

Presentación

La revista Utopía llega al número 25. Durante trece años ha venido sobreponiéndose a las oleadas de pesimismo y del desaliento, que constituye el proceloso mar del mundo de las ideas. En esta ocasión los ensayistas se han aventurado a la reflexión sobre la posición del filósofo que vacila entre la Torre de Marfil ó la Torre de Babel, al análisis de la manufactura y la fábrica, a la meditación sobre la eutanasia, a la mirada desde el presente de la República de Platón, a la “filosofía de la historia” que subyace en el Anticristo de Nietzsche, a la relación entre Lévinas y Husserl, a mirar sin terror el fantasma de Marx que insiste, a pesar de que de él se dice que cayó en la peste del olvido, a la meditación sobre el oscuro objeto del deseo...

Gracias a los articulistas y a los lectores que hacen posible esta publicación.

Silvio E. Avendaño C
Departamento de Filosofía
Universidad del Cauca
Marzo de 2007

UTOPIA 25

Filosofía

	Pág.
Filosofía, realidad y compromiso: entre la torre de marfil y la torre de Babel. <i>Antonio Córdoba Gómez.</i>	5
La manufactura y la fábrica: relación de poder-proceso de producción y valoración. <i>Diego Arévalo.</i>	21
Eutanasia y filosofía. Una aproximación a la dimensión contemporánea de la muerte. <i>Salomón Rodríguez Guarín.</i>	47
Anotaciones sobre la República de Platón <i>Silvio E. Avendaño C.</i>	61
Los avatares de la potencia. Acerca del "Anticristo" de Federico Nietzsche. <i>Luca D'Ascio.</i>	69
Emmanuel Lévinas y la filosofía de Husserl. <i>Juan Carlos Aguirre.</i>	79
El marxismo hoy. <i>Gabriel Vargas Lozano.</i>	87
El tiempo de una posición. El proceso de formación de la filosofía política de Jacques Derrida. <i>Manuel Guillermo Rodríguez.</i>	99
El sujeto, ese oscuro objeto del deseo. ¿Después de la reconstrucción heideggeriana el "sujeto" es aún una categoría apta para entender las configuraciones de la filosofía de nuestro tiempo? <i>Esther Díaz de Kobilá.</i>	113

Reseñas

Referencias para un mundo sin referencias
Meirieu Philippe.

Sobre la Crítica de la Razón Pura
Silvio E. Avendaño C.

Revista Utopía	No. 25	Marzo Año 2007	pp 142	ISSN 0121 - 6406	Popayán Colombia
-------------------	--------	-------------------	--------	---------------------	---------------------

Filosofía, realidad y compromiso: Entre la Torre de Marfil y la Torre de Babel

Por.

Antonio Córdoba Gómez.
Profesor Universidad del Cauca.

Resumen

Lo que se propone es una reflexión en torno a la forma cómo socialmente se percibe la articulación entre el quehacer filosófico (sus discursos y sus prácticas, valga decir, lo que el filósofo dice y lo que él hace) y el mundo concreto de la realidad. Para ello se recurre a dos (2) figuras explicativas: la Torre de Marfil y la Torre de Babel. La primera se asemeja (aunque no es reductible a ella) a la simbolización del guetto académico, o sea, a un saber que vive encerrado en una especie de “urna de cristal”. Al frente suyo aparece otra representación social: una interpretación de la realidad salpicada por la presencia simultánea de muchos discursos y actos de habla, pero donde no parece operar una comunicación efectiva. Entre esa gama de discursos es al del filósofo al que menos credibilidad se le concede.

1. Las Representaciones sobre la filosofía y el filósofo

Una de las quejas más frecuentes que se escuchan cuando se trata de evaluar¹ el desarrollo de la actividad filosófica en Colombia es que la filosofía, tanto por lo que dice, como

¹ Véase el artículo de Delfín Ignacio Grueso Vanegas “La filosofía ante el conflicto. Las dimensiones académica y comprometida de la filosofía política”. En: Filosofía Política: Crítica y Balances (Diego Jaramillo Salgado, compilador). Editorial Universidad del Cauca. Popayán, 2006., pp.33-52.

por la forma en que lo hace, se encuentra desvinculada de la *realidad*, es decir, incursa en una *actitud evasiva* y de *indiferencia*. Este aparente desinterés frente a lo que acontece en la realidad estaría ligado a los grandes problemas mundiales y, en particular, al debate de los problemas que dinamizan la crisis nacional (violencia, derechos humanos, impunidad, entre otros). En esta perspectiva, la crítica al discurrir de la filosofía, surgida desde dentro mismo de la academia y externamente a ella², indica que dicha disciplina se encuentra o bien aprisionada, o talvez a medio camino, entre ciertas caracterizaciones o esquemas representacionales, como aquellas que corresponden a lo que aquí denominaremos la **Torre de Marfil** y la **Torre de Babel**.

Diego Jaramillo Salgado, citando a Freddy Salazar, ha dicho que la filosofía colombiana ha vivido como un saber *desarraigado de la sociedad y ajeno a la cultura del pueblo colombiano* (Jaramillo Salgado, 2006: 54). Tampoco ha faltado quien, como Jaime Jaramillo Uribe³, haya llegado a examinar, y a

² El filósofo cubano Pablo Guadarrama González señala que esa actitud evasiva es una característica sustancial de la filosofía postmoderna. A juicio suyo, el ataque dirigido contra el poder de la razón no es sino el ropaje encubridor de la ideología del conformismo y de la quietud del pensamiento, valga decir, de la presencia de un discurso legitimador del orden actual, donde resulta más funcional (más práctico) la renuncia a los cuestionamientos sobre el estado de cosas, antes que la crítica frontal contra el sometimiento y la injusticia que sufren los débiles a manos de los más fuertes.

³ **JARAMILLO URIBE, Jaime**. El pensamiento colombiano en el siglo XIX. Temis. Bogotá, 1974.

enunciar, las condiciones sociales, políticas, económicas o culturales predominantes en nuestro país, en tanto factores que a juicio suyo han impedido la construcción de una relación más directa con el ejercicio crítico-reflexivo de la realidad. En opinión suya, la crisis de la filosofía, es decir, su rezago teórico, es parte de la crisis global del pensamiento colombiano, que ya al despuntar el siglo XX se habría producido por la conjugación, entre otras causas, de la influencia educativa y cultural ejercida por la Regeneración⁴, una insignificante presencia de extranjeros (europeos)⁵ en la vida nacional y un desarrollo político, económico y social signado por el retraso⁶.

Rubén Sierra Mejía había ya planteado que aunque la actividad filosófica en Colombia terminó ampliándose y “normalizándose” en el ámbito universitario, amén de observarse un significativo incremento de la producción intelectual, su desarrollo histórico ha estado atravesado por la escolastización, como carga heredada de la sociedad colonial: este rasgo, que no es propio de nuestro país, sino que es extensivo a las demás sociedades latinoamericanas, ha consistido en la adopción de un espíritu de *celosa adhesión a un determinado pensamiento y el rechazo a cual-*

⁴ Véase **FLÓREZ G, Lenín y ATEHORTÚA C, Adolfo**. Estudios sobre la Regeneración. Imprenta Departamental del Valle. Cali, 1987.

⁵ Para el caso particular de México, Roberto Hernández Oramas habla de la influencia filosófica e intelectual ejercida por los **transterrados españoles**, es decir, por pensadores españoles como José Ortega y Gasset o José Gaos, este último nacionalizado en México (“Un siglo de filosofía. De la filosofía a su historia”. En: Revista de Estudios Latinoamericanos. Universidad de Nariño-CEILAT. No 14-15. Pasto. Enero-junio/julio-diciembre de 2004., pp.36-43).

⁶ Jaime Jaramillo Uribe ha dicho que esta situación contrasta con lo ocurrido en el país entre los años 60 y 80 del siglo XIX, cuando Colombia vivió *una de sus más brillantes épocas intelectuales* (Jaramillo Uribe, 1991: 25-26). Señala que en filosofía se destacaron Ezequiel Uricoechea, Miguel Antonio Caro y Rufino J. Cuervo. Véase “Etapas y sentido de la historia de Colombia”. En: Colombia hoy. Perspectivas hacia el siglo XXI”. Siglo Veintiuno Editores. Décimo Cuarta Edición. Bogotá.

quier otro que parezca extraño al pensamiento acogido (Sierra Mejía, 1978: 92). En el balance realizado, finalizando la década del 70 del siglo XX, este filósofo ha sostenido que ese lastre llevó a que la filosofía, desde el siglo XIX, se convirtiera en campo de batalla para la toma política de partido, ya para acoger o para atacar la ideología oficial del Estado colombiano, según gobernara el liberalismo o el conservatismo.⁷

Ahora bien, desde luego que esa *apatía* y ese *aislamiento*, al cual se ha hecho mención, indudablemente no pueden ser entendidos sino se recurre al recurso explicativo de las actitudes que desde la sociedad se han construido, lo cual se soporta en la percepción social de lo que hacen los filósofos y en la imagen que en nuestro medio se tiene de ellos. Así entonces, se puede hablar de una especie de objetivación de una responsabilidad atribuible a los filósofos, en cuanto, para empezar, serían actores de una forma de conocimiento que se encarga de decir cosas en un lenguaje enredado y omnicompreensivo, o sea, en un estilo tan enredado, que ni interesa, ni conmueve a la opinión pública. En otras palabras, se trataría de *la construcción de una jeringonza reservada a los especialistas* (Rodríguez, 2001: 34), de un discurso que sólo interesa a sus dueños, quienes -como receptores del mismo- son los que finalmente terminarían entendiendo que es lo que se está diciendo o de que asunto es que se está hablando.

La anterior explicación permite configurar la idea de la **Torre de Marfil**. Se trata, ante todo, de una visualización y contextualización del filósofo dentro de la idea del protagonismo asumido por quien, no obstante ser un profesional en lo que hace, -cuestión que

⁷ Mientras el liberalismo acogía el **positivismo** y el **utilitarismo**, como pensamiento apropiado para sustentar la superación del atraso, su desmonte desde el gobierno no se hizo esperar: al amparo de la Regeneración y del Concordato firmado con el Vaticano en 1887, la reacción conservadora introdujo el **neotomismo**. En este proceso de implantación sobresalieron José Eusebio y Miguel Antonio Caro, así como monseñor Rafael María Carrasquilla.

por demás no es lo que se coloca en discusión-, se encuentra preso de sus propias búsquedas, urgencias y afanes. Aunque se justifique la necesidad de la pesquisa de lo último que conceptualmente se vaya produciendo a nivel internacional, tal búsqueda, sin embargo, no lo libra de aquella diatriba que lo ubica en un mundo donde vive alejado y de espaldas a la realidad. En este caso, aunque se acepte la justificación que el filósofo está instalado en el terreno de la erudición y se preocupa por acrecentarla, el conocimiento del cual da cuenta tampoco es compartido, ni revertido a la sociedad. No se desconoce que esto, sin duda alguna, hace parte de aquellos esfuerzos que se emprenden por responder a las exigencias de la actualización en el conocimiento, respecto de lo cual la práctica filosófica no es una excepción. Pero la crítica especializada ha advertido aquí dos (2) aspectos.

En primer lugar, que se trataría más bien de una respuesta a la presión institucional ejercida por las universidades, las cuales han incorporado al proceso de evaluación del desempeño docente y de mejoramiento de la calidad académica la exigencia de producción intelectual (libros, artículos, etc.). Paralelamente estaría de por medio el reconocimiento salarial y la articulación a actividades académicas, dentro y fuera de las instituciones universitarias, de lo cual depende, a su vez, el prestigio y la sonoridad que se lleguen a adquirir en un determinado momento (invitación a eventos, postulación para cargos, ofrecimiento de vinculaciones laborales externas, etc.). En segundo aspecto, que dentro del ejercicio de las prácticas docentes se corre el riesgo de incurrir en las modas, es decir, de adoptar e introducir cómodamente autores o corrientes de pensamiento, sin que medie un previo esclarecimiento y crítica de conceptos.

Adicionalmente otros han destacado que la sociedad colombiana, en medio de los apuros del momento, en medio del discurrir de los desconocimientos que predominan sobre el quehacer filosófico, termina exigiéndole al filósofo que ofrezca respuestas puntuales

y satisfactorias, o sea, explicaciones convincentes sobre la coyuntura, sobre el hecho explosivo y mediático, sobre la situación de momento. Esta demanda coloca en evidencia, por un lado, la mirada de la sociedad hacia la filosofía, en términos del **reconocimiento social** que se le puede dispensar como saber, como práctica, como experticia. Por otro, confronta la apreciación que se tiene acerca de la utilidad de la filosofía, en comparación con la que se dispensa a otras disciplinas, y la forma cómo interactúa con otras formas de conocimiento (especialmente con los discursos de las ciencias sociales), cuando se trata de construir una visión interpretativa de conjunto sobre la conflictiva situación de Colombia.

Al respecto es necesario advertir que el reconocimiento social dado a la filosofía en nuestro medio no corre necesariamente paralelo a su presencia histórica. Tampoco se corresponde con el desarrollo de procesos de formalización y profesionalización, es decir, con la introducción de planes de estudio en universidades tanto estatales, como y privadas. De todos modos estos últimos procesos, aunque se pueden considerar recientes, han contribuido, quiera o no entenderse así, a consolidar una tradición académica, a abrir espacios para un estudio más riguroso y sistemático de distintas corrientes, escuelas de pensamiento filosófico y autores (desde los clásicos, pasando por el anclaje en pensadores de la modernidad, hasta la contemporaneidad). Es de estas dinámicas de donde se ha desprendido la consolidación de tendencias relacionadas con la definición de campos de estudio, intereses de conocimiento y afinidades temáticas.

Pero precisamente de las demandas de información y orientación a que se enfrenta el filósofo en la esfera pública, las cuales son activadas desde los grandes medios de comunicación (radio, prensa, televisión), a la espera de que este diga algo que resulte sugestivo o que satisfaga expectativas del orden de lo inmediato, no importa que no esté preparado para ello, se deriva también la va-

loración de la pertinencia de lo que se comunica y, por ende, de las tareas que comprende un oficio disciplinar. En este sentido es sabido que en el mundo de las opiniones difundidas se le otorga más credibilidad a las palabras si estas provienen de juristas, economistas, politólogos, sociólogos e, incluso, historiadores y antropólogos. A los discursos que las sustentan se les otorga la virtud de saber “ir al grano” (lo concreto), mientras poco, o en nada, se recurre al filósofo, porque se asume que este o no tiene mucho que ofrecer o lo que puede decir resulta poco **práctico**, además de poco atractivo.

Al respecto Leonardo Tovar Gonzáles anota que ante el gran público los filósofos son vistos como muy creativos a la hora de inventar mundos ficticios e idealizar cosas, es decir, como personas dedicadas al pasatiempo de recrear la realidad, pero poco fructíferos a la hora de trazar líneas de acción con respecto a la *política efectiva* o la *política práctica*, esto es, frente a la *Realpolitik de las acciones cumplidas* (Tovar Gonzáles, 2002: 38). De allí que las miradas estén volcadas y dirigidas más bien hacia otro centro de interés, representado por quienes convocan más audiencia o ejercen una mayor influencia propagandística y un mayor efectismo transformador: los cálculos y proyecciones del economista, los análisis cuantitativos que hace el politólogo sobre los asuntos electorales, las disputas y controversias que entablan los juristas en torno a tecnicismos⁸ o las consideraciones de los violentólogos, como nueva especie académica dedicada a explicar la locura colectiva de sangre.

En esta percepción subyace precisamente el desplazamiento operado desde una Torre de Marfil a una **Torre de Babel**, en cuya

⁸ Un ejemplo ilustrativo, entre tantos que ocurren, se relacionó con los pros y los contras surgidos a raíz de la posibilidad de admitir la declaración de la exmodelo Virginia Vallejo, una vez cerrada la etapa probatoria del juicio que adelantaba la justicia colombiana en contra del señor Alberto Santofimio Botero, por su participación en el asesinato del político Luis Carlos Galán Sarmiento.

significación se ve envuelto el filósofo. Este cambio de posición da cuenta de que cuando por fin el filósofo logra superar cierto academicismo abyecto y descomprometido (un academicismo ciego, a decir de algunos), en el cual parece que el ego personal trasciende (anula) cualquier posibilidad de adquirir un compromiso social y político, es cuando también se advierte que no por el hecho de que hayan más opiniones, ni de que el espacio de reflexión se agrande, se logra una mejor comprensión de aquello que es objeto de análisis, ni que por esa actitud de apertura el filósofo salga mejor librado. Esta disposición del filósofo hacia el mundo de lo real-concreto, supone el asumir una decisión conducente a definir espacios de interlocución con otros sectores de la academia, para compartir preocupaciones, aportando su perspectiva de individuo portador de una razón crítica.

Dicho en otras palabras: la Torre de Babel, un tanto a la usanza pedagógica del Mito platónico de la Caverna, ilustraría la condición en que se encuentra el filósofo respecto a sus habilidades, pero también frente a la evidencia de sus limitaciones. En tiempos donde decide salir de sus escondrijos y del anonimato en que ha vivido, se produce entonces la concurrencia de dos movimientos: uno de apertura y otro de contracción. El primero tiene que ver con la iniciativa del filósofo por abandonar sus monólogos ininteligibles para el mundo exterior, dispuesto a abrirse ante los demás, dispuesto a dejarse perturbar por los hechos fácticos, no para ser deslumbrado por la verdad sino más bien para construirla con otros⁹. En el segundo, el filósofo se peca que entre las diferentes miradas y lectu-

⁹ A este rasgo se le llama capacidad de **diálogo transdisciplinar**, la cual estaría quedando sacrificada, de acuerdo con lo que plantea Delfín Ignacio Grueso Vanegas, en la medida que al interior de la filosofía ha hecho carrera una erudición profesionalizante. Esta, al suponer un ejercicio enmarcado dentro de lo que se entendería como un academicismo evasivo de la realidad, convertido en forma de enseñanza y en estilo predominante en algunos medios académicos, habría contribuido tam-

ras que concurren, una de las cuales es la suya, y que en principio están llamadas a enriquecer la interpretación de la realidad social y a facilitar la construcción de una comprensión global, no existen ejes articuladores, ni puntos de amarre. Por lo tanto deviene una incompreensión que se vuelve desencanto y, por qué no decirlo, hasta desconfianza mutua e incomodidad.

Del mismo modo cuando el filósofo otea en torno a su *si mismo* encuentra la presencia de otro síntoma: que el conocimiento filosófico no es inmune a tendencias como la **fragmentación del saber**, lo que implica la emergencia de la superespecialización y la consiguiente entrada en el dominio de los **saberes especializados**. Esto implica decir que -a lo mejor- ya no se puede seguir aspirando a que la filosofía nos siga dando las respuestas “grandes” y “gruesas” para los problemas fundamentales. Y ya no sólo porque actualmente en su interior se evidencia la diáspora del saber filosófico y se permea el hecho innegable de la insurgencia de diversidad de ramas. También porque supone la ruptura frontal con relación a un ideal que se sigue añorando: el de la formación de filósofos integrales, es decir, individuos que de la mano del humanismo¹⁰ están habilitados para proporcionar miradas amplias y abarcales sobre la sociedad, el mundo y la cultura.

2. ¿EL FILÓSOFO: UN SUJETO ESCINDIDO?

En medio de los equívocos y las confusiones, de las incomunicaciones e incompreensiones, de los apremios y urgencias con las que convive la filosofía, teniendo como

bién a tender toda una maraña en torno al pensamiento filosófico y, por ende, a desconectar a la comunidad filosófica de la influencia que, bajo otras condiciones, podría ejercer en la vida política e institucional del país.

¹⁰ Se trataría del *filósofo-humanista* que no solo piensa en la igualdad de los hombres y en la reivindicación de los valores humanos, sino que avanza en su discurso hablando de todo.

contexto una sociedad convulsionada como lo es la colombiana, conviene entonces hilar más fino. Para empezar sería necesario decir que el filósofo no puede sustraerse a una doble condición: la de **pensador y/o intelectual**¹¹ y la de **ciudadano**. Como intelectual no puede renunciar al debate argumentativo, a la crítica del orden establecido (las estructuras de poder, los valores dominantes) o a la denuncia de la injusticia. Lo hace recurriendo al uso de su propio instrumental, es decir, a

¹¹ Históricamente la noción del intelectual acoge variedad de significados, tanto individuales como grupales: de un lado se refiere a quien ostenta una posición ventajosa (de superioridad) en el mundo de la cultura, con respecto al dominio de un saber y a la forma como lo expresa (por ejemplo, mediante el uso de símbolos y de simbologías abstractas sobre el hombre, la sociedad y la naturaleza; de otro una comunidad de intereses ideológicos, en el sentido material de la identificación de personas que son cultores de una determinada forma de pensamiento y que comulgan con una determinada forma de interpretación de la realidad (supuestos, principios, postulados doctrinarios); otra acepción, propia y específica de la tradición marxista, es la de que los intelectuales constituyen una comunidad de conocimiento caracterizada por el compromiso establecido con las luchas del pueblo (los desfavorecidos), proceso en donde previamente media un acercamiento a los sectores marginales y del cual surge la identificación de posiciones comunes frente un determinado estado de cosas. Aquí la función del intelectual, colocado al lado del pueblo y tomando partido en la lucha, como sería el caso de la versión leninista, consiste en utilizar el saber del cual es depositario para orientar y guiar a la masa inculta e iletrada, para acelerar procesos de cambio. También puede hacerse mención de la connotación del *intelectual orgánico* en Antonio Gramsci, la cual encaja dentro de la idea de que el pensamiento está ligado a la acción y, por ende, a la *filosofía de la praxis* (como filosofía de lo real) y a la *práctica de la teoría*. Por su parte la filosofía sartreana concibe la existencia humana como un constituirse así mismo (un autoconstituirse), proceso que da lugar al acto de comprensión, es decir, a la inteligibilidad que el hombre hace de su sí mismo y de su situación respecto a los demás y al mundo. En este contexto emerge el *intelectual universal* cuya tarea es comprender al proletariado como sujeto histórico, a la par que esto implica un cambio actitudinal (una autotransformación). En el caso del existencialismo cristiano (Mounier, Lacroix, Maritain) se habla de una *filosofía del compromiso*, entendida como capacidad de reacción del espíritu humano frente a las crisis.

través de los propios medios que posee: la revisión de argumentos y supuestos; la formulación de preguntas y, por supuesto, también de respuestas que tienen un carácter provisional; de la utilización de discursos que, como sujeto pensante, propone y comunica mediante el lenguaje. Pero junto al hecho de que por su naturaleza el filósofo se vea compelido a representarse la realidad, a trazar rutas y mapas de pensamiento con los que busca poder navegar y definir parámetros de orientación para husmear e incursionar en ella, también se encuentra el lado humano y sensible del asunto.

El filósofo, en efecto, no podría desconocer- aunque la frivolidad aparente que acompaña las conductas, los actos de vida y los modos de ser que percibimos en él nos remitan al encuentro con un “especimen raro”, que más allá de lo que usualmente hace (o aún a pesar de ello) no está ni desligado de los intereses del mundo de la cotidianidad, ni es una persona sumida en la despreocupación de lo que acontece a su alrededor. El filósofo, por su singularidad como filósofo, quiere afectar conscientemente el mundo y ser afectado por el (por los hechos, por los acontecimientos). Lo primero (la inserción en el mundo de lo real) nos confronta con un sujeto que es ciudadano y accidentalmente filósofo, cuestión que no hace del filósofo una persona inmune, quiera o no reconocerlo, a esa afectación que proviene (se suscita) en el entorno.

Adicionalmente se puede añadir que la interacción del filósofo en (con) el mundo físico y social genera una serie de circunstancias problemáticas, de retos y desafíos. Frente a estos podemos llegar, incluso, a tener la impresión de que en algún momento, cuando la vida nos conmina a la búsqueda de soluciones, es él filósofo quien parece encontrarse en desventaja por mostrarse más bien como persona poco práctica, lo cual puede dar cuenta del reconocimiento de una situación de impotencia, cuestión que ya es mucho decir de su condición humana. ¿Acaso, la ocurrencia de estos eventos en el orden de la vida práctica¹² no ha tendido a reforzar una de las per-

cepciones más usuales sobre el filósofo: que éste “no tiene los pies puestos en la tierra”?

Se alude entonces a la falta de un polo que lo conecte a la realidad, carencia que lo llevaría a ser un individuo despreocupado, que intenta pasar de largo frente a los problemas y que solo se toma la molestia de actuar, que solo se aboca a una decisión, cuando el cúmulo de acontecimientos es de tal magnitud que lo atropella y lo obliga a hacerlo. Es de advertir, sin embargo, que esta imagen, podría decirse que se corresponde, a modo de hipótesis explicativa, con la noción de cierto tipo de filósofo (o de intelectual) que hizo carrera en la universidad colombiana, el cual se mostraba como un individuo que se regía por la regla de colocar en práctica lo que teóricamente pregonaba. Por ello, para ser concordante y expresar su consecuencia consigo mismo, asumía la adopción de rupturas radicales y las convertía en normas de acción: esto incluía desde el rechazo a cierto tipo de literatura y a determinadas prácticas, hasta la aceptación en el consumo de cierto tipo de bienes¹³.

Lo segundo (el filósofo como ciudadano) nos ubica en el terreno de las preocupaciones de quien entiende que ante el derrumba-

¹² Un ejemplo ilustrativo de lo que sería la renuncia a vivir la realidad concreta, en tanto actitud de abandono adoptada por cualquier persona, y no sólo por el filósofo, sería la que se desprendería de la necesidad de concurrir a la realización de un trámite o de interponer un recurso legal para defender un derecho, cuya violación puede generar un perjuicio de tipo patrimonial. En tal situación el involucrado, si lo anima el desinterés, podría dejar que el curso de la circunstancia siga libremente, sin que medie un apersonamiento; si actúa con un cierto sentido lógico, estaría tentado a someterse a la tramitología institucional existente, para dejar que el tiempo y los términos del procedimiento hagan su efecto; o, en otra circunstancia, acudiría prontamente al abogado para que lo asista y lo asesore, de modo que la intervención pueda traducirse favorablemente y permita contrarrestar, en todo o en parte, el daño potencial o real.

¹³ Una variante de este prototipo pudo haber sido el intelectual que se decía políticamente comprometido y que adoptaba una pose más libertaria, lo que le permitía incorporar a su modo de vida expresiones catalogadas como anárquicas y desordenadas (en el comer, el vestir, el hablar, etc).

miento de la sociedad y de la amenaza de su disolución a sus pies, no puede estar inerte, ni “hacerse el loco”, sino que se encuentra frente a la necesidad de ser partícipe de alguna pauta de acción. De este modo el filósofo reúne en sí una doble responsabilidad política: como pensador y como individuo que pertenece a una sociedad política, a un Estado. Precisamente esa doble condición -como intelectual y como sujeto que hace parte de un cuerpo político-, convierte al filósofo en un individuo atado al mundo, desde donde da cuenta de la razón de ser de los problemas, expresándolo mediante la afirmación de su propio pensamiento, del mismo modo que ejerce la crítica de todo poder o, como dice Alfonso Rodríguez, de la “inservidumbre involuntaria” o de la “indocilidad reflexiva”.

Por ser un individuo en y con el mundo el filósofo no puede hacer un salto en el vacío sobre la crisis de la sociedad. Antes que aislarse de la realidad y del diálogo con otras disciplinas, antes que vivir ausente, debe proponer reflexiones lúcidas para confirmar la filosofía como razón deliberativa, para articular academia y realidad, conocimiento y vida pública, para empezar a saldar la desventaja del filósofo frente a otros que, dentro de un perfil público, han ido ganando un mayor protagonismo en la vocería de la verdad. Pero para seducir a la otredad, o sea, al público, para construir opinión sobre los problemas que le interesan al ciudadano de a pie, es necesario que la crítica sobre las anomalías que ocurren en la sociedad, que el cuestionamiento sobre el mundo y el sentido de las cosas, se haga a partir del reconocimiento, como diría Lasalle¹⁴, de los factores reales de poder dominantes, que existen y que inciden en la estructuración, organización y modificación de las decisiones que rigen en un país.

El pensamiento del filósofo constituye un acontecimiento, una voluntad de transformación ligada a la cotidianidad, al mundo de los acontecimientos. Por ello de lo que se trata es

¹⁴ Véase **LASALLE, Ferdinand**. ¿Qué es una constitución?. Editorial Panamericana. Bogotá, 1994.

de proponer no sólo lo subjetivamente deseable sino lo ética y políticamente posible; de colocar en evidencia las falacias y sofismas que encubren las injusticias y las grietas que fisuran un estado de cosas, de los engaños y estigmas asociados, tal y como, por ejemplo, actualmente acontece con la lucha mundial y nacional contra el terrorismo y a sus usos ambiguos y estigmatizadores respecto de las más elementales luchas de reconocimiento social; de que la sociedad pueda hacer conciente la responsabilidad política de sus actos en el campo de la acción humana (hacer conciencia política y memoria sobre la crisis), es decir, en la acción práctica, y con base en que fundamentos se pueden imputar responsabilidades y culpas, individuales o colectivas, con respecto a las acciones y omisiones de gobernantes y de gobernados.

No olvidemos que las decisiones de poder, política o militarmente hablando, tomadas por quienes dirigen la sociedad (los miembros de la clase gobernante), pueden volverse actos criminales, denigrantes de la dignidad humana; por su parte los gobernados, sea por su activismo (el comprometimiento abierto) o por la pasividad (apatía, indolencia u obediencia ciega), se pueden convertir en cómplices de los actos de gobierno o de los actos de guerra. Además hay que tener en cuenta que vivimos en un mundo donde el aumento de los riesgos, a la hora que sus efectos negativos impliquen un curso de acción que incidirá en el deterioro de la vida, no discriminará entre filósofos y no filósofos, es decir, entre personas interesadas en inquirir por el sentido del mundo y de la vida y aquellas cuya única preocupación es vivir (subsistir), despreocupados de la necesidad de problematizar la realidad.

Aunque la filosofía se ha encontrado envuelta en una maraña tendida sobre el pensamiento, lo que da la sensación de haberla convertido en un remanso de contemplación, tornándola funcional para el sistema en tanto ha supuesto una justificación pasiva del poder dominante, lo que se demanda del filósofo

fo no es sólo que haga uso apropiado de teorías (su bagaje, su acervo) y que sepa comunicar lo que piensa, sino que esta difusión se enmarque dentro de la democratización de las oportunidades de acceso al conocimiento, así como dentro de tareas esclarecedoras y de orientación. De este modo la filosofía, aunque tenga que aceptarse que su protagonismo no es equiparable al que tienen los hombres políticos o los actores sociales, podría ser interlocutora válida de aquellas inquietudes y voces acalladas e invisibilizadas por discursos y prácticas hegemónicas, en las que la realidad se representa de modo distorsionado o en las que se apela al encubrimiento ideológico para mentir y engañar, lo cual es más necesario por cuanto: .

“Hoy, en momentos de violencia, confusión, perplejidad y desconfianza frente a las propuestas explicativas de la realidad, desde el mundo del conocimiento se ha hecho evidente la emergencia de dificultades relacionadas con la interpretación y comprensión del carácter complejo de los sistemas sociales históricos, así como del sentido en que nos estamos moviendo o desplazando. Igual ocurre cuando se trata de entrar a la consideración futura en torno al ritmo e intensidad que tomen los diferentes cambios que se produzcan, cualquiera sea la forma bajo la cual se presenten estos (trátese de rupturas, desequilibrios, fluctuaciones, regeneraciones o sencillamente transiciones)”¹⁵ .

Como lo ha sostenido Emmanuel Wallerstein, el poder establecer la orientación que globalmente tiene la organización de los mo-

¹⁵ CÓRDOBA GÓMEZ, Luis Antonio. “El desencanto político con la modernidad: las razones interpretativas de una crisis”. En: Filosofía Política: Crítica y Balances (Diego Jaramillo Salgado, compilador). Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2006., p. 111.

dos de vida social se enmarca hoy, por ejemplo, dentro de la vivencia de un modelo de *espacio-tiempo transformativo*, cuyo anclaje histórico aparece ligado al surgimiento y expansión de la *economía-mundo-capitalista*. De modo que si aspiramos a nutrir una modificación en la forma como el pensamiento humano percibe esa y otras realidades, la **filosofía social**¹⁶ no puede desentenderse de la necesidad de volverse creativa, de propiciar transformaciones y, por supuesto, de ordenar sus conceptos y teorías para poder producir movimientos del pensamiento que nos permitan salir de las encrucijadas y atascamientos en que se hunden las sociedades en un momento dado. Y esto resulta inconcebible sin el concurso dilucidatorio y esclarecedor que pueda aportar el conocimiento -máxime ahora que precisamente se habla de su resurgir- para poder ejercitar una conciente toma de partido:

“...debemos ser concientes de que no podemos comprometernos de manera inteligente en la batalla socio-política, sin llegar a reconstruir el mundo del conocimiento como elemento esencial de la batalla. No es cualquier convergencia la que deseamos, sino una que

¹⁶ No existe, por supuesto, un criterio caracterizador de la diferencia entre lo que es “filosofía social” y lo que no es tal cosa. En principio toda filosofía, como forma de pensamiento, estaría llamada a ser social en el sentido que, como lo expresara Marx, todo concepto, idea o representación del mundo no surge por razones de azar, sino que ello responde a unas condiciones históricas concretas. Pero resulta obvio que una cosa es que el pensamiento tenga un origen social, o que sea el resultado de una necesidad social, y otra que de (o pueda dar) cuenta de ello. Aunque se acepta que existen diferencias y discrepancias (sobre el sentido y el contenido que tienen las cosas estudiadas por la filosofía social), también es dable pensar que algunas de ellas no son de su exclusiva incumbencia, sino que son compartidas con otros ámbitos disciplinarios. Adoptaremos aquí la noción de que la filosofía social se preocupa por el análisis y/o la revisión de los conceptos en los que se sustenta el mantenimiento de órdenes y estructuras sociales.

sea justa, inteligente, substantivamente racional”¹⁷.

Al fin de cuentas, siguiendo a Berger y Luckmann¹⁸, la filosofía es una manifestación que si bien hace parte del amplio espectro de posibilidades y matices del mundo actual (donde también aparecen en escena otras manifestaciones del pensamiento), toma parte en ese intento del hombre por pensar en sí mismo y en su mundo, por conocer los fenómenos de la realidad y por establecer la certidumbre de que ellos existen y pueden ser inteligibles¹⁹. La filosofía, como creación humana, como quehacer, como saber profesional, es expresión de un foco de interés específico en torno al cual individuos, colectividades, agremiaciones y organizaciones se aglutinan para dar cuenta de ese “sí mismo” y de su devenir. Por esto los fueros de la filosofía resultan necesarios y fundamentales para acometer la tarea de comprender las conductas de vida, para encontrar el sentido de la existencia y de las cuestiones prácticas.

3. A propósito de la crítica de la realidad: La vivencia de la modernidad y la postmodernidad

¿Qué es lo que encarna la postmodernidad? La postmodernidad en esencia representa un doble movimiento: de una parte el cuestionamiento y la revisión de la denominada crisis de civilización, perceptible sobre todo en el

¹⁷ WALLERSTEIN, Immanuel. “El espacio-tiempo como base del conocimiento”. En: Revista Análisis Político. N° 32. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Colombia. Santafé de Bogotá, septiembre a diciembre de 1997. pág. 15.

¹⁸ BERGER, Peter. L y LUCKMANN, Thomas. La construcción social de la realidad. Amorrortu Editores. Buenos Aires, 1999.

¹⁹ Dichos autores, de acuerdo con los niveles de legitimación, complejidad y profundización existentes hablan de *conocimiento incipiente* (explicaciones sencillas sobre el por qué de las cosas), *conocimiento rudimentario* (esquemas explicativos sobre acciones concretas y sobre el sentido común como los pro-

siglo XX; de otra, la personificación de otra versión de lo moderno, una herencia suya, una variación, si se quiere. Esa crisis se acoge (se recrea) en el pensamiento filosófico, la ciencia y las artes y toma como referente de simbolización, para el direccionamiento de la crítica, las connotaciones desprendidas del culto que la modernidad euro-occidental, hoy supuestamente agotada y exhausta, le ha rendido al racionalismo. Se insiste en que va más allá de la simple metáfora, que está cargada con sus propios mitos, profecías, esperanzas, presentimientos y hasta poesías descarnadas.

En tal sentido, la postmodernidad acarrea, al tiempo, la formulación de juicios evaluativos y la manifestación de la angustia, las dudas y la nostalgia acerca del curso que ha tomado el mundo, la sociedad y la naturaleza humana. Dados los abrumadores cambios que han sobrevenido y las mutaciones perceptibles en la realidad formalizada, a la que nos habíamos acostumbrado a reconocer como tal, se habla entonces de la necesidad de un replanteamiento acerca de la forma como se ha asumido el conocimiento del cosmos, del hombre y de las relaciones sociales, político y económico. De allí surge la vivencia de lo post-moderno como la concurrencia de múltiples realidades (en la informática y en la cotidianidad), de lenguajes nuevos y tradiciones, de la magia y la aventura, de la intuición y la razón, de la fe y del materialismo, la verdad y la mentira, el dogmatismo y el pragmatismo.

La transformación de los ejes (o verdades) sobre los que se ha tejido la vida moderna en virtud del surgimiento de una sociedad contemporánea abierta, donde los lenguajes de la tecno-comunicación o comunicación electrónica²⁰ y, sobre todo, el ciber-espacio, constituyen mundos virtuales que operan pa-

verbios, las máximas morales, las leyendas y los cuentos populares), *conocimiento teórico explícito* (cuerpo de conocimientos diferenciado apoyado en teorías especializadas) y *conocimiento simbólico* (patrones de significación sobre realidades no explícitas en la experiencia cotidiana y que hacen parte de realidad intersubjetiva).

ralealmente al mundo material, en el que se rompen las exclusividades y se tejen contactos, encuentros y convivencias entre las manifestaciones más disímiles, obliga al cambio en la percepción de la realidad. Es por eso que se afirma que la postmodernidad supone una especie de apostasía de todos aquellos principios con los que la modernidad explicó la realidad, valga decir, el sobredimensionamiento de la racionalización y la institucionalización. Esa especie de abjuramiento conlleva un ataque dirigido contra todo aquello que implique una obsesiva reducción de la vida humana y, por ende, de lo espontáneo, lo imprevisto y lo caótico que hay en ella, a camisas de fuerza u órdenes prefigurados por poderes reguladores.

Se trata, en otras palabras, de una reacción contra la modernidad, si se quiere, un estado de malestar y de oposición, el cual se torna supuestamente demoledor y deconstructivo, pretendiendo ser, además, su autocrítica y su punto de llegada. A diferencia de la época griega (en que las inquietudes nacían de la contemplación y el asombro), de la cartesiana (que postula la duda) y de la de Marx, Freud o Nietzsche (vinculada a la sospecha), la postmodernidad intenta, disímil y confusamente, ubicarse ya en un punto de ruptura con la modernidad; bien en la realización o el complemento de la modernidad (la modernidad de la modernidad); ya en la condición de “autorreflexión que la modernidad hace de sí misma”, valga decir, como lo insinúa Eudoro Rodríguez, en “...la autocrítica

²⁰ La denominada comunicación electrónica, como uno de los ejes del mundo postmoderno, a pesar de la maraña en la cual está envuelta, a pesar de los efectos despersonalizadores que provoca, es alabada no sólo como logro tecnológico sino porque permite el acceso y la penetración de individuos y grupos, la conexión interactiva entre la individualidad y lo colectivo. Su realidad, colocada más allá del espacio físico, más allá de la materialidad, es la virtualidad misma. No exige a quienes participan de ella (los postmodernos la llaman *democracia cibernética*) condicionamientos o exclusiones, como la pertenencia a un bloque u organización económica, a una postura ideológica, a un partido político, propias de la modernidad..

de los grandes críticos, la gran sospecha a los ‘maestros’ de la sospecha”²¹.

Por ello no resulta extraño que desde vertientes discursivas de la postmodernidad, se avale y reivindique una visión basada en la presencia del pluralismo de los discursos, la diversidad, la discrepancia y la multiplicidad (como criterio de inclusión y de pertenencia), en lugar de la inmutabilidad, la semejanza, la unanimidad y la unidad (como criterio de identidad). El “agotamiento” de la modernidad llevaría aparejado el fracaso existencial de las ideas de “progreso continuo”; de futuro, como sinónimo de “orden lineal”, “regularidad” y “coherencia”; de “control” y “dominio” del hombre sobre su mundo geográfico e histórico; del “conocimiento” de las leyes del desarrollo humano.

Por consiguiente, la postmodernidad supone la instalación de concepciones como aquella que entiende al hombre en términos de resultado de un proceso natural de evolución, rigiéndose en su vida social por mecanismos como el de la competencia; la ideología del individualismo radical y del interés material; la regulación establecida por el egoísmo; el deseo de comercialización de la vida y la maximización de las utilidades; la búsqueda de dinero, poder e influencia; la relativización del saber; la subjetividad y la acción individual, la indagación experiencial; y el final de los grandes paradigmas de interpretación del mundo y de la sociedad (los llamados metarelatos). Todo ello inscribiéndose dentro del cuadro marcado por la preponderancia del mercado y de las industrias cimentadas en las capacidades intelectuales del hombre (donde se da una alta movilidad de capitales y empresas) sobre el Estado, de la supremacía del *homo economicus* sobre el *zoon politikon*.

²¹ **RODRIGUEZ ALBARRACÍN, Eudoro.** “Postmodernidad o la crisis de los ideales de la modernidad”. En: Análisis. Revista Colombiana de Humanidades. N° 63. Universidad Santo Tomás de Aquino. Santafé de Bogotá, enero a diciembre de 1998. pág.45.

El análisis del fenómeno de la modernidad en Latinoamérica, como experiencia cultural colectiva, como tentativa civilizadora, genera posiciones y posturas divergentes y encontradas: desde aquellas que señalan la imposibilidad de su concreción, hasta las que se han interesado por identificar sus principales aspectos contradictorios y paradójales, observables en los resultados que saltan a la vista en nuestra contemporaneidad. El debate, por consiguiente, se ha planteado en términos de “premodernidad”, “cuasimodernidad”, “modernidad incompleta” o “retrasada”, “postmodernidad incipiente”, cuando no de “antimodernidad” o “tardomodernidad”. Quizá, para unos u otros, sean concientes o no de ello, el riesgo consista en reducir la discusión, amparándola en el uso de ciertos términos o definiciones, cuando lo cierto es que frente a nuestras narices se están formando nuevas realidades (o realidades paralelas al mundo físico), crueles, caóticas y crudas, que no alcanzamos a comprender porque desborndan nuestras lógicas explicativas.

“En efecto, algunos piensan, especialmente antropólogos, que nuestra sensibilidad cultural corresponde a la premodernidad; otros, especialmente economistas, han dicho que estamos comenzando a conocer vivencialmente lo que es la modernidad; finalmente, no faltan quienes consideran que, de acuerdo con las definiciones que dan los europeos de la postmodernidad, nosotros siempre hemos sido postmodernos”²².

“Según la actual historiografía, en el siglo XIX latinoamericano se libró una lucha titánica entre las fuerzas de la modernidad y las de la antimodernidad y la premodernidad”²³.

²² HERRERA RESTREPO, Daniel. “Postmodernidad: ¿ruptura con la modernidad?”. En: Análisis. Revista Colombiana de Humanidades. N° 63. Universidad Santo Tomás de Aquino. Santafé de Bogotá, enero a diciembre de 1998. pág. 15.

A lo mejor la coincidencia más clara sea que lo “moderno” nos remite a un término usado reiterativamente (en distintos periodos) para designar una especie de sentimiento de una época que se alza diferenciada (y hasta contrapuesta) de la antigüedad. Así, pues, el advenimiento de la modernidad propiamente dicha implica una pretensión que conjuga la subjetividad, el individualismo, la conciencia crítica, la autonomía de las personas, la acumulación del conocimiento, la separación establecida entre lo profano y sagrado, la adquisición de status y la diferenciación de roles. Por supuesto, que la modernidad también tiene como sinónimos la unificación del orbe en un sistema mundial, la organización del comercio internacional, la racionalidad económica, la occidentalización.

