitar sus prácticas cotidianas en tanto y en cuanto puedan generar un discurso que les de un sentido, que las legitime y que -también, pero no exclusivamente- permita establecer criterios de corrección de las acciones.

Así pues, si consideramos que el discurso ético es un dispositivo *productivo* para habitar significativamente diversas clases de prácticas, ¿cuál sería la especificidad problemática de una ética del agente estatal? Para ello no podemos partir de lo que fue ni de lo que debe ser el agente estatal, sino de lo que es, de su cotidianeidad. ¿En qué consiste la cotidianeidad del agente de la administración pública? En términos generales, está estrechamente ligada al ejercicio del poder estatal y a su potestad de nominación en última instancia.^{3[3]} Ahora bien, ¿en qué condiciones y bajo qué dificultades tiene que operar un discurso ético en relación con la ocupación del Estado? O, para decirlo más claramente, ¿cómo está significada esta cotidianeidad desde un punto de vista ético?

3. Frente a la pregunta recién formulada caben diversas respuestas, menos por la multiplicidad de los contenidos que por los puntos de vista que se pueden adoptar para responderla. Una mirada abstracta podría decir que la relación humana con el poder es compleja y siempre deriva en la tragedia, razón por la cual no cabe afanarse teóricamente con tales asuntos. En ciertos contextos, esta posición deja de ser contemplativa e indiferente para convertirse en un disfrute cínico, disfrute que –dicho sea de paso- no es incompatible con cierta enunciación moralista. Otra mirada –la que aquí privilegamos- hace hincapié en las

condiciones histórico-políticas efectivas de funcionamiento del discurso ético. Desde este punto de vista, nuestra respuesta –que en este punto evoca el lema de las Jornadas- tiene que ser entendida en función de las debilidades del discurso político posterior a la dictadura.

Ahora bien, para que la lectura tenga sentido, suponemos aquí que el reservorio primario del vocabulario moral, la matriz primera a partir de la cual los diversos actores sociales se describen a sí mismos y a los demás, es anterior a los individuos o colectivos sociales. Tanto en el caso de los individuos como de los grupos, la identidad se define por *preferencias* políticas, religiosas, estéticas, etc. y por *condicionamientos* sociales o económicos (ingreso, empleo, etc.). Esto significa que los diversos grupos sociales sólo pueden elaborar un vocabulario ético en referencia (aprobatoria o crítica) al vocabulario ético-político predominante.

¿Qué sucedió luego de la dictadura con el discurso político? Para decirlo rápidamente, la democracia argentina se estructuró – entre otras cosas- a partir de un discurso fuertemente centrado en el imperio de los derechos. Esta construcción no hizo empero similar hincapié en la noción correlativa: el concepto de deber. El desacople de ambas nociones no fue problemático en tanto y en cuanto duró el entusiasmo democrático. Al finalizar el período de encantamiento se hizo visible que el discurso político no había elaborado una noción accesible de responsabilidad. La esfera pública, como espacio de educación ciudadana, no estuvo a la altura de las circunstancias. Por consiguiente, el concepto de los derechos (sociales, políticos, humanos), inmediatamente incorporado al imaginario social, se transformó, al carecer de correlato, en el gesto de la pura demanda.

Dado que la joven democracia no pudo construir un adecuado discurso de legitimación del Estado y la política, la primera crisis dio por tierra con el fervor republicano. Del festejo de los derechos se pasó a la demanda irrestricta, es decir: al ejercicio unilateral de los derechos. Como todos sabemos, el referente de la demanda fue y es el Estado, quien, junto con la actividad política, cayó en el descrédito como institución republicana y como unidad política. Es en este contexto que, como

^{2[2]} Seguimos aquí parcialmente el argumento del ensayo de Martin Heidegger: “Bauen Wohnen Denken” (1951), en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, ⁶1990, pp. 139-156.

^{3[3]} Cf. Thomas Hobbes, *Leviathan*, XVIII, 9-15; Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1972, p. 29.

envés del gesto de la demanda, aparece, prolifera y llega a dominar una forma del discurso moral, el *moralismo crítico*.