Mientras se pondera el carácter secularizador y emancipatorio, la expansión del conocimiento científico y la modernización industrial, el sentido de la innovación constante y la democratización de los saberes y la cultura aportados con sentido universal por la modernidad, la crítica postmodernista (Lyotard, Bruner, Bürger, Vattimo, Baudrillard, Deleuze, Derrida) recaba en el acento totalizante de la razón occidental, que prefiguró un campo perceptivo sobre el hombre y el mundo donde ha estado ausente la autocrítica. Por ello ha quedado prisionera de sus propios dogmatismos, intolerancias y despotismos y enfrentada hoy al desafío de las certezas establecidas, a las nuevas incógnitas que surgen, a un futuro que se revela como desconocido aunque la tecnología lo vuelve inmediato.

De allí que se insista en el fracaso de los grandes relatos políticos y de las verdades con validez permanente (signos del llamado “debilitamiento del pensamiento”); del gigantismo industrial; en la muerte de los ideologismos y las polarizaciones políticas,

²³ PALACIOS, Marco. “El (des)encuentro de los colombianos con el liberalismo”. En: Revista Foro. N° 30. Ediciones Foro Nacional por Colombia. Santafé de Bogotá, agosto a octubre de 1996. pág.113.

la soberanía de los Estados, las luchas de clases sociales y de las fronteras conceptuales en la ciencia. Se rechaza así mismo el materialismo imperante, la burocratización de las organizaciones, la estandarización de la producción y la masificación de la comunicación. En su lugar, se hace la prédica de principios como el de la flexibilidad, la diversidad y la adaptabilidad para la toma de decisiones y para el logro de la eficiencia, la desconcentración del poder, el fortalecimiento proactivo de la sociedad civil y el culto a la diferencia, el disenso y la alteridad filosófica, o sea, la tolerancia y el respeto a la opinión ajena (la del interlocutor).

Desde otra esquina Jürgen Habermas (y la Escuela de Francfort) ve en la postmodernidad más bien una crítica que se forma al interior de una modernidad, cuyo potencial modernizador se encuentra inacabado e inconcluso porque la racionalidad ilustrada no derivó hacia la construcción de sociedades basadas en el paradigma de la *acción comunicativa*, sino hacia una acción instrumental (de dominio) realizada con el concurso del cientifismo, la tecnología y la burocratización, que han tiranizado las estructuras del mundo de la vida. Para él la ciencia, la sociedad tecnológica y la sociedad burocrática antes que emancipar al hombre, han contribuido al afianzamiento de su despolitización y de su dominación por las instituciones del Estado

Por supuesto, no se puede desconocer que el discurso de la postmodernidad aporta políticamente a Latinoamérica el reconocimiento de la heterogeneidad y diversidad étnica y cultural, que como elementos dinamizadoras de su realidad (según lo señala Lechner), más que ser fuente de conflicto, dispersión, desigualdad y exclusión deberían ser una fortaleza en el proceso de enriquecimiento, construcción y práctica de la integración y la tolerancia. Desde una visión filosófica próxima, para otros la esencia del ser humano no versaría en la subjetividad sino en la alteridad y la intersubjetividad (el “ser” y

el “estar” con otros, el “reconocimiento” del “otro”, el “encuentro” con el “otro”), en la apertura de la razón hacia aquella riqueza psíquica del hombre considerada como irracional (la emoción, la intuición, lo subconsciente, etc.), cuando no la recurrencia a Dios como fuente del ser del hombre, de la cultura y de la historia. Precisamente el resurgir de lo religioso sería la prueba de que estaríamos ante un cambio de rumbo en la orientación de la verdad.

Una toma de partido en la discusión nos permitiría decir que en América Latina, cuya vida ha transcurrido en medio de encuentros y desencuentros entre lo público y lo privado, de flujos y reflujos de violencia, la vivencia de la modernidad, que se asimilaría más bien, como sintomalmente lo dijera una periodista mexicana, a un **“...artículo de importación y contrabando”**²⁴, no es (no puede ser) la misma para los de arriba que para los de abajo, valga decir, para las clases gobernantes y para las inmensas muchedumbres marginadas, sumidas en la miseria, la desigualdad real y en la orfandad del Estado. Es a estas clases sociales a las que históricamente el poder ha impuesto experimentos políticos y supuestas visiones de futuro, cargadas con los discursos de la promesa ensoñadora rebusante de optimismo, el compromiso colectivo y la demanda de sacrificio en aras del interés nacional.

La dominación se ha ejercido recurriendo ya a la urdimbre palaciega, a la vocación dictatorial del generalato o a los mismos ritos electorales de la democracia, una de cuyas caras, aunque se vista de civil, ha sido la pose autoritarista. Pero mientras las grandes masas viven la modernidad como ansia de redistribución de riqueza, las clases altas han tomado el atajo del medro burocrático, el saqueo y el pillaje del Estado, la corrupción heredada, la impunidad judicial. No se ha dudado en recurrir a la connivencia con el narcotráfico, como ha acontecido en Colombia, y, desde luego, a la mano dura, para sofo-

²⁴ GUILLERMOPRIETO, Alma. Al pie de un volcán te escribo. Editorial Norma. Bogotá, 1995.,pág. 12.

car cualquier intento de insubordinación que coloque en riesgo el orden establecido y socave los privilegios institucionalizados.

Para el logro de tal cometido el poder dominante se ha valido de elegantes pillos de cuello blanco, no importa que como políticos, además mediocres y turbios (politicastros), dejen mucho que desear, es decir, que sean hombres desprovistos de estatura intelectual o que no estén bien dotados para la vida pública, aunque sobresalgan, eso si, por su desmedida ansía de lucro personal (la felonía). En virtud del pragmatismo político imperante en Latinoamérica el escenario actual revela que el poder es el resultado de la combinación entre la experiencia práctica, aportada por la vieja clase política (la retaguardia de los partidos tradicionales), y el saber de los nuevos ilustrados (la vanguardia conformada por las nuevas pandillas de especialistas y tecnócratas neoliberales, formados en el exterior).

Se trata, ante todo, de imprimir un manejo funcional, o sea, mantener bien engrasada la intermediación, que opera en la práctica con caracteres patrimoniales y clientelistas, entre el Estado, los partidos dominantes y los de abajo (los que colocan los votos). De este modo se puede seguir retroalimentando la cadena del tráfico de influencias, el patronazgo, el intercambio de favores y la concesión de prebendas. Aquí la modernidad no sería más que la semblanza (el retrato) del recorrido incipiente que ha realizado el Estado y la democracia tradicional: incipiente porque en su pretendida superación de la modernidad no ha confrontado la pobreza, ni el empobrecimiento acelerado; por la incapacidad para construir comunidad y encontrarle un espacio social a los pobres.

Las masas irredentas, además de vivir la exclusión económica, generalmente de la mano de una gran capacidad de aguante que, con obvias excepciones, espera redentores y salvadores, hechos extraordinarios o milagros que cambien el curso de los acontecimientos, experimenta en carne propia los oprobios de

la justicia, la estigmatización étnica, el racismo y las enormes diferencias sociales. Enfrente de ellas, animando otro cuadro contrastante, están aquellos que se ubican en una posición ventajosa: los que en calidad de minorías usufructuarias de las arcas públicas, políticamente desconectadas del devenir de las sociedades a las que le han aportado toda una estela de despilfarro y corrupción, como resultado de sus andanzas políticas y de sus acciones éticamente indecorosas.

Estado y democracia, en el contexto latinoamericano, son unos presentes a medias, dado que su carencia de contenido real ha sido llenada (o rellenada) con el uso desmedido de las armas o con una retórica jurídica cargada de normas. Examinando la situación de países como Colombia, donde el Estado central no ha podido imponer el imperio de la ley, ni el monopolio de la fuerza, podemos saber que los mandatos legales del **derecho** no se cumplen necesariamente en el mundo social o que se cumplen no en la medida esperada, es decir, en medio de fenómenos de inmoralidad; que sirven, o son muy útiles, para ser más exactos, cuando se trata de reforzar un leguleyismo que se enfrasca en nimiedades o que ha dado pie para una serie de prácticas y usos sociales como el de la búsqueda de la “trampa”, el “esguince” o la “zancadilla” a la misma ley.

En el caso específico de la sociedad colombiana, signada por la sobrerrepresentación política de los poderosos, la bancarrota moral, la ausencia del Estado, el predominio de los arreglos sociales basados en el recurso a la fuerza y a la privatización de la violencia (la llamada justicia por mano propia), la norma jurídica se ha convertido en un medio para consagrar la defensa del interés pecuniario particular, expresado en la imposición de la voluntad de las mafias (de todos los pelambres) sobre el beneficio colectivo. El derecho, que parece ser más un orden virtual, intenta saldar el déficit de legitimidad del Estado, recurriendo a una hemorragia normativa, que refuerza los legalismos, los leguleyismos y la

ritualización de la ley. Esto, junto a la periodicidad de las elecciones y la universalidad abstracta de la ideología liberal y el republicanismo (igualdad legal, libertades, sufragio), ha contribuido a reforzar la idea de una civilidad que contrasta no sólo con un largo acumulado de violencia y guerra, pero que se percibe como un orden desbalanceado, es decir, como un conjunto de reglas de juego que no son obligatorias para todos los asociados: expresa aquello de que la “ley es para los de ruana”, lo que condensa el carácter clasista y elitista de las sanciones judiciales, que son severas con unos (los pobres, los ordinarios) y benévolas y complacientes con los otros (los ricos y poderosos, los ilustrados).

Bibliografía

BERGER, Peter. L y LUCKMANN, Thomas. La construcción social de la realidad. Amorrortu Editores. Buenos Aires, 1999.

CÓRDOBA GÓMEZ, Luis Antonio. “El desencanto político con la modernidad: las razones interpretativas de una crisis”. En: Filosofía Política: Crítica y Balances (Diego Jaramillo Salgado, compilador). Editorial Universidad del Cauca, Popayán, 2006., págs 111-152.

FLÓREZ G, Lenín y ATEHORTÚA C, Adolfo. Estudios sobre la Regeneración. Imprenta Departamental del Valle. Cali, 1987.

FOUCAULT, Michel. La arqueología del saber. Siglo XXI, México, 1970.

GUILLERMOPRIETO, Alma. Al pie de un volcán te escribo. Editorial Norma. Bogotá, 1995.

GUADARRAMA GONZALES, Pablo. “¿Rescate postmodernista o rescate del postmodernismo?”. En: Revista Universidad Cooperativa de Colombia. N° 65. Medellín, febrero a abril de 1997., pp.19-25..

GRAMSCI, Antonio. La formación de los intelectuales. Grijalbo, México, 1967.

GRUESO VANEGAS, Delfín Ignacio. “La filosofía ante el conflicto. Las dimensiones académica y comprometida de la filosofía política”. En: Filosofía Política: Crítica y Balances (Diego Jaramillo Salgado, compilador). Editorial Universidad del Cauca. Popayán, 2006., pp.33-52.

HERNÁNDEZ ORAMAS, Roberto. “Un siglo de filosofía. De la filosofía a su historia”. En: Revista de Estudios Latinoamericanos. Universidad de Nariño-CEILAT. No 14-15. Pasto. Enero/junio/julio-diciembre de 2004.

HERRERA RESTREPO, Daniel. “Postmodernidad: ¿ruptura con la modernidad?”. En: Análisis. Revista Colombiana de Humanidades. N° 63. Universidad Santo Tomás de Aquino. Santafé de Bogotá, enero a diciembre de 1998.

JARAMILLO SALGADO, Diego. “Anotaciones sobre la recepción y desarrollo de la filosofía política del marxismo en Colombia”. En: Filosofía Política: Crítica y Balances. Editorial Universidad del Cauca. Popayán, 2006., pp.53-72.

JARAMILLO URIBE, Jaime. El pensamiento colombiano en el siglo XIX. Temis. Bogotá, 1974.

JARAMILLO URIBE, Jaime. “Etapas y sentido de la historia de Colombia”. En: Colombia hoy. Perspectivas hacia el siglo XXI”. Siglo Veintiuno Editores. Décimo Cuarta Edición. Bogota, 1991., pp.25-56

LASALLE, Ferdinand. ¿Qué es una constitución?. Editorial Panamericana. Bogotá, 1994.

MARTINET, Gilles. El marxismo de nuestro tiempo o las contradicciones del socialismo. Ediciones Península. Barcelona, 1973.

PALACIOS, Marco. “El (des)encuentro de los colombianos con el liberalismo”. En: Revista Foro. N° 30. Ediciones Foro Nacional por Colombia. Santafé de Bogotá, agosto a octubre de 1996.

RODRIGUEZ, Alfonso. ¿Qué es filosofía?. La filosofía como arte de los encuentros. Fundación Filosofía y Ciudad. Cali, 2001.

SALAZAR, Freddy. "Filosofía y realidad". En: El trabajo filosófico de hoy en el continente. Memorias del XIII Congreso Interamericano de Filosofía (Carlos B. Gutiérrez, editor). Universidad de Los Andes. Bogotá, 4-9 de junio de 1994. pp.515-532.

SARTRE, Jean-Paul. Escritos políticos 3. El intelectual y la revolución. Alianza Universidad, Madrid, 1987.

SHILS, E. Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales. Editorial Aguilar, Madrid, 1974.

SIERRA MEJÍA, Rubén. Ensayos filosóficos. Instituto Colombiano de Cultura. Colección Autores Nacionales. Editorial Andes. Bogotá, 1978. p.91-126.

SIERRA MEJÍA, Rubén. La filosofía en Colombia. Siglo XX. Procultura. Bogotá, 1985.

TOVAR GONZÁLES, Leonardo. "Falacias éticas e irresponsabilidad política". En: La filosofía y la crisis colombiana (Rubén Sierra Mejía y Alfredo Gómez-Müller, editores). Editorial Nomos, Bogotá, 2002., pp. 33-53

WALLERSTEIN, Immanuel. "El espacio-tiempo como base del conocimiento". En: Revista Análisis Político. N° 32. Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Colombia. Santafé de Bogotá, septiembre a diciembre de 1997.



Familia Nasa

**La manufactura y la fábrica.
Relaciones de poder-procesos de producción y valorización.**

Por.

Diego Arévalo

Profesor de Matemática

Universidad Nacional de Rosario (Argentina)

e-mail diegoarevalo arnet.com.ar

Introducción. Disciplina y Producción

Este artículo se sitúa en el espacio de los procesos productivos tal como se configuran a partir de mediados del siglo XVI y hasta el XIX y es parte de un trabajo mayor, que en su conjunto pretende ser “una historia del presente”, una historia que nos permita detectar el nacimiento de nuestro presente. Foucault ha reiterado insistentemente que sus trabajos históricos respondían a una inquietud por el presente, presente que comienza con un acontecimiento que muchas veces se repite, de modo tal que la actualidad se encuentra marcada por esa recurrencia que no le permite ser enteramente contemporánea de sí misma. Hacemos nuestra esa inquietud que revela el sentido de nuestro trabajo.

El acontecimiento que nos proponemos analizar aquí es la nueva configuración histórica que toma la producción capitalista a partir de la conformación del taller y la fábrica, a los que consideraremos como dispositivos disciplinarios productores de valor y plusvalor, y de los cuerpos individuales y colectivos capaces de engarzarse a sus mecanismos. Los próximos trabajos intentarán dilucidar si algo de aquel acontecimiento se repite en las nuevas formas de producción, conocidas como pos-fordistas/toyotistas y manageriales, que involucran tanto las nue-

vas tecnologías de producción, como a las nuevas tecnologías de gestión, también llamadas organizacionales, y, si es así, bajo qué modalidades.

De esas dos últimas tecnologías, las primeras están encargadas de las transformaciones físico-químicas que producen los principales productos de la organización, mientras que las segundas tienen como objetivo el conformar un sistema productivo donde las tecnologías de producción y la fuerza de trabajo funcionen continuamente y sin problemas, transformando todo tiempo maquinal y vital en tiempo productivo. Dichas mutaciones tecnológicas y organizacionales responden a las necesidades de desarrollo del capitalismo, con sus nuevas formas de extracción del plusvalor del trabajo y los nuevos modos de acumulación del capital.

El estudio del pasado permite detectar cuales de los mecanismos constitutivos de las “antiguas” unidades productivas persisten en la actualidad, en sus estados originales o transformados, que junto al acople de nuevos elementos permiten en solidaridad reconstituir el dispositivo de conjunto, dando base así a una nueva forma productiva. Por lo tanto, ese pasado puede alumbrar nuestro presente, puesto que éste último lo prosigue o continúa de algún modo o rompe con él y se constituye en la diferencia.

El objetivo central de este trabajo, es analizar cómo se componen en la manufactura y en la fábrica estos sistemas integrados extractores de plusvalor. Para ello hemos tomado como campo de lectura *El capital* de Karl Marx, y como articuladores de lectura algunos conceptos de Foucault, principalmente los expuestos en *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. Esta estrategia de lectura queda legitimada por la compatibilidad existente en última instancia entre las concepciones del poder de Marx y Foucault y que el mismo filósofo francés señala cuando afirma que es fundamentalmente en el libro II de *El capital* donde encontró algunos elementos para realizar sus propios análisis.

“¿Cómo podríamos intentar analizar el poder en sus mecanismos positivos? Me parece que podemos encontrar en algunos textos los elementos fundamentales para un análisis de este tipo. Podemos encontrarlos, quizás, en Bentham, un filósofo inglés de finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX, que en el fondo ha sido el gran teórico del poder burgués y, evidentemente, podemos también encontrarlos en Marx, fundamentalmente en el libro II de *El capital*. Pienso que es aquí donde cabe hallar algunos elementos de los que me serviré para el análisis del poder en sus mecanismos positivos”.¹

Es importante, por lo tanto, presentar nuestro operadores de lectura. La concepción foucaultiana del poder cuenta entre los aportes más relevantes de la filosofía política del siglo XX. Foucault considera que entre los si-

¹ Este párrafo pertenece a la conferencia titulada *Las mallas del poder*, dictada por Foucault en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Bahía, Brasil, en 1976 y publicada por la revista *Barbárie*, en 1981. Esta conferencia está contenida en FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales*. Volumen III. Paidós, Barcelona, 1999, y el párrafo se encuentra en pág. 239.

glos XVII y XIX se configura en Europa una forma de ejercicio del poder que no se deja encuadrar en las concepciones tradicionales que lo caracterizan por su naturaleza represiva, prohibitiva, negativa, forma a la que denomina poder disciplinario.

El poder disciplinario, por el contrario a la concepción jurídica, funciona de manera positiva, su ejercicio produce innumerables efectos productivos, tales como extraer, mejorar, aumentar, producciones y conductas, y no como un poder negativo, un poder de la represión, de la prohibición. El poder no cumple la función de inhibir, sino de aumentar la eficacia de una producción específica, junto a una sujeción a un aparato productivo. Los mecanismos de poder deben ser considerados como técnicas.

Las relaciones de poder son a la vez intencionales y no subjetivas: tienen miras y objetivos que no dependen de decisiones de un sujeto individual; sus racionalidades son las de las tácticas que se encadenan y dibujan dispositivos de conjunto; las relaciones de poder no están en relación de exterioridad a otras: son inmanentes y desempeñan allí donde actúan un poder productor; el poder se ejerce a partir de innumerables puntos y en el juego de relaciones móviles y no igualitarias; dentro de ese campo de relaciones de fuerza hay que analizar los mecanismos.² El poder disciplinario es multiforme, capilarmente ramificado, anónimo, todo lo penetra tomando posesión de los cuerpos sin necesidad de pasar por las cabezas ni recurrir a la represión y a través de prácticas, tecnologías y mecanismos afirmativos, produce sujetos, ámbitos de objetos y saberes, contra efectos o resistencias, independientes del poder estatal.

Si bien atraviesa todo el espacio social podemos detectar sus mecanismos en “esas instituciones completas y austeras” que son

² DÍAZ DE KÓBILA, Esther. *El sujeto y la verdad II. Paradigmas epistemológicos contemporáneos*. Laborde Editor, Rosario, 2003, pág. 129-130.

los dispositivos disciplinarios, hospital, taller, fábrica, escuela, etc., todos los cuales encuentran su modelo en la prisión. Los dispositivos disciplinarios responden a un objetivo estratégico, producir cuerpos obedientes y productivos, saberes extraídos de esos cuerpos a fin de reafirmar el dominio, lo que obliga a diferenciar al poder como *dominación*, de las relaciones de poder como juegos estratégicos entre libertades.³ “A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad, es a lo que se puede llamar las «disciplinas»”⁴

Foucault afirma: “Existe una verdadera tecnología de poder o, mejor, de los poderes, que tiene su propia historia. Aquí una vez más, podemos encontrar fácilmente entre las líneas del libro II de *El capital* un análisis, que sería la historia de la tecnología del poder, tal como se ejercía en los talleres y en las fábricas.”⁵ Siguiendo esas indicaciones buscaremos en Marx los elementos para el estudio de las tecnologías del poder en los talleres y en las fábricas. También en el primer tomo de *El capital*, se encuentran elementos importantes para este desarrollo. Trabajaremos sobre ellos.

La fábrica para Foucault es una institución cerrada, total, en la cual la mirada objetivante todo lo controla, todo lo penetra en un espacio analíticamente descompuesto. Ésta tiene la finalidad de fijar a los individuos ligándolos a un aparato productivo, enlazándolos al proceso de producción, garantizando la producción y a sus ejecutores en función de una determinada norma.

³ Para ver en detalle esta diferencia se debe recurrir a “La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad” en FOUCAULT, Michael. *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*, Paidós, Barcelona, 1999, pág. 413.

⁴ FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002, pág. 141.

⁵ FOUCAULT, Michel. *Las mallas del poder*. *Op. cit.*, pág. 241.

Las funciones de esta institución de encierro pueden sintetizarse en tres ejes diferenciados pero solidarios. La primera consiste en la explotación de la totalidad del tiempo, lograr el consumo del tiempo vital de los hombres de tal forma que se transforme en tiempo de trabajo. La segunda, es hacer que el cuerpo se transforme en fuerza de trabajo, el cuerpo debe ser formado, reformado, corregido en un cuerpo que adquiere aptitudes, cualidades, y que debe calificarse como cuerpo capaz de trabajar. La tercera, en generar un poder polimorfo, polivalente: económico (porque explota, puesto se paga un salario por un tiempo vital), político (porque somete a través de reglamentos, normas e indicaciones), jurídico (porque enjuicia, premia y castiga), y epistemológico (porque genera un sistema saber-poder, expresado en un saber-poder tecnológico y un saber-poder clínico).⁶

El primero de estos sistemas de saber-poder posibilita la apropiación del saber-hacer obrero y permite reforzar el control de los cuerpos de los que se extrae. El segundo, viabiliza el nacimiento de un conjunto de saberes que emanan de la observación clínica, donde se registran, analizan y comparan los comportamientos de los individuos, permitiendo la emergencia de nuevas disciplinas referidas al hombre, entre las que a nuestro modo de ver cuentan algunas de las disciplinas de las ciencias del trabajo.

De esta forma, por la primera función el *tiempo de la vida* se transforma en *tiempo de trabajo*, por la segunda el cuerpo y su tiempo a su vez se transmutan en *fuerza de trabajo*, y por medio de la tercera, la fuerza de trabajo se convierte en *fuerza productiva*. La fuerza de trabajo se vuelve fuerza productiva, puesto que su modo de consumo es reconfigurado por el saber extraído de la experiencia productiva, conocimiento que lo codifica y regula a través de normas que permiten el aumento de la productividad e intensidad del trabajo. La fuerza productiva, es fuerza de trabajo au-

⁶ FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*. Gedisa, Barcelona, 1999, pág. 127-140.

mentada incansablemente en su rendimiento por los efectos disciplinarios del saber productivo, que a su vez, nace en el propio seno de los talleres y las fabricas. La fuerza productiva es el resultado de la operación del saber sobre la fuerza de trabajo.

La fábrica genera un mecanismo general que se encarga de hacer del tiempo y los cuerpos de los hombres, una fuerza productiva. Para que los hombres sean efectivamente colocados en el trabajo y ligados a él, es necesario efectuar una serie de operaciones complejas por las que éstos se encuentran realmente vinculados de una forma sintética al aparato de producción para el que trabajan. El sistema capitalista se vio obligado a elaborar un conjunto de técnicas de poder que liga al hombre al trabajo, transformando el tiempo y cuerpo de éste, en tiempo de trabajo y fuerza de trabajo. Solo bajo esta transformación pueden ser utilizados efectivamente para transformarse en plusvalor. No hay plusvalor sin este sub-poder, sin este micropoder. Por lo tanto, el sub-poder es condición de existencia de la generación de plusvalor, puesto que éste es necesario para fijar a los hombres al aparato de producción, haciendo de ellos agentes productivos. La ligazón del hombre con el trabajo es sintética y política, es una operación generada por el poder.

Estudiaremos en este trabajo como estas tecnologías del poder disciplinario posibilitan y viabilizan el *dominio* de los hombres para convertirlos en sujetos de la producción. En los dos siguientes apartados leyendo a Marx desde Foucault, describiremos los procesos de conformación disciplinaria de los cuerpos sociales manufactureros y fabriles. En el tercero y último, plantearé algunas consideraciones finales, donde explicaremos como funcionan estos dispositivos disciplinarios en la lucha competitiva en el mercado de mercancías y los límites que poseían y encontraron estas estrategias de acumulación del capital.

1. La Disciplina en la Manufactura⁷

El período manufacturero se desarrolla en Europa, en líneas muy generales desde la segunda mitad del siglo XVI hacia el último tercio del siglo XVIII⁸. Los elementos fundamentales de la organización del trabajo, integrantes del sistema de producción manufacturero, son exportados hacia las diversas colonias, y en especial, a los asentamientos ingleses en América. La cooperación basada en la división del trabajo cobra la forma clásica en la manufactura, que es una forma característica de acumulación del capital. En el tomo I de *El capital*, Marx analiza la constitución del obrero colectivo manufacturero, entonces aparecerán en escena los rasgos más destacados del poder disciplinario: el adiestramiento, la apropiación de las fuerzas y el tiempo vital, la individuación y composición de las fuerzas, la vigilancia, su micro espacio jurídico.

Marx expresaba en *El capital* que “La máquina específica del período manufacturero sigue siendo el *obrero colectivo* mismo, formado por la combinación de muchos obreros parciales”.⁹

La organización de la manufactura se *consolida* en dos formas fundamentales, la manufactura heterogénea y la orgánica. Formas que dependen de la naturaleza del trabajo realizado. En la primera forma, la manufactura combinada, el objeto fabricado está compuesto por ensambles de productos parciales independientes. El vínculo externo entre las partes que conforman el producto, hace que

⁷ Desarrollaremos este punto y los siguientes siguiendo la caracterización del poder disciplinarios que Foucault realiza en *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. Tomamos la edición de Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.

⁸ Para realizar los análisis expresados en los puntos 2 y 3 nos basamos en MARX, Karl. *El capital. El proceso de producción del capital*. Tomo I. Volumen 2, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003, pág. 409-613.

⁹ MARX, Karl. *El capital. El proceso de producción del capital*. Tomo 1. Volumen 2. Siglo XXI, Buenos Aires, 2003, pág. 424.

la coincidencia de los obreros en un mismo taller no sea necesaria. Dichas piezas pueden ser fabricadas por obreros en sus hogares y procederse a la ejecución del ensamble en un taller en manos de un capitalista. El segundo tipo de manufactura, que es su forma más perfecta, el objeto fabricado es el resultado de una sucesiva manipulación y procesos entrelazados entre sí.

En la manufactura se produce la reunión de un grupo de obreros bajo el mismo techo, al mando de un capitalista, dueño de los medios de producción. Se ha delimitado y cerrado un espacio. Este primer recorte funcional del espacio se hereda del taller artesano y de la forma de la cooperación simple, lo que se hace detrás de las grandes paredes cumple con un objetivo particular, fabricar una determinada mercancía. Este recorte también separa a la planta de un contexto específico, y en él, las figuras de los competidores, proveedores y clientes cobran vigencia. Un contexto general circunda a éste último: las condiciones sociales, económicas, culturales y políticas que determinan la actividad productiva de todo el sector.

Dicho recorte tiene como objeto ejercer nuevas funciones económicas, se encierra y concentra esas fuerzas productivas con el objetivo de obtener las ventajas de la cooperación en el logro del aumento de la producción. Para esto se hace necesario neutralizar los problemas que atentan contra el despliegue continuo de las fuerzas, como las interrupciones del trabajo, evitar las aglomeraciones y prevenir los maltratos entre los operarios. El ingreso a este espacio obedece a un imperativo económico, la venta de la fuerza de trabajo de los obreros al patrón.

El volumen mínimo progresivo del capital en manos de cada capitalista, la transformación creciente de los medios de vida y de los modos de producción en capital, es una ley que brota del carácter técnico de la manufactura. La reunión de una gran masa de medios de producción y de fuerza de trabajo determina la necesidad de un gran espacio para su

despliegue. Se produce un cambio de escala y se habilita un nuevo tipo de control.

El recorte genera un espacio cerrado, un espacio homogéneo, que cumple sus propias funciones e instauro en su borde una interfaz manufactura/contexto. Esta delimitación en conjunto con la constitución de la visibilidad de esta interfaz, viabilizan la contabilidad de los ingresos/egresos a la manufactura. Permite controlar qué y quién entra o sale. Posibilita precisar que materias primas, hombres o herramientas, circulan entre el recinto y su contexto, y bajo qué condiciones y momentos lo hacen. Ayuda a proteger a los medios de producción de las inclemencias del tiempo y de la sociedad. Dificulta los robos y evita que los extraños husmeen sobre el aparato productivo. Se busca suspender y hasta detener el tiempo, que el tiempo dentro de las paredes funcione de otra manera, no al ritmo de las necesidades del exterior, sino al conveniente para la producción. Dentro de este espacio los empleados no se pueden comportar indebidamente, espacio que construye un decoro, a favor del capital. En esta primera parcelación del espacio, se instauro una dupla espacio/masa cooperativa, y no todavía, el par espacio/posición, ni menos aún, espacio/función.

En segundo lugar, dicho espacio es reticulado según el principio de localización elemental o de la división en zonas. En ésta segunda trama se afinan los intersticios espaciales de la red, para constituir un sistema espacio/posición, que posibilita un control individualizante de la masa sobre la base de la necesidad política de instaurar en los obreros la obligación de estar donde se debe estar, permitiendo su trazabilidad. Se realiza la división del espacio en sectores y a cada individuo se le asigna un lugar y a cada lugar un individuo. La fragmentación de la masa pone en visibilidad la conducta de cada uno, permite apreciarla, medir sus cualidades, sancionarla o premiarla. Procedimiento para ver, conocer, dominar y utilizar. El espacio se organiza analítico para que el dispositivo sa-

ber/poder se instaure. El control sobre la presencia, aglomeración, dinámica, es un control de primer orden. Sin este orden primigenio, los órdenes siguientes no se pueden establecer. Inventario de los trabajadores en tantos portadores de materialidad, de movimiento, de interacción, se contabiliza sus presencias, las formas de agruparse, los modos de moverse y las comunicaciones.

Una abstracción de las funciones permite las contabilidades expuestas, al centrarse en las locaciones, sin embargo en el espacio/parcela/función, los componentes siempre se constituyen juntos, siempre están anudados. La arquitectura dejaba un espacio disponible, la disciplina lo parcela y luego lo codifica. La parcialización del espacio sirve de base para asignar a cada zona la labor de desaglutinar los grupos, y la codificación le asigna una función. Es decir, en tercer lugar, el espacio se vuelve funcional.

No solo es necesario distribuir a los individuos en un espacio, para aislarlos y analizarlos, sino también articular esta distribución sobre un aparato de producción. Se despliega espacialmente el aparato productivo y las diferentes operaciones cobran ubicación en la planta de la nave.

Comparada con el artesanado, esta forma de producción supone un aumento de la fuerza de trabajo, aumento que tiene su origen en el carácter cooperativo general de la manufactura. Este acoplamiento en etapas sucesivas en el tiempo, de procesos de trabajo consolidados en el espacio en zonas yuxtapuestas, permite suministrar más mercancías acabadas al mismo tiempo. Esta simultaneidad responde a la forma de cooperación general del proceso colectivo de trabajo que la manufactura crea. La cooperación simple, la reunión de un grupo de artesanos que de forma independiente producen un mismo artículo, bajo el mando de un capitalista, es transformada por la división del trabajo.

Crea una nueva condición de cooperación desglosando el trabajo artesanal, y consigue esta organización social del proceso de tra-

bajo a costa de encadenar siempre a cada obrero a la ejecución del mínimo detalle. Cada una de las operaciones integrantes del proceso productivo posee una ubicación en el espacio físico, conformándose en el taller, una jerarquización funcional del espacio. Cada espacio tiene asociado una función, y cada función un espacio. El espacio queda jerarquizado puesto que la cercanía entre los distintos sectores del aparato productivo se corresponde con la contigüidad lógica de la secuencia de trabajo. El recorrido de los productos por éste sigue una secuencia temporal determinada. Se produce una síntesis espacio, función y tiempo. Cada operario es asignado a un puesto, donde debe realizar una operación específica. Esta reunión de operarios solidarios en sus producciones conforma un obrero colectivo, con características propias.

El obrero colectivo está compuesto por diferentes órganos, que llevan adelante el desarrollo de las diferentes operaciones que forman el proceso productivo. Cada órgano del obrero colectivo está constituido por un grupo de operarios que realiza la operación característica de éste, donde cada uno de sus miembros mantiene su propia individualidad orgánica, y en la relación entre ellos se apoya la dinámica del funcionamiento de la totalidad de la sección.

El trabajo de los artesanos cambia de contenido y extensión. Una combinación de oficios independientes, poco a poco, se va integrando a un sistema de producción, sujetándose a las operaciones especiales que lo integran. La colectividad de esos obreros parciales constituye al obrero colectivo. Si el foco se ubica, en el recorrido que la materia prima realiza por el sistema productivo, se puede observar, que ésta va recibiendo una serie de operaciones que la van transformando en un producto terminado. Es decir, ubicado el punto de vista sobre los insumos, se puede visualizar por qué caminos y en qué forma, éstos viajan a través del proceso productivo. Si la mirada se ubica en el taller como

mecanismo total, se observa como los materiales se presentan simultáneamente y de una vez en todas sus fases de producción. El obrero colectivo, los procesa simultáneamente en todas las operaciones. Es un obrero con múltiples brazos, con capacidad atencional para las diversas tareas, con fuerza y tenacidad para cada una de ellas. Este operario global, fabrica al mismo tiempo piezas con distintos niveles de avance en cada uno de los estados de fabricación.

El artesano al ser sujetado a una operación parcial, vive un proceso de disipación del hábito y de la capacidad de desempeñar su oficio en toda su extensión. Los artesanos van perdiendo habilidad y fuerza en sus oficios, para hacer un trabajo que es una parte del obrero colectivo. El artesano establecía una particular correlación cuerpo/gesto y cuerpo/herramienta. Éste con la experiencia lograda en la producción constituía una particular y compleja forma de mover su cuerpo, y una adecuada destreza en el manipuleo de las herramientas para lograr un trabajo de calidad. Efectuaba cada operación con maña y ritmo adecuado, las enlazaba según necesidad para lograr el producto final. El control temporal del acto estaba solo en sus manos. La ley de funcionamiento de su propio organismo también le pertenecía. Los movimientos específicos no implican solo un movimiento físico, sino que al plantearse objetivos y tácticas internas para poder cumplirlos, se constituyen en un comportamiento orgánico. Esta relación cuerpo/gesto/herramienta, en la división del trabajo manufacturero es mutilada. Se lo restringe a hacer una sola operación, y se legisla sobre el funcionamiento del organismo del obrero. La acotación por las leyes del sistema de las operaciones de los obreros, mutila la organicidad del artesano, en vías de una organicidad del obrero especialista, en pos del logro de una organicidad de segundo grado: el obrero colectivo.

Marx, describe cómo afecta la división del trabajo a la constitución de los operarios. Ésta

produce que cada órgano esté integrado por especialistas hábiles en el trabajo. El obrero total combinado que forma el mecanismo viviente de la manufactura, es en realidad, la suma de los obreros parciales y limitados de este tipo. Esta fuerza del obrero colectivo se apoya en el virtuosismo del obrero especializado, que consiste en su superioridad para realizar la tarea específica asignada. Esta virtud especializada suplanta a la virtud del artesano, asociada a un trabajo complejo.

El hábito adquirido en el desempeño de una función aislada convierte al obrero en un órgano natural y seguro, y su articulación en el mecanismo total le obliga a trabajar con la regularidad de una pieza de maquinaria. Convierte todo su cuerpo en organismo automático. Queda así el operario ejecutando de por vida, una misma y sencilla operación en la cual adquiere destreza, fuerza, rapidez, a cambio de mutilar una vocación de artesano.

Esto involucra toda una serie de transformaciones. Se logra que *el operario realice la operación en menos tiempo* que el consumido en una actividad equivalente por un oficial obligado a ejecutar por turno una serie de operaciones distintas. Los métodos de trabajo parciales se perfeccionan al haberse independizado de una metodología única y global.

a) La repetición constante de las mismas operaciones concretas, la concentración de la mente que ellas enseñan, permiten conseguir el efecto útil perseguido con el *mínimo de desgaste de fuerzas*.

b) El artesano para ejecutar los diversos procesos parciales que exige la producción de una obra cualquiera, debe constantemente cambiar de sitio y de herramientas. El tránsito de operación en operación interrumpe su trabajo dejando en la jornada una serie de poros. A diferencia de esto, un operario especializado realiza durante toda la jornada la misma operación, volviéndose innecesarios los preparativos para el cambio de tarea. Por esto los poros producidos por los cam-

bios de operación se eliminan, aumentando el tiempo disponible para realizar operaciones productivas. *La disminución del empleo improductivo de la fuerza de trabajo, produce una mayor intensidad del trabajo.* Sin embargo, la división del trabajo manufacturera consolida un nuevo tipo de poro: *el tiempo improductivo incurrido en el traslado del material entre puestos.* Durante el movimiento de los materiales entre los puestos, no se les realiza transformación alguna, no se les agrega valor.

c) La convivencia en la misma manufactura de diversas generaciones de obreros, permite que los secretos técnicos del arte descubiertos por una camada se acumulen y se transmitan a la siguiente. Las tareas parciales pueden ser aprendidas por los operarios con relativa rapidez y facilidad. Los gastos de educación disminuyen con respecto al artesanado, depreciando el valor de la fuerza de trabajo.

Estas variables juntas muestran el cómo del aumento de la productividad y de la intensidad del trabajo, y de la reducción de los gastos de reproducción de la mano de obra: métodos perfeccionados, tiempos optimizados, un mínimo desgaste de las fuerzas, reducción de los tiempos improductivos en la jornada, mínimos gastos de educación. Se expande el radio de acción del plusvalor. A la par de la transformación del trabajo del hombre, se produce la modificación del herramental. El rendimiento del trabajo depende también de la perfección de los instrumentos con que se opera. Las herramientas de múltiples propósitos, que pueden ejecutar diversas operaciones en el mismo proceso laboral, comienzan a transformarse en herramientas específicas. Cuando se dividen las operaciones, y cada operario adquiere una forma específica, los útiles se transforman para realizar solo esa labor y con la técnica de éste.

Se produce una relación de necesidad y dependencia obrero/herramienta. El virtuosismo del operario necesita de la perfección de

los utensilios. La herramienta especial solo adquiere plena eficacia y brinda todo su rendimiento, en manos de productores parciales especializados. El período manufacturero simplifica, perfecciona y multiplica los instrumentos de trabajo. Estos se adaptan a las funciones específicas y exclusivas de los obreros parciales. De esta forma la manufactura crea una de las *condiciones materiales para el empleo de la máquina*, que no es más que la combinación de instrumentos simples, pero que pueden realizar en conjunto trabajos muy complejos. La otra condición, que se desarrolla hacia finales del período, que es la que permite la autonomía total del mecanismo, es la de la aplicación de la fuente de energía brindada por el vapor como fuerza motriz para movilizar la maquinaria. Durante el proceso manufacturero, para cumplir con el principio concerniente a la reducción del tiempo de trabajo para la producción de mercancías, se va desarrollando el empleo esporádico de artefactos mecánicos. A pesar de esto, la máquina en esta época desempeña una función secundaria, en comparación a la de la división del trabajo.

Un adecuado empleo del tiempo, se vuelve fundamental para el funcionamiento de las manufacturas. La inversión de tiempo necesaria para cada operación, es ley técnica para el taller, pues para que el mecanismo total funcione se debe saber cuánto tarda cada una de ellas. Para implementar esta ley se establecen determinadas ocupaciones, se construyen sus ritmos internos, se determina una primera delimitación de la duración, y se fijan sus ciclos de repetición, produciéndose una segmentación del continuo temporal.

Esta es una primera división del tiempo, que permite las condiciones de análisis y resolución de ciertos problemas temporales. Se establece cuánto tarda cada tarea y con estos datos se constituye la red temporal, que determina las relaciones de precedencia entre las actividades. Sin el ritmo legalizado no se puede equilibrar la cantidad de operaciones en cada órgano de producción, por lo

que el sistema en conjunto no funcionaría. El cuidado de los tiempos permite el equilibrio de la capacidad productiva de los distintos sectores, lo que soslaya la desarticulación de la producción global del sistema. Si alguna de las partes reduce su nivel de producción en el tiempo, el resultado final también lo hará. La problemática de la aparición de los “cuellos de botella” se instaura por primera vez en la manufactura.

La operación que permite saber con exactitud cuánto tiempo tarda cada tarea, viabiliza la coordinación de los trabajos de los operarios en una secuencia temporal que asegura las concreciones sucesivas.

Eventuales demoras se evitan ubicando stocks de sub-productos entre los puestos de las operaciones problemáticas y las operaciones siguientes. La exactitud se vuelve condición de coordinación, y una falta de ésta se paga con inmovilización de capital en stocks de partes.

Los tiempos bien determinados permiten observar, controlar y reducir los “tiempos muertos” entre operaciones, es decir los tiempos que no se utilizan para agregar valor al producto. Se desea asegurar un tiempo de calidad, no debe haber pérdidas entre los ciclos. Un operario no puede realizar dos repeticiones, y luego ponerse a charlar o a holgazanear. Se busca la continuidad entre los segmentos temporales, que la parcelación sea efectiva, que no llegue tarde, que no despilfarre el tiempo, que no se retire temprano de la planta.

Se vigila la totalidad del tiempo a través de las partes. Se controla el interior y las interfaces de las partes temporales. Una vez obtenido un cierto ritmo, que se expresa en un determinado tiempo de ciclo, se puede intentar reducir la duración de éste, lo que permite que muchos más ciclos encajen en la duración de la jornada de trabajo. La parcelación del tiempo permite las condiciones de visibilidad y de operatoria, para aumentar la segmentación de la jornada. El tiempo de la manufactura debe ser medido y pagado, debe

ser un tiempo sin impurezas ni defectos, un tiempo de buena calidad, a lo largo de la cuál permanezca el cuerpo aplicado a su ejercicio. Se busca dentro de cada ciclo la máxima aplicación. Las actividades se vuelven regulares, la disciplina afina la regularización, el horizonte temporal se divide y se cuenta en horas, en minutos, en segundos.

La exactitud (coordinación temporal), la aplicación (de cada ciclo extraer el máximo), la regularidad (repetir la misma cantidad de ciclos por jornada), la intensificación (de cada jornada extraer la máxima cantidad de ciclos, reducir si es posible el tiempo de ciclo), el cumplimiento estricto (de los ciclos horarios), son funciones fundamentales del tiempo disciplinario y son los objetivos específicos de la vigilancia a fin de construir un tiempo totalmente útil. Como se verá a continuación, la vigilancia es un elemento o recurso esencial al mecanismo total.

La acumulación del tiempo en los cuerpos, que es necesaria para poder cumplir estas últimas condiciones, se logra a través del ejercicio, que articula serie de series, de diferentes pero sucesivas complejidades, y que buscan lograr objetivos específicos de destreza, un estado terminal, que tiende nunca a alcanzarse. Constituye a fuerza de una insistencia aleccionadora la velocidad y habilidad obrera.

El ejercicio en las tareas además de permitir acumular el tiempo, posibilita una movilidad técnica, con respecto al contenido de la operación, o una movilidad social, de jerarquía, de estatus. Cada trabajador en la repetición de las operaciones, adquiere un saber, una destreza, un resultado que tiende a estabilizarse en el tiempo, que lo califica en verdad respecto a sus compañeros, y a través de esto queda posicionado en un rango. Si la destreza alcanzada supera la necesaria para la operación, el trabajador puede ser trasladado a otro puesto más complejo, o tal vez sea invitado a formar parte del cuerpo de vigilantes. Sin embargo, la destreza obrera no solo es un recurso utilizado para lograr una movilidad sujeta, es también fuente de re-

sistencia al poder del patrón. La virtud obrera es movilizada en las resistencias proletarias, los mejores operarios son frecuentemente los más revoltosos y díscolos.

El ejercicio funciona acoplado al mecanismo de la sanción normalizadora. El buen operario debe mantenerse en el nivel que ha logrado conseguir, y no debe reducir su producción, pues recibiría un castigo. Si el trabajador tiene buen desempeño recibe una recompensa basada en el reconocimiento de sus pares o sus jefes, y si su actuación declina, un apercibimiento o la maledicencia de los demás. Los más desfavorecidos pueden mejorar su condición practicando con ahínco, con el objeto de superar el estigma de su propia ignorancia. La claridad de la ubicación de cada trabajador en el rango, conforma una ley de sustitución, cada obrero puede ser reemplazado por otro con destrezas adecuadas para ejercer el cargo. Si el agente muestra una impericia prolongada, puede ser expulsado, se lo desaloja del territorio, se le da el castigo del destierro. También puede ser mantenido en un trabajo de menor nivel, o si la patronal necesita dar un mensaje aleccionador a los demás trabajadores, se le da el estatus del leproso, al que no se lo expulsa, pero si se lo confina en algún lugar aislado para realizar tareas penosas. Las dualidades aprecio/desprecio, expulsión/pertenencia ponen en tensión a cada trabajador, pues cada uno recibe “el peso” del tratamiento del grupo en su cuerpo y en su alma.

En el taller aparece la necesidad de la coordinación de la producción de los diferentes órganos, coordinación que en el artesano estaba integrada a su propio cuerpo; y que para poder realizarla en el obrero colectivo, es necesario una función especial: la vigilancia. En la manufactura aparece una figura, ya conocida en los talleres que trabajan bajo régimen de cooperación simple, que es la del capataz, vigilante mano derecha del capitalista. Pero en ésta tiene nuevas funciones y responsabilidades: vigila, regula y encauza los comportamientos de los individuos, para que los

órganos del obrero colectivo funcionen coordinados. El capitalista necesita de operarios especializados que se encarguen de una vigilancia de dos órdenes: vigilancia general e individual a la vez. Vigilancia general que observa el funcionamiento global del sistema, que sus órganos marchen juntos a un ritmo adecuado, que no haya interrupciones o disminución en el flujo de la producción entre ellos, es decir, su meta es seguir el funcionamiento de los estados sucesivos de la fabricación. Vigilancia individual, que observa la presencia de los obreros, la rapidez y calidad de sus trabajos. Dicha vigilancia es necesaria para la producción de un saber sobre los operarios, que permite el desarrollo de una ingeniería política de normalización de los productores, castigando a aquellos que no cumplen con lo esperado, o produciendo un estatus favorable si persiste la eficiencia y la docilidad. El sistema productivo le dice al operario quién es él. Es un gran espejo donde todos se miran.

Es necesario suministrar a cada órgano las indicaciones de funcionamiento, como se deben desplazar los materiales entre las operaciones, en qué cantidad, calidad y momento. Una incipiente programación de la producción, es necesaria para enhebrar una táctica para el funcionamiento de conjunto del sistema. El obrero colectivo posee diferentes operaciones encarnadas en los órganos que lo constituyen. La delimitación del funcionamiento interno logrado por la codificación del espacio físico, la regulación temporal, el control de las operaciones por medio de la vigilancia, y la articulación de las partes a través de tácticas, estipulan las leyes orgánicas del obrero colectivo. El reajuste de la organicidad del individuo se produce para favorecer a la organicidad del obrero colectivo. La división del trabajo, permite el paso del obrero individual al obrero social.

El análisis del proceso de producción en sus fases esenciales, coincide aquí por entero, en la descomposición de un oficio manual en las fases que lo integran, o en la reunión

de oficios manuales distintos para la producción de un objeto complejo. Las fases sean simples o complejas, son manuales. La calidad de la operación, depende de la fuerza, la destreza, la rapidez y la seguridad del obrero. La pericia manual del operario forma aquí la base del proceso de producción, hace que cada uno se asimile a una función parcial. Marx, considera que la base de la manufactura, es una *base técnica estrecha*, ya que todo proceso parcial recorrido por el producto ha de ser necesariamente susceptible de ser ejecutado como trabajo manual. Aquí se deja entrever que la unidad de análisis, constituida desde las limitaciones de la base técnica, es el *puesto*, y no el proceso de producción como fenómeno global. En la manufactura, un conjunto de puestos encarnados por obreros viabiliza y permite la circulación del proceso de producción, es decir, el proceso de producción está sujeto al trabajo humano. En la fábrica, esto se invierte, el proceso de producción se objetiva en las máquinas y el trabajo humano queda sujeto al proceso de producción y cada operario maneja una o varias de éstas. Aparece la posibilidad de flexibilizar el contenido del puesto.

La composición de las fuerzas para obtener una producción aumentada, se provoca a través de una articulación táctica. La táctica es el arte de construir, con los cuerpos localizados, las actividades codificadas y las aptitudes formadas, unos aparatos donde el producto de las fuerzas diversas se encuentra aumentado por combinación calculada. Esta es la forma más elevada de práctica disciplinaria.

La táctica configura la posición de los operarios, define la proporción de miembros de los grupos de trabajo, se ocupa de sus funciones, de los encadenamientos temporales, de cómo se componen sus acciones y sus movimientos, y de las relaciones entre todos ellos. Se consolida la ley de la dinámica del sistema. Se forman las piezas a mover para que encajen en un funcionamiento solidario, se establecen los carriles de sus movimientos, se

realizan las acciones, y se vigilan, coordinan y corrigen los actos y los pensamientos.

La táctica involucra planificar la producción, asignar el trabajo a realizar a los distintos sectores e individuos y controlar el funcionamiento correcto del sistema integrado. La asignación del trabajo a cada sector la realiza el capataz, y vigila con ley férrea el equilibrio de las partes del sistema. La cantidad de producción que debe realizar la unidad productiva es conocida por la experiencia de los directivos en el mercado de mercancías; de forma intuitiva se determina la posible demanda de los productos. Con el conocimiento de este pronóstico del nivel de producción agregado, los capataces estipulan cuantos obreros necesitan en cada sección de la planta conformando cada órgano productivo, y suministran las órdenes de la producción diaria para cada sector en general y para cada individuo. El capataz deja que cada obrero utilice sus métodos personales de trabajo, pues confía en la pericia del obrero especializado.

Si el nivel de producción aumenta, se incrementa el número de operarios, y si baja se reduce. Se encuentran ya en la manufactura las condiciones organizacionales para seguir las variaciones en los niveles de la demanda a través del aumento o disminución de la fuerza laboral. En la época manufacturera, los efectos de la variabilidad del mercado se trasladaban directamente sobre el grupo de trabajadores. Sin embargo, en la mayoría de los casos, los mercados en crecimiento, no generan situaciones de variabilidad que pondrían en situación de paro a los talleres. Este problema se presentará con mayor fuerza en la época fabril.

Se conforma un código moral manufacturero. Se les pide a los operarios que se apropien y se adecuen a las normas de producción en todas sus variedades: norma de las normas. La normalización permite una regulación en varios planos. Se normaliza la estructura y funcionamiento del sistema productivo, actuando sobre los procesos. Se normalizan los

productos industriales. Se normaliza a los trabajadores. La sanción normalizadora hace recaer sobre el “improductivo o indisciplinado” el peso del castigo y de la ejercitación que busca recuperarlo. Es decir, el *trabajo de castigo* es un ejercicio, que busca la transformación del operario.

El examen adjudica a cada individuo un historial de sus virtudes y defectos, lo ubica en un campo documental donde él mismo es el objeto de estudio. Se escribe la historia de los obreros virtuosos, que servirán de ejemplo a los demás. El examen permite dar un tratamiento diferencial al obrero improductivo (razón económica) o indisciplinado (razón política). Técnica que permite estudiar el comportamiento de los individuos y los grupos humanos, constituidos en el seno de un dispositivo tecnológico/político de sujetación. Sostiene la desarticulación de los fenómenos globales de la producción y se aboca a su medición y estudio. Brinda un método de estudio “científico” de los grupos y los individuos *situados en el sistema de producción*. Estudia al sistema productivo en su funcionamiento lógico-material, estudia a los individuos como un caso y a los grupos como población, para la sujetación de estos dos al primero.

En la época manufacturera, se consolidó una maquinaria específica, que es el obrero colectivo, donde el poder viabiliza intercambios de todo tipo, constituyéndose y deslizándose en todas las interfaces de unión entre elementos tan díscolos en grado: seres humanos, funciones, espacio, tiempo, fuerzas, etc.

El poder disciplinario, produce la constitución de una masa obrera utilizable a través de la conformación de una individualidad celular, orgánica, genética y combinatoria, lograda por medio de las técnicas de los cuadros vivos, las maniobras, los ejercicios y las tácticas. Conforman la individualidad del obrero para construir las condiciones subjetivas necesarias para poder “encajarlo” como engranaje, dentro del sistema tecnológico-disciplinario. Desarticula la masa, conforma una subjetividad disciplinaria en sus integrantes, y los re-

articula en un sistema que compone las fuerzas a través de tácticas. Accede e incide sobre la masa, a través de los individuos, reproduciendo los mecanismos de poder por medio de los mecanismos de aprendizaje disciplinarios, que circulan gracias al proceder de la masa de trabajadores como soporte de la vigilancia jerárquica, la sanción normalizadora y el examen.

Tenemos aquí los elementos de una primera racionalización de la producción, saberes, prácticas y poderes, que se consolidaron erráticamente y gradualmente, pero que conforman las condiciones constitutivas de la “*organizabilidad*” del trabajo.

2. La Disciplina en la Fábrica

El período fabril, se despliega centralmente, en Europa y en los Estados Unidos de América, desde el último tercio del siglo XVIII, hasta el último cuarto del siglo XIX. En éste se desarrolla una serie de nuevos medios de producción que modifica profundamente al trabajo humano. Ésta mutación opera gradualmente en el seno de las manufacturas, reformulando muchos de sus elementos constitutivos. Con la introducción de la máquina, la energía del vapor, y la conformación de la unidad productiva fabril, la cooperación cambia de forma.

La causa de esta metamorfosis se encuentra en la misma lógica productiva del taller, emergiendo como oposición interna al proceso de valorización. La división manufacturera del trabajo, separa el proceso en operaciones que pueden ser asumidas por los obreros. Los individuos en tantos portadores de éstas, deben tener las condiciones físicas y psíquicas para poder realizarlas, produciendo un agrupamiento de tareas “natural” para la condición humana. Los límites humanos influyen en la división del trabajo, marcando las condiciones de su posibilidad. Esta situación fue vislumbrada claramente por Marx: “Si bien el obrero ha quedado incorporado al proceso, también es cierto que previamente el proceso ha tenido que adaptarse al

obrero”.¹⁰ Esta sujeción se instaura como límite para el aumento de la productividad e intensidad del trabajo, el proceso de valorización manufacturero ha alcanzado su techo, y el capital lo derriba a través del uso de los artefactos mecánicos alimentados artificialmente.

Con la utilización de la maquinaria, esta barrera se desdibuja, puesto que un dispositivo mecánico puede realizar operaciones diversas, concatenadas o no, al mismo tiempo, y usando diversas herramientas, sin cansarse ni hastiarse. Por lo tanto, el proceso de trabajo puede ser dividido en tareas y asignado a máquinas, en una elevada cantidad de formas posibles, permitiendo una combinatoria que hasta ese momento era impensable. El mecanismo se hace cargo de las interdependencias de las operaciones, permitiendo ejecutar una mayor cantidad y variedad de tareas. El agrupamiento de tareas en cada equipo es más rico en posibilidades que en un obrero humano. Sin embargo, las interdependencias de la corriente de trabajo entre las máquinas deben resolverse, y por eso se las agrupan según los lazos de la cooperación simple, o la división del trabajo. Pero esto no representa un estorbo, todo lo contrario, puesto que las condiciones de desarrollo de la división del trabajo aumentan considerablemente. Esta alianza entre el artefacto mecánico y el colectivo orgánico permite que se disparen los niveles de productividad e intensidad del trabajo.

En la manufactura la dupla método de trabajo/fuerza motriz estaba condensada en el cuerpo del obrero. Con la llegada de las máquinas primitivas la primera componente se autonomiza, y más adelante, con el agregado de las energías provenientes del vapor, la segunda también lo hará. Los mecanismos son alimentados con un ímpetu propulsor independiente de las fuerzas de la naturaleza (agua, viento, gravedad, etc.), de las energías animales y humanas. La fuerza motriz moldeada por la técnica del vapor y de la incipiente ciencia de la

termodinámica, es una potencia que se puede controlar con exactitud por medio de elementos técnicos, tanto en sus modos de producción, como en sus formas de consumo. Es un impulso motriz regular e incansable.

Gracias a la introducción de los dispositivos mecánicos y la fuerza motriz maquina se produce una inversión de la sujeción: el proceso de producción sujeción al trabajo humano, se libera y cosifica, dando a lugar a que la labor humana sea enlazada al proceso productivo. Gracias a esto el *proceso de trabajo* se convierte en el objeto y objetivo de la división del trabajo. Se estudia a éste de forma global, se analizan las fases que lo integran, a cada proceso parcial se le asigna un órgano maquina y se los articula en una totalidad.

Entonces, el proceso del trabajo, al separarse de los portadores humanos, al ser desplazado hacia la máquina deviene en objetivo en lo material y en lo analítico.

El proceso se materializa en mecanismos coordinados, y los trabajadores quedan sujeción a éstos para vigilarlos y cuidarlos. Cristalizado en máquinas deviene exterior al grupo de obreros. Su liberación le permite desarrollar una combinatoria más profunda entre las posibilidades formales y analíticas de la división del trabajo. Esto lleva a centrar el pensamiento sobre la secuencia de trabajo, independientemente del operador. La posibilidad de emergencia de este método de análisis de la producción, aparece en la fábrica, es decir, la eliminación del obrero como único portador y realizador de las operaciones, permite un desbloqueo epistemológico que posibilita la emergencia de una nueva forma de estudio y modificación de los procesos. El pensamiento se libera del “pensar sobre el trabajo obrero” y se puede centrar en las operaciones del proceso de forma abstracta. Marx, reconoce este fenómeno de objetivación del proceso productivo: “En la producción fundada en la maquinaria queda suprimido este principio *subjetivo* de la división del trabajo. Aquí se examina, en sí y para sí, *objetivamente*, el proceso total, se lo analiza en sus fases

¹⁰ MARX, Karl. *Ibidem*, pág. 462.

constitutivas, y el problema consistente de ejecutar cada proceso parcial y ensamblar los diferentes procesos parciales, se resuelve mediante la aplicación técnica de la mecánica, la química, etc.”¹¹

La resolución de este problema se logra además, aplicando soluciones organizacionales conocidas y probadas en su eficiencia. La manufactura aporta al sistema de la máquina la base elemental de la división del trabajo, la organización del proceso de producción, y por lo tanto, este sostén se hace cargo de la coordinación de las diferentes máquinas parciales. Cada máquina parcial suministra su producción, como materia prima para la que sigue en el orden del proceso productivo. Como todas las máquinas trabajan al mismo tiempo, los productos se encuentran recorriendo las diversas fases de producción. De similar forma a la manufactura, donde la proporción de grupos de obreros con operaciones homogéneas debían calcularse para mantener equilibrada la producción global, en el sistema orgánico a base de maquinaria, la proporción de máquinas parciales debe preestablecerse, dependiendo del número, volumen y velocidad de estas máquinas combinadas.

La continuidad de los procesos específicos, que consolidará la continuidad del proceso total, será una preocupación metodológica para el funcionamiento del sistema productivo de la fábrica. No debe existir ningún tipo de pérdida en el encadenamiento del proceso. El proceso global se hace visible, al seguir el movimiento horizontal de las piezas *entre las distintas máquinas* que realizan las operaciones. Esto *muestra* la objetivación de la secuencia de trabajo. El ideal rector de la mejora tecnológica será el de la menor intervención del trabajo humano en este proceso, llevado adelante por un conjunto de puestos mecánicos.

El obrero colectivo manufacturero, se va transformado en la maquinaria colectiva fabril. El proceso productivo, se materializa en el sis-

¹¹ MARX, Karl. *Ibidem*, pág. 462.

tema maquinal; éste se transforma en un esqueleto y las máquinas en sus huesos constitutivos. Los operarios quedan sujetos a esta armazón, y como músculos atrofiados y adosados a los huesos, acompañan su movimiento. Esta transmutación entre las unidades productivas, es posible y se consolida, a través de una nueva configuración de las técnicas disciplinarias.

En la fábrica, la *utilización del tiempo/ contenido de la actividad*, es reconfigurada por la maquinaria:

- a) La jornada laboral, es extendida para la reducción del tiempo de reproducción del valor de las máquinas, y por otras razones financieras. Los capitalistas utilizan esta dimensión extensiva del trabajo para aumentar sus ganancias.
- b) Las operaciones productivas son realizadas por las máquinas con una velocidad superior a la lograda por los trabajadores manufactureros. La condensación del tiempo productivo, dentro de cada operación, sin aumentar el despliegue físico de los obreros, produce un aumento de la productividad¹² de la fabricación.
- c) El ciclo de repetición de las operaciones es impuesto por las máquinas. Los trabajadores sujetos a estos ritmos infernales intensifican sus trabajos, entregando por unidad de tiempo un “coagulo” de trabajo más denso gracias al mayor despliegue físico. Gran aumento, con respec-

¹² Es válido acotar, que un aumento del rendimiento del trabajo puede provenir del aumento de dos componentes, la primera llamada *productividad del trabajo*, relacionada con el crecimiento de la producción sin una correlativa ampliación del despliegue físico de los productores, gracias al perfeccionamiento de los instrumentos laborales, y otra llamada *intensidad del trabajo*, cuyo valor crece gracias al uso de los “poros” de la jornada para realizar tareas productivas, o a causa de que los trabajadores entreguen más fuerzas por unidad de tiempo al proyectar con más energía los cuerpos sobre las herramientas de trabajo. Ambas formas de intensificación permiten entregar una mayor cantidad de trabajo durante la jornada laboral.

to de la manufactura, del aprovechamiento de la jornada laboral por parte de cada trabajador. Las leyes fabriles que tienden a la reducción de la jornada de trabajo, producen la condición de posibilidad subjetiva de este aumento de intensidad.

d) Los tiempos muertos entre las operaciones manufactureras son producidos por los obreros. El dispositivo mecánico al hacerse cargo de las actividades de una o varias operaciones, las agrupa conformando una tarea de máquina. En este proceso elimina el tiempo muerto entre estas operaciones elementales, produciéndose la condensación de la anterior porosidad, estableciendo las condiciones para un aumento de la intensidad del trabajo. Pero como consecuencia de esto surgen nuevos tiempos muertos. Importa ahora la disminución de tiempos muertos *entre* las operaciones de las diversas máquinas (traslado de sub-productos entre máquinas, apilado de stocks entre procesos, etc.) y de la porosidad *que rodea* a cada operación mecánica (las puestas a punto de los equipos, las reparaciones de los mecanismos, etc.).

e) La responsabilidad de la reducción constante, del tiempo de ciclo para cada operación, ya no recae en los métodos de trabajo del operario, sino, que se desplaza hacia diversas mejoras tecnológicas de las máquinas. Aparecen constantemente equipos más rápidos y baratos.

f) Como hemos explicado anteriormente, se construye una red de dependencias funcionales y temporales entre las operaciones que realizan las máquinas, junto a la disposición sobre ésta de una red que da sentido a las tareas de los encargados de los equipos. Es decir, se disocia la red funcional temporal encarnada en los obreros manufactureros, en un núcleo duro maquinario y otro blando humano. Se busca la coordinación temporal y el equilibrio de las capacidades de producción, entre estos sectores mixtos.

g) El método de trabajo y su ritmo interior, es apropiado por el autómata. Las maniobras cambian de contenido, se consolida el manejo de equipos. Cada elemento de la síntesis de cuerpo/método/tiempo cambia. Se re-codifica la relación gesto/actividad global y gesto/herramienta, hacia una articulación gesto/actividad global auxiliar de máquina y gesto/máquina. El cuerpo se proyecta con su actividad sobre el dispositivo mecánico o la pieza maquinada, por lo que el contenido más importante de trabajo lo realiza el mecanismo. El obrero solo preserva los métodos concernientes a la vigilancia y auxilio del autómata. Disminuye la jerarquía de las operaciones obreras, tanto a nivel político como económico.

Esta reformulación de la actividad trae como consecuencia el trabajo femenino e infantil, el aumento de la duración de la jornada de trabajo, y un crecimiento de productividad y de la intensidad del trabajo.

Junto a esto, en la fábrica, la *utilización del espacio* percibe varias modificaciones, al introducirse la máquina:

a) La función de clausura se conserva sin demasiados cambios. Se agrega el cuidado de los secretos tecnológicos hacia terceros. Desde una perspectiva más global, se trata de prohibir con leyes la emigración de los técnicos, desde Inglaterra hacia otros sectores de Europa, para conservar la primacía técnica.

b) La función de parcelación se mantiene, y en el cumplimiento del objetivo de la producción de docilidad de la heterogeneidad obrera, es ayudada por la sujeción del colectivo obrero al sistema maquinario. El sistema de maquinaria, sujeta a cada obrero a un ritmo y contenido sobreimpuesto, que al absorber a los individuos divide al colectivo. La vigilancia constante de las máquinas, que no paran un instante de producir, impide que el

obrero abandone su puesto, y realice circulaciones difusas.

c) En el sistema de fabril, la distribución del aparato productivo en el espacio de la planta se duplica. Se hace necesario asignar a cada máquina un lugar en el espacio, y luego asignar a los trabajadores a éstas. Anteriormente, el proceso se consolidaba donde el obrero se hacía presente. Ahora, el proceso es externo a él, quedando sujeto al emplazamiento de un artefacto mecánico. La liberación analítica del proceso permite su estudio más allá de sus soportes materiales, pero su concreta materialización en la distribución de la planta rige el despliegue del trabajo vital. Se libera el proceso para el pensamiento y habilidad de diseño de los ingenieros, pero no para los trabajadores que lo soportan como proceso autónomo y objetivo, distribuidor de ubicaciones y funciones.

d) Diversas tareas y funciones de los obreros son reagrupadas y apropiadas por los autómatas, reconfigurando los *puestos de trabajo* y el contenido de sus disposiciones espaciales. Los equipos ocupan un lugar fijo y son los encargados de codificar el espacio en el que están situados. El obrero ya no está ubicado en *su* parcela a la que él mismo le da funcionalidad, sino que permanece en el terreno de la máquina a la que cree gobernar pero que en verdad sirve.

e) Se produce un cambio en la composición de los “elementos” de la planta. Se reduce el número de obreros empleados, y aumenta considerablemente el número de máquinas. Tendencia de aumento del capital constante, frente al capital variable. El sistema de máquinas, el “trabajo muerto” del sistema productivo, es productor y regente de la fabricación, el “trabajo vivo” es apéndice de éste.

f) La asociación y visibilidad de las jerarquías de las operaciones y de los obreros se reformula. La jerarquía de las operaciones, queda materializada en los

equipos. Se hace externa a los obreros. Quedan todos igualados en la ejecución de tareas, más o menos homogéneas, de ser vigilantes de máquinas. La jerarquización de los obreros se difumina, el espacio mixto se homogeniza.

La maquinaria, introduce cambios en la *utilización del tiempo* como generador de destrezas. La jerarquía especializada de los obreros manufactureros, es sustituida por la equiparación, la nivelación de los distintos trabajos encomendados a los manipuladores de las máquinas. El grueso del trabajo lo realizan los dispositivos mecánicos, por lo que las tareas de auxiliarlos son sencillas y bastante homogéneas, aún entre las distintas variedades de máquinas. Suministrar materias primas al equipo, controlar velocidades, accionar algunos mecanismos, realizar algunas operaciones adicionales durante el ciclo de fabricación; re-continuar la producción, si algún material se deteriora durante el proceso; realizar tareas de lubricación y limpieza, retirar el producto terminado y pasarlo al siguiente. En cierto sentido, son tareas de menor jerarquía que las tareas especializadas manufactureras.

En la manufactura, el perfeccionamiento de las tareas específicas se producía a través de la acumulación del tiempo, por medio de ejercicios. La capacidad del obrero se construye en un largo y dificultoso proceso. En la fábrica, la sencillez de las tareas reduce considerablemente el tiempo de capacitación, y el contenido de los ejercicios. Aunque el contenido de éstas varíe de equipo en equipo, la experiencia de un obrero en una máquina le permite aprender el espectro de tareas para manejar en general cualquier otra. Cualquier diferencia la aprende en el ejercicio del puesto. Todo esto permite la intercambiabilidad de los trabajadores. El obrero parcializado que conocía y tenía experiencia en su operación específica, estaba expuesto a una reducida posibilidad de ser intercambiado por otro. En la fábrica, cada vez más, se tiende a un contenido de trabajo que involucra la posibilidad

de una fácil sustitución, que actúa como poderoso disciplinador.

La diferencia de las jerarquías de los trabajadores, se derrumba, produciéndose la consolidación de trabajos más simples y homogéneos, y se re-articula conformándose una diferencia jerárquica entre los obreros varones adultos y los obreros mujeres y niños. La jerarquía, se constituye alrededor del eje sexo y edad, y no alrededor de las competencias o virtudes productivas. Los últimos, aceptan como contrapartida un menor salario (desde un tercio a la mitad del salario de un adulto varón), depreciando el salario de todos.

En la fábrica también se producen importantes cambios en el *plano táctico* de la producción. La manufactura, aporta al sistema de la máquina, la base elemental de la división del trabajo, y por tanto la organización del proceso de producción. Es necesario por ello, la coordinación de diferentes máquinas parciales.

Para lograr la coordinación de las diferentes máquinas es indispensable establecer una serie de condiciones:

- a) Efectuar la distribución de los equipos en el espacio, conformando una red de interdependencias de trabajo, que hay que respetar. El obrero colectivo, con órganos humanos, se transforma en una máquina con órganos maquinales. Los segmentos a articular son dispositivos mecánicos, por lo que hay que coordinar sus producciones. Éstos pueden agruparse en cooperación simple, o conformando la secuencia del proceso de producción.
- b) El tiempo de cada operación de máquina, se debe conocer perfectamente. Para hacer posible el funcionamiento del sistema maquinal, es necesario que para una cierta unidad de tiempo, se pueda predecir los niveles de producción. El tiempo global de la producción es un tiempo combinado, logrado por el proceso simultáneo y las interdependencias temporales de las máquinas.
- c) Plasmar la distribución de los obreros sobre las máquinas. Cada obrero, tie-

ne asignado el manejo de una o varias de éstas. La máquina total, está constituida por un sistema de equipos, por lo que es necesario la distribución de los grupos de obreros entre los diversos dispositivos. El sistema maquinal tiene suficientes elementos distintivos para que esta distribución no se realice como en el trabajo manufacturero, mediante la sujeción “eterna” de cada obrero a una función específica. Aparece una forma específica de desplazamiento táctico de los segmentos: la rotación de puestos. El manejo de la máquina, es lo suficientemente simple para que obreros con poca capacitación, o que han aprendido la dinámica de trabajar con otros artefactos mecánicos, puedan rápidamente adquirir la maña necesaria para realizar una correcta operación. Emerge aquí, la noción de rotación de funciones de los obreros, donde éstos pueden trasladarse de un equipo a otro, según necesite el vigilante. El trabajo social jerarquizado de la manufactura, se transforma en trabajo social masificado en la fábrica. Sin embargo, esta posibilidad específica tiende a no aprovecharse. Aunque la maquinaria echa por tierra el viejo sistema de división del trabajo, el capital la reproduce y consolida sistemáticamente, como medio de domesticación de la fuerza de trabajo. Por lo tanto, la posibilidad de rotación entre los equipos se reconfigura nuevamente. En la manufactura, un obrero queda sujetado a manejar toda su vida una herramienta parcial haciendo la misma operación una y otra vez. En la fábrica el obrero servirá toda su vida a una máquina parcial.

- d) Como hemos explicado anteriormente, cada equipo parcial, brinda su producción como “materia prima” al proceso parcial que le sigue en la secuencia del proceso global. Las máquinas trabajan simultáneamente y diversos sub-productos se encuentran recorriendo las diversas fases de fabricación. Para el correcto equi-

librio del sistema, la proporción entre la cantidad de máquinas de las distintas secciones debe deducirse correctamente, dependiendo del número, volumen de producción y velocidad de éstas.

e) Los niveles de stocks de materias primas, productos intermedios y terminados, aumentan considerablemente por los elevados niveles de producción. Estos stocks son necesarios para la coordinación de las actividades. El desfase temporal entre los sectores de producción, expresado en diferentes tasas de producción, o causado por la emergencia de demoras, es amortiguado con los stocks intermedios, que permiten la fluidez del proceso de trabajo.

f) Como dijimos anteriormente, el sistema de maquinaria será más perfecto, cuanto más continuo es el proceso total, menor la interrupción en el tránsito de las materias primas, más pequeña la perturbación de cada operación y mínima la intervención de la mano del hombre en este proceso. La continuidad de los procesos específicos, será una preocupación metodológica para el funcionamiento cotidiano de la fábrica.

g) Para lograr un adecuado funcionamiento del sistema, se ajusta la vigilancia de los capataces y se agrega la vigilancia de los técnicos expertos en las máquinas. Se busca la coordinación del sistema integrado por autómatas y seres humanos. Además, se instituye un sistema de normas y sanciones severísimas, para evitar todo tipo de desperdicio de materiales, cualquier disminución del nivel de la producción de los equipos y pérdida de fuerza motriz. Se instauran sistemas punitivos económicos.

En la fábrica, aparece una particular forma de composición de las fuerzas, el movimiento táctico de ajuste del sistema productivo a los cambios tecnológicos y a la demanda del mercado. Ambos componentes se presentan

como condiciones de supervivencia de la unidad productiva en el mercado de mercancías.

El primer ajuste consolida una modificación interna del sistema para mantener una política de reducción del tiempo medio de fabricación de la mercancía, para el logro de la reducción de costos. En esta institución de encierro, las constantes mejoras de la productividad instauradas por las máquinas, lleva a la expulsión frecuente de los trabajadores al mercado de trabajo. Esto, produce sistemáticamente, la reformulación de la composición hombres/máquinas, de la constitución de los subsistemas productivos y de sus niveles de producción, de las reglas de coordinación y vigilancia de las máquinas, de las formas de coordinación entre el trabajo humano y el maquina. La objetivación del sistema productivo, en un núcleo duro mecánico, produce que el estudio emprendido para lograr su adelanto sea separado del respectivo correlato para el sistema humano. Lo que se busca, es el perfeccionamiento del sistema mecánico, aunque éste conlleve a la expulsión del trabajador. Se responsabiliza a éste último del resultado de este proceso, o se justifica esta sustitución con argumentos técnicos, económicos y políticos, diferentes en grado pero que comparten un obscuro cinismo. El perfeccionamiento de la producción se separó en dos, la mejora de la máquina, por un lado, y el del trabajo humano por el otro. En el período fabril, las mejoras se centran constantemente en el primero. En el taylorismo, el capital, se preocupará por el segundo, y del exitoso acoplamiento entre ambos.

El segundo tipo de ajuste, constituye un arreglo interno del sistema para enfrentar las variaciones de la demanda que se da en el mercado de mercancías. Aunque como posibilidad este tipo de ajuste estaba presente en el período manufacturero, los continuos aumentos de los niveles de producción para satisfacer mercados en creciente expansión, y una creciente demanda de mano de obra, permitan dar trabajo de forma continua a los obreros. Durante el período fabril, la apari-

ción de desvaríos en los niveles de demanda de los mercados, generados por los ciclos globales de la economía, y la errática captación y saturación de nuevos mercados, causan períodos intermitentes de aumento y disminución de la producción. Estos ciclos producen la expulsión y atracción de los trabajadores a las fábricas, apareciendo períodos cíclicos de hambre y prosperidad. Es decir, la fábrica, a diferencia de la manufactura, utiliza frecuentemente esta forma de la composición de las fuerzas para resistir estas tensiones. El nivel de producción global del sistema maquinal, se ajusta a través de la reformulación de sus segmentos constitutivos. Cuando hay un declive en la demanda, se produce la expulsión de los trabajadores al mercado de trabajo. Al mismo tiempo, parte de su sistema de maquinaria queda parado, con la pérdida económica y financiera correlativa. Los salarios de los integrantes del grupo que queda empleado, se disminuyen al mínimo indispensable para sostener su supervivencia. Ante un aumento de la demanda, se contratan a los trabajadores nuevamente, se utilizan los recursos de capital fijo ociosos y crece la inversión en maquinaria y materiales. El ejército de reserva es el “recipiente” de este flujo y reflujo de mano de obra.

El sistema maquinal, logra su adaptación al mercado, a través de una flexibilidad extrema del contrato de trabajo, y una inestable sujeción/desafección de la masa trabajadora. Se produce constantemente, una variación de las tasas de producción de los distintos sectores, a través de la modificación de las partes constitutivas del sistema, y de otros aspectos tácticos.

Dentro de la fábrica, los medios del buen encauzamiento se configuran de manera particular. El grupo de vigilantes, aumenta la cantidad de sus miembros y sus tareas se reformulan. La división del trabajo y el uso de maquinarias acrecientan la necesidad de la *vigilancia* para evitar todo desperdicio de materiales, en la utilización de los equipos y de la fuerza motriz. Los obreros, son vigilados con más celo, pues, cualquier problema

que emerja detiene el ritmo vertiginoso de valorización del valor. Gracias a esto la unidad de mando de cada capataz se reduce, lo que significa que cada uno tiene a su cargo un número menor de obreros, por lo que la vigilancia se estrecha. Las vigilancias se centran, en las maniobras maquinales, en los ejercicios reducidos de capacitación, y en la regulación de las interdependencias de trabajo entre máquinas. Es decir, vigilan bregando, para que el sistema productivo maquinal nunca se detenga en su tarea de fabricación, puesto que los elevados costos fijos necesitan ser prorrateados continuamente sobre la masa aumentada de mercancías para continuar el circuito de circulación del capital.

Al grupo de los vigilantes –ya consolidados en la manufactura– se les agrega un nuevo personal. Este personal es numéricamente poco importante y se encarga del control técnico total de la maquinaria y de las reparaciones continuas. Este grupo que tiene una preparación científica o artesanal conforma una categoría de trabajadores con nivel superior. Lo integran ingenieros, mecánicos y carpinteros. Se consolida aquí una división del trabajo puramente técnica. Se separan las actividades de transformación de las materias primas, de las de apoyo técnico para conseguir el funcionamiento correcto y continuo de las máquinas. En la manufactura los propios obreros reparaban sus herramientas, y hasta incluso las fabricaban. La función de reparar los equipos conlleva un conocimiento científico elevado, que el operario raso no dispone. Esta función asignada a técnicos especializados viabiliza que los operarios de producción estén siempre ocupados en agregar valor a los productos, y no desperdicien el tiempo en operaciones improductivas. Los dispositivos mecánicos y los obreros deben mantenerse continuamente ocupados en tareas productivas, por lo que se hace necesario realizar una vigilancia tecnológica sobre las máquinas, y una vigilancia política sobre la interfaz máquina-trabajador, y sobre las multiplicidades obreras.

Marx afirma que la creación de una *disciplina cuartelaria* en la fábrica está causada por sujeción del obrero a la marcha uniforme de la máquina, y la particular composición del organismo de trabajo, formado por trabajadores de ambos sexos y diversas edades. Los ritmos maquinales y la docilidad del nuevo grupo femenino e infantil, reducen la búsqueda de la autonomía por parte de los trabajadores y debilitan los medios que la resistencia obrera puede esgrimir ante las demandas del capital.

Esta disciplina aumenta y desarrolla al grupo de vigilantes, acrecentando la división de los operarios en obreros manuales y capataces obreros. Esta estructura de mando tiene como uno de sus objetivos el generar una disciplina preparada para crear hábitos regulares dentro del trabajo, desplazando las conductas irregulares inadecuadas para el ajuste al orden del nuevo sistema.

La cooperación en gran escala y la aplicación de códigos de trabajo colectivos, como la maquinaria, hacen necesarios la reglamentación social del proceso de trabajo. Sin embargo el capitalista hace de este reglamento una ley que permite esclavizar a sus operarios. El código fabril que dicta el capitalista sobre su territorio, formula el poder autocrático de éste sobre sus obreros, dejando de lado la división de los poderes que la burguesía establece.

El reglamento del vigilante, se vuelve un *código penal*. Este código penal del trabajo se traduce en diversas sanciones para los trabajadores. La aplicación de este código tiene dos ejes: sanción económica y arbitrariedad de la aplicación.

Se realizan deducciones de salario ante cada tardanza o indisciplina del operario. En algunos establecimientos, la campana de ingreso se toca diariamente a las cinco de la mañana y cerca del mediodía, marca un ritmo apresurado para las comidas. Si el trabajador incurre en una demora de duración prolongada en su ingreso cotidiano, recibe como castigo que solo se le permita la entrada después

del almuerzo, y en el peor de los casos, se le prohíbe el ingreso hasta la otra jornada. Los capataces, manipulan arbitrariamente las reglas, y aplican descuentos como castigos. Construyen oportunamente las situaciones de sanción, y luego, extraen rédito económico de éstas. Por ejemplo, los vigilantes, tocan la campana de entrada a una hora arbitraria, y descuentan del salario una cantidad proporcional a la “tardanza”. El fabricante es el legislador absoluto dentro de la fábrica. El reglamento es escrito según sus deseos, y es cambiado según sus caprichos.

Ante tantos descuentos al salario aparecen numerosos trabajadores que poseen una deuda con el capitalista. A los obreros novatos, se les cobra el período de entrenamiento. Los fabricantes cobran a los operarios el costo de certificados de salud, que deberían pagar ellos. Los trabajadores que enfrentan problemas de roturas o mala de calidad de los materiales, reciben deducciones de sus salarios. Es decir, pagan el costo de la fabricación de los desperfectos, producidos por los malos materiales comprados por los capitalistas para abaratar costos.

Los obreros que llevan a juicio las irregularidades cometidas en la fábrica, en general son castigados penalmente o con descuentos salariales. Impunidad del capitalista. Se encarcelan a los trabajadores que no cumplen las reglas o no van a trabajar. Se los acusa de incumplimiento de contrato. Ocurre el caso, de un operario castigado con cárcel dos veces por la misma falta de no ir a trabajar, por estar disgustado con el capitalista. Monstruosidades del derecho. Al capitalista, solo se lo puede demandar en el plano civil, y las multas que paga son reducidas.

El castigo disciplinario busca la corrección, pero a la vez, enriquecer cada vez más al fabricante. Estos castigos, domesticarán a los trabajadores por medio del sufrimiento de los bolsillos y de los estómagos.

El *examen* en la fábrica, continúa con su misión de construir un “caso” con cada obrero, pero lo hace bajo nuevos lineamientos. Se

modifican los elementos a examinar puesto que se deben tener en cuenta los nuevos parámetros fabriles de control. Esto permite constituir un saber sobre la subjetividad del operario, y ante una desviación de lo esperado, se lo puede encauzar, a través de tomar las medidas correctivas en el momento oportuno y necesario. La utilización del examen, para la domesticación obrera cobra importancia, ante las diversas resistencias que los trabajadores ejercen sobre el sistema fabril.

Además de este uso tradicional, la fábrica incorpora algunas mutaciones al empleo del examen. Al producirse el desbloqueo epistemológico del proceso productivo, al desplazarse su soporte del trabajo humano al trabajo maquinal, y cosificarse en un sistema objetivo, se consolidó el estudio de la singularidad humana y de las multiplicidades obreras, en sus despliegues sobre este esqueleto segmentario. Los capitalistas, ensayaron diferentes cambios en sus sistemas productivos, quedando los trabajadores sujetos a un régimen de “conejiillos de indias”.

El examen, no solo se utiliza para hacer de cada obrero un caso, sino, para el estudio de los efectos de la introducción y condiciones de permanencia de las mejoras tecnológicas, y para desarrollar la comprensión de la relación de la subjetividad con las máquinas y el sistema productivo en general. Todos con el objetivo del incremento del valor producido.

Se realiza una experimentación sobre el desarrollo de nuevas máquinas y sistemas de fuerza motriz. Surge la necesidad de la mejora tecnológica, y de la organización de la entidad fabril para la reducción de los costos. El perfeccionamiento tecnológico, produce la obsolescencia veloz de las máquinas, por lo que se recurre a la experimentación para alargar la vida útil de éstas. Se ensaya empíricamente para comprender la relación del sistema productivo con las variaciones de los mercados.

Se estudian los factores para la sustitución de los trabajadores, y así, posibilitar la reducción de los jornales. La máquina aliviana el esfuerzo físico y el cansancio, permite como

ya se dijo, el trabajo femenino e infantil. Se avanza en la investigación para vencer la resistencia de los obreros adultos, a través de la mejora tecnológica. Cuando las huelgas se incrementan en frecuencia o duración, se avanza en el esfuerzo de la maquinización del proceso. Se experimenta con la reglamentación fabril, para el logro de la subordinación de los trabajadores, a través de los castigos. Se progresa en la investigación sobre el funcionamiento de las máquinas y su relación con la biología humana. Se observa el hastío y la fatiga, y sus relaciones con la calidad del producto. Las tremendas condiciones laborales, incentivan el estudio de la influencia del medio de trabajo (ruido, temperatura, gases, materias primas que contienen elementos que generan enfermedades, accidentes laborales, etc.), sobre la salud humana.

3. Consideraciones Finales.

La Alianza Capital-Panóptico-Ciencia

La manufactura revoluciona la fuerza de trabajo: la división del trabajo, los métodos especializados, las herramientas perfeccionadas, permiten la extracción de un colectivo de obreros de fuerzas superiores a la de los individuos por separado o en régimen de cooperación simple. El gran crecimiento de los niveles de producción, proviene de la división social del trabajo.

Las unidades manufactureras coexistían con los pequeños talleres capitalistas, donde imperaba la cooperación simple, los talleres de artesanos y el trabajo domiciliario. Los tiempos medios de producción de los productos manufactureros, son mucho más reducidos que los de las unidades competidoras. La forma de producción manufacturera tiende a establecerse como norma económica-productiva, que toda unidad debe seguir para la permanencia en el mercado. Los productores que no la aplican, quedan en posición desfavorable para la competencia.

Los pequeños productores que no pueden hacer frente a los costos reducidos, que

implican vender un producto al valor impuesto por la manufactura, deben modificar sus condiciones de trabajo para permanecer en el mercado. Para lograr una masa de plusvalor adecuada para la supervivencia, apelan a las jornadas de trabajo prolongadas y a salarios por debajo del valor de la fuerza de trabajo. Los artesanos o talleres que pueden vender sus productos como obras de arte, pueden mantener precios elevados, escudándose de la pérdida de mercado bajo esta estrategia de diferenciación.

A pesar de esto, la unidad manufacturera no llega a estabilizarse como norma técnica y de generación de valor, penetrando la totalidad del espacio productivo. La unidad fabril competidora de la manufactura se convertirá en su relevo. La revolución industrial que va constituyendo la gran industria, es producida por una metamorfosis de los instrumentos de trabajo, que causará como correlato, una profunda modificación en las fuerzas de trabajo. El obrero colectivo manufacturero, con su particular utilización del poder disciplinario, se va transformando en un sistema de maquinaria.

La revolución industrial, no será producida por los efectos de algunas máquinas aisladas dentro de los cuerpos de las instituciones de encierro productivas, sino que es resultado de la conformación de un *sistema maquinal como totalidad*, y su reproducción como *unidad productiva modelo*. Éste, solo puede constituirse, en la transformación del sistema orgánico, conformado con obreros de la manufactura. El obrero colectivo, sirve de matriz para la conformación del obrero maquinal. Los distintos sectores de éste, se van solidificando en grupos de máquinas, y las leyes del conjunto son instrumentadas por los mecanismos disciplinarios. El sistema manufacturero, presta sus elementos de organizabilidad de la multiplicidad humana, para la constitución de la organizabilidad de una multiplicidad mixta de máquinas y hombres. Los métodos generales de la disciplina, el arte de las distribuciones, el control de la actividad, la capitalización del tiempo, la composición de las fuerzas, la vigilan-

cia jerárquica, la sanción normalizadora y el examen reciben un nuevo contenido, que hemos descrito en detalle en el apartado anterior.