Podemos reconocer a partir de dos características: a) en primer lugar, el moralismo cree que la verdad triunfa en algún momento, aun cuando perezca el mundo. El elemento *crítico* de moralismo deriva del hecho de que si el moralista no sospechara de alguna fuerza oculta o conspiración podría ser acusado de ingenuo o cómplice del mal. Para estar a la altura de sus pretensiones, el moralista no está obligado a actuar, sino sólo a advertir a los demás sobre todo lo que desconocen. En segundo lugar, b) el moralismo crítico postula que el poder es en general malo, de lo cual se infiere que la impotencia se acerca más al bien que el poder. De esto también se desprende una eterna desconfianza de la política y del Estado, una actividad y una institución sospechosas de tener relación con el poder. Por esta razón, el moralismo crítico puede ser definido también como una miopía fundamental respecto del origen político de toda estructuración social o, si se quiere, del lazo social mismo. El moralista crítico aceptaría quizás vivir en una sociedad sin Estado, pero advertiría inmediatamente que el modo preponderante de su actividad, la crítica, quedaría sin objeto.

La aparición y posterior proliferación epidémica del moralismo crítico es el sucedáneo del fracaso de la política y del discurso ético como potencia positiva. Sin embargo, se comprendería insuficientemente este fenómeno si se lo redujera a mero reemplazo o remedo del discurso político. A decir verdad, el moralismo crítico esconde entre sus pliegues un germen intensamente antipolítico. Desde este mismo moralismo se sostuvo que la política se tiene que transformar en algo cada vez más parecido a una técnica, con sus criterios de eficiencia y eficacia; que el Estado tiene que gerenciarse y no gestionarse. El discurso moral en su aspecto puramente negativo-crítico demanda en verdad, lo sepa o no, que la política sea técnica neutra y no creación de lo común. Pero el moralismo pudo hacer esta operación antipolítica porque, antes que nada, aceptó convertirse en caricatura de sí mismo: creyó que podía reciclarse sin resto en pura y confortable denuncia, creyó que el pensamiento ético era un conjunto de

fórmulas. Sin embargo, cuando lo denunciado se desvanece, la negatividad se hace superflua.

4. Hemos intentado desacoplar cierto sentido común ético que se impuso en los últimos años en nuestro país. La nota que aquí interesa es que el Estado queda impugnado como actor social, ya sea en lo relativo a su prestigio o a su efectividad. En lo que se refiere a los agentes de la Administración Pública, no es difícil ver que a) si el discurso ético de los agentes estatales proviene de una moral social compartida y b) si que esta moral compartida tiene las características que señalamos, entonces el Estado se vuelve un lugar inhabitable. En función de esta situación no es extraño que los agentes estatales no puedan reconocerse como tales o identificarse con sus prácticas cotidianas. O dicho de otro modo: no es extraño que no puedan autonominarse.

De este modo llegamos al enunciado de nuestro problema: en una sociedad fragmentada como la nuestra es necesaria la acción estatal como instancia de articulación. Gran parte de esa acción está en manos del sujeto que nos ocupa, el agente estatal. Sin embargo, el agente estatal requiere de una ética diametralmente opuesta al discurso moral dominante, pero no dispone de ella. Si el moralismo crítico es antiestatal y antipolítico, ello se debe en parte a que no proviene de un sujeto activo en la Administración Pública, sino de un espectador del Estado. Por lo tanto, constituye un desafío del sector público en general generar una ética positiva propio, es decir: un discurso que permita ocupar y habitar el Estado.

Para concluir el argumento nos permitimos señalar algunas líneas que podrían permitir la continuidad de un pensamiento ético en la Administración Pública. En función de lo dicho hasta aquí, cabe hacer hincapié en la idea de que toda negación, todo repudio del poder y, en especial, del poder político conduce al pensamiento ético al callejón sin salida del resentimiento o de la impotencia. La construcción de una ética *positiva* del poder en lugar de un moralismo crítico sería un paso para construir la autonominación de los agentes del Estado, es decir: aquel proceso por el cual pueden reconocerse como sujetos de las prácticas que habitan en lugar de tener que

describirse como vecinos, contribuyentes o simples personas privadas. Por último, y en esta misma línea, cabe señalar la importancia de gestar una nueva cultura organizacional estatal. Esta cultura debería trascender la comprensión gerencial de la Administración Pública y redefinir el sentido de la gestión política del Estado.

Si pudiéramos hallar el lugar de enlace de estas tres dimensiones, (ética del poder, autonominación y nueva cultura organizacional), entonces estaríamos cerca de la subjetividad estatal responsable.