El desarrollo de la maquinización, produce una nueva división social del trabajo, la mecanización de las actividades agrícolas, y la constitución y permanencia, de una compleja mixtura de fábricas, manufacturas, artesanos y trabajo domiciliario.

Junto a esto, aparecen diversas estrategias de resistencia y supervivencia de los trabajadores, y como contra-frente la emergencia de una serie de mecanismos de disolución, disciplinamiento y control. Los movimientos obreros organizados, que para alcanzar sus demandas de mejoras salariales y de superiores condiciones de trabajo, utilizan diversas medidas de presión, son contestados con la represión de las fuerzas públicas policiales y militares, el no reconocimiento del derecho a agremiarse, la infiltración de huelgas, la presión ejercida por el hambre producido por el cierre de las fábricas, la reticencia de la aplicación de las leyes fabriles, etc.

Las modificaciones que se realizan en la fábrica, sobre los procesos de trabajo, no solo se sitúan en el plano técnico; sino que deben ser apreciadas como transformaciones de las modalidades de formación de los valores de cambio, como reformas profundas en el proceso de acumulación del capital.

Para explicar las rectificaciones que afectan al proceso laboral capitalista, debemos partir del proceso de formación de valor. Las diferentes formas que éste asume, constituyen el sostén, base técnica, a la extracción del plus-trabajo, soporte a la acumulación del capital. La *gran industria*, según Benjamín Coriat¹³, define un conjunto de procesos de trabajo, en el seno de una misma rama de la actividad de la producción social, donde coexisten diferentes niveles de la división del trabajo y el empleo de la maquinaria. Este concepto se constituye por la articulación de dos

¹³ Las siguientes ideas son una elaboración de lo expuesto por Benjamín Coriat, *El Taller y el Cronómetro*, Siglo XXI, México, 1991, págs. 66-75

ejes interrelacionados: el proceso de trabajo y el proceso de formación de valor.

La gran industria, desde el punto de vista del proceso de trabajo, está formada por la presencia simultánea de varios tipos de unidades productivas, como las fábricas, manufacturas modernas, y el trabajo domiciliario, que realizan un mismo producto. Todos pertenecen al mismo proceso de trabajo social y fabrican un mismo producto mercantil, de un mismo valor de uso, perteneciente a una misma rama de la producción social. En las primeras prevalece el uso de las máquinas, en las segundas la división del trabajo (trabajo barato, el trabajo femenino e infantil, junto a las peores condiciones laborales imperantes), y en el tercero se encuentran grupos disgregados de obreros, que junto a sus familias, utilizando herramientas o máquinas, realizan sus trabajos a la sombra de las grandes unidades capitalistas.

Pero esta diversidad de las unidades, no solo se da en el plano del proceso de transformación material, sino, también en el proceso de formación de plusvalor. En la gran industria, las unidades de producción, que ejecutan secuencias de trabajo dependientes de la máquina, ejercen un dominio económico sobre la rama. Esta dominación, se comprende, en relación al *proceso de valorización del valor*.

Las manufacturas y la industria domiciliaria, quedan en posición de competir con la fábrica. Esta competencia no solo es de orden técnico, sino, predominantemente económica.

El rendimiento del trabajo difiere mucho entre los obreros de cada tipo de unidad. La norma social de producción, la impone la fábrica, es decir, impera la norma social más estricta. El tiempo social medio, para la producción de mercancías en la fábrica, es muy inferior que en los otros dos sectores. Esto, produce que las manufacturas, y más aún, los obreros domiciliarios, para poder competir con los bajos precios, deban alargar las jornadas de trabajo todo lo posible, y, aceptando al mismo tiempo, salarios bajos. Es decir, como el tiempo medio social de un

tipo de mercancía, es más elevado que en la fábrica, para producir un volumen similar de productos necesariamente se utilizará un tiempo total mayor. El fijar los salarios, con un monto por debajo del equivalente del valor producido en el tiempo de trabajo necesario, equivale a generar una situación donde se produce un aumento del trabajo excedente, fuente del plusvalor. De ésta forma, se equipara de forma global, la elevada producción de plusvalor de la fábrica, permitiendo alcanzar tasas de acumulación de capital similares, pero obteniendo como resultado ligado, el que las fuerzas laborales se deterioren al no recibir un equivalente monetario ajustado a sus necesidades de supervivencia, y al trabajar una excesiva cantidad de horas (la jornada de trabajo podía durar de 16 a 24 horas según el sector industrial), bajo pésimas condiciones laborales (carga térmica, contaminación sonora, hacinamiento, contaminación del aire, suciedad, materiales empestados, accidentes laborales por máquinas averiadas, etc).

Estas unidades logran la elevada producción de plusvalor, alargando la jornada al máximo, consolidando un salario con el monto mínimo posible y rapiñando las condiciones del medio ambiente de trabajo. La baja del precio de los artículos producidos en las manufacturas e industria domiciliaria, se debe a estos motivos.

Entonces, en la gran industria, donde la proporción relativa de trabajadores domiciliarios es elevada, la producción en serie se logra: a) Disgregando la producción entre los obreros fabriles, domiciliarios y manufactureros. b) Todas las unidades productivas tienen como norma de producción la impuesta por la fábrica. c) Como el tiempo social medio que imponen las fábricas por cada tipo de mercancía, es inferior a las de las otras unidades productivas, éstas para equiparar la producción de plusvalor, deben recurrir a prolongar la jornada de trabajo y reducir los salarios.

Con estos medios, la gran industria logra la producción en serie de mercancías, cuyo valor unitario se ha reducido con respecto al

imperante en la época manufacturera. Esta forma de producción en masa, tiene muchas ventajas para el capitalista, pero simultáneamente tiene contradicciones que la hace inestable, y que darán lugar dentro de su seno, a diversos cambios para estructurar la extracción de plusvalor sobre otros ejes.

El capitalista, obtiene las siguientes ventajas, que permiten a esta forma de producción en masa ser un medio eficaz de explotación: a) El ejército de reserva, permite afrontar la variabilidad del mercado. b) Se logra la producción en serie, evitando el capital el tener empleada a una importante fuerza de trabajo asalariada en el interior de las fábricas. c) Al mantener al trabajador en su ámbito doméstico, recibe el beneficio de usufructuar el impago “trabajo familiar” y el ahorro producido por la generación propia del obrero de los medios de subsistencia, gracias a la práctica del cultivo de huertas y cría de animales.

La articulación entre pequeña industria (manufactura y trabajo domiciliario) y las fábricas, tropezará con ciertos topes, infranqueables para ella. La explotación brutal, a la cual están sometidos los obreros fabriles, manufactureros y domiciliarios, choca con ciertos límites fisiológicos, que hacen imposible su reproducción y crecimiento. El bajo costo del trabajo femenino e infantil, las condiciones laborales deshumanizadas y el trabajo excesivo, funcionarán como contrapesos del proceso de acumulación del capital. La frontera de la economía de las fuerzas físicas, se convierte en un límite económico propiamente dicho. El abaratamiento de las mercancías, debe renunciar a estas bases. La gran industria, que logró una gran producción de plusvalor, abrió un espacio de acumulación del capital, a través de la producción de artículos baratos, obtenidos por medios inhumanos.

El Estado va a intervenir para acelerar las transformaciones. La legislación fabril (1860) implementada en la Inglaterra, buscaría reducir los abusos cometidos sobre los trabajadores, permitiendo una reproducción adecuada de la fuerza laboral de la masa trabajadora. En

Estados Unidos de Norteamérica, también surgirán leyes (1865) para proteger el desarrollo de la clase obrera. Se impondrá un horario de trabajo moderado y regular, para economizar y acrecentar la reserva de fuerza física, para la producción en masa del país. Se busca, evitar el deterioro temprano de las generaciones jóvenes.

Por lo expuesto hasta ahora, se puede decir, que el poder del patrón¹⁴, en las épocas manufactureras y fabriles, apela y utiliza un entretrejo de tecnologías de poder: ciertos resabios del poder del soberano, el poder disciplinario y algunos indicios de biopoder. Éste poder “patronal”, funciona en conjunto con las mejoras tecnológicas que provienen en esta primera etapa de las ciencias naturales, que dan una base material para la dominación del colectivo obrero y de los individuos.

Los mecanismos tecnológicos-disciplinarios de las unidades productivas, permiten construir maquinarias mixtas, productoras de valores de uso y de valores de cambio, de tal forma, que puedan sostenerse en la lucha competitiva en el mercado de mercancías, enriqueciendo principalmente a los capitalistas gracias al trabajo impago que entregan los obreros, valor que continuamente se busca acrecentar a través de la lucha encarnada de la reducción del tiempo social medio unitario y el continuo crecimiento del volumen de producción, para aumentar la masa de plusvalor producida. La liberación de las fuerzas productivas, gracias a la aplicación de las ciencias naturales y de la economía política para lograr el aumento del rendimiento del trabajo, consolida la alianza entre ciencia y capital para la generación de riquezas. Las técnicas disciplinarias, están imbricadas en los mecanismos de producción de plusvalor. Los panópticos industriales tienen dueños. El resto lo pondrán las masas obreras.

¹⁴ Foucault caracteriza al poder disciplinario como un poder *anónimo*. A pesar de esto, lo anónimo no quita que el poder, con sus técnicas, prácticas y juegos estratégicos defina lugares y sujetos que los ocupan: en este caso específico, el patrón, los capataces y los obreros.

Para la superación de las nuevas barreras de la acumulación del capital, el Taylorismo, el Fordismo, el Fayolismo y, el desarrollo del Estado de Bienestar, trabajarán en conjunto, para establecer las nuevas normas de fabricación y de la reproducción de la mano de obra. Se concreta, a fines del siglo XIX y principios del XX, una nueva alianza, la del capital con otras ciencias sociales y biológicas: la sociología, la psicología, la medicina, la biología, la psiquiatría, etc. En trabajos posteriores, analizaremos el aporte específico de cada uno de estos movimientos -tendiendo en este sentido a un acercamiento histórico hacia las actuales tecnologías de producción-, para la constitución de los individuos obreros y los sistemas productivos que integran y dan vida.

Bibliografía

CORIAT, Benjamín. *El Taller y el Cronómetro*, Siglo XXI, México, 1991.

DÍAZ DE KÓBILA, Esther. *El sujeto y la verdad II. Paradigmas epistemológicos contemporáneos*, Laborde Editor, Rosario, 2003.

FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales*, Volumen III, Paidós, Barcelona, 1999.

FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Barcelona, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.

MARX, Karl. *El capital. El proceso de producción del capital*, Tomo I, Volumen 2, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.



Enigma

Eutanasia y filosofía

Una aproximación a la dimensión contemporánea de la muerte

Por.

Salomón Rodríguez Guarín¹
salomonius@hotmail.com

“Muchos mueren demasiado tarde, y algunos demasiado pronto. Todavía nos extraña la máxima: “¡Muere a tiempo!” (Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. “En verdad, quien no vive nunca a tiempo, ¿Cómo va a morir a tiempo? ¡Ojala no hubiera nacido nunca! Eso aconseje a los superfluos.

“Solo la idea de la muerte da al hombre el desapego suficiente para ser capaz de no abandonarse a nada. Un hombre así sabe que su muerte lo está acechando y que no le dará tiempo para aferrarse a nada; así que prueba, sin ansias, todo de todo” (Castaneda, *La rueda del tiempo*.

Introducción.

El siguiente artículo intenta aproximar los argumentos contemporáneos, que el autor considera más relevantes, en la configuración de un escenario filosófico sobre la dimensión discursiva de la muerte. En primer lugar, rastrea los fundamentos racionales de la bioética en relación con la eutanasia; en segundo lugar, el escrito establece un conjunto de referentes socio-culturales sobre los cuales se erigen los imaginarios sobre la muerte; en tercer lugar, el texto apunta a definir los conceptos de resistencia y técnicas de producción del sujeto moderno a partir de la propuesta de Michel Foucault. En última instancia, este escrito retoma el caso de eutanasia más controversial de fines del siglo XX, el caso del español Ramón Sampederro, tornando evidente los elementos discursivos señalados.

Bioética y eutanasia.

Siguiendo los argumentos de Manuel Atienza (2004) las discusiones en torno a la eutanasia son apasionadas y van desde posiciones extremas, fundamentalistas o nihilistas, hasta el derecho a morir con dignidad. Matar (acción) y dejar morir (omisión) forman parte de estas discusiones así como los diferentes aspectos de santidad y calidad de vida. Cualquier aproximación al tema de la eutanasia exige una clara distinción de los grupos de interés e imaginarios sociales, jurídicos, religiosos y médicos, que constituyen en su conjunto elementos de discusión dentro de la llamada bioética². Los principios de la bioética son problemáticos en cualquier ámbito de lo humano dado que se instalan dentro de relaciones que aún no se han formalizado, como por ejemplo, en las relacio-

¹ Docente del departamento de filosofía. Universidad del Cauca.

² De acuerdo con Atienza (2004:26), la bioética constituye un referente contemporáneo que ofrece razones o argumentos que ponen en tensión discursos y prácticas de algunos contextos que, por diversas razones, se excluyen mutuamente o son incompatibles entre sí. Por ejemplo, si uno piensa en la vida y en la muerte, a

nes asimétricas entre médicos y enfermos, enfermos y familiares; o en las relaciones asimétricas entre comunidades religiosas, bioéticas, jurídicas y culturales.

De acuerdo con Atienza, cuando se enfrentan problemas de bioética es usual abrir la discusión bajo los llamados: “*Principios de la bioética*” (Atienza, 2004:88). Dichos principios tienen su aplicación racional en el campo de la experiencia humana, lo que significa que pueden ser considerados principios generales de una ética contemporánea. Esos principios serían los siguientes: a) *Principio de autonomía*: cada individuo tiene derecho a decidir sobre aquello que afecta sus condiciones de vida y su salud. b) *Principio de dignidad*: ningún ser humano puede ser tratado como un simple medio. c) *Principio de universalidad o de igualdad*: quienes están en las mismas condiciones deben ser tratados de manera equitativa. d) *Principio de información*: todos los individuos tienen derecho a saber aquello que repercute en sus condiciones de vida y en su salud. Ahora bien, estos principios pueden desembocar en nuevas razones éticas y/o entablar falacias, como también controvertir prácticas culturales aceptadas, apoyarse en los nuevos adelantos o descubrimientos científicos y, fundamentar nuevas prácticas jurídicas.

Acercarse a la problemática de la existencia humana a partir de los citados principios de la bioética, constituye un punto de partida obligado en cualquier discusión que emprendan médicos, biólogos, científicos sociales, juristas, etc., a propósito de la eutanasia, los través de distintas concepciones morales, políticas, religiosas, filosóficas y éticas, se tienden a asumir múltiples ideas (argumentos) que se encuentran en relaciones de oposición. Otras veces, la argumentación puede tener lugar en el contexto de un debate amplio y plural, lo que significa tener presente las instituciones que regulan, controlan o refieren a alguna de las facetas de la vida y de la muerte. En fin, las argumentaciones sobre cuestiones bioéticas ponen en el discurso práctico racional la discusión conflictiva entre campos antagónicos como: la Ciencia y la Moral, la Ética y la Política, el Sujeto y la Comunidad.

transplantes de órganos, el genoma humano, la asistencia a enfermos de SIDA o la experimentación con algún nuevo fármaco. Sin embargo, naturalmente, la reflexión sobre problemas éticos y biológicos no tiende a excluirse de los debates académicos y tampoco de la esfera privada en la cual se insertan los sujetos sociales. Si se examinan con cuidado dichos principios estamos entonces ante cuatro problemas generales: a) *Principio de autonomía*: ¿Quién debe decidir, el enfermo, el médico, los familiares o el investigador?; b) *Principio de dignidad*: ¿Qué daño y qué beneficio se puede o se debe causar?; c) *Principio de universalidad*: ¿Cómo debe tratarse a un individuo en relación con los demás?; d) *Principio de información*: ¿Qué se debe decir y a quién? Si estos problemas se interpretan de manera categórica, aludiendo a las formulaciones clásicas que Kant atribuía al imperativo categórico, como son: autonomía, dignidad, universalidad y publicidad, sería imposible, de acuerdo con Atienza (2004:68) conectar los avances actuales de la ciencia con problemáticas psicosociales como el suicidio y la eutanasia. No obstante, dichos principios conservan un profundo rasgo de racionalidad que sirve como criterio jurídico y médico de carácter universal.

Etimológicamente, la palabra eutanasia significaba en la antigüedad una “muerte dulce”, sin sufrimientos atroces. Hoy no nos referimos tanto al significado original del término, cuanto más bien a la intervención de la medicina encaminada a atenuar los dolores de la enfermedad y de la agonía, a veces incluso con el riesgo de suprimir prematuramente la vida. Además el término es usado, en sentido más estricto, con el significado de “causar la muerte por piedad”, con el fin de eliminar radicalmente los últimos sufrimientos o de evitar a los niños subnormales, a los enfermos mentales o a los incurables la prolongación de una vida desdichada, quizás por muchos años, que podría imponer cargas demasiado pesadas a las familias o a la sociedad. Por eutanasia se entiende además, una

acción o una omisión que por su naturaleza, o en la intención, causa la muerte, con el fin de eliminar cualquier dolor. La eutanasia se sitúa pues en el nivel de las intenciones o de los métodos usados.

Según las tradiciones morales del mundo occidental, se reafirma que “nada” ni “nadie” puede autorizar la muerte de un ser humano que se concibe inocente, sea feto o embrión, niño o adulto, anciano, enfermo incurable o agonizante. Nadie además puede pedir este gesto homicida para sí mismo o para otros confiados a su responsabilidad, ni puede consentirlo explícita o implícitamente. Ninguna autoridad puede legítimamente imponerlo ni permitirlo. Se trata en efecto de una violación a “la ley divina”, de una ofensa a la dignidad de la persona humana, de un crimen contra la vida o de un atentado contra la humanidad. Podría también asumirse que el término eutanasia genera, de acuerdo con la idea de que los imaginarios sociales articulan una comprensión del mundo desde la conciencia del sujeto en relación con su entorno cultural (Baszko, 1998:28), que existen razones de tipo afectivo u otros motivos diversos (creencias, tradiciones, mitos), para evitar que se induzca a alguien, siquiera a pensar que puede legítimamente pedir la muerte o procurarla a otros. Aunque en casos de ese género la responsabilidad personal pueda estar disminuida o incluso no existir, sin embargo el error de juicio de la conciencia (aunque fuera incluso de buena fe) se traduce, dentro de la tradición moral occidental, en un acto homicida, que en sí sigue siendo siempre inadmisibles.

Imaginarios sobre la muerte.

Analizando el origen de los imaginarios o representaciones sociales en general, según Jürgen Habermas (2001:112), estos se encuentran íntimamente arraigados en las identidades culturales colectivas, expresadas a través de símbolos y mitos étnicos, religiosos o estéticos, entre otros, entramados a su vez, en procesos de radicalización, disolución, frag-

mentación, hibridización y de transformación. Estos procesos afectan por igual a las comunidades culturales a diferentes niveles, por eso, es habitual la disparidad de criterios de opinión al interior de una misma comunidad.

Por dichas razones, la formulación del concepto de imaginario social, es quizá una de las respuestas más radicales que se pueda dar a las preguntas básicas de todo razonamiento explicativo acerca del origen de las valoraciones específicas de una sociedad en particular. El paso fundamental consiste en establecer los factores de cohesión que revelarían la generación de esa entidad supraindividual que se llama sociedad a partir de un agregado de individuos; al respecto, retomando a Castoriadis (1975) explica que, el imaginario social no es la representación de ningún objeto o sujeto, sino es la incesante y esencialmente indeterminada creación socio-histórica y psíquica de figuras, formas e imágenes que proveen contenidos significativos y lo entretajan en las estructuras simbólicas de la sociedad. Por ejemplo: la violencia, los conceptos de satisfacción y felicidad, y en el caso particular la muerte.

En este sentido, la socialización o el proceso mediante el cual un individuo participa y se desenvuelve en la sociedad, surge a través del proceso de construcción de identidad propia, es decir, el proceso social que le asigna al sujeto una identidad, de tal o cual sociedad o de tal o cual clase de individuo dentro de ésta. Mediante la adquisición de dicho mundo, el sujeto avanza hacia la consolidación e incorporación de esquemas institucionales que amplían sus horizontes cognitivos y valorativos sobre sus posibilidades, ya no solo como miembro de una comunidad limitada (por ejemplo la familia), sino también como individuo plural. La socialización presupone que el individuo al estar determinado por cierto contexto social, continua formando su propia imagen o representación de sí, seleccionando, filtrando o configurando lo que considera constituye su rol individual frente al mundo objetivo, recreando

imaginarios en los que su presencia/ausencia material y o mental puedan significar algún grado de afección para ese mundo. Dicho proceso de presentación del sujeto y sus imaginarios en el mundo, lo intento abordar en un apartado de éste mismo escrito, al exponer el caso del español Ramón Sampredo, el cual constituye el proceso más polémico de eutanasia a fines del siglo XX. Desde esta perspectiva, el sujeto o la identidad personal del individuo se configura como un producto relativamente estable que conserva ciertos rasgos relevantes que lo unen con una historia íntima y a la vez pública; una cotidianidad que se desenvuelve en el marco social que constantemente lo refiere porque le exige su presencia, lo transforma según sus necesidades institucionales y a su vez, lo identifica de manera que no puede ausentarse del mundo, y tampoco de la imagen que aquel le ofrece sobre sí mismo.

De acuerdo con Bronislaw Baszko, los imaginarios sociales son también: “referencias específicas en el vasto sistema simbólico que produce toda colectividad y a través de la cual ella se percibe, se divide y elabora sus finalidades. De este modo, a través de estos imaginarios sociales, una colectividad designa su identidad elaborando una representación de sí misma; marca la distribución de los papeles y las posiciones sociales; expresa e impone ciertas creencias comunes” (Baszko, 1988:28). En este sentido, la eutanasia se desenvuelve dentro de diversos sistemas simbólicos que atienden a heterogéneos discursos y prácticas sociales aceptadas; así, la medicina, la religión, las ciencias naturales y sociales, los valores y creencias que circulan en los medios de comunicación conforman el cúmulo de referentes sobre los cuales los sujetos construyen sus imaginarios en sentido de pertenencia, exclusión o indiferencia frente al problema tratado. Para acercarnos un poco más a los imaginarios sociales sobre el tema de la eutanasia, debemos considerar algunos puntos de vista sobre la muerte y el grado de conciencia que los sujetos

culturales, tanto a nivel individual como colectivo, comprenden alrededor del sentido de la vida y en especial, sobre el sentido del morir.

De acuerdo con Jaime Escobar, histórica y culturalmente, todos los pueblos y sociedades han creado ritos de la muerte: “El fallecimiento de un sujeto humano exige entrar categóricamente al rito establecido para ello. Si se revisan estos ritos desde un punto de vista antropológico nos encontramos con una diversidad de actos que, por una parte sostienen el principio de la prolongación de la vida después de la muerte y, por otra, la consumación de un destino asociado a ideas escatológicas provenientes del algún credo religioso” (Escobar, 2000:8). La muerte en sí misma nunca es indiferente para una comunidad humana, tampoco es un fenómeno anónimo. La personificación y representación social de ella es indispensable para dar cumplimiento a los ritos elaborados alrededor de la cultura de la muerte: los duelos, los sepelios, las ceremonias de inhumación, los nombres puestos en las sepulturas y hasta los mismos campos de sepultación o cementerios, recrean una proyección simbólica de la pertenencia o exclusión de un sujeto asociado a una comunidad, una familia o un grupo social. En este mismo sentido, los monumentos dedicados a personalidades ilustres elevan ciertos rasgos *sui generis* de un pueblo a la categoría de símbolos nacionales, religiosos, entre otros. Lo anterior dibuja un culto a la acción de cierta clase de sujetos que por sus virtudes figuran como paradigmas éticos ante la sociedad.

La eutanasia, como un objeto imaginario y social de reflexión, tiene así la importancia de acercarnos a una dimensión contemporánea de la muerte, a reflexionar sobre ella y principalmente, a cuestionar las ausencias y presencias ideológicas, políticas, religiosas, filosóficas y científicas que asumen la muerte de manera categórica y unilateral. Tocar temas como el de la eutanasia es pues como profanar cierta clase de verdades y tabúes pertenecientes a nuestro acervo histórico y

cultural. Al menos hoy aceptamos que no existe un consenso sobre la eutanasia y que quizá sea innecesario establecer unanimidad sobre este asunto. La verdad es que persisten en el terreno de la duda y la incertidumbre interrogantes acerca de si el acto de la eutanasia en los seres humanos, puede responder a lo siguiente: ¿Qué es la vida? ¿Qué es la muerte? ¿Qué hay más allá de la muerte? ¿Vida o calidad de vida? Hoy se exigen argumentos más precisos y certeros que simplemente dar definiciones, porque la muerte de una persona se encuentra asociada a otras cuestiones, como el de la donación de órganos, los derechos humanos y la opinión pública. La muerte es un fenómeno que remite a la existencia biológica, pero implica una dimensión ontológica, metafísica, teológica y axiológica; en todo caso, las cuestiones éticas nunca se encuentran ausentes.

Eutanasia y formas de resistencia subjetiva.

Las luchas en las cuales los sujetos concentran su energía son, actualmente, batallas libradas contra las formas de sujeción, de subjetividad y de sumisión. Son luchas transversales (no se limitan a un solo país o a un grupo social); son inmediatas (se dirigen contra el enemigo conocido, cercano, aquel que se padece cotidianamente); no esperan ni buscan el camino utópico de un final feliz y se niegan, a su vez, a aceptar los efectos del poder y su relación con el saber (Foucault, 1992). Cuestionan el estatus del individuo, resisten a una forma de poder que los convierte en sujetos. Hoy, los sujetos que se encuentran atravesados por los imaginarios sociales relacionados a la eutanasia, por ejemplo, refutan las formas en que ha sido modelada su subjetividad, refutan las técnicas aplicadas sobre sí, el trabajo impuesto por la cultura, la religión, la ciencia y el Estado para hacer de ellos sujetos en el doble sentido de la palabra: sujetado a otro, y sujetos a sí mismos por la conciencia y el conocimiento de sí.

La resistencia hace también aquí su aparición, la relación del sujeto consigo mismo se constituye en uno de esos nudos resistentes. Esa fuerza que detiene los embates del exterior y que es capaz de transformarse en energía para afectar el afuera; aquella encuentra la forma de afectarse a sí misma en un continuo enfrentamiento: diálogo, pacto y lucha entre las partes que constituyen “eso” que se da en llamar el adentro del sujeto, su subjetividad. La lucha tiene lugar, actualmente, entre uno y uno mismo en el interior dividido (sujeto íntimo/sujeto público). Esta práctica de los sujetos sobre sí mismos, este diálogo permanente entre las partes que lo constituyen, refiere a la forma en que se relacionan los sujetos contemporáneos con las reglas y valores propuestos en la sociedad global del conocimiento manifestándose de diversas formas: en la manera en que se someten a un principio de conducta, obedecen o resisten a una prescripción o prohibición; las modalidades en donde el sujeto da forma a cierta parte de sí como “materia prima” de su conducta moral; las zonas de su interioridad que problematizan por encima de otras y que trabajan sobre ellas sin descanso; todas estas formas constituyen en su conjunto, como afirma Michel Foucault, las técnicas de sí mismo tendientes a la elaboración de la subjetividad (Foucault, 1996:138-140).

Para Foucault, esta relación del sujeto consigo mismo, técnicas de producción de la subjetividad, se centra alrededor de cuatro ejes (Foucault, 1996:48): *el eje material*, la relación del sujeto con su cuerpo, el modo de cuidarlo, de hacer uso de los placeres o responder a los deseos y a las inclinaciones, la manera de responder a las necesidades y exigencias del cuerpo. *El eje ético*, las reglas morales que estructuran el tipo de trabajo a realizar en la interioridad. *El eje del saber* o de la verdad que marca la forma en que se busca la verdad sobre sí mismo, la manera de descifrarse y de saberse; y, finalmente *el eje de lo esperable* estructurando aquello que los sujetos esperan: la inmortalidad, la eterni-

dad, la salud, la libertad, la muerte, la renuncia, el reconocimiento. Cuatro diálogos permanentes que podemos apropiarnos en un debate contemporáneo sobre el valor asignado a la muerte, pero que se exigen y requieren constantemente, que entran en pugna unos con otros, que buscan jerarquizarse, desplazándose por momentos unos a los otros, en el intento de lograr una coherencia, siempre precaria. Diálogo permanente entre las demandas, exigencias y necesidades del adentro con los códigos, prescripciones y valores propuestos, exigidos o bien impuestos por el afuera y que se encuentran ligados íntimamente a los imaginarios sobre la muerte en los ámbitos médicos, jurídicos, científicos, culturales y filosóficos de nuestra sociedad.

Foucault, en la búsqueda de estas técnicas de sí mismo (“*el cuidado de sí, la preocupación por sí, el sentirse preocupado, inquieto por sí*” –Foucault, 1996:50) para la realización de una historia de la conformación de la subjetividad, se remonta hacia los orígenes de la cultura griega y grecolatina, dándoles a estas técnicas el nombre de *artes de la existencia* (Foucault, 1996:50). Si bien, la tarea realizada por los sujetos para transformarse constituye un trabajo eminentemente ético, las modificaciones producidas en sus seres singulares responden a valores estéticos y a criterios de estilo. No obstante, las artes de la existencia, que Foucault encuentra en la cultura griega, han ido perdiendo su importancia y su autonomía al haber sido integradas con el cristianismo, al poder pastoral, y más tarde, en la modernidad, al saber pedagógico, médico y psicológico. Sin embargo siempre existirá una relación del sujeto consigo mismo que busca resistir a los códigos y al ejercicio del poder hegemónico, como podremos apreciarlo en los escritos autobiográficos de Ramón Sampedro y que han sido recreados en el texto fílmico *Mar adentro* (2004).

En síntesis. Foucault ofrece una definición “práctico-discursiva” del poder que se deriva del doble juego de la sujeción y de la resistencia subjetiva del individuo, conside-

rando que dicho poder se fundamenta en dos ideas centrales. La primera consiste en la comprensión de que el poder se expresa únicamente por la coacción y procede por la prohibición antes que por exhortación o amenaza. La otra idea señala que la “verdad del discurso” puede procurarnos espacios de libertad o resistencia en relación con el poder. Estas dos ideas en Foucault están ligadas a la noción del sujeto moderno, el cual constituye el pilar de la concepción liberal del poder y de la libertad moral; sin embargo, ambas ideas se encuentran en una relación tortuosa dado que, para Foucault el poder es de naturaleza puramente negativa y es una fuerza que sólo obra por coerción. Para él, y esta es su tesis central y original respecto de la concepción del poder, es que el poder hace y produce al sujeto. Esto significa abandonar la idea de que el sujeto individual es un sujeto de acción, un sujeto continuo e idéntico a sí mismo, una premisa. Por el contrario, hay que concebir al sujeto como una construcción histórica y social que ancla sus formas específicas de auto-reconocimiento y reconocimiento de otros, a través del sistema de discursos y prácticas que el poder perfecciona en virtud de actos y sucesos múltiples, los cuales configuran los imaginarios sociales y cuya unidad de sentido no serían idénticos a sí mismos, salvo el sentido que le confiere el poder mismo (Foucault, 1996:148).

De esta concepción, el pensador francés deriva una serie de consecuencias importantes, una de ellas tiene que ver con la noción de libertad. El sujeto de libertad ya no puede identificarse con ese individuo portador de intereses que persigue ciertos fines, ese individuo “responsable” propio de la concepción liberal. Esto significa que, se sabrá que la libertad está viva, según Foucault, no cuando los intereses que emergen en una sociedad pueden expresarse o ser representados o cuando quien disiente puede manifestarse, sino cuando la protesta, la indisciplina, la indocilidad y la insumisión no estén todavía abolidas, cuando el obstinado no se haya

convertido en conformista. Otra consecuencia es el hecho de que el “sí mismo” puede llegar a ser un instrumento del poder; instrumento que trabaja activamente para reducir su propia indisciplina, para obtener su propia docilidad. La autodisciplina es la técnica más eficaz del poder en la sociedad contemporánea. Foucault, por tanto, formula la idea de que el análisis del sujeto y del poder en el mundo contemporáneo debe reconocer la institucionalización de los espacios y tiempos públicos/privados, convertidos en centros de control y coacción, los cuales disgregan a los individuos bajo una subjetividad disciplinaria frente a sus acciones, pensamientos y afecciones corporales. En su conjunto, las instituciones que proyectan la autodisciplina constituyen las redes del poder que circulan en los escenarios donde los mismos sujetos construyen su identidad: la escuela, el cuartel, el hospital, la familia e incluso en los espacios que denominamos objetivos y abiertos a la opinión pública: los medios masivos de comunicación.

En otros términos, el sujeto contemporáneo es en sí producto de sus posibilidades. Co-existen con su presencia material, ética y axiológica las prácticas específicas que confieren constitución al sujeto mismo y en las que, además, participa el propio individuo al interiorizar formas de dominio sobre sí mismo. Estos espacios o áreas de movimiento son estructuras lingüísticas de orden filosófico, estético, científico, histórico, político, entre otras. Foucault concibe al hombre moderno (sujeto) no como ciudadano con garantías para generar el cuidado ético de sí, sino un sujeto calculable y objetivable, donde la individualidad moderna es producto de una transformación en los dispositivos tecnológicos sobre el cuerpo y en donde a su vez, la llegada del hombre hacia el nuevo saber técnico-científico derivó en una matriz económica que reagrupa la presencia de los conocimientos vigentes, a lo que añadió la medicina, la teología y los medios masivos de comunicación, en lo que denominó las técni-

cas disciplinarias y las modificaciones del yo en el orden discursivo (Foucault, 1996:140). Como ya se mencionó, el poder disciplinario ilustra la manera en que se establece una física del poder sobre el cuerpo y el yo, necesaria en un proceso de individualización. En sí, la disciplina incrementa las fuerzas del cuerpo económicamente, por que lo hace productivo y debilita las fuerzas del cuerpo, políticamente, porque logra dominarlo y excluirlo.

Adicionalmente, un aspecto importante dentro del contexto cultural de las sociedades contemporáneas, y que permite establecer canales de debate filosófico, es el hecho de que alrededor de la eutanasia se hayan construido toda una serie de “escenarios de vida” (la religión, el Estado, la familia, los hospitales, la escuela y las universidades) los cuales giran alrededor de la idea de la muerte de sus integrantes como una forma de tecnificar de forma discursiva y práctica, la presencia imaginaria de la misma muerte. En este caso, el discurso sobre la vida se ha transformado en un estereotipo y la muerte en una “idea viva” a la que hay que debatir, combatir o intentar matar de manera simbólica.

A continuación, como punto final de este escrito, y retomando los elementos discursivos previamente expuestos, ofrezco una reflexión sobre la dimensión subjetiva de la muerte a través de la figura de Ramón Sampedro. De acuerdo con Francisco Farfán, Sampedro fue un paciente cuadrapléjico que sólo podía mover la cabeza, y quien durante más de 25 años se encontraba postrado en la cama de su habitación. Su reclamo, que fue expuesto a los medios de comunicación y ante la instancia jurídica tanto provincial de La Coruña, como de Barcelona, consistía en que el Estado le proveyera de los medios legales y médicos para obtener ayuda para morir. El caso no podía definirse como un reclamo de suicidio, sino bajo la figura del supuesto derecho al respeto de la voluntad de morir o bien que se le prestara ayuda efectiva para lograr la muerte. La solicitud expresa de Ramón Sampedro consistía, como señala Farfán

(1996:63), en que su médico de cabecera le administrase los medicamentos necesarios para evitar la prolongación de su sufrimiento, dolor y angustia. Sin embargo, la audiencia provincial, en ambas instancias, rechazó enfáticamente su petición desde el criterio legal, médico y religioso que niega dicho tipo de procedimientos en la sociedad española, incluso a petición del propio paciente en uso de su facultad de libertad y de conciencia. Por otra parte, como queda consignado en su obra autobiográfica titulada *Cartas desde el infierno* (1995), Sampedro cumple su cometido en enero de 1998 mediante la intervención de “manos amigas”.

La forma eutanásica de morir: el caso de Ramón Sampedro.

“¿Por qué morir? – Ramón Sampedro”, constituye la pregunta crucial que se estrella como las olas de la mar, cuando éstas rompen contra los arrecifes en donde la condición cuadrupléjica de Ramón Sampedro irrumpe como condición íntima de su conciencia. La pregunta imprimiendo su sello distintivo a la obra cinematográfica: *Mar adentro* (2004), del director español Alejandro Amenábar. Para Ramón Sampedro, protagonizado por el actor Javier Bardem, la muerte lograría convertirse, a lo largo de sus últimos 30 años de postración y dependencia intersubjetiva, en acompañante, amante y fiel vocación de lucha política; hablaría de *ella*, como el eterno retorno a las valoraciones que inclinan la balanza de los pensamientos y los deseos hacia el renacimiento del Ser, tras el ocaso de los días y sus noches. La mar constituye para Sampedro, el imaginario subjetivo de su inspiración, la cual aparece en la imaginación de un cuerpo que ansía volver a las condiciones originarias de la materia inorgánica y que se encuentra presto a predicar del mundo de los hombres, su ilusoria y erótica complacencia con la *mentira* y el *error*. Predicaciones simbólicas donde emergen los misterios y las respuestas que fijan su curso hacia el imaginario

del caos y la destructividad que trae consigo a la muerte. Tal y como podemos comprender en uno de sus poemas:

“LA VIDA ES SUEÑO

No te acerques, mujer misteriosa,
a conocerme, es más sueño
la vida que concreción.
Tu voz es para mí algo inalcanzable,
la mujer, la esperanza, la que tiene en
el alma todo poeta, la perfección.

Cuando te tenga cerca ya serás,
sólo, vulgar materia.
Si, serás más humana, más verdad,
serás al fin real, pero habrán terminado
mis ensueños de poeta loco,
pues sólo soy humano cuando
estoy en mi mundo irreal.

Cuando estés a mi lado ya no serás
mi musa; serás lo inalcanzable
con tu mano tendida,
esa mano que yo nunca
lograré estrechar.
Y tu brazo será el testigo que acusa
a quien le corresponda,
que no es así la vida,
¡Qué va!, ¡qué va!”
(Sampedro, 2005:79).

Para Ramón Sampedro el auto-reconocimiento de una ruptura, corporal y espiritual a la vez, con el mundo inmediato de su juventud, en un fatídico sumergirse en la mar; le condujo desde los tempranos momentos que fue confrontado por la religión, tratado por la ciencia médica, asistido cariñosamente por su familia y reclamado por los imaginarios profanos (opiniones y creencias) que circulan en los medios de comunicación, a considerar su posición como un *contra-sentido* al orden arquitectónico del *Cosmos*. *Contra-sentido* que consistentemente narró y llegó a publicar en su libro autobiográfico *Cartas desde el infierno* (1995). Su experiencia singular le

transportó a la invariable determinación sobre el “sentido” existencial de su relación con el mundo y con los demás (el imaginario de la muerte lo acompañaría hasta su deceso asistido por “manos amigas”), y a través de este filtro llegó a considerar que su existencia humana debió cerrar el círculo de la conciencia finita entre aquellas rocas del fondo de la mar, con las que chocara a sus jóvenes 28 años. Momento crucial que constituye el pilar de sus imaginarios y deseos; y a su vez, reflejo jovial por la muerte que pugna desde la cama de su habitación contra los ideales morales, políticos y familiares que conectan su existencia personal a las valoraciones cotidianas contemporáneas, llegando a declarar que su vida, desde la posición absurda de todo acontecer universal, es el reflejo de un infierno:

“Al principio, sólo piensas en liberarte. Sólo hay dos alternativas: convertirte en un ser absurdo, ser lo que no deseas ser; un habitante del infierno; o ser coherente con la utopía de la vida. Liberarse del dolor; buscar el placer a través de la muerte. Me decidí por la liberación, no como lo negativo sino como lo positivo: buscar algo mejor” (Sampedro, 2005:12).

En este sentido, el Infierno no se limita a la predestinación judeo-cristiana de la existencia terrenal o transmudana como duelo, pesadumbre y necesario sufrimiento purificador del espíritu inmaterial; cuando digo, no se limita a dicha consideración, es porque en la trama de los acontecimientos desarrollados en la película, y relatados en su obra biográfica, el verdadero sentido del infierno lo impondrían conjuntamente: la ciencia médica, los juristas de Estado, los sacerdotes y la propia lástima enamorada de muchos de los personajes que entrarían en contacto con Ramón, y quienes, cada uno en su momento, llegarían a fundamentar la renuncia individual al sentido del morir singular libre y voluntario, desde el dogma legitimador del “temor” a la

autoridad, sea esta considerada dios, la ley o la verdad. En sus propias palabras, publicadas en *Cartas desde el infierno*:

“Lo primero que expresaron mis padres cuando les dije que deseaba la muerte fue que ellos me preferían así a perderme para siempre. No hay forma de escapar, la gente no quiere tocar el tema. La ley prohíbe. Y el “¡yo no soy capaz de prestarte la ayuda que me pides!”; prevalece como la voluntad de una ley invisible sobre la personal. Esa fue la primera vez que me encontré con el muro impenetrable del paternalismo bienintencionado. No quiero decir que mis padres, familiares y amigos no sientan lo que afirman, lo que digo es que no tienen el derecho de que prevalezca su deseo y voluntad sobre los míos.

A principios de 1990, consigo la colaboración para una eutanasia discreta. Pero, ante la evidencia, sale a relucir el autoritarismo. Entonces, ya no es: “¡yo no puedo!”, “¡a mí no me lo pidas!”, sino: “¡yo no quiero!”, “¡yo prohíbo!”.

Acudí entonces a los jueces y sucedió otro tanto: “yo no soy competente”, o la falta de forma. Al final, el insulto de los dogmáticos fundamentalistas de la creencia ciega en el sufrimiento purificador: ¡cobarde si quieres morirte muérete, pero déjanos en paz y no ofendas a Dios!

Parece que nunca se les ocurrió pensar que ellos son el fracaso de la razón, y no yo”

(Sampedro, 2005:13).

Los rostros del infierno son, por añadidura, imposiciones infranqueables para la razón y diques simbólicos que impiden la realización comprensiva del dialogo intersubjetivo entre un “tu” y un “yo”; representando así, el confinamiento de la voz al absurdo del silencio,

el cuerpo a la locura, y el amor a la vida en la estupidez o, como el propio Ramón Sampedro aclara, en una de las escenas de la película: “- *Aceptar la silla de ruedas es como aceptar migajas de lo que fue mi libertad*”.

Cada rostro que niega las particularidades del sujeto Ramón, reflejan de alguna manera, los autoritarismo y totalitarismo de fines del siglo XX contra los que se erige una lucha protagónica, la cual entrecruza la consciencia fenoménica del cuerpo, como expresión unitaria en búsqueda permanente de sentido en el mundo, y la reflexión ontológica del sujeto cuando interroga por un *Qué* y un *Para qué* vivir con sus semejantes. Ramón Sampedro, refiere al Ser de la vida mundana en los límites de la interpretación de su existencia y denuncia, mediante su *de-liberado* reclamo de libertad y autonomía, el degeneramiento de las valoraciones sociales y morales para-la-vida vigentes en el mundo contemporáneo; con ello, inserta una nueva dialéctica en el orden simbólico de la escritura y la imagen en movimiento, la cual conquista los espacios públicos de la consciencia política: *el derecho a morir con dignidad*; así como los espacios privados del amor, la amistad y la integridad, en donde la batalla es contra el resentimiento, la indiferencia, el melodrama de la ignorancia mezclada con la absurda referencia a las verdades que confinan, someten y enajenan la voluntad subjetiva, imponiendo deberes sagrados e inmutables a las máximas que instaura el propio cuerpo (sus placeres, pulsiones y afirmativas ilusiones estéticas):

¿POR QUÉ MORIR?

“¿Por qué morir?

Porque el sueño se ha vuelto pesadilla.

Porque la humana razón es más hipocresía y menos verdad.

Y la libertad es sólo para los ingenuos una inalcanzable utopía.

Morir es un acto humano de libertad suprema.

Es ganarle a Dios la última partida.

Es un corte de mangas que democráticamente le hacemos al dolor por amor a la vida.” (Sampedro, 2005:88).

Y más adelante:

“¿Por qué morir?

Porque todo viaje tiene su hora de partida. Y todo el que va de viaje tiene el privilegio, y el derecho, de escoger el mejor día de salida.

¿Por qué morir?

Porque a veces el viaje sin retorno es el mejor camino que la razón nos puede enseñar; por amor y respeto a la vida.

Para que la vida tenga una muerte digna.” (Sampedro, 2005:89).

Esta lucha para-con-la-vida, advertimos, encuentra su más alto decir en el texto cinematográfico, mediante la confluencia estética de una *polifonía de voces* que nos sumergen en un mundo escénico de imágenes musicales, por mencionar algunas: *la mar, la familia, el enamoramiento, la juventud, la vejez, la enfermedad y la escritura biográfica*. Medios simbólicos que constituyen, hoy por hoy, mediaciones políticas, morales y existenciales de los imaginarios culturales que fundamentan la vida en toda su cotidianidad. Mediaciones, igualmente, que recrean relatos metafóricos al señalar hacia significaciones latentes y contradictorias fijadas en ilusiones encubridoras: la ley, la verdad, la vida, lo humano. El cine y la escritura, tornan posible entonces, considerar la muerte, como co-presencia compartida con nuestros semejantes, entramando el tu” y el “yo” de la complicidad y la alteridad, en momentos biográficos donde el cuerpo anuncia sus “*ausencias*” (la muerte) de manera ilusoria, a través del ver-

dadero regocijo con el tiempo propio: el de las vivencias que constituyen nuestra historia personal y nuestros ensueños, tratados en este contexto, como actuaciones de la conciencia, la cual toma de la pulsión autodestructiva inherente a nuestros cuerpos, la energía necesaria para justificar todo dolor, sufrimiento y caótico frenesí.

Nos resta ofrecer, bajo el pretexto de esta oblicua presentación de la temática central de la película *Mar Adentro*: la eutanasia, el tópico que constituye en sí mismo el verdadero reto de la razón y de la subjetividades contemporáneas, es decir, el reconocimiento civil, social y cultural de la muerte como un acontecimiento vital, como un derecho individual y símbolo estético del despertar humano hacia valoraciones afirmativas, no por tanto, trascendentales en el sentido de puntos estériles de referencia religiosa y/o jurídicas.

En primer lugar, la eutanasia se encuentra establecida, dentro de la terminología jurídico-política, como “aquella intervención voluntaria, encaminada a inducir a la muerte de un sujeto, para poner fin a sus sufrimientos” (Farfán, 1996:21); a lo que se añade, que el procedimiento debe considerar, la solicitud autónoma del sujeto ante la institución competente civil y a la vez, demostrar que padece de intensos sufrimientos provenientes de lesiones corporales y/o de enfermedades graves o incurables. El caso Ramón Sampedro constituyó uno de los hitos protagónicos a fines del siglo XX al nivel de los medios de comunicación y de la comunidad internacional, encargada de los derechos humanos. Las leyes encontraron en su “estado” de postración tetrapléjica, el caso de un sujeto, sí, con limitaciones extremas de movilidad y desarrollo de su personalidad, pero, en donde, la instancia jurídica, -la audiencia provincial de Barcelona y posteriormente, la de La Coruña- condujo a tener siquiera en cuenta, la validez de sus argumentos, en razón a que su condición fue considerada de “minusvalía”, y a la vez, porque su caso no cumplía el requisito de una eutanasia activa; es decir, Ramón

no padecía de lesiones corporales o enfermedad grave o incurable; por el contrario, su reclamo consistía en la extensión del derecho a la calidad de vida y a la libertad individual, solicitando al Estado se respetara su *deseo* voluntario de morir. Todos los trámites legales de los que dispuso Ramón, como se pone en evidencia en la película, estuvieron relacionados con la asociación DMA (Derecho a Morir Dignamente) y la amorosa presencia ficticia de Julia (la abogada), quien llevó el caso a instancias de la opinión pública y la prensa; pero, como denuncia el abogado representante de Ramón ante la audiencia provincial: *-la única justificación que encuentran las autoridades competentes, consiste en que, a la base de sus juicios y deliberaciones se encubre la “falacia” de la vida como propiedad de la divinidad, y por tanto, la muerte en acontecimiento del destino y plan del creador-*. A este respecto, Ramón ofreció, acorde a su posición, lo que consideraba “es” esencial al derecho de nacer y de morir:

“El derecho de nacer parte de una verdad: el deseo del placer. El derecho de morir parte de otra verdad: el deseo de no sufrir. La razón ética pone el bien o el mal en cada uno de los actos. Un hijo concebido contra la voluntad de la mujer es un crimen. Una muerte contra la voluntad de la persona también. Pero un hijo deseado y concebido por amor es, obviamente, un bien. Una muerte deseada para liberarse del dolor irremediable, también.” (Sampedro, 2005:173).

Ramón Sampedro constituye la evolución creadora de la conciencia corporal, presente en los imaginarios que atraviesan al sujeto contemporáneo, y quien en su presentación mundana de las valoraciones que reclaman a tánatos, ha descubierto la “farsa” del espectáculo social, moral y político que lo envuelve. Espectáculo que esconde, mediante

valoraciones que niegan, dentro del *teatro de la vida*, a la muerte como derecho legítimo a la libertad; por lo tanto, en la significación de su existencia como un *Averno*, confirma, que el proyecto legítimo de la razón y de la fe en las sociedades civilizadas responde a “trampas infernales” (Sampedro, 2005:173) que le “roban”, en la representación de ciertas verdades e ideales, vigor a la vida, al renunciar a la propia muerte como “presentación” esencial del cuerpo en el teatro de la vida orgánica (Sampedro, 2005:181). En este sentido, para el caso de lo que nos interesa abordar, la vida y la muerte se convierten en acontecimientos del devenir creador en la conciencia del sujeto social. Ahora bien, acceder a esta comprensión, permite que el sentido de un “querer morir” no constituya un mero capricho, sino, un grado máximo de voluntad subjetiva, la cual torna posible la inserción en el cuerpo de la libertad y la imaginación como acontecimientos íntegros del espíritu y sus determinaciones infinitas. Toda presentación del cuerpo y de sus pasiones no son pues, representaciones de la naturaleza manifestándose aisladamente, es decir: pensar, sentir, amar, soñar y morir, son valoraciones que sirven para afirmar o negar, para justificar o invalidar una perspectiva o estado de cosas vitales, las cuales podemos hacer inteligibles o perceptivamente abiertas en la configuración de horizontes de significado presentes en la construcción de actos de resistencia y cuidado ético de sí.

Conclusiones

La eutanasia es hoy, en las sociedades contemporáneas, el tema más discutido en los diferentes escenarios donde se entrecruzan la vida y la muerte; y se encuentra asociada a cuestiones de la ética médica, la práctica jurídica, la investigación científico-técnica, las creencias religiosas, los imaginarios socio-culturales y la reflexión filosófica, debido, no solo a las posibilidades que ofrece la tecnología médica para intervenir de una manera

preponderante en busca del doble deseo de recuperar la salud y combatir la muerte, sino a la necesidad de configurar nuevos horizontes de significado que ponen a prueba los límites de los valores denominados modernos y que señalamos en la dimensión bioética. En el caso particular de la eutanasia, como imaginario socio-cultural asociado a los temas de salud/enfermedad; vida/calidad de vida; libertad/felicidad, surge un panorama de diversos problemas bioéticos, los cuales pueden ser planteados en función de prácticas y discursos contemporáneos que respaldan otras formas de comprender el sentido de la vida y de la muerte.

Por otra parte, la tendencia actual de la discusión pública y privada sobre la eutanasia, se encuentra dispersa en el campo de los medios masivos de información, en los debates y las discusiones académicas, así como en los comités de bioética y en los espacios familiares con pacientes terminales, con lo cual se ha modificado la conciencia subjetiva y social sobre el concepto de la muerte y en consecuencia han surgido, a fines del siglo XX, movimientos sociales de derechos humanos que respaldan la autonomía personal, la dignidad y la calidad de vida de los pacientes en estado terminal; caso concreto, las asociaciones pro derecho a morir dignamente.

En la sociedad contemporánea, en la que no raramente son cuestionados los mismos valores fundamentales de la vida humana, la modificación de la cultura influye en el modo de considerar el sufrimiento y la muerte. Como pudimos apreciar, los imaginarios de Ramón Sampedro sobre la muerte ofrecen una dimensión posmoderna sobre la libertad, la autonomía y el cuidado de sí. Cada manifestación del derecho a la muerte digna, refleja en los límites de su subjetividad pública y privada, los discursos hegemónicos que controlan, regulan y coaccionan la relación del individuo con su eje material y ético, afectando las relaciones de saber y saberse ser que son punto fundamental en la construcción de una libertad como ejercicio de la resistencia polí-

tica y social del sujeto contemporáneo.

A partir de lo mencionado considero que la eutanasia comprende un cúmulo de imaginarios sociales en discusión alrededor de los principios fundamentales de autonomía, dignidad, universalidad o equidad e información del sujeto en el contexto de la reflexión filosófica contemporánea, dejando abierto el espacio para un debate en donde se entrecruzan la fenomenología, la hermenéutica y la transvaloración de los ídolos propios de la modernidad y la tradición moral cristiana hacia un estado de afirmación ontológica-axiológica sobre la muerte, ya no como punto final de la vida, sino como una expresión existencial que nos remite hacia lo posible, deseable y necesario en los márgenes de lo finito y transitorio.

Bibliografía

AMENÁBAR, Alejandro. Película: Mar adentro. España. 2004.

ARIÉS, Ph. El hombre ante la muerte. Taurus ediciones. Madrid, 1983.

ATIENZA, Manuel. Bioética, derecho y argumentación. Editorial Temis. Bogotá, 2004.

BASKO, Bronislaw. Imaginarios sociales. Planeta. Barcelona, 1988.

BLANCO, Luís Guillermo. Muerte digna. Consideraciones Bioético-jurídicas. 1.997. Editorial Ad-Hoc, Capítulos I, II y VII.

Cardenal TETTAMANZI, Dionigi, Arzobispo de Génova. Eutanasia, la Muerte Dulce [en línea]. Roma. Lunes, 23 de febrero de 1997. Disponible en World Wide Web: <http://www.acidigital.com>

CASTORIADIS, Cornelius. Los imaginarios en la conformación de la sociedad, Cambridge (Mass): MIT Press 1975

Declaración "lura et bona" sobre la Eutanasia [en línea]. Sede de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. Roma. 5 de mayo de 1980. Disponible en World Wide Web: <http://www.acidigital.com>

ESCOBART., Jaime. MORIR. Como ejercicio final del derecho de una vida digna. Colección Bíos y Ethos. Bogotá, 2000.

FARFAN, Francisco. Eutanasia, derechos humanos y ley penal. Vocatio in jus ediciones. Bogotá, 1996.

FOUCAULT, Michel. Tecnologías del Yo. Paidós. Barcelona, 1996.

_____, _____. Un diálogo sobre el poder. 5ta Edición. Alianza Editorial. España, 1995.

_____, _____. Genealogía del racismo. Ediciones la Piqueta. Madrid, 1992.

_____, _____. Microfísica del poder. 3ra Edición. Ediciones de La Piqueta. España, 1991.

_____, _____. Hermenéutica del Sujeto. Ediciones la Piqueta. Madrid, 1987.

GRACIA, Diego. Historia de la eutanasia en: eutanasia hoy, un debate abierto. Editorial Noesis. Madrid, 1995.

GRACIA, Diego. Introducción a la bioética. Editorial El búho. Bogotá, 1996.

HABERMAS, Jürgen Ensayos políticos: Fundamentos de la constelación postnacional. Cambridge (Mass): Prensa Universitaria. 2001.

MARTÍN M., Ramón. Bioética y derecho. Ariel. Barcelona, 1997.

SAMPEDRO, Ramón. Cartas desde el infierno. Planeta S.A. buenos Aires, 2005.



Él Vendrá

Anotaciones sobre la República de Platón

Por.

Silvio E. Avendaño

Síntesis.

La República de Platón es el prisma de este escrito interesado por el individuo, la sociedad y Estado. Consta de una introducción. A continuación un primer punto gira en torno a la configuración del individuo desde la psique humana. Un segundo eje de reflexión lo constituye la sociedad y las clases sociales. El tercer momento se centra en el Estado y las distintas formas de gobierno. Breve conclusión cierra este ensayo.

Introducción

Una lectura de la República de Platón es difícil a partir de 1945. Luego de la Segunda Guerra Mundial se presentan dos características, que hacen casi inícuo el ejercicio de la política. El individuo queda sumergido en la productividad, no sólo mengua la importancia del homo faber sino que también el zoon politikon tiende a declinar. De otra parte, si bien fueron derrotados el fascismo, nazismo o comunismo no significa que haya desaparecido el totalitarismo. Quizá está comenzando a brotar y se establece como espada de Damocles sobre la humanidad. Mucho peor, en lugar de la política hace carrera la técnica del ejercicio del poder, la cual se estudia en las escuelas o institutos de administración de negocios. Tal vez la mayoría de quienes se dedican a la política se “ilustran” en centros que nada tienen que ver con el quehacer político. Para quienes vivimos el

continuo bombardeo de “la democracia como el menor de los males”, tendemos a adoptar la resignación o conformismo con las maneras como se toman las decisiones en el juego electoral. José Saramago en *Ensayo sobre la lucidez* esboza la “democracia” luego de los sucesos de 1989, en el horizonte de la economía de mercado que busca satisfacer las apertencias y, en la democracia del voto fundada sobre el reconocimiento de la igualdad. Saramago pincela el juego electoral, de tal modo que la no-participación de los “ciudadanos” en los procesos electorales se debe a cuestiones como “el día de la elección fue muy lluvioso y, por tanto, no se salió a votar” O bien cuando los ciudadanos son conscientes y votan en blanco, cuestión no prevista por quienes han planteado el juego democrático: el partido de derecha, el partido del centro o el partido de izquierda. Para ellos el voto en blanco es una actitud subversiva, por tanto, debe investigarse y castigar a los culpables pues destruyen el fundamento de la vida política...

I

La política para Platón encierra la totalidad tal vez por la manera como los griegos valoraban la vida pública muy distinto de cuando prima el interés privado. Ahora bien, Platón considera que la Politeia, como una reflexión sobre la justicia encierra la tríada de individuo-sociedad y Estado. La circunstancia de Platón (428/427- 347 a d C) es muy distinta

del régimen de municipalidad romana o bien de la configuración de los Estados o megaestados modernos. La Ciudad-Estado de Atenas se erigía sobre 220.000 esclavos, 20.000 metecos y 60.000 ciudadanos. Estos últimos son los hombres libres quienes dedican su vida a la actividad política, al estudio de la filosofía y a las actividades que hacen bella la existencia.

En el intento de plantear qué es la justicia, Platón inscribe su inquietud en torno al Estado. A diferencia del mundo cristiano que pretende la definición de la justicia a partir de la separación de la ciudad terrestre y la ciudad celeste, Platón considera que la justicia se inscribe en el Estado. Es más, Platón no era ajeno a las inquietudes de su circunstancia histórica donde la justicia se unía a principios morales, a propuestas para eliminar los males sociales por medio de reformas, o a la postulación de la educación para todos los ciudadanos. Sin embargo, el planteamiento de Platón acerca de la justicia como *areté* unida al Estado se ubica por encima de los planteamientos anteriores, el autor de la *Politeia* tiene como fundamento la naturaleza más íntima del hombre.

Platón abre el libro I de la República con Trasímaco quien considera que la justicia no es más que el derecho del más fuerte. En este sentido es significativo el *mito de Gíges* que lleva a imaginar un anillo que permita a su poseedor hacerse invisible, hecho que daría la oportunidad de pensar como el hombre ante la presencia de testigo tiende a obrar de manera correcta. Pero también Platón recurre a la *areté* que según la tradición de los poetas planteaba la justicia, en todo el sentido cívico, como el deber según el antiguo proverbio “acciones para el joven, consuelo para el viejo”. Sin embargo, la concepción de la justicia que propone Platón tiene como núcleo el alma del hombre como el prototipo del Estado. Asimismo, cuando Platón intenta precisar que es la justicia no la busca en la sociedad, sino que halla la justicia en el interior y en el equilibrio del alma humana. No obstante, el hecho de que Platón considere

que la justicia es posible en el interior del hombre no significa que se encierre en la madriguera del alma del individuo, y el abandono de la sociedad y también el Estado.

La estrecha conexión que establece Platón entre el alma humana, la sociedad y el Estado hace que pueda plantear una visión de totalidad, de tal manera que al hacer esto pone de relieve que los diferentes elementos de la totalidad se encuentran en una relación profunda. Para acercarse a la justicia Platón tiene como punto de partida la estructura interior del hombre que trasciende la visión de la sociedad y, a su vez, bosqueja el Estado en las distintas formas de gobierno. El Libro IV de la República traza los elementos de la naturaleza del hombre. “¿No nos será acaso enteramente necesario convenir que en cada uno de nosotros habitan los mismos géneros y comportamientos que en el Estado? Pues estos no le llegan al Estado procedente de ningún otro lado. En efecto, sería ridículo pensar que la índole fogosa que se imputa a Estados como los de Tracia y Escitia y a regiones norteñas en general –así como el deseo de aprender que se atribuye a nuestro país, o la afición al comercio de los fenicios y de los que habitan en Egipto– no se genera en los Estados a partir de los individuos que hay en ellos.” (R 436^a).

En la estructura del hombre encuentra Platón una semejanza con la organización política de su tiempo. Platón analiza, en las sociedades de su tiempo, elementos que hacen posible la comprensión profunda del alma del individuo. Por una parte, en la Tracia y la Escitia, ciudades-estados-militares, caracterizadas por la cólera, la fogosidad, encuentra Platón plasmado un elemento de la naturaleza íntima de la psique. Platón supone que, en cada hombre hay una parte vehemente, el *thymos*, ubicado en el corazón, en la aspiración de honores, deseo de imponerse, ser venerado y en la fiereza del león. A diferencia de las ciudades militares –como Esparta caracterizada no por la fogosidad, el espíritu guerrero y la ferocidad del león– Platón encuentra la *polis* ateniense, identificada por el

deseo de saber, es decir la parte racional o *logos*, que se asienta en la cabeza de cada hombre. Igualmente considera Platón que hay en cada hombre lo irracional -un monstruo multicefálico- apetencias, instintos, ansia de placeres relativos a la alimentación y procreación y todos los similares a ellos-, que había percibido en los fenicios y en Egipto. Para Platón en cada hombre hay una especie terrible, salvaje y sacrílega de apetitos, ubicada en el estomago y en el sexo que, se expresa en el mundo de los sueños.

Platón aventura la hipótesis sobre la estructura profunda de la psique en la cual ve el *logos*, *thymos* y la parte irracional (*alógiston* y *epithymethetikón*) que le permite pensar al hombre en continua *agonía* y, al mismo tiempo una categorización de los hombres, bien por su racionalidad, fogsidad o por sus instintos. A partir de esa concepción de la naturaleza humana el autor de la República considera que “al raciocinio le corresponde mandar, por ser sabio y tener a su cuidado el alma entera, y a la fogsidad le corresponde ser servidor y aliado de aquel”(R 422-a) De igual manera, raciocinio y *thymos* “gobernarán sobre lo apetitivo, que es lo que más abunda en cada alma y que es, por naturaleza insaciablemente ávido de riquezas. Y debe vigilarse esta especie apetitiva para que no suceda que, por colmarse de los denominados placeres relativos al cuerpo crezca y se fortalezca, dejando de hacer lo suyo e intentando, antes bien, esclavizar y gobernar aquellas cosas que no correspondan a su clase y trastorne por completo la vida de todos.”(R 442b) Es en este punto adquiere sentido la *paideia*, como un quehacer que hace posible la formación de la psique humana.

II

En el libro II de la República (369^a-370^a) Platón se aventura a explicar la asociación humana. Esta nace cuando cada uno de nosotros no se autoabastece, sino que necesita de muchas cosas. El estado de menesterosidad hace

posible la asociación y el auxilio. Una primera necesidad, la más importante de todas, es la provisión de alimentos con vistas a vivir y a existir, la segunda es la vivienda y, la tercera es la vestimenta. A partir de las necesidades y la manera como se solucionan es explicada la producción de las cosas. Para la primera necesidad es necesario el labrador, para la segunda el constructor y para la tercera un tejedor. Con la asociación comienza la división de oficios que, cada vez se hace más compleja. Cada hombre busca ejercitarse en un oficio y no en muchos. Gracias a la tarea específica de cada individuo es posible conseguir las cosas, pues la dedicación de cada hombre a una tarea específica libera a los otros hombres de las otras ocupaciones. “Por consiguiente, se producirán más cosas y mejor y más fácilmente si cada uno trabaja en el momento oportuno y acorde con sus aptitudes naturales, liberado de las demás de las ocupaciones” (Rep 370c)

Así, a partir de las tres necesidades básicas y de los tres oficios elementales, la división del trabajo, hace posible la compleja dinámica de la satisfacción de lo mínimo. Además, la asociación humana -dada por la necesidad- conlleva el *salario*, el lujo y hasta la injusticia por la desfiguración de la asociación, cuando la sociedad sobrepasa el punto de equilibrio, por la producción innecesaria de objetos...

La complejidad de la asociación configura la clase de los labradores, artesanos y comerciantes que producen los bienes ineludibles. Al mismo tiempo que es necesaria la producción para tratar autoabastecerse es imperiosa la producción para el intercambio y el comercio con otros Estados.

Sólo que la asociación, si bien hace viable la polis, hace necesario también el agrandamiento del Estado “porque aquel Estado sano ya no es suficiente, sino que debe aumentar su tamaño y llevarlo a que ya no tiene en vista las funciones del Estado “(R 373b) La necesidad de la asociación lleva a que “debemos de amputar el territorio vecino, si que-

remos contar con tierra suficiente para pastorear y cultivar, así como nuestros vecinos deberán hacerlo con lo nuestro, en cuanto se abandona en su afán ilimitado de posesión de riquezas, sobrepasando el límite de necesidades. “(R 373d) En este punto es forzoso la formación de los guardianes y la defensa de la polis para el ataque y subyugación a otros, dadas las necesidades que adquieren la tendencia al crecimiento constante. La necesidad de organizar a los guardianes se erige desde la naturaleza del thymos, es decir del carácter fogoso y valiente del alma humana.. La guerra es necesaria dado el crecimiento de la polis. Los guardianes constituyen una clase distinta a la que se erige en la parte irracional. Asimismo los guardianes se liberan de todas las actividades productivas. “Un guardián requiere aún algo más de lo dicho: a la fogosidad, añadir el ser filósofo por naturaleza” (R 375e) Por eso, a los guardianes de la ciudad, Platón, los caracteriza como filósofos, fogosos, rápidos y fuertes. Por ello los guardianes ameritan una educación en la gimnasia y en la música y, no deben contar con bienes privados, a no ser los de primera necesidad, además de hacer vida en común.

La estructura de la polis, de la asociación de sus elementos y fundamentos, Platón la expone mediante el *mito de las clases*. “- Y era muy natural. No obstante, escucha lo que resta por contar del mito. “Vosotros, todos cuanto habitáis en el Estado sois hermanos. Pero el dios que os modelo puso oro en la mezcla con que se generaron cuantos de vosotros sois capaces de gobernar, por lo cual son los que más valen; plata, en cambio, en la de los guardias, y hierro y bronce en la de los labradores y demás artesanos. Puesto que todos sois congéneres, la mayoría de las veces engendraréis hijos semejantes a vosotros mismos, pero puede darse el caso que de un hombre de oro sea engendrado un hijo de plata, o de uno de plata uno de oro, y de modo análogo entre los hombres diversos. En primer lugar, y de manera principal, el dios ordena a los gobernantes que de nada sean tan

buenos guardianes y nada vigilen tan intensamente como aquel metal que se mezcla en la composición de las almas de sus hijos. E incluso si sus propios hijos nacen con una mezcla de oro y de hierro, de ningún modo tendrán compasión, sino que estimando el valor adecuado de sus naturalezas, los arrojarán entre los artesanos y los labradores. Y si de éstos, a su vez, nace alguno de oro y plata, tras tasar su valor lo ascenderán entre los guardianes o los guardias, respectivamente, con la idea de que existe un oráculo según el cual el Estado sucumbirá cuando lo custodie un guardia de hierro o bronce“(R 415 a-c). La clase conformada por los hombres en los que predomina el *logos* está llamada a la vida política por su capacidad de discernimiento. Quienes están hechos de plata -es decir del *thymos*- están destinados a ser guardianes, gracias a la valentía y la fogosidad. Y aquella raza de hierro y de bronce caracterizada por el *alógistos*: los comerciantes, los artesanos y los labradores. Las clases sociales para Platón tienen diferentes disposiciones tanto en la ciudad como en la función que cumplen en la polis.

III

La clase gobernante es distinta de aquella constituida por los labradores, los artesanos y comerciantes y, diferente de la clase que constituye los guardianes, caracterizados por el *thymos*. Platón considera que la clase gobernante tiene como característica la *areté* es decir “el ser sabio, valiente, moderado y justo”. Precisamente, la sabiduría es el conocimiento apropiado para la vigilancia, y, está presente en aquellos gobernantes a los que hemos denominados guardianes perfectos. “A su vez la valentía es una opinión endeble acerca de lo que hay que temer de las demás cosas.”; la moderación como “el tipo de ordenamiento y de control de los placeres y de los apetitos” y; la justicia que, es una característica de la sociedad donde está la *areté*, es para todos. Si una sociedad es justa es feliz y,

por lo tanto, todos los miembros de la sociedad son justos y felices. Para Platón, la clase racional llamada a la dirección del Estado debe educarse para hacer posible el logos en la polis.

La *paideia* de la clase caracterizada por el logos se define por los estudios superiores que, no buscan otra cosa que la formación en la totalidad del conocimiento, es decir, el conocimiento de la idea del Bien. En este punto Platón recurre a la *alegoría del sol*. "... muchas cosas bellas, muchas buenas, y así, con cada multiplicidad, decimos que existe y la distinguimos con el lenguaje... también afirmamos que hay algo Bello en sí y Bueno en sí, y análogamente, respecto de todas aquellas cosas que postulamos como múltiples; a la inversa, a su vez postulamos cada multiplicidad como siendo una unidad, de acuerdo con la Idea única, y denominamos a cada una *lo que es...* Y de aquellas cosas decimos que son vistas pero no pensadas, mientras que por otra parte, las Ideas son pensadas, más no vistas." (R 507b)

Platón distingue entre las múltiples cosas que se han visto y, las ideas que son pensadas. Una analogía constituye el planteamiento de Platón al afirmar que de la misma manera que en el mundo visible existe el Sol, en el mundo del pensamiento, de la inteligencia se halla la Idea. Igualmente que en el mundo visible el Sol hace posible la realidad de las cosas, en el mundo inteligible, el Bien hace posible que las ideas puedan ser conocidas. "Asimismo, lo que en ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se entiende, esto es el Sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve." (R 508c) Para Platón el alma del individuo fija la mirada en dos tipos de objetos: Los primeros que corresponden al mundo de la pluralidad de las cosas y, aquellos sobre los cuales brilla la luz de la verdad y lo que "entiende, conoce y otorga el poder de conocer la Idea del Bien". Por este camino Platón llega a la *alegoría de la línea* (R 509b). Esta consiste en dividir una línea en dos secciones y cada una de ellas en otras dos. "Piensa entonces, como decíamos

cuales son las dos que reúne: uno el del género y ámbito inteligible; otro el visible. Tenemos así las imágenes (sombras y reflejos) y otra en la cual hay imágenes (seres vivos y artefactos). A su vez en la primera parte del mundo inteligible el alma se sirve de supuestos (hipótesis) y la segunda parte hace posible alcanzar los principios (*archai*) por medio de la facultad dialéctica." A partir de la alegoría de la línea Platón plantea como el alma genera cuatro afecciones: la inteligencia alcanza lo supremo, el pensamiento constituido por hipótesis, la creencia y la cuarta que es la conjetura.

Platón considera que la clase caracterizada por el logos debe formarse en el conocimiento, el cual es el camino que emprende el alma para pasar del mundo visible al mundo inteligible, del mundo de las conjeturas y creencias hacia el conocimiento científico, es decir aquel que parte de hipótesis y que no se agota en ellas, sino que continúa la búsqueda de un principio supremo. Platón a diferencia de otros pensadores no separa la conjetura y la creencia del conocimiento inteligible (conocimiento discursivo y conocimiento de los principios) sino que considera que la clase que gobierna debe caracterizarse por la búsqueda sin término. No desliga lo sensible de lo inteligible, precisamente por eso la teoría del conocimiento está ligada a la política. Lejos de separar la situación política del conocimiento científico y del saber supremo esboza el estado de alienación y enajenación en la que se encuentran los hombres. Por eso el *mito de la caverna* parte de la condición de miseria a la que han sido sometidos los hombres, sin separar la posibilidad de liberación, es decir el desligarse del sometimiento mediante el *giro* que hace posible el camino que lleva al conocimiento científico y al sendero de la dialéctica.

El autor de la República está interesado por la totalidad y, por tanto, no cae en la tendencia de considerar que la dialéctica y la sabiduría carecen de sentido. En lugar de ello Platón traza la comprensión de que el cono-

cimiento se encuentra íntimamente unido con el Bien y la Belleza. Precisamente esta distinción permite superar el abismo entre legitimidad y justicia que es la tendencia a considerar que un gobierno es legítimo y que para ello no necesita de la justicia. A diferencia de quienes piensan que la política es una técnica de manejo de poder, Platón considera que la política une la legitimidad con la justicia. En el libro VII, a partir del *mito de la caverna*, parte de la justicia absoluta y del Estado ideal en la que se realiza, presentando luego todas las formas de gobierno como desviaciones de la norma... Platón expone como entiende el mundo de la razón y cómo ésta no es algo natural, sino que supone una lucha por alcanzarla, y cómo el desconocimiento de este estado de salud lleva a la formación de las distintas desviaciones de los gobiernos degenerados. En el *mito de la caverna*, Platón presenta la búsqueda del conocimiento como un giro que, tiene como punto de partida la *eikasia* (conjetura), la cual está unida con la creencia (*pistis*) y a partir de la salida del estado de alineación y enajenación, fuera de la caverna se hace posible la conquista de la *episteme* (conocimiento científico) y el mundo de las ideas (*dianoia*). Para Platón la premisa básica es que la meta de toda comunidad política es el desarrollo máximo del individuo, es decir la *paideia* para formar la personalidad completa. A diferencia de sistemas como el fascismo que sostiene que todo para el Estado y nada fuera del Estado, la visión política de Platón muestra como lo importante es la formación del individuo. A distancia del socialismo real que llevó a la dictadura sobre el proletariado, Platón considera que la política tiene como centro la formación del individuo. La política racional consiste en la agonía para salir del estado de sometimiento e ignorancia y, alcanzar la idea de que existe la sabiduría en el universo racional. El conocimiento que simboliza la razón no es más que el conocimiento científico y el mundo de las ideas, es decir el conoci-

miento discursivo pero con sabiduría que es una posición ante la vida.

Es claro, entonces, como existe una concepción distinta de la filosofía que, tiene como punto de partida la lucha por salir de la opinión (*doxa*) y la enajenación de la creencia (*pistis*) pero que no se agota en el conocimiento científico. La filosofía para Platón no se detiene en el conocimiento científico (*episteme*), sino que busca el acercamiento al mundo de las ideas. Platón no desliga la *episteme* de la *dianoia*, como sucede con otros filósofos. La filosofía, por tanto, no se agota en el conocimiento discursivo, pues está unida con el Bien y la Belleza (planteamiento extraño hoy en día, al considerar que la ciencia política no se relaciona con la ética ni con la estética)

Sólo a partir de este punto Platón traza las distintas formas de gobierno que se manifiestan en el Estado. Es pertinente aclarar como Platón no llega a la idea del Estado totalitario, o del realismo heroico popular, erigido sobre la lucha de la sangre contra la razón formal, la raza contra el finalismo racional, el honor contra la utilidad, la arbitrariedad disfrazada de libertad, enfermedades políticas del Siglo XX, sino que considera que la aristocracia que ha luchado 'por el conocimiento discursivo y por la *dianoia* está llamada a un gobierno justo.

A partir del gobierno que tiene como base la *episteme* y la *dianoia*, comienza la degradación de las formas de gobierno. La antítesis de la aristocracia del espíritu es la variedad de las formas anómalas de gobierno. Así, a diferencia del gobierno racional que, constituye la aristocracia la cual no se funda en circunstancias externas, sino en el interior del hombre, muestra la *timocracia* instituida por hombres que descuellan por la valentía y el deseo de reconocimiento, y que por los elementos del hierro y del bronce están impulsados al lucro, a la adquisición del dinero y a los bienes inmuebles. La constitución espartana encarna el régimen político en el honor y el ansia de honores. La clase guerrera, que ha sido educada en la fuerza y no en la

persuasión, tiene el ansia de sobresalir, amará el poder, buscará el reconocimiento, no basado en la elocuencia ni en nada de índole intelectual, sino en las acciones guerreras, la gimnasia y la caza.

Más cuando hay un desajuste psíquico, es decir, cuando no es el cultivo de la razón la que guía el gobierno, ni tampoco el *thymos*, entonces hace presencia la parte irracional con sus distintas manifestaciones de gobiernos. La *parte irracional* en el conjunto de la sociedad germina en enfermedad. De suerte que la decadencia de la timocracia da lugar a la *oligarquía*. En este gobierno lo primordial es la tasación de la fortuna, gobierno en el cual mandan los ricos y los pobres no participan en el dirección. Lo importante en el Estado es la riqueza y el poder de los ricos. Por ello mismo, porque no hay interés que, no sea distinto al de los pocos oligarcas, la existencia de una capa cada vez más extensa de gentes pobres explotadas por los ricos, y el predominio de la usura y los negocios de rédito, llevan a un malestar y disturbios sociales. A la larga los pobres comprenden que el imperio de los ricos se debe a la cobardía de los pobres y, adquieren conciencia de que “esos canallas no son nada, podríamos hacer con ellos lo que quisiéramos”. La *democracia* germina cuando los pobres, tras lograr la victoria sobre los ricos y luego de matar a unos y desterrar a otros, establece un gobierno en el cual abunda la libertad de palabra y la libertad de hacer lo que a cada uno se le venga en gana. A pesar de que, este tipo de gobierno, da igualdad de fortunas y libertad, de tal manera que cada quien puede hacer lo que se le antoje, termina depravándose hasta que llega al final: *la tiranía*. La causa de ésta es el exceso de libertad, pues la *paideia* de la falsa igualdad lleva a fenómenos antinaturales. Los padres consideran que sus hijos deben ser libres y, por tanto, se adaptan a la edad y, cobran miedo a sus hijos. De igual modo, en los hijos va emergiendo la parte monstruosa de la naturaleza humana, es decir el tirano. En lugar de la libertad de

todos que pregona la democracia se impone la libertad de uno, la del tirano. La tiranía se caracteriza por el desenfreno. Del Estado se apodera la adulación, la servidumbre, y se cae en la mayor bajeza, pues el “orden” de la sociedad no es otra cosa que el desenfreno de la parte más terrible y sacrílega de los apetitos.

La reflexión filosófica se engarza con la totalidad. Platón tiene como punto de partida la síntesis de tres elementos que se encuentran en el alma humana: *logos*, *thymos* y el *alogíston* con los cuales analiza no sólo la psique humana sino a la sociedad. A la vez el predominio de estos elementos en la polis da origen a una forma de gobierno, es decir la *aristocracia*, caracterizada por el conocimiento científico y la sabiduría. No obstante, la degradación está presente cuando es el *thymos* lo que rige a la sociedad en su conjunto. A su vez cuando la irracionalidad se manifiesta en la sociedad, entonces, la oligarquía toma el gobierno y dirige en función de aumentar la riqueza de unos pocos. Mas este tipo de gobierno da lugar a la democracia, forma degenerada de gobierno, pues cada uno busca hacer lo que quiere. Bajo el nombre de la libertad se admite todo. Los hombres democráticos buscan la igualdad y la realización de sus apetitos. El desorden de la sociedad democrática llega a procrear la tiranía. El tirano gobierna de tal manera que tan sólo existe la libertad del tirano y el resto es sometido a esclavitud.

Si se examina la República para buscar el significado de la justicia encontramos una reflexión psicológica. La estructura de la psique del individuo hace posible la comprensión no sólo del ciudadano, sino de la sociedad y de las distintas formas de gobierno en el Estado. La justicia para Platón se encuentra enraizada en la concepción del alma humana. Es evidente como Platón en este punto plantea a Sócrates como el hombre justo, en el cual prevalece el *logos*. Sólo que la filosofía de Platón no se agota en Sócrates, pues tiene como punto de partida al individuo que explica la sociedad y el Estado y las

diversas formas de gobierno. La filosofía para Platón tiene como razón de ser la justicia, no en el alma del individuo, sino en el seno de la sociedad y del Estado. Según Platón la justicia es la *areté* en el alma del ciudadano. Ésta se consigue en el conjunto de la polis cuando se logra que gobierne la aristocracia caracterizada por el conocimiento científico y la sabiduría. Platón no considera la justicia como la *areté* del hombre aislado, más bien la justicia establece la supremacía de la razón en el individuo, la sociedad y el Estado. El autor de la República no puede entender la filosofía en el hombre aislado, todo lo contrario, el pensamiento de Platón gira, se interroga y se hace a partir de la reflexión de la vida pública y, tiene como sentido la razón que no es otra cosa que el diálogo para alcanzar la teoría que se encarna en la praxis.

A modo de conclusión

Considero significativo en la República de Platón la reflexión que es una búsqueda de la totalidad en dos sentidos: 1) el desarrollo del hombre en el hombre y, 2) en la relación del hombre con la asociación y con el Estado en sus distintas formas de gobierno.

1) Platón tiene como eje la *paideia*. Ésta es el proceso formativo mediante el cual el hombre en su psique configura los distintos elementos que constituye el alma humana. En el individuo se da un *agón*, una lucha, por la primacía del logos. El conocimiento, por tanto es el proceso que emprende el alma por liberarse del sometimiento de la *parte irracional*. La *paideia* para Platón conduce a la pasión por la formación de la interioridad, la cual plasma la justicia, consistente en la preeminencia del logos y el thymos sobre el *alogíston*. La justicia, confina por tanto el dominio del “monstruo muticefálico” de la irracionalidad por parte del thymos y el logos.

Es claro entonces que para Platón la educación es el desarrollo del hombre dentro del hombre. La formación es un forjarse mediante la cual se adquiere la supremacía de la racionalidad y, una nueva vida en la idea de la perfección humana. El hombre debe imponerse al animal, es decir al instinto. La justicia reside en la interioridad. “Por su parte, quien afirma que lo justo es de provecho dirá que se debe obrar y hablar de tal manera que sea el hombre interior el que prevalezca sobre el hombre total y que vigile a la criatura polifacética; tal como el Labrador alimenta y doméstica las plantas inofensivas pero que impide que las salvajes crezcan, el hombre tomará como aliada la naturaleza del león y cuidará de las otras partes, haciéndolas amigas entre sí, y así las criará.” (R 589b).

2) Desde esta perspectiva, el forjar la psique humana se relaciona con la totalidad, en otras palabras, la reciprocidad del hombre con la asociación y el Estado. Esto plantea una dualidad pues el hombre se distancia del mundo de la ciudad, por su posición como individuo que se erige desde la justicia en el hombre interior... La relación entre el individuo, la sociedad y el Estado esconde un entrelazamiento pues, el hombre que es ciudadano, en el sentido pleno de la palabra, busca la justicia, no sólo en el interior de él, también en la sociedad y el Estado. Sócrates –modelo de ciudadano– es como un torpeo, tábano y partera en la polis.

**Los avatares de la potencia.
Acerca del “Anticristo” de Federico Nietzsche**

Por.

Luca D’Ascio
Universidad de Bolonia

En 1936 Karl Jaspers dictó una conferencia sobre la crítica de Nietzsche al cristianismo. Jaspers escribía desde la perspectiva de un existencialismo fuertemente influenciado por el radicalismo religioso de Soeren Kierkegaard. Reprochó al autor del *Anticristo* de haber olvidado el encuentro dramático del sujeto con la trascendencia en un presente absoluto para dejarse fascinar por el gran espejismo del pensamiento decimonónico. Nietzsche hubiera compartido con filósofos tan lejanos de él como Hegel y Marx la voluntad de interpretar el proceso histórico como una totalidad. El sentido último de la historia estaría dado por la utopía del porvenir. Tal utopía se concreta en el sueño del advenimiento de un hombre nuevo y superior.

Parece paradójico acusar precisamente a Nietzsche, que en las *Consideraciones inactuales* critica sin matices los límites de la erudición histórica, de ser él también “otro” filósofo de la historia. Sin embargo, Jaspers no se equivoca en situar la crítica de Nietzsche al cristianismo en su contexto apropiado. Se trata de la pregunta que una civilización occidental secularizada, implicada en un vasto proceso de ascenso pragmático (industrialismo, colonización transoceánica), plantea acerca de sus raíces psicológicas y morales.

Para Nietzsche, hacer filosofía significa en primer lugar detectar conflictos de valores. La historia no tiene ningún sentido como conjunto de conocimientos fácticos acerca de “lo que verdaderamente pasó”. Recupera, por otro lado, toda su importancia filosófica cuan-

do se concibe como esclarecimiento de la relación entre civilizaciones que son portadoras de sistemas de valores distintos y generalmente opuestos. Tal esclarecimiento, llevado a cabo por el filósofo, es todo lo contrario de una ocupación erudita y de una ciencia desinteresada. **Conocer** la evolución histórica de los valores implica, en la medida de lo posible, **controlar** el proceso de formación de nuevos valores y posibilitar el “renacimiento” de aquellos que se consideran positivos.

Este nexo evidente entre saber y poder es precisamente lo que Jaspers, con razón desde su punto de vista trascendentalista, considera impío en el planteamiento de Nietzsche. El hombre secularizado, según Jaspers, se ilusiona con la idea de llevar a cabo una eugénica moral. Acaba, por consecuencia, en la trampa del totalitarismo político, que procede también del totalitarismo en el pensamiento.

Sin embargo, no necesitamos seguir a Jaspers en toda la rigidez algo teológica de su condena de la “filosofía de la historia” nietzscheana. Interrogarse acerca de la significación del cristianismo en su conjunto para la historia de la moral occidental no lleva necesariamente a hundirse en las tinieblas del neopaganismo hitleriano. Intentar construir la política desde cierta interpretación de la historia no comporta tampoco negar la libertad del sujeto individual, como parece entender Jaspers. Se trata, más bien, de crear un contexto en el cual el ejercicio de la libertad tenga una mayor extensión y eficacia. No hay que olvidar que pensar la historia como con-

flicto de valores implica **elegir** cierta tradición, muchas veces minoritaria y parcialmente olvidada, **en contra** de otra. La tradición rechazada puede haber sido dominante en el largo plazo (como es el caso del cristianismo para Nietzsche) sin por eso resultar mecánicamente justificada como intrínsecamente superior, “mejor” o “más desarrollada”.

La conferencia de Jaspers, de todas maneras, ofrece al lector del *Anticristo* una indicación preciosa. El escrito de Nietzsche es una “meditación histórica”, una reflexión polémica sobre el desarrollo histórico de la moral y también sobre la relación entre la tradición occidental y otros sistemas culturales. El cristianismo, mas allá de la actitud resentida del filósofo, se revela en esta perspectiva como un fenómeno sumamente “interesante”.

El *Anticristo*, compuesto en el verano de 1888, empieza donde se concluye la *Genealogía de la moral* (1886): con el reconocimiento del antitesis básico entre la moral de los señores y la moral de los plebeyos. Este dualismo, que sólo hace comprensible la historia, no procede de ninguna manera del mismo proceso histórico. Nietzsche no se preocupa de definir a los “señores” y a los “plebeyos” en términos socioeconómicos. Se trata de dos categorías que existen en cada sociedad y que no padecen en el tiempo ninguna evolución. La desigualdad social, que posibilita la división del trabajo y la existencia misma de una “cultura”, resulta establecida por la misma naturaleza. Nietzsche comparte la concepción platónica de una sociedad cerrada, en la cual distintos “tipos” humanos ejercen oficios rígidamente separados. Vuelve a plantear esta concepción en pleno siglo XIX, sin ninguna sensibilidad para los fenómenos específicos de la modernidad (industrialismo, expansión de los sistemas burocráticos, movilidad social, movimientos colectivos). Este arcaísmo impide a Nietzsche convertir el dualismo estático entre señores y plebeyos en una verdadera dialéctica histórica, al destacar un elemento positivo en la lucha de los plebeyos para el reconocimiento por medio

de la actividad transformadora de la naturaleza (como en la perspectiva hegeliana y, *a fortiori*, marxista).

Sin embargo, incluso para él los plebeyos son, de una manera sutil, creadores de cultura. La moral aristocrática, sana y sencilla, de los guerreros homéricos no posee para nada el mismo “interés” filosófico y psicológico que puede reivindicar para sí la conciencia religiosa, con sus vericuetos, sus escrúpulos, su fuerza de imaginación y su tensión fanática. El hombre griego antes de Sócrates es bello y sencillo. El hombre “moderno”, marcado por el cristianismo, es feo, complejo e “interesante”. Nietzsche admira a los antiguos y su “ingenuidad” (en el sentido de Schiller). Pero no puede evitar abordar el asunto de la modernidad, no desde el punto de vista socioeconómico, pero sí desde el punto de vista psicológico y moral. Nietzsche intenta convencerse a sí mismo y convencer a sus lectores de que el deber del filósofo, médico del alma, es defender a los sanos, a los “señores”, a aquellos que detentan el poder por lo que son, no por lo que ambicionan. Desde luego, las armonías “ingenuas” del paraíso nietzscheano, que se llama dominación sin remordimiento, resultan bastante aburridas y monótonas frente a la variedad disonante del infierno cristiano y moderno descubierto por su mirada de “psicólogo de la decadencia”.

Para Nietzsche, el “mal” – es decir, la negación del bien ingenuo y casi inconsciente – es la transformación de la voluntad de potencia directa e ingenua en voluntad de potencia **moral**. Esta última es una forma de dominación indirecta y “espiritualizada”. Permite a los plebeyos invertir las jerarquías sociales “naturales” e imponer universalmente su propia noción de valor. Este fenómeno – la sublimación “espiritual” del deseo natural de poder y la creación de un mundo paralelo dominado por los débiles y humildes – no constituye para él sólo el rasgo más típico del cristianismo. Representa, además, una categoría fundamental para interpretar la misma civilización decimonónica.

La situación cultural y moral europea alrededor de 1880 – opina Nietzsche – se puede enfocar de dos maneras. La primera interpretación enfatiza la disolución del cristianismo en una moral burguesa-positivista. Esta moral hubiera corregido y “superado” la religión cristiana sin desconocer sus méritos históricos. Su eje es la celebración de la “verdad” fáctica, objetiva y científica. Esta celebración presupone, desde luego, la ignorancia de los mecanismos psicológicos que constituyen la “verdad” y la hacen sospechosa para la mirada del “libre espíritu” nietzscheano. Además, la moral burguesa-positivista pone el progreso de la humanidad en el lugar del Dios trascendente.

La segunda interpretación del contexto decimonónico, que Nietzsche prefiere, detecta unas premisas aún ascéticas y cristianas en las dos tendencias básicas de la mentalidad de este siglo: el culto a la verdad abstracta, separada de la materialidad del cuerpo y de las pulsiones, y la lucha para la democratización de la sociedad. Por lo tanto, la crítica a estas tendencias se compenetra con la crítica al cristianismo.

En contra del objetivismo positivista Nietzsche afina su método genealógico: buscar la necesidad vital que se esconde detrás de las distintas “verdades”, reducidas a “valores” e incluso a “mentiras en un sentido extramoral”. En el dominio político, Nietzsche destaca las raíces religiosas del igualitarismo de izquierda. Retoma una definición de Renán – el primer cristianismo como una forma de anarquismo espiritualizado – y la transforma en un insulto. En efecto, según Nietzsche, socialismo y anarquismo, al pedir la igualdad social, perpetúan el resentimiento cristiano que pone en tela de juicio la inocencia natural de la dominación aristocrática y consagra a los “distinguidos” a la condenación eterna.

Esta polémica antidemocrática y su desconfianza hacia las nociones positivistas de ciencia y de progreso impiden a Nietzsche identificarse plenamente con el laicismo y anticlericalismo decimonónicos. Aquellos círculos

masónicos italianos que, en el mismo año 1888 en que Nietzsche escribía el *Anticristo*, dedicaban un monumento en la plaza romana de Campo de' Fiori a la memoria de Giordano Bruno hubieran podido apreciar muchas páginas del entonces inédito ensayo. Sin embargo, nunca se hubieran quedado satisfechos con la apología nietzscheana de la Iglesia católica como último baluarte de la aristocracia cultural frente a la “guerra de los campesinos en la esfera del espíritu”, es decir, el movimiento democrático europeo desde la Reforma protestante hasta la Revolución francesa.

En efecto, el laicismo decimonónico reemplazaba sin demasiados problemas el cristianismo con una moral puramente humana y social, incluso socialista. Nietzsche considera este planteamiento demasiado tímido, aún subordinado a la cosmovisión cristiana. Según él, el cristianismo sigue constituyendo la médula de la modernidad **precisamente bajo su forma secularizada de moral laica**. Nietzsche contrapone a esta moral el sistema de valores de la antigüedad clásica, considerado como plenamente aristocrático. Invita, con una especie de heroica revisión de la historia, a retomar el hilo interrumpido dos veces: con la conversión del imperio romano al cristianismo y con el triunfo de la Reforma protestante sobre los valores profanos del Renacimiento. Desde luego, la “negación de la negación” (es decir, la negación del cristianismo que había negado a su vez los valores de la antigüedad) no representa para Nietzsche una síntesis de los principios contrarios. Se trata, más bien, de la reaparición periódica de un impulso biológico – la afirmación positiva y espontánea de la voluntad de potencia – que había sido provisionalmente oscurecido por otro, más negativo y sombrío: el ascetismo típico de los débiles y resentidos.

Como hemos visto, en el marco del sistema dualista nietzscheano el cristianismo es uno de los ejemplos más destacados de la moral plebeya del resentimiento. Se puede comparar, por lo tanto, con el socialismo y el anarquismo decimonónicos. Sin embargo, la

moral plebeya plantea el problema de la construcción de un mundo espiritual como verdadero mundo. Por medio de una construcción imaginativa – el mundo espiritual, el “Reino de Dios” – el resentido se pone por encima del mundo real, sensible, material en el cual resulta desfavorecido. Adquiere así el privilegio de juzgar aquel mundo como si estuviera afuera de él, bajo el presupuesto de una ilusoria autonomía “espiritual” de las condiciones de la existencia y del mismo pensamiento.

La autonomía del espíritu (que Nietzsche niega tajantemente) instituye una analogía básica entre el cristianismo y la tradición filosófica. Hay que exceptuar, sin embargo, a algunos pensadores empiristas, que son del gusto de Nietzsche, y a un metafísico rigurosamente realista como Spinoza. Pero el pensamiento puro y la razón práctica de Kant (que siguen dominando la filosofía académica alemana cuando Nietzsche escribe el *Anticristo*) presuponen la noción cristiana de la inmortalidad del alma individual, aún sea en una forma más abstracta e impersonal. Según Nietzsche, postular un origen del pensamiento (o, aún peor, un origen del deber) más allá de la causalidad fenoménica implica volver imposible cualquier conocimiento objetivo y biológico del ser humano. Este ser, para Nietzsche, juzga y valora solamente porque quiere existir y en la medida de sus necesidades vitales.

Por lo tanto, el mundo conceptual de la filosofía académica está relacionado **genealógicamente** con el mundo imaginario de la conciencia religiosa. La verdadera refutación de la gnoseología kantiana se da en el plan histórico de una crítica del cristianismo. Como el cristianismo populariza el espiritualismo platónico, el idealismo alemán poskantiano engaña los estratos cultos, “salvando” en un lenguaje aparentemente moderno lo esencial de la cosmovisión cristiana. La negación radical del cristianismo no se concibe sin una transformación igualmente radical del concepto de filosofía. Esta transformación, para Nietzsche, no necesita una formulación abstracta y académica. Se cum-

ple con elegante concisión entre las líneas de la misma investigación histórica.

Precisamente por esta ambición filosófica, Nietzsche no puede limitarse a describir el resentimiento cristiano. Tiene que formular claramente la pregunta: ¿de donde procede la necesidad psicológica de “inventar” el espíritu, el “mundo verdadero”, el “más allá”? Según cierta morfología histórica, los humillados y ofendidos están obligados a construirse un mundo paralelo y a “demonizar” el mundo real. Buscan, así, su rescate social, negando los valores vitales de los señores. Pero, de esta manera, los plebeyos resultan negando la vida, es decir, aquel mismo instinto de dominación y de expansión que Nietzsche identifica inmediatamente con el ser. El filósofo antimetafísico por excelencia se encuentra así enfrentado al problema básico de la metafísica platónica: ¿cual es el grado de realidad del no ser? En términos nietzscheanos, esta pregunta toma la forma siguiente: ¿como puede un ser (núcleo de actividad vital) identificar el valor con la voluntad de no vivir (ideal ascético)? ¿De donde procede algo tan profundamente innatural como el dicho de San Pablo: “Deseo dejar de existir y estar junto a Cristo”? Para Nietzsche, la negación del ser puede explicarse desde las tendencias básicas del mismo ser. Hay que admitir que en ciertos seres la voluntad de potencia puede encontrarse tan debilitada que para conservarse con vida se vuelve preciso adoptar una moral de renuncia y de abstinencia. Esta moral excluye cualquier sentimiento enérgico y afirmativo y reduce la vitalidad a un grado mínimo.

La debilitación de la voluntad de potencia es lo que Nietzsche llama **decadencia** y también **degeneración**. La importancia de estos conceptos en el marco teórico de su filosofía es muy grande. En efecto, si la voluntad de potencia no pudiera explicar su opuesto aparente, es decir, el ideal ascético cristiano, resultaría inadecuada como principio de interpretación de lo real. Al mismo tiempo, las categorías de decadencia y degeneración

ayudan a identificar el contexto histórico en que Nietzsche colocó su propia obra. Para él, todo lo que de “cristiano” se conservaba en el siglo XIX - desde el socialismo y anarquismo hasta el romanticismo musical de Wagner y el decadentismo literario propiamente dicho - se reportaba a una crisis de la vitalidad colectiva y, por así decir, a una voluntad de potencia extraviada.

La noción de decadencia, para Nietzsche, no se aplica a un solo contexto histórico. En cada civilización hay épocas de declino de la vitalidad debido a causas fisiológicas. La sucesión de períodos afirmativos y períodos de decadencia no sigue un orden cronológico y no está orientada hacia un objetivo último. Por lo tanto, la crisis del siglo XIX no constituye una involución absoluta. Desde luego, resalta la oposición de Nietzsche (de corte romántico) a las concepciones progresistas del idealismo y del positivismo. Según él, la modernidad ha logrado recuperar la ciencia helénica, desvinculándose paulatinamente del antropocentrismo cristiano, pero está muy lejos de representar una cultura orgánica, coherente en sus planteamientos éticos y estéticos, como había sido el mundo griego y romano. Esta falta de organicidad, que separa ciencia y vida, está estrechamente relacionada con su “decadencia” fisiológica. Esta decadencia pudiera desembocar, en el mejor de los casos, en una inversión de tendencia y en el “renacimiento” del superhombre. Pero Nietzsche considera más probable un nuevo budismo europeo, que ve anticipado por la filosofía de Schopenhauer.

Para Nietzsche, cada civilización tiene sus propias respuestas al problema universal de la depresión. Los mismos griegos, antes de Sócrates, habían sabido utilizar la tragedia como un mecanismo catártico para asegurar la primacía de los instintos afirmativos, favorables a la vida, a pesar de que su cosmovisión fuese realista e incluso pesimista, muy alejada del optimismo racionalista del posterior helenismo. Pero el verdadero eje del pensamiento histórico de Nietzsche en el

Anticristo, aún más que la polaridad entre antiguos y modernos, es la comparación entre Occidente y Oriente. El filósofo no cree en una superioridad básica de la civilización occidental. Busca, por el contrario, paralelismos entre dos fenómenos de decadencia, que se producen en el marco de culturas y sensibilidades distintas: el cristianismo y el budismo.

Esta comparación - ya sugerida por Schopenhauer - es muy favorable al budismo. Detrás de esta religión está la civilización hinduista. El hinduismo se caracteriza no solo por su orden social aristocrático, sino también por el desarrollo del pensamiento filosófico. La misma profundización del pensamiento abstracto lleva consigo un exceso de sensibilidad y una tendencia a sobreestimar el sufrimiento propio y de los otros seres de la naturaleza. El budismo ofrece un conjunto de preceptos para limitar el sufrimiento, sin ninguna promesa de salvación trascendente. En este sentido, representa una respuesta decadente, pero relativamente positiva a la degeneración de la voluntad de potencia que tiene lugar en espíritus aristocráticos y demasiado refinados. El cristianismo, por el contrario, con su ascetismo violento y agónico, es también una religión de la decadencia, pero para bárbaros que el sentimiento de culpa somete a la autoridad de la Iglesia. Estos bárbaros cristianos son, claro está, los germanos exaltados por el nacionalismo y antisemitismo alemán. Nietzsche se enfrentó a estas tendencias entre la *Genealogía de la moral* y el *Anticristo*. Sus cartas de 1887 documentan el “asco” que le producía la lectura de los escritos antisemitas de Paul de Lagarde. El desprecio para el ideal cristiano-germánico, contrapuesto al civilizado budismo, implica una clara toma de distancias con respecto a la mitología aria, que culminará sucesivamente en el nacionalsocialismo.

Los antisemitas hacían hincapié en la oposición básica entre cristianismo y judaísmo. El mismo Renán postulaba una inferioridad constitutiva de la raza semítica. Nietzsche, por el contrario, distingue entre un judaísmo he-

roico y un judaísmo teocrático, del cual procede el cristianismo. Ya desvalorado en comparación al budismo, el cristianismo resulta ser una degeneración también con respecto al judaísmo heroico.

Este último, en efecto, era una religión de la potencia, no muy alejada, por sus presupuestos básicos, del paganismo griego y latino. Los judíos proyectaban en Yahvé su orgullo imperial, al mismo tiempo que veían en él el garante de la sucesión natural de las estaciones en el año agrícola. Este judaísmo heroico, anterior al exilio en Babilonia, no se refleja en la Biblia sino muy parcialmente, pues está en cierta medida borrado por una estratificación posterior: el judaísmo del exilio. Entonces la casta sacerdotal buscó en la rígida observancia de los preceptos de la Ley de Moisés una compensación para la pérdida de la autonomía política y un elemento de identidad nacional y de contraposición a los “poderosos” del mundo helenizado. El judaísmo heroico, reconstruido desde una lectura crítica de la Biblia por el historiador de las religiones Wellhausen, es para Nietzsche una religión legítima, es decir, la expresión imaginativa de una “moral de señores”: los reyes y jueces judíos. La teocracia posterior, por el contrario, comporta una escisión en el concepto mismo de Dios.

El Dios del judaísmo heroico y de todos los pueblos primitivos está por encima del bien y del mal en sentido ético. Solamente el judaísmo bíblico empieza a separar el atributo de la justicia de la violencia arbitraria e introduce un proceso de moralización de la divinidad monoteísta (al mismo tiempo que los dioses de los otros pueblos se vuelven demonios). Este proceso desembocó en el universalismo cristiano y filosófico.

Para la concepción racionalista del teísmo ilustrado, del idealismo e incluso del positivismo la transición de un dios nacional al Dios único de la humanidad entera había representado un gran progreso. Este progreso preparaba el último eslabón de la emancipación del pensamiento laico: la divinidad universal co-

incidía, como en Feuerbach, con el mismo “concepto” o “esencia” del género humano. Nietzsche, no sin ironía, cierra sus oídos a esta marcha triunfal del universalismo religioso (que se escucha enfáticamente en las páginas iniciales de la *Vida de Jesús* de Renán). Para él, se trata por el contrario de un proceso de decadencia – o, para expresarse con mayor precisión, de la expresión simbólica y cultural de la decadencia fisiológica.

Según Nietzsche, el dios nacional refleja la voluntad de potencia de un pueblo y una concepción de la moral como necesidad vital distinta para cada individuo y cada sociedad. El dios universal del monoteísmo, por el contrario, es una divinidad desarraigada, concebida desde la moralidad privada y despojada de cualquier importancia para la vida política. Es decir, una proyección que ya no corresponde a ninguna necesidad vital básica: “No hace más que moralizar, arrastrarse en la madriguera de las morales privadas, volviéndose el Dios de todo el mundo, el Dios de la vida privada, se torna cosmopolita”.

En contra de la tradición racionalista, Nietzsche retoma muy concientemente una interpretación pragmática de la religión que había sido esbozada en el siglo XVI por Maquiavelo. Éste es uno de los autores a los cuales Nietzsche, aun sin nombrarlos, se siente más cercano. No por casualidad, una de las últimas páginas del *Anticristo* está dedicada a la celebración de la posibilidad que César Borja se hubiera vuelto papa, lo que hubiera comportado una paradójica “supresión” del cristianismo. Desde la teoría maquiavélica, la “mentira” de la revelación divina tiene una precisa significación social. Se trata, en efecto, de garantizar la autoridad del código jurídico de una nación. Tales códigos, en la realidad, resumen las experiencias políticas de muchas generaciones. Pero, para cumplir con su función normativa, tienen que hacer olvidar su origen humano, convencional e incluso contingente. En otras palabras: el pueblo respetará las leyes solo si las cree sagradas y las confunde con la Ley de Dios.

La “santa mentira” se encuentra en el origen de todas las religiones nacionales. Éstas, por lo tanto, deben ser juzgadas sólo y exclusivamente por sus consecuencias prácticas. Este principio permite reconducir la historia de las religiones a la dicotomía entre moral de los señores, que domina en épocas de afirmación de la voluntad de potencia, y moral de los plebeyos. Esta última prevalece en épocas de decadencia fisiológica que imponen el ahorro ascético de las energías vitales. Adoptando este criterio, el código de Manú resulta ser valorado positivamente, pues establece en la India el sistema político aristocrático de las castas. Por el contrario, la teocracia bíblica constituye el último recurso para sobrevivir de un pueblo judío derrotado, cuyo destino natural sería desaparecer, pero que se rebela tercamente a este destino. El budismo, por otro lado, está al hinduismo clásico como el epicureísmo, moral privada, a la ideología estatal romana y al paganismo como religión nacional.

La moral evangélica, en fin, olvida el mismo horizonte étnico y en cierto sentido político que sobrevivía en el judaísmo institucional. Su universalismo refleja la vivencia de las masas cosmopolitas del imperio romano. Estas masas contraponen la solidaridad privada y el amor fraternal a los valores de una esfera pública que las excluye. El cristianismo universaliza el resentimiento del judaísmo bíblico hacia los “poderosos” y los “distinguidos”. De esta manera, socava la buena conciencia de las élites epicúreas del mundo griego-romano. Estas sucumben a la religiosidad iniciática, basada en la promesa de la inmortalidad personal, que preexistía al cristianismo, pero que adquiere en él su formulación definitiva. En el siglo XIX, frente a un racionalismo burgués incompleto y vacilante, unos procesos de masificación análogos a los que tuvieron lugar en el imperio romano explican el proliferar del “fanatismo” socialista y anarquista, que se presenta también como “nuevo” cristianismo.

Sin embargo, hay una personalidad que rompe la coherencia del esquema histórico

nietzscheano. El autor del *Anticristo* no considera a Jesús desde el punto de vista de su eficacia política. Se cuida de confundirlo con aquellos apóstoles de las masas subversivas que, a partir de San Pablo, se envalentonan con su herencia. Incluso despoja su mensaje, en polémica implícita con Renán, de todo rasgo milenarista. Interpreta el concepto de “reino de los cielos” en un sentido todo místico y, por así decir, inmanentista, como una realidad (desde luego, en el lenguaje nietzscheano, una pseudorealidad) puramente interior. Rechazando la concepción evolucionista y progresista de una paulatina “maduración” del cristianismo como religión espiritual, postula una dramática involución desde el simbolismo y quietismo casi budistas de Jesús hasta el mesianismo político de los apóstoles y el dogmatismo de la Iglesia.

Este Cristo, que se parece al Aliosha de Dostojevskij, posee para Nietzsche una extraña fascinación. Es la fascinación de la renuncia a la lucha. Jesús no es capaz de enfrentarse a los conflictos ni de sacar provecho de la oposición y de la dialéctica. En su vivencia (que no es, sin embargo, la posterior vivencia cristiana) los contrarios se disuelven en una unidad mística: la comunión entre la voluntad del Padre y la voluntad del Hijo. Esta comunión se opone radicalmente al concepto nietzscheano de virtud, de corte maquiavélico y renacentista (“no el contento, sino la potencia también”). Cristo aparece así como el paradigma psicológico del decadente, demasiado sensible para las asperezas de la vida. Nietzsche, que se enorgullece de haber padecido en sí mismo la “enfermedad del siglo” y que se considera él también como un típico decadente (aunque tenga conciencia de que hay que ir más allá de la decadencia), acaba por identificarse paradójicamente con la psicología de Jesús. Quien lea atentamente el *Anticristo* no tiene para que extrañarse frente al Nietzsche enloquecido que se firmaba contemporáneamente: “Dionisio” y “el crucifijo”.

Al integrar al mismo Jesús, aun sea con una delicadeza y un tacto inesperados, en el

contexto de una psicología de la decadencia, Nietzsche puede dar por conseguido el objetivo principal de su meditación histórica. Se trataba, ni más ni menos, de volver a definir la jerarquía entre culturas y civilizaciones basándose no en categorías abstractas, como la razón, la ciencia, la mayor o menor “pureza” de las creencias religiosas, sino en un principio concreto y universal: la voluntad de potencia. Ésta busca en cada “ambiente” histórico las mejores condiciones de existencia y se forja las herramientas morales necesarias para este fin. Sin embargo, el método de Nietzsche tiene un límite fundamental: su consideración reductivamente biológica del hecho social.

Fuertes y débiles, señores y plebeyos no son sustancias, seres distintos por esencia y naturaleza, sino sencillamente “cuanta” mayores y menores de la misma voluntad de potencia. En este sentido, todas las expresiones de la voluntad de potencia, incluso su afirmación paradójica por medio de la negación nihilista de la vida, tendrían que resultar igualmente legítimas. El concepto de potencia es esencialmente relativo: incluso en términos puramente empíricos, el sacerdote asceta es mucho más “fuerte” que el guerrero supersticioso que se somete a su voluntad. Nadie escoge lo que es; cada uno valora según lo que necesita para vivir.

En efecto, se constata en Nietzsche un enérgico empuje hacia el relativismo cultural. Este relativismo comporta la negación del etnocentrismo decimonónico y se refleja en ciertos juicios que no han perdido todavía su carácter de provocaciones (como la afirmación de la superioridad del Islam sobre el cristianismo). ¿Porque, entonces, tanta seguridad y dogmatismo en proclamar donde está el bien y donde está el mal, donde se encuentra la salud y donde domina la decadencia? La respuesta es sencilla: porque Nietzsche identifica el bien moral de cada uno con un supuesto “bien” biológico de la especie, que ambiciona definir de manera objetiva, por encima del proceso de decisión de cada individuo. Cree

poder deducir el bien de la “naturaleza” humana, identificada con una noción vaga y abstracta de “potencia”, en lugar de situarlo en la imprevisible búsqueda personal de los valores morales. Desde luego, Nietzsche había sabido describir con mucha elegancia precisamente esta búsqueda: “Una virtud ha de ser nuestra invención, nuestra defensa y nuestra necesidad personal; tomada en cualquier otro sentido, no es más que un peligro”. Pero las bellas palabras con que Nietzsche critica la impersonalidad del imperativo categórico de Kant no son más que una cara de su pensamiento. La otra, y la más importante, es la triste perspectiva de una inteligencia científica, tan impersonal como el moralismo kantiano y mucho más despiadada, que mide el grado de vitalidad y de potencia de individuos y clases para asignarles su lugar en la organización social o, peor aún, para legiferar nada menos que sobre su derecho de vivir.

Desde luego, el rechazo del biologismo nietzscheano no tiene que hacernos olvidar todo lo que un pensamiento libre y verdaderamente crítico debe al *Anticristo*. Ya hemos destacado el valor de una reflexión histórica que renuncia a la teleología y quita al presente del historiador su posición privilegiada como punto de observación. Esta obstinación en hacer de nuestro presente el criterio de todos los valores es el origen de muchas equivocaciones (por ejemplo, el así dicho “fin de la historia”) y lleva a trivializar tanto el pasado como el porvenir posible. En las palabras de Nietzsche: “Amor hacia lo más alejado”, afición a lo diferente.

No menos importante resulta el análisis del mecanismo del sentimiento de culpa. Detrás de la noción cristiana de pecado está la voluntad de dominación de una casta sacerdotal especializada en la remisión de los pecados. Este descubrimiento nietzscheano puede extenderse a todas las manipulaciones psicológicas que penalizan la conducta de determinados individuos y grupos inconformes. Quien se especializa en cuidar la moralidad de otros es, muy probablemente,

un tirano potencial: este punto de vista nietzscheano resulta muy útil para orientarse especialmente al interior de sociedades como la colombiana, que tratan constantemente de imponer al individuo la falsa alternativa entre autoritarismo y anarquía.

Por fin, hay una componente del pensamiento nietzscheano que no se podrá nunca alabar bastante: su escepticismo. Por ciertos aspectos, el *Anticristo* puede leerse como una crítica de la filosofía escéptica. Nietzsche reconoce la validez del concepto de causalidad como el eje de cualquiera afirmación “científica” acerca de la realidad, sin preocuparse de la crítica que había sido ejercida al respecto ya por Berkeley y Hume y que iba a ser renovada muchas veces por la epistemología contemporánea. Toma como especial objetivo polémico la revaloración de la fe y de la creencia, el dogmatismo práctico que caracteriza muchos pensadores escépticos (Montaigne, Hume, el mismo Kant): ¿una vez establecidos los límites del conocimiento humano, como calificar de “falsos” los contenidos de las diferentes revelaciones y, especialmente, aquellos de la religión cristiana? Según Nietzsche, ni la utilidad práctica de una creencia, ni la sensación de placer que produce pueden ser consideradas como criterios de verdad.

Como se ve, el autor del *Anticristo* admite cierta autonomía del pensamiento respecto a las mismas necesidades vitales que lo impulsarían a creer acríticamente en aquello en que le resulta útil creer. Sería superficial y apresurado hablar de contradicción. Nietzsche sabe muy bien que esta búsqueda de una verdad “objetiva”, muchas veces desagradable, como valor en sí misma, es una postura profundamente innatural. Según él, el verdadero filósofo (no el kantiano o el hegeliano hipócrita) hace violencia a sí mismo y a su corazón. A su manera, es tan asceta como el sacerdote, pero de forma lúcida y no fanática, afirmativa y no negativa.

Por otro lado, la polémica de Nietzsche no está dirigida tanto en contra del escepticismo en sí mismo, sino en contra de un incipiente pragmatismo. El filósofo señala el peligro que

se identifique lo verdadero con lo socialmente apropiado. Pero, en el mismo *Anticristo*, Nietzsche afirma sin matices: “todos los grandes espíritus son escépticos por naturaleza”. Cree que exista un método para llegar a conocimientos objetivos, pero sabe también que la aplicación de este método no podrá llevar nunca a interpretaciones totalizantes de la realidad. Estas interpretaciones existen, sin embargo: pero no se llaman “sistemas de pensamientos”, sino “ideologías”.

Lo propio de la falsa conciencia ideológica, para Nietzsche, es la renuncia a la autonomía del pensamiento. Este se subordina a una finalidad práctica y, en lugar de definir valores provisionales en un proceso continuo de búsqueda y de investigación, se transforma en instrumento para conseguir objetivos que han sido proclamados valores absolutos de una vez por todas y que no está permitido cuestionar. Ciertas consideraciones de Nietzsche, juzgado ideólogo de la derecha, resultan preciosas para una reflexión de izquierda que quiera tomar distancias del pasado dogmático. Pienso, por ejemplo, en la connotación sulfúrea que, en la escolástica leninista, asumió la palabra “revisiónismo”, con la cual se quiso censurar cualquier lectura crítica del marxismo.

Nietzsche – y en eso consentimos – nos invita a dejar de lado los catecismos e intenta quitar a la militancia ideológica su aura de moralidad superior. Derramar su propia sangre y buscar el martirio no prueba la validez de creencias fanáticas. Si así fuera, tendríamos que convertirnos todos al integralismo islámico. Sin embargo, el fanatismo se combate con la ilustración y no oponiendo dogmatismo a dogmatismo, violencia a violencia. Esta advertencia vale para ciertos “cruzados” afincados en el puritanismo provinciano de Norteamérica, que Nietzsche hubiera considerado “la clase más sucia de cristianismo, la más incurable, la más afrentosa”. Cada vez que la lucha política se deshumaniza (¡ojalá eso no pasara a cada rato,

en Colombia y en el mundo!), nos gusta releer estas palabras del *Anticristo*:

“El hombre de fe, el creyente, de cualquier dogma que sea, es forzosamente un hombre mediatizado, alguien que no se considera como un fin, que no puede fijar fines. El creyente no se pertenece, no puede ser más que un medio; tiene que ser consumido, necesita de alguien que lo consuma. Su instinto dedica los mayores honores a la moral del sacrificio; todo lo persuade de esa moral: su prudencia, su experiencia, su vanidad”.

¿Será posible un día una política sin **creyentes** – católicos, islámicos, estalinistas, antisemitas -, sin plato moralismo (¿“Podemos asombrarnos todavía ... de que la moral siga existiendo casi exclusivamente porque el hombre de partido” - que puede ser también el presidente de una pequeña nación o de una superpotencia – “la necesita a cada momento?”), sin ejes del mal?



Ausencia

Emmanuel Lévinas y la fenomenología de Husserl

Por.

Juan Carlos Aguirre García

Profesor del Departamento de Filosofía, Universidad del Cauca

jcaguirre@unicauca.edu.co

Síntesis:

El presente artículo intenta establecer los puntos de contacto entre las obras filosóficas de Emmanuel Lévinas y Edmund Husserl. Para ello, luego de considerar aspectos fundamentales de la vida de Lévinas, se pasará a revisar algunos de sus textos en los que hace referencias explícitas a la propuesta husserliana. Se concluirá con una invitación a considerar el proyecto levinasiano y a continuar en el esclarecimiento de la relación entre estos dos representantes del movimiento fenomenológico.

Para referirse al movimiento fenomenológico, constantemente se hace uso de la expresión ya clásica de Ricoeur: “la fenomenología consiste en buena parte en una historia de herejías husserlianas”. A Lévinas se le inscribe, por suficientes razones, dentro de este movimiento que marcó una huella profunda en la reflexión filosófica del siglo pasado y que aún conserva su vitalidad. ¿Será Lévinas, siguiendo la sugerencia ricoeuriana, un nuevo hereje del padre de la fenomenología? El presente texto no es más que la consideración somera del primer momento del devenir filosófico del autor, con el fin de mostrar su profunda filiación con la fenomenología de Husserl y para señalar cómo todo auténtico pensador, aunque entra en diálogo con la tradición, introduce ruptu-

ras que fortalecen el progreso de la disciplina que profesa. Antes de entrar en la exposición de esto, debido a la novedad del autor, haré unas consideraciones en torno a su vida.

1. ¿Quién es Lévinas?

Emmanuel Lévinas es un filósofo nacido en Kovno (Lituania) el 12 de enero de 1906*, en el seno de una familia judía. Se introduce muy pronto en el aprendizaje del hebreo y, a la par de la lectura de la biblia hebrea, lee los clásicos rusos, especialmente Pushkin y Tolstoi. A los 17 años ingresa a la Universidad de Estrasburgo, siendo allí discípulo de Charles Blondel, Halbwachs, Pradines, Carteron y Guérault; de igual modo, traba amistad eterna con Maurice Blanchot (Lévinas, 2004 : 251). Este período de formación estuvo marcado por un acontecimiento decisivo en su desarrollo intelectual: la lectura de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, libro facilitado por su amiga G. Pfeiffer, con quien luego (1931) traducirá al francés las *Meditaciones cartesianas*. El deseo por conocer más acerca de la propuesta de Husserl lo lleva a desplazarse a Friburgo en 1928, ciudad donde escucha tanto al maestro en retirada, como a Heidegger, la nueva voz que cautiva.

El impacto que le produjo la asistencia a los seminarios de estos grandes fenome-

* Fecha según el calendario Gregoriano; en el calendario Juliano corresponde a Diciembre 30 de 1905.

nólogos fue crucial en la evolución filosófica de Lévinas. Al respecto dice Sucasas Peón: “resulta difícil exagerar la proyección que este aprendizaje había de tener en la evolución de Lévinas; baste recordar que la temática de la intersubjetividad, recreada en clave ética, constituirá el núcleo central de su pensamiento” (1998 : 15); núcleo que trató de esclarecer a lo largo de su labor intelectual, comenzando por su tesis *La teoría de la intuición en la fenomenología de Husserl* (1930), esfuerzo por presentar sistemáticamente el pensamiento husserliano en el ámbito intelectual francés, aunque hecho bajo la óptica heideggeriana.

En 1931 se nacionaliza francés. En París va a los seminarios de Brunschvig y Kojève; asiste a los *Sábados filosóficos* de Marcel y entabla amistad con Jean Wahl; es decir, se abre a un amplio panorama intelectual. Sin embargo, tal panorama sufre un cambio a partir de 1933 hasta 1939; algunos especialistas denominan este período la *Kehre*, el hiato que comienza con el compromiso político de Heidegger y la consiguiente lucha de Lévinas contra lo inhumano, que se vislumbra en los textos posteriores a *Ser y tiempo*, en los cuales Heidegger, a juicio de Lévinas, pretende erradicar el privilegio de la subjetividad proponiendo una cierta puesta entre paréntesis del ente para celebrar el acontecer anónimo e impersonal del Ser.

La discrepancia con Heidegger permitió a Lévinas entrever la ruptura que tenía que hacerse con la tradición occidental, específicamente con la filosofía de la sustancia, y retornar al lado de los débiles que, en su caso, exigía volver a ser parte de los *anawim*, los pobres de Israel: “ese retorno a las fuentes judías no sólo atañe a la inspiración subyacente al discurso filosófico, sino que se traduce también en escritos que hacen de la temática judía objeto directo de reflexión” (Sucasas, 1998 : 20).

Pero no significa esto que cejó en su afán por presentar sistemáticamente la fenomenología trascendental. Entre 1930 y 1935, Lévinas escribe unos cuantos estudios

sobre el pensamiento de sus principales maestros Husserl y Heidegger, entre los que se mencionan: *Martin Heidegger y la ontología* y *La obra de Edmund Husserl*. En 1935 escribe su primer ensayo experimental: *Sobre la evasión*, donde examina la relación entre el yo encarnado y el ego intencional desde la perspectiva de los estados físicos y afectivos, incluyendo la necesidad, el placer, la vergüenza y la náusea. En este ensayo critica profundamente las tesis heideggerianas y deja entrever las líneas generales de su original propuesta (Bergo, 2006).

En 1940 cae prisionero de guerra hasta 1945. En el campo de concentración de Hannover experimenta el grado cero de la dignidad humana. Él mismo dice en *Signatura*: “la generosidad que al parecer contiene el término alemán “*es gibt*”, corresponde al existir, no se manifiesta allí en modo alguno entre 1933 y 1945. ¡Es preciso decirlo!” (Lévinas, 2004 : 253) Pese a estas condiciones adversas, al horror que produce la visión de millones de ojos extinguidos para siempre, Lévinas escribe en cautiverio las líneas gruesas del libro *De la existencia al existente* (1947) y se recogen algunos ensayos en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (1949).

La experiencia de la guerra está aferrada en las obras posteriores. Siguiendo a Etelvina Pires, podría decirse que la obra de Lévinas fue marcada con hierro en las brasas haciendo que el grito de las víctimas relampagueara en la noche de la historia y quedara dispuesto para trabajarse en el metal vibrante del pensamiento, duramente cincelado en el discurso filosófico, donde el *pathos* inspira pero no desordena (Pires, 1993 : 8). El período de posguerra permitió que nacieran sus grandes obras: *Totalidad e infinito* (1961) y *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (1974), seguidas de una variedad de ensayos y conferencias sobre temáticas tanto judías como filosóficas. Lévinas murió el 25 de diciembre de 1995.

2. Lévinas y Husserl

A través del esbozo biográfico, puede verse el pensamiento de Lévinas como una filosofía en construcción; sin embargo, toda su evolución está marcada por una idea obsesiva: “la ética es la primera filosofía, entendiendo por “ética” una relación de responsabilidad infinita hacia los demás” (Critchley, 2004 : 12). Si se quiere ser más gráficos, utilizaremos la metáfora de Isaiah Berlin recogida por Hilary Putnam: los pensadores pueden dividirse en erizos o zorros. Los primeros saben una sola gran cosa; los segundos, saben muchas cosas pequeñas. Definitivamente, Lévinas es un erizo que tenemos que escuchar (Cf. Putnam, 2004 : 71).

Pese al *leit motiv* levinasiano, intentaré mostrar la influencia de Husserl en, al menos, la problematización y modo de acceso a su inquietud fundamental. Es de advertir que esta relación puede seguirse más detenidamente en los diversos períodos del desarrollo intelectual de Lévinas; pero en este escrito sólo se recogerán sus comienzos filosóficos. De las periodizaciones del pensamiento levinasiano, elijo la del profesor Juan A. García González, para quien existen tres etapas diferenciadas: 1. Lévinas 1929 – 1947; 2. Lévinas: transición de 1961 a 1974; y, 3. Humanismo heterológico de Lévinas (Cf. García, 2001). Por tanto, sólo se tendrán en cuenta algunas obras de la primera etapa, específicamente su tesis doctoral y la conjunción de artículos recogidos en *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*.

En el prólogo a *La teoría fenomenológica de la intuición* (1930), Lévinas es consciente de los pocos trabajos que sobre la fenomenología de Husserl hay en Francia; más aún, cita el único caso verdaderamente representativo, Jean Hering, quien en 1925 escribe *Phénoménologie et philosophie religieuse*, libro que se dedica a la presentación del movimiento fenomenológico y su relación con lo religioso. Sin embargo, el propio Lévinas, a modo de justificación de su investigación, sostiene que “queda entonces la vacante de un estudio consagrado a Husserl mismo y los puntos particulares de su pensa-

miento” (Lévinas, 2004a : 17). Este estudio exigirá, como advierte más adelante, dejar a un lado la interpretación para dedicarse expresamente a la doctrina. De entrada, Lévinas se excusa porque a lo largo de su trabajo tendrá que utilizar constantemente expresiones como “*como Husserl dice*” y “*según Husserl*”. Con estos datos se tiene una idea general de lo que se propone: realizar un estudio profundo de la obra de Husserl para darla a conocer al amplio público francés. Entre líneas puede leerse que Lévinas ve en Husserl el inspirador de un movimiento que desborda toda frontera y que está llamado a impactar de manera preponderante el panorama filosófico del siglo XX.

El cuerpo del libro no es sino el desarrollo del siguiente objetivo: “dilucidar cómo la intuición se desprende de la teoría husserliana del ser, y el papel que juega en la misma” (Lévinas, 2004a : 27). Aunque no es el momento de entrar en polémicas, es necesario dejar en claro de una vez que el acceso que hace Lévinas a la filosofía de Husserl es problemático. En primer lugar, el intentar abordarla como una *filosofía viva*, lo lleva a una contradicción metodológica: por un lado sostiene que tratará de encontrarse con las *cosas mismas*, pero estas no las identifica con los textos husserlianos (de los cuales confiesa que existen muchos manuscritos que, por inéditos, no es respetuoso citar) sino que estos son leídos desde la óptica de los problemas planteados por los discípulos de Husserl, especialmente por Heidegger. Había que hacer esta aclaración pues el objetivo mismo de Lévinas es una lectura en clave ontológica de la intención husserliana, lectura que no hace justicia con el planteamiento de Husserl. Polémicas como estas podrían plantearse frecuentemente entre ambos autores; sin embargo, es preciso destacar aquí sus puntos de contacto, más que sus divergencias.

El primer aspecto valioso que resalta Lévinas es la cuestión del método: “en 1900 – 1901 aparecen la *Logische Untersuchungen* (*Investigaciones lógicas*), las cuales, al parecer, no se ocupan más que del problema par-

ticular del fundamento de la lógica, pero que aportan para plantearlo y resolverlo un método cuyo valor e interés para la filosofía en general no pasó desapercibido para un grupo restringido, aunque entusiasta, que se formó de inmediato en torno al maestro” (Lévinas, 2004a : 21). La manera como en el libro Lévinas habla del método fenomenológico induce a pensar en la fascinación que le produjo la lectura del texto facilitado por Pfeiffer. Dice Lévinas que más que un método, la fenomenología es una manera de filosofar; no es un agregado del movimiento fenomenológico sino su alma. Ahora bien, lejos de estar encerrado en fórmulas, el método fenomenológico no es un simple instrumento fabricado para explorar un dominio cualquiera de lo real, pues de antemano exige tener una visión anticipada del sentido del ser que aborda.

En la concepción del método está implícita la misma insatisfacción de Husserl con respecto a la pretendida omni – explicación naturalista, expresada en su polémica contra el psicologismo. Lévinas, leyendo el párrafo 13 de *Ideas*, donde Husserl plantea que “no debe confundirse la subordinación de una *esencia* a la universalidad formal de una esencia lógico – pura con la subordinación de una esencia a sus *géneros* esenciales superiores” (Husserl, 1986 : 38), concluye que lo formal (objeto general) no sería el género superior capaz de agrupar todo lo demás; habría que establecer la diferencia entre género y forma y proclamar que la universalidad de la forma trasciende toda generalidad. De acuerdo con esto, una categoría supera el ámbito de simple especificación formal y, efectivamente, expresa la estructura material del ser conformando una región de la existencia.

Esta concepción husserliana le sirve de apoyo a Lévinas para concluir que “las regiones del ser difieren entre sí no solamente por sus esencias y las categorías que las determinan, sino también por su existencia (Lévinas, 2004a : 30), hallazgo que permitirá reevaluar los modos de acceso a la naturaleza; pues si queremos aprehender el modo específico de existir

de la naturaleza física, habrá que analizar el sentido intrínseco irreductible de la experiencia del mundo físico. A partir de aquí se desgranar conceptos fundamentales como fenómeno (apariciones cambiantes y múltiples), conciencia, percepción, subjetividad; los cuales servirán a Husserl tanto para criticar el naturalismo como para plantear sus tesis, y a Lévinas, para fundamentar su reflexión filosófica.

Lévinas se detiene a exponer cuestiones sobre la conciencia y la intencionalidad que inquietaron mucho a Husserl; su percepción coincide con las planteadas en *Ideas*. Con respecto a la intuición, problema básico de la tesis de Lévinas, éste demuestra una lectura detallada tanto de *Investigaciones lógicas* como de *Ideas*. Define este acto como el modo de la conciencia o de la representación a través del cual entramos en contacto con el ser (Lévinas, 2004a : 93). Obviamente, todo el arsenal husserliano precede esta afirmación, arsenal que no es preciso retrotraer. Lo que sí llama la atención es cómo Lévinas hace una digresión para abordar un tema puntual; esta digresión es como si dijera: *bueno, hasta aquí Husserl mismo; pero, si se mira desde otro punto de vista, veremos que la importancia de este aspecto trasciende aún más*. El tema está enmarcado en la vieja cuestión de la relación entre sensibilidad y entendimiento.

Lévinas expone la aparente antinomia entre la espontaneidad del espíritu, propia de los actos categoriales y la percepción sensible. La cuestión misma que preocupa a todo el idealismo alemán: ¿cómo es posible que el producto de la espontaneidad de nuestro espíritu se encuentre en acuerdo con el objeto real? La clave que halla en Husserl está en la adopción de un concepto de objetividad que supere la rigidez de la pretendida objetividad que se busca para expresar el contenido de la vida. Según Lévinas, “esta concepción nos obliga o bien a buscar las formas categoriales en el seno del ser sensible, o bien a atribuir las formas categoriales al ser, del mismo modo en que atribuimos el calor o el sonido” (2004a : 111). Gracias a la teoría de la intuición, ver-

dad y razón se sitúan en la presencia originaria del objeto ante la conciencia. Por consiguiente, el ser no queda reducido a mera percepción sensible, sino que el sentido del ser los estados de cosas consiste en su manera específica del darse a la conciencia y se hace explícito en el análisis de esta.

Husserl lleva la intuición al plano de la conciencia; por tanto, preguntas en torno al carácter mediato o inmediato del conocimiento, así como sobre los lugares respectivos de la intuición y del conocimiento discursivo, carecen de sentido pues con la intuición se trata de remontarse al fenómeno originario de la verdad para comprender su esencia misma. No habría, entonces, una confusión entre inteligencia y sensibilidad; al contrario, Husserl pretende poner al descubierto la instancia gracias a la cual estas actividades del espíritu pueden ser susceptibles de verdad: “y dicha instancia es justamente la intuición, en tanto intencionalidad cuyo sentido intrínseco consiste en alcanzar su objeto y tenerlo ante sí como existente” (Lévinas, 2004a : 113).

El otro texto a considerar es *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger* (1949), en especial, el primer ensayo con el que abre, nominado: *La obra de Husserl* (artículo aparecido en la *Revue philosophique* en enero febrero de 1940). De la recopilación hecha en 1949 se dice que “es la mejor exposición de la paulatina devaluación y el progresivo enriquecimiento de su intención original... Así, lo que en un primer momento se presentaba como exposición general de las posiciones de otros filósofos, gracias a sus sucesivas adiciones acaba por convertirse en ilustrativo ejemplo de un genuino taller de ideas donde, al desbordar las posiciones expuestas, se accede a una posición propia” (Vázquez, 2005 : 13). De esta manera, lo que se hallará en el texto será una presentación no tan apegada a sus maestros, sino una voz propia que empieza a levantar su vuelo. En cierta forma, el artículo sobre la filosofía husserliana será más mesurado, en tanto se aleja de la admiración que en 1930 ejercía

Heidegger sobre Lévinas.

El primer párrafo de *La obra de Husserl* enuncia la tensión en la que se debate Lévinas: por un lado, admite que el viejo maestro de Friburgo propuso unas tesis revolucionarias tanto por su contenido, como por los efectos posteriores a los que ha dado origen; pero, por el otro, está el reproche a Husserl por abordar y tratar los temas de modo fiel a las enseñanzas esenciales de la civilización europea. Esto último podría ser una cualidad al situarlo en la tradición filosófica más excelsa; sin embargo, como antes se insinuaba, Lévinas encuentra que frente a tal filosofía, se hace urgente una ruptura.

Lévinas sitúa a Husserl al lado de Descartes en cuanto al reconocimiento de la dignidad del espíritu científico y a la insatisfacción al no hallar unas bases ciertas para fundamentar el edificio del saber; pero reconoce que el alemán “aborda el problema de la certeza y del fundamento del saber de una manera ajena a Descartes” (Lévinas, 2005 : 33). Obviamente, está resaltando que para Husserl la certeza se asegura no tanto prestando atención a las proposiciones, sino determinando el sentido que pueda tener la certeza y la verdad para cada dominio del ser.

Si nos detenemos un poco en la ruptura existencial que hace Lévinas con respecto a la filosofía de la sustancia, podremos observar que lo que pretende es la posibilidad de conceder dignidad filosófica a lo que la reflexión de la filosofía excluye: lo contingente, lo finito, lo ambiguo, imperfecto o impreciso. Es importante, entonces, destacar el énfasis que pone Lévinas en esta cuestión pues, además de escribir que “Husserl considera las pretendidas incertezas propias de algunos conocimientos como modos positivos y características de la revelación de sus objetos”, añade un comentario amplio a *Lógica formal y lógica trascendental*, donde se corrobora en Husserl la positividad del error.

No es extraño, por tanto, que por la fecha en la que escribió este artículo, Lévinas se esté abriendo a análisis en clave

fenomenológica de temas tan descuidados como el cansancio, el exotismo, el insomnio, la posición... tal y como da cuenta la obra *De la existencia al existente* (1947). De igual modo, en *Totalidad e infinito* (1971), una de sus mayores obras, conservará ese interés por cuestiones marginales de la filosofía de la totalidad, por ejemplo: la alegría, el gozo, el alimento, la morada, el rostro, la fecundidad... El impacto de la obra husserliana puede verse reflejado en la huella que deja en Lévinas; él mismo reconoce que “si Husserl resulta relevante no es por un aspecto concreto de su doctrina sino por adoptar una nueva manera de interrogar las cosas y de filosofar” (Lévinas, 2005 : 34).

De cierta manera, lo que resalta Lévinas en la fenomenología de Husserl es la forma de conocimiento de las cosas y de su ser; conocimiento que no se satisface con la adquisición fría de una verdad lejana, sino que involucra la existencia de quien conoce. Por ende, la fenomenología se convierte en una ciencia fundamental para todas las ciencias: “tanto sirve de base a las ciencias morales como funda las ciencias de la naturaleza; pero sobre todo es la vida misma del espíritu que se reencuentra y que existe conforme a su vocación. Aporta una disciplina gracias a la cual el espíritu toma conciencia de sí (*Selbstbesinnung*), asume la responsabilidad de sí y, finalmente, su libertad” (Lévinas, 2005 : 34). Para Lévinas, la obra de Husserl fusiona lo más destacable del idealismo occidental con el realismo contemporáneo, asegurando en su propuesta que, si bien el ser es algo consistente, con peso, ineluctable, no pueden darse relaciones inteligibles con el ser si no se conectan con las relaciones que nosotros, hombres concretos, mantenemos con la realidad concreta.

Al igual que Husserl, Lévinas está convencido de la necesidad de la fenomenología. Quienes han leído las *Investigaciones lógicas* (1900 - 1901), verán la insistencia husserliana por fundamentar la lógica sobre bases sólidas las cuales no pueden ser dadas

por la psicología (gran parte del libro I lo constituyen los prolegómenos, muchos de ellos dedicados a la reducción al absurdo de las tesis psicologistas). Según Husserl, la lógica constituye un dominio especial de verdades: “como el matemático, el lógico nada enuncia sobre la sucesión de los pensamientos dirigidos al objeto matemático. Sus ojos están fijados al objeto; lo identifica a través de las variaciones de su conciencia, intenta penetrar en sus leyes” (Lévinas, 2005 : 39).

Dada su formación inicial, Husserl se aproxima a la lógica del formalismo matemático; sin embargo, establece una diferencia fundamental entre **a.** aquella lógica concluyente, donde el espíritu no tiene en cuenta el problema de la verdad sino que se atiene cuidadosamente a la no violación del principio de no contradicción; y, **b.** la lógica de la verdad, la cual se sitúa en el plano de la experiencia posible y de la unidad de experiencia.

La inclusión de los dos párrafos anteriores, si bien son ideas netamente husserlianas, se justifica en razón a que dan pie para que Lévinas plantee que se hace necesario un nuevo método pues “implica el problema del sentido objetivo de las formas lógicas, responde a la búsqueda de los horizontes espirituales en los que ellas se sitúan” (Lévinas, 2005 : 40); en otros términos, lo lógico es situado por Husserl al lado del objeto, no tanto para dar estatuto de realidad a las formas, sino para situar lógica y ciencia en el plano de las obras del espíritu y, en ese sentido, superan el mero campo de interacciones psíquicas y trascienden al ámbito de las vivencias* .

Este tipo de afirmaciones abren a la ciencia un horizonte incalculable; más aún, Lévinas reconoce que al examinar las intenciones de la vida espiritual, el objeto de la ciencia ubica en una perspectiva que jamás podría ser la de la ciencia. De esto pudo extraer una serie de consecuencias que dejaron huella en sus textos.

* Lévinas entiende por vivencia, la posibilidad de la conciencia para establecerse como pensamiento, como dotada de sentido.

En primer lugar, la revaluación del concepto de exterioridad: se concebía ésta bajo un modelo único y, por tanto, la relación sujeto (interioridad) – objeto (exterioridad) debía ceñirse a cánones uniformes, confundidos en fórmulas de causalidad; por su parte, la fenomenología plantea que objeto y sujeto se encuentran determinados por el sentido del pensamiento que es conveniente cuestionar sin prejuzgar nada de su estructura.

En la obra de Lévinas, esta cuestión es recurrente. Si miramos *Totalidad e infinito*, encontramos en sus primeros capítulos una crítica al tipo de conocimiento que, en aras de la totalidad, suprime la trascendencia, dando origen a la ilusión según la cual el objeto queda reducido a cómo el sujeto lo aprehenda. Es frecuente encontrar en Lévinas que “el saber o la teoría significa primeramente una relación tal con el ser, que el ser cognoscente deja manifestarse al ser conocido respetando su alteridad y sin marcarlo en modo alguno con esta relación de conocimiento” (Lévinas, 1977 : 66). Pese a ello, la tradición muestra que lo hecho hasta ahora es la simple reducción del Otro al Mismo en aras de una pretendida comprensión.

Un segundo aporte de Husserl a Lévinas, derivado de la propuesta de la lógica de la verdad, consiste en el papel que lo concreto otorga a las teorías del conocimiento y del ser. Para Husserl, habría necesidad de una disciplina especial (estética trascendental) que descubriría el mundo dado de una vez, el mundo de objetos usuales, de valores, de cosas amadas, odiadas, interesantes, tristes; es por ello que Lévinas sostiene que: “el sentido último del objeto de la ciencia podría ser comprendido a través de su relación con el mundo de la estética trascendental, ineludible en su plano de realidad” (Lévinas, 2005 : 62). Es por esto que Lévinas afinca su propuesta ética, lejos de las abstracciones meramente teóricas y la sitúa en la concreción del Rostro, no un rostro anónimo, sino el rostro del huérfano, la viuda, el extranjero, manifestándose en él el otro con mayor evidencia que cualquier premisa cartesiana.

Una última consecuencia estaría anclada en la problemática de la libertad, tema que previó Husserl y que padeció Lévinas. Para Husserl, en su último libro publicado, la ciencia está en crisis. La fenomenología está llamada a resituar las nociones científicas en los horizontes de la vida subjetiva donde han sido constituidas. Supone esto que la crisis, entonces, no es sólo la crisis de la ciencia, sino de la humanidad en nosotros. Al unísono, ambos autores podrían exclamar: “el «yo soy» sólo es verdaderamente humano si se descubre como razón, es decir, como libertad. El sí mismo del hombre sólo es verdaderamente tal «en la lucha por la verdad»” (Lévinas, 2005 : 81); y no puede haber verdad mientras haya una ciencia que no manifieste la dignidad del espíritu cuya esencia es la libertad, la cual a su vez clama a la ciencia por unas perspectivas de pensamiento que permitan su desarrollo; es decir, que faciliten el ser dueño y responsable de sí mismo.

Para concluir este apartado, parafraseando un poco al propio Lévinas, quien reclama de Heidegger un sentimiento de deuda con la obra de Husserl, diremos: la filosofía de Lévinas, a pesar del abismo que la separa de Husserl, a pesar de sus formulaciones, a pesar de su sentimiento de la realidad y de la novedad de su método, sigue siendo deudora de la fenomenología husserliana (Cf. Lévinas, 2005 : 91).

3. Conclusión

Se ha enunciado una serie de puntos de contacto entre Husserl y Lévinas; obviamente, no se trata de agotar la cuestión, sólo se pretendía mostrar que la sonada antifenomenología levinasiana, corresponde más a la evolución de todo pensamiento filosófico que a la beligerancia radical contra el padre de la fenomenología. De cierta forma, también se ha ganado el situar a Lévinas dentro de la más fuerte tradición del pensamiento occidental; no es que haya que hacer ingentes esfuerzos para ello, sino que la ignorancia ha

ido cubriendo al lituano de una serie de etiquetas que no corresponden con su obra.

Ahora bien, si recordamos la práctica que durante cierta época adelantó la Iglesia, consistente en ajustar cada descubrimiento o teoría científica con versos o pasajes bíblicos, podría verse en este artículo una especie de Concordismo, en el cual, deliberadamente se reducen las tesis de Lévinas a las de Husserl. Al respecto tendrá que decirse que, aunque deliberadamente se optó por enunciar sólo lo que de Husserl tenía Lévinas, en ningún momento se perdieron de vista los aspectos problemáticos de esta relación.

Quedará, entonces, para futuras reflexiones, la evaluación de cuestiones como: la crítica que hace Lévinas al ideal husserliano de una teoría supra-temporal y eternamente válida, supuestamente separada de la existencia concreta del hombre: su vida, su tiempo, la sociedad, la historia; la réplica constante al carácter intelectualista de la reducción trascendental del método fenomenológico husserliano, el reproche al carácter objetivante de la conciencia en tanto intencional, según la cual, ser es siempre ser-objeto para mi tematización, finalmente, la reconsideración del carácter inmanente de la conciencia en Husserl: para la conciencia husserliana todo acto psicológico y toda cosa son polo intencional de nuestra conciencia, Lévinas mostrará que, más originalmente, ellos son aquello de lo cual gozamos. Cuatro críticas que recogen lo esgrimido por la mayoría de los estudiosos de Lévinas y que habrá que sopesar juiciosamente si se quiere comprender a cabalidad las tesis de estos dos fenomenólogos.

Bibliografía

BERGO, Bettina, (2006). "Emmanuel Levinas", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2006 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2006/entries/levinas/>>

CRITCHLEY, Simon, (2004). "Introducción a Levinas", traducción de Marcello Burrello. En: *Difícil libertad*. Editorial Fineo, México.

GARCÍA GONZÁLEZ, Juan A., (2001). *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Navarra.

HUSSERL, Edmund, (1986). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, 3 ed., traducción de José Gaos. Fondo de Cultura Económica, México.

LÉVINAS, Emmanuel, (2005). *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Editorial Síntesis, traducción de Manuel Vázquez, Madrid.

LÉVINAS, Emmanuel, (2004). *Difícil libertad*. Editorial Fineo, traducción de Nilda Prados, México.

LÉVINAS, Emmanuel, (2004a). *La teoría fenomenológica de la intuición*. Ediciones Sígueme, traducción de Tania Checchi, Salamanca.

LÉVINAS, Emmanuel, (1977). *Totalidad e Infinito: ensayo sobre la exterioridad*. Ediciones Sígueme, traducción de Daniel E. Guillot, Salamanca.

PIRES, Etelvina, (1993). *O outro e o rosto*. Publicações da faculdade de filosofia da UCP, Braga.

PUTNAM, Hilary, (2004). "Levinas y el judaísmo", traducción de Marcello Burrello. En: *Difícil libertad*. Editorial Fineo, México.

SUCASAS PEÓN, J. Alberto, (1998). "Emmanuel Lévinas: autopercepción intelectual de un proceso histórico", *Anthropos* N° 176, Proyecto A Ediciones, Barcelona, España.

VÁZQUEZ, Manuel E., (2005). "Presentación del enigma". Prólogo a la edición española de *Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger*. Editorial Síntesis, Madrid.

El marxismo, hoy.*

Por.

Gabriel Vargas Lozano

Profesor de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. (México)

Hablar del marxismo en la actualidad significa, para muchos, estar fuera de moda, desactualizado o instalado en la obsolescencia. Para muchos, el marxismo es ya historia y no tendría nada que decirnos sobre la situación actual caracterizada como la era de la posmodernidad, de la globalización y del imperio.

En muchos lugares académicos y políticos de Latinoamérica, la palabra marxismo y todo lo derivado del pensamiento de Marx, no quiere ya ni nombrarse a pesar de que, paradójicamente, siempre lo tengan presente como el enemigo a ser combatido. Si el marxismo está muerto ¿para qué preocuparse?, sin embargo, al parecer, temen que el espectro de Marx, reaparezca, como decía Jacques Derridá.

Lo curioso y sintomático es que en los países altamente desarrollados, tanto el pensamiento de Marx como el marxismo, siguen siendo temas de reflexión.

Pongamos algunos ejemplos de trascendencia mundial:

En Francia, desde 1986, Jacques Bidet y Jacques Texier, iniciaron la revista *Actuel Marx* que ha publicado más de 30 volúmenes sobre los más importantes temas de la actualidad (mercado,

derecho, ética y política, ecología, la crisis del socialismo; la situación del marxismo, etcétera) y han celebrado hasta ahora cuatro congresos internacionales. A ello agreguemos el *Dictionnaire critique du marxisme* de Labica y Bensunsan, re-editado por PUF en 1999.

En Alemania, Wolfgang Fritz Haug, dirige la más trascendente enciclopedia del marxismo que se haya publicado, la *Historish Kritisches Wörterbuch des marxismus*, a la que le ha seguido la del feminismo, coordinada por Frigga Haug, ambas, con la colaboración de 700 intelectuales de todo el mundo. Cuando este proyecto concluya, tendremos el corpus de conocimiento más actualizado y vivo del siglo XXI.

En los Estados Unidos, la revista *Rethinking Marxism*, aparte de su publicación ha convocado a importantes congresos en la Universidad de Massachussets en Amherst y la Radical Philosophy Association, que incluye miembros que sostienen diversas concepciones aunque todos coinciden en adoptar una postura crítica frente al capitalismo, realizar una postura crítica frente al capitalismo, realizar encuentros anuales y edita libros y revistas.¹

Aquí en Latinoamérica existen tres lugares en donde se ha mantenido la reflexión en torno a la obra de Marx: en Cuba, en donde se

* Este texto tuvo su origen en la conferencia inaugural de la Primera Conferencia Latinoamericana de Crítica Jurídica. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM., celebrada el 16 de noviembre de 2004, sin embargo, ha permanecido inédita hasta ahora.

¹ En Italia y en particular, en Nápoles, se organizó un Congreso titulado "La obra de Karl Marx entre la filología y la filosofía" que ha dado origen a un libro titulado *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*. (Minifesto libri Roma, 2005) que ya va en su segunda edición. En la convocatoria del congreso se dijo: "por asombroso que parezca, Marx permanece hoy como un autor muy poco conocido; privado de una edición científica integral de su obra y de una interpretación crítica comprehensiva que haga justicia su genio" La *Marx-Engels Gesamtausgabe* (MEGA) que fue iniciada en Moscú y Berlín oriental

han realizado tres encuentros internacionales y se publica la revista *Marx ahora*; en Colombia, en el que se han organizado multitudinarios congresos sobre Marx y en Brasil, en donde se mantiene una variada producción de revistas y libros.

Pero lo que ocurre en México es digno de una explicación más dilatada: en nuestro país, el marxismo prácticamente ha desaparecido del lenguaje de la izquierda en el campo político así como en el ámbito académico, después de que durante los años sesenta, setenta y parte de los ochenta del siglo pasado, tuviera una presencia muy destacada. Las causas de esta situación provienen, por un lado, de las características del desarrollo político de la izquierda a lo largo del siglo XX y por otro, de los condicionamientos económicos, políticos e ideológicos que se encuentran operando en nuestro país, a raíz del derrumbe del llamado “socialismo real”; la adopción del neoliberalismo y la firma del TLCN que ha implicado una profundización de la dependencia de la economía mexicana a la norteamericana. Un análisis acerca de las razones por las cuales la izquierda socialista de nuestro país no quiso realizar el necesario ajuste, transformación o adecuación del marxismo a las condiciones actuales, tendría que ser motivo en otra conferencia. Ello no quiere decir que, a pesar de todo, no se hubieran producido obras impor-

durante los sesenta fue interrumpida por los acontecimientos de 1989. En los noventa fue fundada la *Internationale Marx Engels Stiftung* (IMES) a iniciativa del “Instituto Internacional para la Historia social” de Ámsterdam para completar la edición crítica. Investigadores de Alemania, Rusia, Francia, Holanda, Japón, EU, Dinamarca e Italia están colaborando para su edición. Han aparecido 47 volúmenes en 54 libros de los previstos 114 volúmenes en 122 libros. En la convocatoria afirman, además, algo básico: “nuestra convicción fundamental es que el colapso histórico del comunismo y del marxismo político no contradice la continua relevancia de Marx”. Por el contrario, el análisis del pensamiento de Marx se ha liberado de las ataduras y condicionamientos políticos e ideológicos que imponía la estructura de poder de la URSS. Es por ello que la actual globalización y sus destructivas desigualdades, constituyen la confirmación de la relevancia de la teoría de Marx para nuestro tiempo. (Nota agregada en fecha posterior a la conferencia)

tantes y que no pueda haber una recuperación en el futuro, ahora que las brumas del derrumbe se han disipado; cuando se están sintiendo los efectos de una sociedad cada vez más empobrecida y cuando observamos las atrocidades del gobierno norteamericano y sus aliados en Irak. Las preguntas entonces tendrán que ser ¿Cuál puede ser la estrategia para recuperar el marxismo?, ¿de qué marxismo estamos hablando? Y ¿cuáles son los problemas sobre los que habría que reflexionar?

Pero, además, sin querer hacer una cartografía del desarrollo del marxismo en los últimos años, podríamos mencionar, en forma sumaria, las siguientes iniciativas:

Las grandes interpretaciones sobre el desarrollo global del capitalismo debido al trabajo de Inmanuel Wallerstein y su teoría del sistema-mundo; Samir Amin y su análisis de la mundialización; el debate en torno a la teoría de la dependencia iniciado por André Gunther-Frank y la teoría de la globalidad de Víctor Flores Olea.

La teoría de la regulación de Michel Aglietta; el marxismo ecológico de James O'Connor y su revista *Capitalism, Nature, Socialism*; la teoría de la modernidad de Jacques Bidet y Bolívar Echeverría; la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff e Ignacio Ellacuría; la filosofía de la liberación de Arturo Andrés Roig y Enrique Dussel; la interpretación analítica del marxismo por Cohen y Elster; los análisis de Jorge Riechmann y Francisco Fernández Buey sobre los movimientos sociales; el marxismo político de Robert Brenner y Ellen Meiksins Wood; la filosofía de la praxis de Adolfo Sánchez Vázquez; la interpretación marxista del feminismo de Frigga Haug y Nancy Fraser; la obra filosófica de Adam Schaff; el althusserianismo y el postalthusserianismo; la reflexión en torno al posmodernismo de Jameson, Eagleton y Callinicos; la obra de historiadores como Eric Hobsbawm, Thompson; Perry Anderson y aquí en México, Enrique Semo; la aportación de Iztván Mészáros a través de libros como *La teoría de la enajena-*

ción en Marx o *Mas allá del capital*; la obra de Antonio Negri previa a su famoso *Imperio* en donde ya no es reconocible el enfoque marxista; los análisis sobre las nuevas ciencias y las humanidades de Pablo González Casanova y evidentemente la importancia de grandes pensadores que seguirán siendo puntos de referencia como Georgy Lukács; Ernst Bloch y Antonio Gramsci, entre otros.

A la luz de lo anterior, parece difícil aceptar que el marxismo, en sus aspectos más creativos esté agotado. Sin embargo, lo que sí carecía de vigencia desde sus inicios fue una versión específica que sirvió de legitimación del Estado soviético (llamada marxismo-leninismo o dia-mat) que implicó una profunda deformación de los pensamientos originales de Marx, Engels o Lenin y que se formó durante el estalinismo. Esta versión se basó en un determinismo; un ideologismo; una división dicotómica del marxismo en dos materialismos; una reducción cientificista y un mecanicismo que eran obsoletos desde el momento en que se constituyó. Desde luego que no me refiero aquí a toda la teoría producida en el llamado “socialismo real” y menos a esfuerzos críticos como los de un Lukács, Kosik, Zeleny, Schaff, Ilienkov, Bahro, Markoviç, Petrovic y otros que lograron sobrevivir al acoso de las burocracias gobernantes.

Pero no sólo la teoría era ilegítima sino también la práctica, como lo dice Schaff en su ensayo sobre lo vivo y lo muerto en el marxismo: “Yo creo que esa identificación es falsa –nos dice- ya que la práctica de los países del “socialismo real” fue, en sus elementos básicos, totalmente opuesta a las enseñanzas del marxismo”².

Pero habrá que decir que fue el marxismo crítico el que realizó los mejores análisis críticos de aquella sociedad.

Esto nos lleva a la necesidad de determinar cuáles son las tesis de Marx o del marxismo que siguen vigentes; cuáles no la tenían

² Adam Schaff “¿Qué ha muerto y que sigue vivo en el marxismo?” *El Socialismo del futuro*, No. 4. Madrid, 1991, p. 13.

o la perdieron por el desarrollo de los acontecimientos y cuáles son las problemáticas que deben ser ampliadas y profundizadas para que esta teoría pueda seguir cumpliendo su papel de conocimiento, crítica y arma de transformación. El tema es muy amplio y tendré que ser forzosamente selectivo para ajustarme al tiempo de que dispongo.

Características del paradigma marxista.

En términos generales, considero que la obra de Marx es un pensamiento intra-disciplinario que, en su fase madura, se dedicó a explicar las características esenciales del modo de producción capitalista como un sistema de explotación basada en la mercancía y la extracción de plusvalía. Para ello realizó la magna obra llamada *El Capital* en la que explica las causas del surgimiento de esta sociedad y su desarrollo hasta el momento en que vivió. Es evidente que el sistema se ha transformado al paso del tiempo; ha incorporado la revolución tecnológica a los procesos productivos y ha iniciado un proceso de desterritorialización por medio de las transnacionales pero sus fines y sus efectos siguen siendo: la polarización de las clases en el interior de las naciones así como de las naciones entre sí constituyendo un grupo de privilegiados que conforman el 20% de la población mientras el 80% sufren de pobreza y miseria. Los datos precisos los ha ofrecido el mayor instrumento científico con que cuenta la humanidad: el “Informe de desarrollo humano de la ONU”.

Este capitalismo ha producido un fenómeno descrito por Marx denominado enajenación y que ha podido ser profundizada mediante la utilización de las nuevas tecnologías en la comunicación. Marx definió esa tendencia del sistema e inclusive consideró, en los *Grundrisse*, que la ciencia se convertiría también en una fuerza productiva como lo observamos en la actualidad.

Marx previó también que el capitalismo se universalizaría como ocurre en la actualidad a raíz de la remoción del obstáculo que

representaba el llamado “socialismo real” que se desarrolló por una vía no capitalista pero podemos decir que las reflexiones de autores como Ernest Mandel, Giovanni Arrighi, Samir Amin, Altvater, Flores Olea, Alonso Aguilar, entre otros, sobre la mundialización y la globalización actualizan su reflexión.

Marx, al exponer su concepción del capitalismo también produjo un modelo estructural-genético de conocimiento en *El Capital* y estableció un método llamado materialismo histórico de explicación de los procesos sociales. La aplicación de este método a la historia ha tenido importante, resultados a juzgar por las obras de historiadores como Eric Hobsbawm, E. P. Thompson, E.H. Carr, Pierre Vilar, Perry Anderson, Joseph Fontana, Immanuel Wallerstein y otros, independientemente de las profundizaciones y modificaciones que hayan hecho.

De igual forma, desarrolló una teoría del conocimiento nueva que ya no parte de la polarización entre objeto y sujeto sino de la praxis, expuesta en las *Tesis sobre Feuerbach*; una nueva concepción de la “ideología” que todavía está pendiente de una gran síntesis y una nueva concepción de la filosofía cuyas características han provocado un intenso debate que ha involucrado a pensadores como Lukács, Korsch, Kosik, Schaff, Gramsci, Manuel Sacristán, Lefebvre, Bloch, Brecht, Althusser, Sánchez Vázquez, Mészáros, Labica, Balibar, Della Volpe, etc. En mi ensayo “La filosofía en Marx: el conflicto de las interpretaciones”³ trabajo de mi autoría en el que analizo este debate y me pronuncio una concepción materialista y praxiológica.

Dentro de los aspectos filosóficos que mantienen su vigencia podríamos mencionar: la concepción del hombre como ser onto-creador, la centralidad de la praxis; el análisis de las formas de la enajenación y explotación que conforman el proceso de mercantilización y cosificación de las relaciones humanas; la necesidad de superar dicho estado y realizar las potencialidades humanas o más tarde, la

³ Revista *Dialéctica*, Núm. 36. Invierno de 2004.

afirmación de que la humanidad debe pasar de la pre-historia a la historia. Estas tesis no sólo han mantenido su vigencia sino que la han incrementado.

El pensador revolucionario propuso una concepción nueva del individuo como producto de las relaciones sociales aunque no reducido en forma absoluta a ellas y una concepción del humanismo como la realización del hombre pleno.

Como se sabe, los clásicos desarrollaron tan sólo una mínima parte de su programa de investigación y ha sido el marxismo posterior el que ha tratado de completarlo y enriquecerlo.

Temas críticos

Ahora bien, no todo lo que dijo Marx puede ser sostenido a la luz de la reflexión actual y de los cambios históricos.

No pueden ser sostenida, en todos sus términos, una concepción racionalista ilustrada de la sociedad que mantiene el joven Marx y que le lleva a aceptar la invasión de México por los norteamericanos en 1847; sus opiniones sobre Simón Bolívar que fueron analizadas por Gustavo Vargas; su capitalismo-centrismo que, como decía José Aricó en su importante libro *Marx y América Latina*, empieza a modificarse a partir de sus análisis sobre los efectos del capitalismo en la India, Irlanda y la comuna rusa; su tesis de que el sujeto de la historia sería la clase obrera industrial, a partir de las transformaciones que se han operado en los procesos productivos por obra de las nuevas tecnologías (véase el libro de Ricardo Antunes *¿Adiós al trabajo?*).

La interpretación mecanicista

Pero además, Marx mismo, al describir su propia concepción de la sociedad, en algunos textos, dio origen, sin sospecharlo, a toda una interpretación mecanicista de su pensamiento. Esto es lo que ocurre con el célebre “Prólogo a la contribución a la crítica de la economía política” de 1859 en donde habla

de que existe una estructura económica; un edificio (*überbau*) jurídico y político y unas formas de conciencia ideológica. Y luego la frase “el modo de producción de la vida material determina (*bedingen*) el proceso de la vida social, política y espiritual en general”⁴

Estas tesis van a encontrar una formulación más compleja y matizada en obras posteriores del propio autor. Una de ellas la encontramos en el famoso pasaje de los *Grundrisse* en el que ofrece una explicación de la dialéctica existente entre la producción y sus relaciones: “En todas las formas de sociedad existe una determinada producción que asigna a todas las otras su correspondiente rango e influencia, una producción cuyas relaciones asignan a todas las otras el rango y la influencia. Es una iluminación general en la que se bañan todos los colores y que modifica las peculiaridades de estos. Es como un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que allí toman relieve”⁵. Otra modificación importante la encontramos en *El Capital*, en donde se establece la categoría de estructura dominante y también del carácter trascendente de formas como las artísticas que valen, mas allá de las sociedades en que fueron creadas. El mismo Engels, ante las críticas de economicismo se ve obligado a rechazarlo y a hablar de la determinación “en última instancia”.

Sobre la relación entre infra-estructura económica y superestructura jurídico-política considero, entonces, que es más problemática que útil. La versión dicotómica base/

⁴ “El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva un edificio (*überbau*) jurídico y político y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina (*bedingen*) el proceso de la vida social, política y espiritual en general” . K. Marx “Prólogo a la contribución de la economía política”. En *Introducción general a la crítica de la economía política/1857 y otros escritos sobre problemas metodológicos*. Cuadernos de Pasado y Presente. Buenos Aires, 1974. Trad. Miguel Murmis, Pedro Scarón y José Aricó.

⁵ Op. Cit. p. 64.

superestructura ha atravesado todo el marxismo, desde la versión determinista de un Bujarin hasta la estructuralista de la corriente althusseriana. Sobre esta última, considero que a pesar de que realizó diversos aportes en la reflexión sobre la ideología; la epistemología, el estado y la concepción de la filosofía, mantuvo un mecanicismo que implicaba una dicotomía entre la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción y la lucha de clases que no tomó en cuenta la dimensión histórica de la obra marxiana, como lo consideraron, en su momento, Thompson y Vilar.

Por tanto, podemos decir que en lugar de seguir hablando de base y superestructura se requiere reconocer que existe una interrelación compleja, entre lo económico y lo jurídico-político e ideológico que va acompañando al proceso de formación de una sociedad. Esto no significa que no exista una determinada forma de producción que organiza y domina el conjunto de la sociedad (a diferencia de lo que plantearía un Max Weber) y tampoco que no existan contradicciones, asincronías y sincronías con los otros sistemas que conforman a la sociedad como un todo.

Una reflexión importante para el análisis de los procesos contemporáneos y que combina en forma creativa la relación entre base y superestructura lo encontramos en la obra clásica de Antonio Gramsci, quien propone una renovación conceptual de acuerdo a una nueva forma de entender la relación entre economía, sociedad política y sociedad civil y de la construcción de la hegemonía por parte de un bloque histórico de fuerzas. En mi que opinión, el legado gramsciano todavía tiene que explorarse en forma más profunda.

Socialismo y democracia

Pero abordemos dos cuestiones que han surgido del derrumbe del llamado socialismo en Europa del este y la URSS: el socialismo y la democracia.

Como sabemos, Marx propuso que la sociedad que substituiría al capitalismo se llamaría comunismo y que pasaría por una etapa

de transición, el socialismo, caracterizada por una forma de gobierno denominada “dictadura del proletariado”. A pesar de ello, Marx y Engels no desarrollaron una teoría sobre las características precisas que tendría que adoptar el socialismo por el hecho de que, en su tiempo, no había surgido todavía esa posibilidad en forma efectiva. La única ruptura que se presentó fue la “Comuna de París” que fue abordada en *La Guerra civil en Francia* y en la *Crítica al programa de Gotha*. Se trataba de algo que el marxismo posterior tendría que desarrollar en forma creativa. Lenin inició un análisis en *El Estado y la revolución* pero su prioridad fue salvar a la revolución ante el asedio de los enemigos externos e internos. Esta cuestión nos lleva a plantear varios puntos:

- a) la realización del socialismo en una sociedad atrasada;
- b) la forma que adoptaría el estado y
- c) las características del socialismo.

a) realización del socialismo en una sociedad atrasada.

Este problema fue planteado a Marx por la revolucionaria Vera Zasulich quien le dirigió una carta fechada el 16 de febrero de 1881, en la que hizo la pregunta crucial de que si, en su opinión, podría darse un salto de la comuna rusa al comunismo o se tenía que pasar forzosamente por el capitalismo. Pregunta esencial para la estrategia a seguir por todo movimiento revolucionario. Este debate, inclusive prosiguió después entre los revolucionarios rusos y enfrentó a Stalin con Trotsky.

La posición de Marx se expresa tanto en su carta a Vera Zasulich del 8 de marzo de 1881 como en su carta a la redacción de *Anales de la Patria* que él no sostenía una filosofía de la historia de estilo hegeliano y que implicaría una evolución unilineal de la historia y que, por tanto, consideraba que sí era posible dar un salto de una sociedad atrasada al comunismo. Por mi lado considero, a la luz de lo ocurrido, que el clásico no pudo prever las consecuencias del atraso económico,

político y cultural de Rusia y menos las tragedias de lo que ocurriría posteriormente. Sin embargo, preocupado por el problema, daría a conocer una segunda respuesta en el prólogo a la edición rusa de *El Manifiesto Comunista* de 1882, en donde dice que el salto no podría prosperar si no se realizaba también la revolución en Europa central. El resultado ya lo conocemos: la derrota de la Revolución en Alemania así como el triunfo del fascismo en Italia y del nazismo en Alemania impidió que la revolución rusa tuviera el apoyo necesario. A ello agreguemos una circunstancia muy importante: el fin del equilibrio político en el seno de la revolución que produjo la muerte de Lenin.

b) la forma que adoptaría el cambio.

Marx consideró, a diferencia de los anarquistas que el Estado capitalista tendría que ser cambiado por un Estado de transición denominado “dictadura del proletariado” y que a partir de allí tendría que iniciarse el proceso de su gradual extinción para acabar con toda forma de opresión.

A la luz de la historia podríamos decir que el concepto de “dictadura” se encuentra profundamente desprestigiado si pensamos en los gobiernos dictatoriales del nazismo en Alemania e Italia, del estalinismo en la URSS o los que hemos padecido en América Latina. A pesar de ello, es necesario analizar la razón por la cual Marx utiliza el concepto dictadura y que procede de la tradición romana en que se elegía a un dictador en un estado de excepción. En este caso no es una persona sino toda una clase. Pero además, Engels, al analizar la “Comuna de París”, le otorga al concepto “dictadura del proletariado” un contenido democrático ya que los dirigentes eran elegidos mediante sufragio universal; los electores tenían el derecho de revocación y los funcionarios recibirían un salario obrero. Engels escribe en su prólogo a *La Guerra civil en Francia* de 1891 “Últimamente, las palabras “dictadura del proletariado” han vuelto a sumir en santo horror al filisteo socialdemócrata. Pues

bien, caballeros¿quereis saber que faz presenta esta dictadura? Mirad a la Comuna de Paris: ¡he ahí la dictadura del proletariado!”⁶

Si pensamos en este tema, desde la actualidad podríamos decir que el concepto de dictadura es equívoco porque Engels está definiendo su contenido en forma democrática. Por otro lado, si se analiza la evolución de los dos pensadores se concluirá que se encuentran en la tradición de una democracia radical como examinaremos más adelante.

De todas formas, para evitar equívocos, considero que es más adecuado el concepto de “hegemonía” propuesto por Gramsci y que está más acorde con el espíritu de Marx.

Marx, Engels y otros revolucionarios, jamás pensaron en el dominio absoluto de un partido o de una burocracia que determinara arbitrariamente el destino de una sociedad y lo hubieran considerado contrario a sus concepciones.

Pero la tesis de la extinción del Estado, pertenece, en las actuales condiciones, al reino de la utopía ya que ni Marx, ni Engels ni Lenin establecen los procedimientos y las condiciones específicas para que se iniciara dicha extinción. Ello no quiere decir que no valga la pena pensar cómo una sociedad futura podría iniciar una transferencia del poder estatal a los ciudadanos.

Llegamos aquí a un concepto central que es parte del legado de Marx y Engels pero que no fue desarrollado por ellos ni por el marxismo posterior, salvo algunas excepciones: se trata de la concepción de la democracia.

El concepto de democracia en Marx implica variaciones que es necesario explicar:

En primer lugar, el joven Marx sostuvo un radicalismo democrático en el período en que era director de la Gaceta Renana. Mas tarde, emprende la *Crítica a la filosofía del estado de Hegel* oponiéndose a la concepción monárquica constitucionalista del filósofo a partir de una concepción democrática inspirada en Rousseau. Marx radicaliza su crítica a la forma ideológica en que se utilizaron los de-

⁶ Obras escogidas de Marx y Engels. Editorial Progreso. Moscú, 1967. Tomo II, p. 463.

rechos humanos por la burguesía, durante la revolución francesa en los *Anales franco-alemanes* y mantiene esta idea en *La Ideología Alemana*. Sin embargo, en el *Manifiesto del Partido Comunista* se habla del socialismo como conquista de la democracia “el primer paso de la revolución obrera lo constituye la elevación del proletariado a clase dominante, la conquista de la democracia” (*El Manifiesto comunista* p. 66). Esta idea democrática también es considerada como un medio posible en condiciones culturales favorables en su “Discurso en Ámsterdam”.

De igual forma, como lo expone Maximilian Rubel, Marx se basa en el *Tratado teológico-político* de Spinoza; realiza observaciones sobre Tocqueville y Hamilton acerca de la democracia en los Estados Unidos; está a favor de los cartistas; a favor del sufragio y dice que “hay que convertir a la democracia de un instrumento de engaño en un medio de emancipación”⁷

En conclusión, Marx sostuvo una concepción de la democracia, primero, en forma de radicalismo burgués y luego como un fin del movimiento revolucionario y sinónimo tanto del socialismo como del comunismo. En lo que se refiere al medio para la transformación social (lo que podría parecer una contradicción) prefiere ser realista y considerar que, hasta el momento en que él vive, los cambios han sido producidos en forma violenta pero no se niega a considerar la posibilidad de un cambio pacífico en ciertas condiciones. Lo que parece decir Marx es que en el movimiento histórico nada está prefijado y debemos estar abiertos a la novedad. Con todo, tanto Marx como el marxismo posterior, a pesar de la interesante discusión entre Kautsky y Lenin, no desarrolló una teoría de la democracia alternativa a la que se conformó bajo el capitalismo y ello fue, en mi opinión un profundo error. El marxismo dejó a los teóricos liberales la reflexión sobre lo que David Held llama, “los modelos de la democracia”, quienes, en lugar de seguir la vía radical abierta

⁷ Vid. “El concepto de democracia en Marx” de Maximilien Rubel. *Le Contrat Social*. No. 4. Vol. 6

por Rousseau, iniciaron otra que implicó, en primer lugar, la democracia como protección de las clases propietarias y continuó bajo la “democracia de élites” (teorizada por Schumpeter); la democracia de mercado y la democracia neoliberal de Hayek. Fueron entonces, los liberal-socialistas (si esta combinación fuera posible) como C.B. Macpherson y Norberto Bobbio quienes han realizado críticas a la democracia realmente existente pero arrastrando los límites de la concepción liberal.

A pesar de todo, considero que el marxismo puede jugar un papel importante en torno a la democracia en dos aspectos: por un lado, en el análisis y crítica de los alcances y límites de la democracia en el sistema capitalista en su conjunto y por otro, en la conformación de un paradigma democrático-socialista alternativo.

Sobre el primero, vale la pena tomar en consideración los argumentos de Ellen Meiksins Wood en su libro *Democracia contra capitalismo* quien considera que “la característica que define al capitalismo como un terreno político es la “separación formal de lo económico y de lo político”, o la transferencia de ciertos poderes “políticos” a la “economía” y la “sociedad civil”⁸

En otras palabras, el capitalismo “puede darse el lujo de distribuir los bienes políticos sin poner en peligro sus relaciones fundamentales, sus coerciones y desigualdades”. En efecto, el error de los teóricos liberales de la democracia es considerar que el sistema político goza o puede gozar de autonomía con respecto a los otros sistemas y que lo económico es una estructura “exterior”.

El ejemplo de los límites de la democracia lo tenemos en Latinoamérica con el sangriento y traumático golpe de estado en contra de Salvador Allende en Chile, cuando empezó a afectar los intereses norteamericanos. El análisis marxista de las relaciones economía-política-derecho-ideología, nos permitirá examinar los alcances y límites del sistema político en el interior del sistema.

⁸ Ellen Meiksins Wood, *Democracia contra capitalismo*. Siglo XXI editores, México, 2000 p.19

La conclusión que extrae Meiksins Wood en su libro es que el capitalismo implica formas de coerción y dominación que, mas allá de lo que proclaman, en forma ideológica, se encuentran en contradicción con un auténtico desarrollo de la ciudadanía y de los derechos humanos. En otras palabras, mientras se habla en forma intensiva de la democracia: a través de los medios masivos de comunicación se configura una conciencia enajenada en el individuo; se exponen en forma acrítica la masacre de los pueblos y de sus derechos democráticos; se convierte a la democracia en un apéndice del mercado y se transfieren las decisiones ciudadanas al sistema judicial que resulta más controlable, como ha ocurrido en los Estados Unidos.

Pero una concepción profunda de la democracia no sólo implicaría su adopción como forma de elección de los representantes, reforzando los mecanismos de intervención colectiva sino también su ampliación a todos los ámbitos de la sociedad así como a la defensa de los derechos de las mujeres; de indígenas; de los pueblos; de las minorías sexuales; de los jóvenes, de los ancianos, etcétera. Por tanto, el marxismo puede contribuir a la construcción de una democracia emancipatoria.

Pero si la democracia está condicionada por un tipo de sociedad, tendrá que reflexionarse también sobre un tema olvidado en México: el tema del socialismo.

c) La idea del socialismo.

Marx no dejó una teoría de lo que debería ser el socialismo sino sólo unas cuantas ideas debido a que no se había desarrollado ese tipo de sociedad. Para Marx como para Hegel, “el Búho de Minerva se eleva en el crepúsculo”, sin embargo, dejó algunas ideas en sus textos: *Crítica al programa de Gotha* y *La Guerra civil en Francia*. En ellos considera que los rasgos de la nueva sociedad en su primera etapa serían: -propiedad social de los medios de la producción que tiene como contrapartida la formación de un aparato burocrático.

- remuneración a los trabajadores de acuerdo a su aportación.
- supervivencia del estado e inicio de su extinción que ya hemos anotado también que implica problemas.
- ampliación de la democracia que requiere ser reformulada.
- autogestión social.

Desde luego que estas consideraciones no pueden conformar más que ciertas ideas que hoy tendrán que someterse a un análisis más cuidadoso debido a la experiencia que se ha tenido. Pero lo que podemos decir con certeza es que ninguna de ellas podrá realizarse sin una concepción de la democracia que sea concebida como una forma política y jurídica que se base en una estructura económica social propicia y que permita el dominio de los ciudadanos sobre sus propias condiciones de gobierno.

El análisis de la relación entre democracia y sociedad alternativa se encuentra vinculado a un debate más amplio: el de la filosofía política.

Debate actual sobre la filosofía y la teoría política.

Como sabemos, esta disciplina fue combatida en gran parte del siglo XX por el cientificismo, sostenido en la vía conductista y positivista en el capitalismo y por el materialismo dialéctico en el llamado “socialismo real”, sin embargo, fue en el primer sistema que se desarrollaron importantes teorías se autores como Isaiah Berlin, Karl Popper, John Rawls, Michel Foucault, Hannah Arendt, Norberto Bobbio, Jürgen Habermas y en los últimos tiempos hemos visto un revival de Kant y del kantismo.

Lo característico de muchas de estas concepciones es el rechazo al marxismo y la tesis de una sociedad justa como horizonte de sentido pero sin ofrecer los medios para alcanzarla. En el caso de Rawls, una concepción de la justicia en la que se introducen los valores liberales y en la que no se definen las formas de acceder a dicha sociedad; con

Hannah Arendt, una versión romántica de la democracia griega y de la plaza pública; en el de Bobbio una democracia procedimental y al mismo tiempo, la determinación realista de los “poderes tras las urnas”; en Habermas una concepción contrafáctica del diálogo libre de dominio que difícilmente podría guiar a una sociedad basada en los intereses económicos y políticos de unos cuantos y que, ante las críticas recibidas ha tratado de consolidarse mediante una filosofía del derecho en *Facticidad y validez*

Atilio Borón, en un ensayo titulado “Marxismo y filosofía política”, que dimos a conocer en México, a través de la revista *Dialéctica* propone y tiene razón, que el marxismo tiene que someter a crítica las concepciones de la filosofía política que hoy están siendo abordadas por las teorías liberales. Borón agrega, además, que la filosofía política actual se ha vaciado de contenido crítico y que si no lo recupera no podrá enfrentar correctamente los desafíos de un mundo que camina peligrosamente hacia el colapso.

Pero además, agreguemos que en la actualidad, se ha puesto de manifiesto la extraordinaria importancia que tiene una reflexión jurídica crítica con relación al paradigma emancipatorio.

La primera de ellas es el análisis de las formas jurídicas como se ha legitimado la conquista y la dominación. Un ejemplo de ello lo tenemos en la sentencia del “Tribunal de los Pueblos” que fundamenta sus tesis en un análisis de la teoría de la guerra justa, planteada por Francisco de Vitoria y que ha sido re-actualizada por el gobierno de Bush como justificación de los bombardeos a Kosovo, Afganistán e Irak.

Pero junto a ello se encuentra la ruptura de las normas jurídicas internacionales que han puesto de relevancia la importancia del análisis jurídico para la defensa de la soberanía de los pueblos.

Los gobernantes también se encuentran en el filo del estado de naturaleza hobbesiano frente al estado civil. Sus caballos de batalla

han sido el estado de derecho; la defensa de los derechos humanos y la democracia. Esto implica que se han echado la soga al cuello porque el pueblo exige su cumplimiento.

Pero el estudio del derecho también puede idear formas nuevas de ejercicio del poder e instituciones como lo hizo Montesquieu en su momento.

Por tanto, en mi opinión una visión crítica del derecho gana más con una concepción actualizada del marxismo que sin ella.

Algunas conclusiones de lo anterior son las siguientes:

- 1) La teoría de Marx y Engels sigue siendo válida a condición de que se le estudie en forma crítica y que se le desarrolle de acuerdo con el análisis de la situación actual. Nada puede quedar intacto a la luz de los nuevos desarrollos de la teoría así como de los hechos históricos.
- 2) Ha existido, por un lado, una versión ideológica y dogmática, difundida mediante la fuerza del bloque socialista y que nunca tuvo legitimidad y por otro, una serie de vertientes y autores que han realizado una contribución trascendente para el conocimiento de la humanidad. Tenemos aquí un paradigma extraordinariamente plural que cada quien tendrá que actualizar de acuerdo a su enfoque y problemática estudiada.
- 3) La única manera de avanzar, en forma teórica, es re-interpretando el legado de Marx de acuerdo a las nuevas circunstancias y determinando los nuevos campos a ser desarrollados. Es decir, delimitar las tareas del futuro como las de profundizar en la crítica del capitalismo real; la democracia alternativa y una nueva idea de socialismo.
- 4) Con todo, una de las características distintivas del paradigma marxista frente al liberal es que mientras este último considera que si la sociedad por ellos pensada, engendra monstruos como las guerras, el holocausto, la miseria, esto es producto de la "naturaleza humana" Marx consideraba, en cambio, que se requería

mantener una relación entre teoría y praxis que permitiera, en un futuro, no solo cambiar la sociedad sino también la propia naturaleza humana.

Bibliografía

Antunes, Ricardo, *¿Adiós al trabajo?* Cortez Editora, Sao Paulo, 2001.

Boron Atilio, *Tras el Búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo.* Ed. De Ciencias Sociales. La Habana, 2003.

Derrida Jacques, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional.* Ed. Trota. Madrid, 1995.

Echeverría Bolívar, *Las ilusiones de la modernidad.* UNAM/El equilibrista. México, 1995.

Flores Olea Víctor, *Crítica de la globalidad.* FCE, México, 2002.

González Casanova, Pablo, *Las nuevas ciencias y las humanidades, Anthropos-Unam, México, 2004)*

Marx, K. Engels F., *El Manifiesto comunista. Introducción de Eric Hobsbawm.* Ed. Crítica, Barcelona, 1998

-*Crítica al programa de Gotha.* Obras escogidas. Moscú. 1974.

-*La Guerra civil en Francia.* Obras escogidas Tomo I, Moscú.

-*Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rural rusa.* Cuadernos de Pasado y Presente. México, 1980.

Meiksins Wood, Ellen, *Democracia contra capitalismo.* Siglo XXI editores, México, 2000.

Musto, Marcelo (editor) *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filologia e filosofia.* Manifestolibri, Roma, 2005. (se prepara la edición en castellano)

Vega Renan C. (editor) *Marx y el siglo XXI. Una defensa de la historia y del socialismo*. Ed. Anthropos, Santa Fé de Bogotá, 1999.
-*Marx y el siglo XXI. Hacia una marxismo ecológico y crítico del progreso*. E. Antropos. Santa Fé de Bogotá, 1998.

Veraza Jorge, *El siglo de la hegemonía mundial de Estados Unidos*. Ed. Itaca, México, 2004.

Diccionarios:

A Dictionary of Marxist Thought. Second Edition. Edited by Tom Bottomore. Blackwell, Oxford, 1991.

Bensunsan-Labica, *Dictionnaire critique du marxisme*. PUF, Paris, 1999.

Jacques Bidet, Kouvélakis Eustache, *Dictionnaire Marx*

Contemporain. PUF, Paris, 2001.

Wolfgang Fritz Haug, *Historich Kritisches Wörterbuch des marxismus*. Argument Verlag, Berlin,

Haug Frigga, *Historich Kritisches Wörterbuch des feminismus*. Argument Verlag, Berlin,

Revistas:

Dialéctica. Universidad Autónoma de Puebla.

Historical Materialism. Fac. of law and Social Sciences University of London.



Ven

El tiempo de una posición El proceso de formación de la filosofía política de Jacques Derrida

Por.

Manuel Guillermo Rodríguez V
Instituto de Filosofía "Julio Enrique Blanco"
Barranquilla, Colombia

En un día de 1980, el conocido filósofo Jacques Derrida se presentaba a sustentar su tesis de aspiración al título doctoral de la universidad de... El tribunal sabía de su trayectoria de largos años ocupando los lugares más importantes en la tribuna, en librerías y en las polémicas más apasionantes de la filosofía francesa. Sorprendentemente el filósofo leyó un breve trabajo, en el cual parecía dar una lección a jóvenes aspirantes a la investigación filosófica con sobrias palabras que sonaban más o menos así: *'...muchas veces duramos bastante tiempo para encontrar el tema y el método para abordar un problema filosófico, en ello debemos poner todo el empeño para ubicarnos en el puesto preciso'* Y luego relató sencillamente, el camino de su trabajo desde cuando, bajo la influencia de la fenomenología, había intentado un replanteamiento del problema del lenguaje, sólo para desecharlo después y entrar de manera heterodoxa en el estructuralismo sin terminar de encontrar lo que buscaba, pero dejando en el camino una multitud de obras que fueron convirtiéndolo en figura de primera magnitud de la posmodernidad francesa.

La aclamación de sus colegas, que reconocían su valor, selló esa página académica de su vida, y la tesis se tituló emblemáticamente: *"El tiempo de una tesis"*. Sin embargo, nuestra convicción señala que la página que se selló de cara a la academia francesa dejaba una tarea pendiente de la investigación filosófica, la que sería realmente la aportación fundamental que este intelectual de piel obs-

cura y sangre judía -a finales del 2001, tres años antes de su muerte- vislumbra haber alcanzado en el mismo momento en que recibía del instituto de investigaciones de Frankfurt la distinción con el premio Adorno. En el medio se encuentra la publicación en 1993 de su obra *Espectros de Marx*, el libro que marca, a nuestro modo de ver, el punto de referencia para el horizonte que había encontrado definitivamente para su investigación a través de casi veinte años que, unidos a los otros veinte de su tesis se convierten ya no en tiempo de una tesis, sino *el tiempo de su posición*.

El hombre que duró toda la vida escudriñando implacablemente el sentido de las palabras había comprometido la suya dedicándose, a partir de 1993, a desarrollar lo que podría denominarse una filosofía política desde las estructuras del ser evanescente del lenguaje que salda la deuda con el pensamiento crítico como quedó consignado en sus palabras de aceptación del premio Adorno con el adjetivo de *'Acabados'*.

El problema fundamental de la filosofía para nuestro tiempo según Derrida, después de una larga conversación con Lacan y de una memorable polémica con Foucault, confluye en una entrega, como la llama, una *'inyunción'*, es decir asumir una imposición, enyugarse, meterse dentro de un yugo con Marx en el momento preciso en que para la intelectualidad del mundo occidental el pensamiento de Marx había muerto, como si el derrumbe de la Unión Soviética significase la prueba contundente de la obsolescencia de la teoría.

Comprometerse o dejarse imponer la realidad por Marx era la manera de asumir la deu-

da de la filosofía con esta figura del pensamiento que no había dejado de cobrarse por el proceso histórico del capitalismo y cuyo precio seguía subiendo en la medida en que se desconocía el estudio y la investigación marxista dejando el campo abierto para la soberanía del capital en el reino de la inteligencia. Era tiempo de empezar a abonar por lo menos a esta deuda y el profesor Derrida había encontrado, por fin, el camino de una posición.

Esta posición es la que se determina por su compromiso con el pensamiento crítico social que le había llevado, ya en 1990, a proponer en el Congreso mundial de filosofía una Internacional de la inteligencia. Los rasgos principales de esta posición quedarían primero plasmados en *Espectros de Marx* y después ratificados en *Acabados*. A través de mucho indagar, Jacques, no el fatalista como se titula el famoso ensayo de Diderot, sino Jacques el argelino, mulato y judío adopta una posición claramente de izquierda frente al poder dominante del siglo XX, el mismo que en el presente siglo pretende mantener su hegemonía política por medio de la guerra, la discriminación y la ignominia.

La filosofía debe, según esta posición comprometer sus esfuerzos por la inteligencia, por la justicia y al lado de los oprimidos de la tierra y, finalmente, a cincuenta años de distancia termina dándose la mano con Franz Fanon, por cuya proclama en esa época no había arriesgado una línea. Por eso al estudiar la filosofía política de este personaje de la cultura francesa es necesario partir de ese largo camino que le costó, sin resentimientos ni remordimientos, acceder a la provisional altura de una posición. Sus promotores de juventud, ilusionados por tener en sus filas como serios conservadores a la joven promesa que despertara la admiración del ya maduro Lacan, debieron revolverse en sus tumbas cuando -después de cuarenta años- el filósofo, consecuente con su vocación intelectual, proclamara a los cuatro vientos que la cultura occidental tenía una deuda impagable, no sólo con el Fondo Monetario Internacional sino con Karl Marx.

Jacques Derrida, un hombre de tez morena, aceitunada como la mayoría de los nativos argelinos, nacido en una familia de judíos -cuyo padre vivió toda su vida como modesto dependiente de comercio- muy pronto conoció la persecución antisemita que se extendió por el mundo en la década de los cuarenta, cuando él sólo contaba con diez años; había sido expulsado de la escuela pública teniendo que ir a estudiar en una institución que maestros judíos organizaron marginalmente para educar a los niños judíos. Tal escuela nunca convenció al pequeño, quien secretamente, como lo confiesa a Elizabeth Roudinesco en su larga entrevista de 2002 dos años antes de su muerte, duró muchos días sin asistir a clases pues "*Ahí me sentí identificado, pero conservo de ello un recuerdo sombrío y desdichado. Fue allí, creo, donde comencé a reconocer, cuando no a contraer ese mal, esa desazón, ese malestar, que, durante toda mi vida, me volvió inepto para la experiencia comunitaria, incapaz de gozar con una pertenencia cualquiera*"¹

Sin embargo, según su memoria, fue sólo hasta su formación parisina -a partir de 1949- que comenzó a tomar consciencia de la magnitud del fenómeno de la guerra y el antisemitismo como acontecimiento político que marca la vida de la época contemporánea, conciencia que aflorará con más fuerza cuando, mucho tiempo después, aborde los problemas del mundo y trate de responder a la cuestión de la posibilidad de comprender las relaciones sociales en el mundo actual.

Se debe destacar también la influencia y el reconocimiento hacia un personaje que hemos visto desfilar en la vida de casi todos los pensadores, especialmente los filósofos franceses importantes del siglo XX: Louis Althusser, sobre el cual Derrida se expresa de manera muy especial y sorprendente en sus memorias. Sorprendente porque toda su referencia se hace desde la orilla opuesta, definitivamente hasta ese lejano 2001 de la entrevista (a Althusser lo

¹ ROUDINESCO E. *Y mañana qué...?* Ed. FCE. Buenos Aires. 2003. página 123

había conocido desde 1952) manifiesta que nunca compaginaron en su posición teórica pero que tuvieron una amistad intelectual profunda y fértil hasta el punto de que Derrida rememora con orgullo que: “*Cuando le envié el manuscrito de Introducción al origen de la geometría de Husserl, mi primera publicación, me escribió una carta extraordinaria... Con Jean Hippolite, me invitó a la calle de Ulm, donde enseñé mientras él se ausentaba (1964). Luego fue un compañerismo profesional que duró más de veinte años... Para terminar haciendo una revelación que no ha sido lo suficientemente valorada por los comentaristas de uno y otro filósofo: “Luego de la tragedia de 1980 (se refiere a la desgraciada muerte de Hélène, la esposa de Althusser), durante mucho tiempo yo fui el único autorizado a verle”*²

De manera que el libro que permitirá seguir los pasos de la teoría política que plantea Derrida, *Los espectros de Marx*, está íntimamente relacionado con la obra y la influencia de Louis Althusser, tal como se ha podido observar en los trabajos de Foucault y Deleuze y como se seguirá viendo en la obra de sus más directos discípulos: Alain Badiou y Etienne Balibar. Respecto al libro, Derrida no vacila en reconocer: “*Espectros de Marx, en efecto, puede ser leído si se quiere, como una especie de homenaje a Louis Althusser. Saludo indirecto pero sobre todo amistoso y nostálgico, un poco melancólico. La cuestión está abierta al análisis. Escribí ese libro en 1993, tres años después de la muerte de Althusser, y, por supuesto, puede ser como un texto dirigido a él, una manera de ‘sobrevivir’ a lo que viví con él, a su lado. Él era a la vez próximo y lejano, aliado y disociado. Pero ¿quién no lo es? Me pide que hable de algo, de alguien que ocupó un lugar tan grande en mi vida.*”³

El punto central de toda esta referencia está ligado con el problema o el nudo central de toda la filosofía política actual que ha sido magistralmente abordado por Alain Badiou

² Ibidem. Página 117

³ Ibidem. Página 116

ya desde el título de uno de sus ensayos más conocidos : *¿Es posible pensar la política?* Puesto que de la misma manera que en nuestra división sobre la crítica política terminábamos señalando la crisis del marxismo y la necesidad de un replanteamiento completo de la filosofía al respecto, en las últimas obras inéditas de Althusser como un reconocimiento del materialismo social en su expresión de “*Ser materialista es no contarse cuentos*” que para muchos significaba, desde la orilla del dogmatismo, una renuncia de su posición revolucionaria, pero que vista en perspectiva significaba el más coherente llamado a trabajar en la superación del materialismo del siglo XIX y a superar su marxismo para responder a las exigencias del socialismo del siglo XXI.

De manera que el materialismo político terminaba el siglo XX haciendo el luto por el ‘marxismo’ que fenecía con la mirada autocrítica que podría generar la esperanza de un renacer de la política que sólo desde dentro, no desde fuera -como deliraban los defensores del capitalismo- era posible realizar, pues toda la reflexión política sobre el futuro de la democracia había quedado marcada definitivamente por la impronta de un nuevo paradigma que el mismo Max Weber, con su obstinada adherencia al modelo capitalista, había reconocido: la crítica de Marx al sistema social no puede obviarse.

Pero, por otro lado también desde la orilla del pensamiento posmoderno, desde Foucault hasta Derrida, pasando por Deleuze, en íntima relación con Althusser y bajo su extraña y polifacética orientación, en *Espectros de Marx* se condensa la deconstrucción del marxismo que al mismo tiempo señala la herida, pero sobre todo el tamaño de la deuda que el mundo contemporáneo y la modernidad tienen pendiente con el espectro de una teoría que sigue siendo el llamado a la realización de la política y la emergencia del nuevo ser que los tiempos han preparado en medio de las revoluciones científicas y tecnológicas con las cuales se recibe este nuevo siglo XXI.

También mostrando la decadencia de la cultura occidental no tanto en cuanto cultura

del lenguaje sino en cuanto a la materialidad de sus potencialidades sociales y políticas, las nuevas ideas han tomado el relevo en el nuevo mundo y nos preparamos para asumir un desarrollo de fuerzas sociales nuevas, que no habían tenido oportunidad sobre la tierra y ahora les ha llegado el momento.

Es en la breve conferencia de finales de 2001, con motivo de recibir el premio Adorno, donde Derrida expresará con mejor precisión el programa que ha logrado madurar a través de su vida para el pensamiento político y definir, al mismo tiempo, su relación con la escuela de Frankfurt; cuestiones que van estrictamente ligadas con la reflexión filosófica propia del siglo XX, los problemas del estado, de las relaciones sociales y la crítica, los problemas de semitismo que ya en su *Cuestión Judía* Marx tematizaba como síntesis de la relación entre la política y la religión en el mundo moderno y, sobre todo el papel que pueden jugar los intelectuales en la gestión y movimientos de la política

La intervención, que contaba con la presencia de lo más florido del pensamiento filosófico alemán, permite al filósofo francés lanzar un programa de siete puntos sobre la investigación de la relación entre la política y el pensamiento que deberían abordar los intelectuales para cobijar el final del siglo XX.

Sin embargo, la motivación que introduce los planteamientos profundos que intenta dejar sentados en tan importante ocasión se apoya -como suele ocurrir a un espíritu tan literario como el de Derrida- en una anécdota muy curiosa: se trata de un evento poco conocido dentro de la historia de la escuela de Frankfurt y, particularmente, de la explosiva relación entre Benjamin y Adorno, el inefable Sr. Wissengrund (así le llamaba a veces). El relato que Derrida trae a colación, muy a tono con sus juegos lingüísticos, cuenta que Benjamin en esta ocasión no se atreve a dirigirse directamente al solemne y enciclopédico director del instituto sino que recurre a su esposa Gretel y a una palabra en francés que permite hacerle el caballeroso ofrecimiento de un poema como

un ‘chal’, pero que al mismo tiempo utiliza para comunicarle que se siente ‘acabado’.

De allí el título de la publicación con el nombre de “*Acabados*”. De manera que la intervención de Derrida para la aceptación del premio Adorno asume la impresionante realidad del momento actual: que los intelectuales estamos acabados, “fregados”, “jodidos”; mientras el mundo marcha en dirección distinta, parece que los intelectuales, particularmente los filósofos, en esta era de la globalización quedamos ‘embarcados’, -esta sería también una buena palabra para la idea de Derrida- y a renglón seguido con el pretexto de la escasez de tiempo para la intervención lanza su programa que de antemano, como el ‘chal’, está destinado a quedar en la dimensión de un sueño frustrado. Pues en el fondo todo el esfuerzo de la filosofía parece destinado a un futuro incierto, volviendo a aparecer el fantasma de si aún se puede pensar la política.

Los puntos se podrían sintetizar así, anotando que Derrida asume una manera de diálogo entre el pensamiento francés y el alemán:

1. Habría que desarrollar una historia comparada de las herencias alemanas y francesas de Marx y Hegel que permitiera ahondar en la relación entre crítica y deconstrucción pues parece ser uno de los problemas centrales que ve en la cercanía de los dos pensamientos y que en el caso de Adorno considera que está muy cerca de su propio pensamiento, pues en ambos tiene el sentido político de la autopsia de la cultura occidental necesaria para encontrar el camino de la filosofía.
2. Una discusión muy seria sobre la incidencia de Heidegger en la filosofía actual, tanto en Francia como en Alemania, una discusión específicamente en el campo político. Marcando su ‘reticencia’ ante ella, que le parece tan cercana a la de Adorno (si miramos especialmente su *Dialéctica Negativa*), porque sería necesario reinterpretar toda la obra de Nietzsche, de Freud, de Husserl y aún del mismo Benjamin. Lo cual resulta importantísimo en

- nuestra América y particularmente en Colombia en donde la ortodoxia, o la élite filosófica ha manejado estas filosofías desde una perspectiva tan conservadora.
3. También para Colombia resulta esclarecedor este punto: un estudio del interés de la filosofía sobre el psicoanálisis, tan pobre en nuestro medio aunque mucho más importante en Argentina, por ejemplo. Y, señala Derrida, tan poco dimensionada en la misma Alemania, pero dice que es una inquietud que comparte con Adorno.
 4. El fenómeno de Auschwitz, referido al porvenir del arte y en general la actividad intelectual y cultural después de Auschwitz, puesto que tanto Adorno como él mismo han señalado la trascendencia del fenómeno del fascismo como forma del capitalismo que ataca profundamente el espíritu del arte pervirtiendo la modernidad y lo han hecho tanto directa como indirectamente, sin subterfugios.
 5. Historia de los malentendidos, especialmente bajo la interpretación de Gadamer y Habermas, que han exacerbado la distancia y parecieran colocar las dos herencias crítica y deconstructiva en trincheras opuestas cuando lo necesario es mirar ahora la plena fraternidad frente al porvenir político de la humanidad, Derrida exclama sin ambages que lo colocan en una perspectiva diferente a Habermas quien aún puede oírlo: *“Hay que tener en cuenta la conciencia creciente de responsabilidades políticas a compartir -subraya Derrida- ante el porvenir y no sólo el de Europa: discusiones, deliberaciones y decisiones políticas, pero también acerca de la esencia de lo político, acerca de las nuevas estrategias a inventar, acerca de las nuevas tomas de partido en común, acerca de una lógica e incluso de las aporías de una soberanía (estatal o no) que no se puede desacreditar ni simplemente acreditar, ante las nuevas formas del capitalismo y el mercado mundial...”*
 6. El análisis de la literatura de nuestra época, que tan fácil siempre fue compaginar con la escuela de Frankfurt y con Adorno en particular, es decir una relación que no es imposible, sino más bien, complementaria entre deconstrucción y crítica literaria.
 7. Finalmente y en directa relación con la necesidad de afrontar el fascismo, una reflexión profunda sobre las relaciones del hombre con el animal, tanto de los animales que pueblan la tierra con el hombre, como de la animalidad del hombre mismo en medio de la cultura actual y precisamente tomando como punto de partida el presupuesto materialista que pervirtieron los nazis.
- De manera que la propuesta de Derrida al final de toda una exposición del pensamiento llamado posmoderno se encuentra en la conferencia de Frankfurt completamente hermanada con toda la herencia marxista del pensamiento crítico. Y, al mismo tiempo, con ella resulta completamente derrumbada la hipótesis que sostiene que, ya sea a la manera abiertamente refutada de Fukuyama, o de la solapadamente tolerante de los neoliberales: la única filosofía política que aún subsiste en el mundo globalizado es la neoliberal en sus dos formas equivalentes en el fondo: liberalismo conservador o liberalismo social-demócrata. Tal es el reto que asume esta posición –diríamos que definitiva- de Derrida.

El tamaño del fantasma

Ahora intentaremos adentrarnos sobre las profundidades de este programa que no aparece gratuita y súbitamente en medio del entusiasmo por el premio, sino que viene madurando de más de doce años atrás. El punto de inspiración entonces es la figura de Hamlet, el drama shakesperiano de un hombre atormentado por la aparición de un fantasma (Derrida lo relaciona con la figura que recorre Europa utilizada por Marx en el Manifiesto). Pero en Hamlet el problema es que el hijo es acosado por el espectro del padre que clama venganza pues ha sido asesinado den-

tro de la mezcla más humana-perversa de afectos en el seno mismo de la familia. Derrida quiere entonces relacionar el ‘asesinato’ de Marx con el conflicto de las pasiones humanas para responder a la pregunta sobre si nos atormenta, como Hamlet, el espectro de Marx.

Pero al interrogar al espectro encuentra que no es uno sólo, se trata de *espectros de Marx* y ya desde el principio, al releer el *Manifiesto Comunista* después de muchos años sospecha que lo esperaba en alguna parte su fantasma para hablar, para responder preguntas, y en una confesión sorprendente, el autor reconoce: “*Será siempre un fallo no leer y releer y discutir a Marx. Es decir, también a algunos otros –más allá de la lectura o de la discusión de escuela- Será cada vez más un fallo, una falta contra la responsabilidad teórica, filosófica, política. Desde el momento en que la máquina de dogmas y los aparatos ideológicos “marxistas” (Estados, partidos, células, sindicatos y otro lugares de producción doctrinal) están en trance de desaparición, ya no tenemos excusa, solamente coartadas, para desentendernos de esta responsabilidad. No habrá porvenir sin ello. No sin Marx. No hay porvenir sin Marx. Sin la memoria y sin la herencia de Marx: en todo caso de un cierto Marx: de su genio, de al menos uno de sus espíritus. Pues esta será nuestra hipótesis o más bien nuestra toma de partido: hay más de uno, debe haber más de uno.*”⁴

La obra se encuentra dividida en cinco partes que pretenden exponer el argumento central o la hipótesis del libro ya señalada. Estos cinco capítulos se concentran en algunos puntos esenciales para Derrida en la definición de la herencia de Marx que –según él– debería deconstruir la teoría para aplicarse a la realidad actual y de paso, darle sentido a la filosofía hoy en sus connotaciones esencialmente políticas.

Las *inyunciones*. El primer paso está orientado a mostrar cómo ha sido deformado y evitado el proceso de reconstruir a Marx

para mirar lo que había detrás de un poderoso pensamiento frente al cual se ha desarrollado, como frente al Hamlet shakesperiano, una conjura, que asume dos sentidos, ambos válidos para el caso de Marx: una conjura, en el sentido de la formación de una coalición de ‘amigos’, la conjura para determinar qué Marx es el que debe mostrarse, pero también una conjura en el sentido místico, de exorcismo o convocación al espíritu de Marx para que abandone la influencia sobre la realidad; el conjuro que se hace para que el espíritu se aleje y no moleste. La primera es una fidelidad a la infidelidad, como aparece en la visión de los que se proclaman más marxistas que el mismo Marx y con ello pervierten el espíritu del autor. Y por otro lado quienes quieren evitar las partes incómodas del espíritu mediante un ‘conjuro’ mágico que más bien podría denominarse un ‘exorcismo’.

Para la exposición, Derrida utiliza las figuras que el mismo filósofo ha puesto en algunas de sus obras, especialmente en *Ideología Alemana* y *Contribución...*, sobre cómo las formas del capitalismo: el mercado y la mercancía adquieren poderes mágicos transformándose en fantasmas que lo hacen misterioso y mágico, lo que visto inteligentemente no es más que un espejismo. Sin embargo, ante las consecuencias críticas que se siguen en la época actual, el mismo marxismo adquiere en la mirada de sus estudiosos la figura de un espíritu a conjurar. Especialmente entre los intelectuales y filósofos se ha asumido el papel de los forenses que en cuanto declaran al muerto están decretando la muerte del muerto: “*En una palabra, se trata a menudo de hacer como que se constata la muerte allí donde el certificado de defunción sigue siendo el preformativo de una declaración de guerra o la gesticulación imponente, el agitado sueño de un dar muerte*”⁵

El capítulo segundo muestra, o intenta mostrar, que la teoría del fin de la Historia de Fukuyama y su antecesor Kojeve, es el mejor ejemplo actual de la intención de conjurar el espíritu de Marx. El tema es que no sólo se trata de susten-

⁴ DERRIDA J. *Espectros de Marx*. Ed. Trotta. Madrid. 1995. Pg.27

⁵ Ibidem pag. 62

tar que la humanidad se encuentra en el remolino de la historia girando perpetuamente en torno de los objetivos ideales del liberalismo, sino que la historia ha decretado el fin del marxismo como la promesa de un mundo diferente.

El abordaje se realiza a través de dos criterios que le sirven a Derrida para desarrollar una controversia contra Fukuyama: la tendencia a una *absoluta hegemonía mundial* alrededor de un estado que posteriormente no vacilará, al fin de sus días, en denominar como “estado canalla”. Y, por otra parte, el criterio de la *absoluta evidencia de la superioridad de la democracia liberal* en la teoría política.

Respecto a lo primero, Derrida muestra la tendencia que desde diversos ángulos se consolida en el mundo actual como predominante, desde la cultura que llama política, es decir desde los discursos, partidos y la opinión pública dirigente. También desde los medios masivos de comunicación y la forma como manejan a la mayoría y, finalmente la cultura erudita y académica que los especialistas intelectuales elaboran a partir de estudios serios sobre las obras; en los tres niveles (instituciones políticas, mass-media y academia) el pensamiento predominante es que el marxismo ha muerto y por tanto lo que queda en la cultura política es básicamente el liberalismo y allí encajan perfectamente las tesis de Fukuyama, su lema es: “*Marx ha muerto, el comunismo está muerto, bien muerto, con sus esperanzas, con su discurso, sus teorías y sus prácticas, ¡Viva el capitalismo!, ¡viva el mercado, sobreviva el liberalismo económico y político!*”⁶

Sin embargo toda la teorización de Fukuyama apela a la conjura de los espectros de Hegel y Marx para imponer o intentar imponer algo que está más presente en el subconsciente del teórico norteamericano que en los conceptos que invoca, y es el espectro del cristianismo con su concepción mesiánica. Porque, en lo segundo, es decir en la evidencia de superioridad de la democracia liberal, el punto de referencia es la condición aportada por el marxismo del principio de utopía, o sea, la for-

mulación de una esperanza de felicidad y la promesa de realización de otro mundo.

Entre los dos teóricos Marx y Hegel, Fukuyama no vacila en escoger a éste, bajo la premisa que Marx no realiza un examen completo del problema de las relaciones sociales, especialmente en lo referente a la lucha por el reconocimiento o la componente *timótica* del alma y con ello cierra el círculo de la influencia neoevangélica de Fukuyama: “*El materialismo economicista o el materialismo de la física moderna deberían, así en esta lógica, ceder su lugar al lenguaje espiritualista de la ‘buena nueva’*. Por consiguiente, *Fukuyama estima necesario recurrir a lo que llama “la explicación no materialista que (Hegel) propone de la historia, fundada sobre lo que llamaba “la lucha por el reconocimiento”. Verdaderamente, todo el libro se inscribe en la indiscutida axiomática de este esquema simplificado –y fuertemente cristianizado– de la dialéctica del amo y el esclavo de la Fenomenología del espíritu. La dialéctica del deseo y de la conciencia es presentada, sin embargo, con una confianza imperturbable, como la continuación de una teoría platónica del Timos, que es reemplazada, hasta Hegel y más allá de él, por una tradición que pasaría, a pesar de tantas diferencias y debates entre todos estos pensamientos políticos, por Maquiavelo, Hobbes, Locke, etc. La concepción anglosajona del liberalismo moderno también sería ejemplar al respecto... Toda contradicción desaparecería desde el momento en que un Estado pudiera conjugar lo que Fukuyama llama los ‘dos pilares’, el de la racionalidad económica y el del thymos o el deseo de reconocimiento. Tal sería el caso, y la cosa habría advenido, según Kojève, al menos tal y como es interpretado –y aprobado– por Fukuyama. Éste hace acreedor a Kojève de una ‘constatación justa’ (traducción de la traducción francesa de important truth) al afirmar que la América de postguerra o los miembros de la Comunidad Europea constituían la realización perfecta del Estado uni-*

⁶ Ibidem, pag.65

*versal y homogéneo, el Estado del reconocimiento universal*⁷

Para terminar este capítulo con una reflexión sobre la superfluidad de toda esta conjura en la que Fukuyama termina siendo un aburrido discípulo de Kojeve, quien concluye su teoría con lo que Derrida no vacila en calificar como ‘desenvoltura extravagante y patafísica’ al dictaminar: “*Los Estados Unidos como estadio final del comunismo marxista*”. Ante lo cual resulta evidente que la posibilidad de la historia, ahogada en las aguas del mesianismo, termina bloqueando sus posibilidades. Es decir, tanto Kojeve como Fukuyama terminan conjurando a Marx contra la historia misma y Derrida asume, desde la deconstrucción que ha hecho de este conjuro, la posición que entre paréntesis coloca al capítulo en la perspectiva de recuperación de la dimensión política perdida en los vericuetos de la globalización: “*Pues, lejos de que haya que renunciar al deseo emancipatorio, hay que empeñarse en él más que nunca, al parecer, como aquello que, por lo demás, es lo indestructible del ‘es preciso’. Ésa es la condición de una repolitización, tal vez de otro concepto de lo político.*”⁸

El tercer capítulo, titulado *Desgastes*, aborda el problema más protuberante de la imagen fantasmática de Marx: el espectro de lo económico que ha sido precisamente el punto en donde, aparentemente, la agonía de la teoría ha hecho metástasis, pareciera que por un lado el espectro que asustaba a toda la familia respetable, como en el conocido cuento-novela de Oscar Wilde, *El Fantasma de Canterville*, había ido perdiendo su dotación de tintas rojas y se mostraba anclado en la dimensión de lo económico dejando otras dimensiones en descuido –algo que ya anteriormente habíamos visto en la crítica de Fukuyama, pero que Max Weber con anterioridad había explotado incluso desde su brillante *Ética protestante...* - Pero, por otro lado, el espectro arrastraba para finales del siglo

⁷ Ibidem pag. 76

⁸ Ibidem. Pag.89

XX el lastre del atraso tecnológico y el descuido ecológico que daban al desarrollo económico, especialmente de la Unión Soviética, la imagen sombría de un realismo socialista rudimentario en lo científico-técnico. Allí se concentra la atención de Derrida cuando aborda el ‘*desgaste*’ del espectro.

Muy bellamente Derrida evoca de nuevo a Shakespeare, “*Habla teatral, habla de Hamlet ante el teatro del mundo, de la historia y de la política. La época está fuera de quicio. Todo, empezando por el tiempo, parece desarreglado, injusto, o desajustado. El también pintor en la apertura de Timón de Atenas (tan del gusto de Marx, por cierto). Ya que se trata del discurso de un pintor, como si hablara de un espectáculo o ante una pintura: “How goes the World? –It wears, sir, as it grows”. En la traducción francesa de Francois-Victor Hugo: “El poeta –Hace mucho tiempo que no os veo. ¿Cómo va el mundo? El pintor. – Se gasta, señor, a medida que envejece*”⁹

Entonces la cuestión central no es tanto lo que sale de las mentes de los intelectuales y filósofos sino que el desgaste del espectro de Marx que tiene como consecuencia la caída del muro de Berlín, en tanto macabra simbología de la muerte del socialismo como régimen de la Europa oriental, sino el desgaste que se oculta y pretende esconderse detrás de éste: el desgaste del mundo capitalista que Derrida desnuda como filósofo consecuente con su planteamiento de la deconstrucción: “*Pero ¿qué pensar hoy de la imperturbable ligereza que consiste en cantar el triunfo del capitalismo o del liberalismo económico y político.....¿qué cinismo de la buena conciencia, ¿qué denegación maníaca puede hacer escribir, cuando no creer, que ‘todo lo que obstaculizaba el reconocimiento recíproco de la dignidad de los hombres, siempre y en todas partes, ha sido refutado y enterrado por la historia’(como dice A. Bloom)*”¹⁰ Y a renglón seguido pasa a describir los motivos que le llevan a reafirmar la tesis de que el mundo anda

⁹ Ibidem. Pag.91

muy mal, empezando por la política, que la ve como la farsa de la democracia occidental; la vía parlamentaria está falseada, la producción de una imagen de la sociedad manipulada desde la información, la democracia liberal que ya casi no se distingue del totalitarismo, el líder político convertido en vedette, etc.

Pero no se para allí porque inmediatamente enumera los diez puntos álgidos del capitalismo de hoy que justifican la superación del desgaste con la formulación de un nuevo Estado, el estado de una *deuda* con la humanidad, de la demanda de unos *intereses* debidos por el capitalismo a la racionalidad; todo en los términos del desgastado modelo de la crítica de la economía que emerge como el fantasma de Marx que pareció haber desaparecido y que hoy toma la forma material de los pueblos del tercer mundo que reclaman, como el poéticamente utópico presidente de Haití cuando le reclama a Francia la multimillonaria deuda por la apropiación de su nación más la indexación de doscientos años, la compensación por los daños causados. No debe resultar extraño que fuese inmediatamente arrancado del poder y colocado como un naufrago en un rincón.

Vale la pena mencionar de pasada tales puntos, pues serán la base del programa de una nueva internacional, precisamente entablada, para inaugurar la gran demanda que defina el Estado de la Deuda alrededor del fantasma de Marx: El desempleo, la desregulación regularizada, fríamente calculada y socializada de la angustia permanente de la mayoría de la población. La exclusión de los apátridas emigrantes en toda la extensión de la tierra. La guerra económica sin cuartel entre las naciones, hoy actualizada con la invasión de Irak. Incapacidad para controlar las contradicciones generadas por el mercado. Los efectos de la deuda externa en el hambre y desatención de muchas comunidades. La extensión de la industria armamentista, tanto tradicional como atómica y el narcotráfico. El renacimiento de las guerras interétnicas y religiosas como efectos colaterales. El surgi-

¹⁰ Ibidem. Pág.92

miento de estados fantasmas y la Creciente incapacidad de los organismos supranacionales para regular normas de derecho internacional. Es decir que el desgaste es esencialmente el desgaste del capitalismo, o el desgaste del desgaste de la crítica marxista que reaparece.

Pero lo interesante de este paso es que Derrida aprovecha para precisar contra muchos de sus intérpretes que la Deconstrucción que él propone, ya despejado el campo de una posición, no es, como ratificará en el último capítulo con su cuestionamiento de la fenomenología, un artilugio mental, sino que es, dicho en sus palabras: "*La deconstrucción sólo ha tenido sentido e interés, por lo menos para mí, como una radicalización, es decir, también en la tradición de un cierto marxismo, con un cierto espíritu de marxismo. Se ha dado este intento de radicalización del marxismo que se llama la deconstrucción*"¹¹.

El cuarto capítulo titulado *La revolución* asume la reivindicación de la idea de que es posible cambiar porque en el mundo actual los mismos marxistas han creado la imagen que la revolución es un fantasma del pasado. Tal es el sentido del título completo: la doble barricada; es decir la barricada de la resistencia contra el sistema pero al lado, o inmediata, la barricada a la barricada, es decir la resistencia a la resistencia misma que la convierte en su contraria aunque bajo la forma de ella misma; una barricada que impide la resistencia pero que tiene la forma de la resistencia misma. Y es aquí precisamente donde Derrida asume un lenguaje dialéctico y escatológico pues el tema es delicado: se trata de mostrar los enemigos de Marx, es decir los fantasmas del fantasma, o cómo puede un fantasma conjurar a sus propios espectros.

Nuevamente la vena literaria de Derrida abre las puertas a un misterio de la mano del propio Marx, pues es éste quien utilizó magistralmente la figura del hombre que perdió su sombra aunque de lo que se trata es de la sombra que pierde su hombre: "*Aquí, nos dice Marx, 'cual un Schlemilch al revés, la sombra perdió su*

¹¹ Ibidem. Pág.106

cuerpo en el momento en que apareció la revolución con el uniforme del orden. El propio espectro, el espectro rojo, en resumidas cuentas se desencarnó. Como si eso fuese posible. Peor ¿no es también la posibilidad, justamente la virtualidad misma? Y para comprender la historia, es decir, la acontecibilidad del acontecimiento, ¿acaso no hay que contar con esa virtualización? ¿Acaso no hay que pensar que la pérdida del cuerpo puede afectar al propio espectro? ¿hasta el punto en que resulte difícil discernir entre el espectro y el espectro del espectro, el espectro a la búsqueda del contenido propio y la efectividad viva? No ya la noche en que todos los gatos son pardos, sino gris sobre gris porque rojo sobre rojo.”¹²

Y, entonces, los acontecimientos muestran una revolución abortada que en las mismas palabras de Marx en el “18 Brumario” explica el significado dramático del rojo sobre rojo: “La revolución misma paraliza a sus propios promotores y no provee más que a sus adversarios de vehemencia y de pasión. Cuando *el espectro rojo*, continuamente evocado y conjurado por los contrarrevolucionarios, aparece por fin, no parece tocado por el gorro frigio anarquista, sino vestido con el uniforme del orden, con *pantalón rojo*.” De manera que el mismo Marx constata que un personaje baladí como el ‘pequeño’ Napoleón, réplica espiritual del pequeño (físicamente) Napoleón, logra de un día para otro hacer desaparecer, por obra de alguna ‘magia perversa’, nada menos que la revolución.

Para explicar, o mejor deconstruir esta situación, Derrida recurre a la interpretación de la polémica contra Stirner en *Ideología Alemana*, pues allí Marx plantea que aquel no ha comprendido bien a Hegel en tanto no se da cuenta que, para él (Hegel), el espíritu en cuanto asimila el objeto, lo espiritualiza; pero el espíritu mismo se desespiritualiza –lo cual en cuanto materialista simpatiza a Marx-. Pero parece no calcular que también esa ‘desespiritualización’ transforma al espíritu en espectro y lo coloca en condición de desaparecer sin razones apa-

¹² Ibidem. Pág.134

rentes. Lo cual implica que así como la revolución adeuda alguna porción considerable de su fuerza al ‘espíritu’, su materialización la transforma incidentalmente en objeto y su ímpetu en fantasma, la conclusión a la que llega en su análisis Derrida es que Marx paga el precio de no conocer –tal vez no era posible entonces– que todo espíritu está siempre acechado por su propio fantasma y, aunque no lo exprese, sólo el psicoanálisis mediante el inconsciente posibilitaría tal deconstrucción y el mismo Derrida valida, a nuestro modo de ver, la tesis de la ‘revolución permanente’ como la única forma de hacer consistente el ‘espíritu’ de Marx.

Conclusión: ¿Espectro de los espectros?

En la quinta parte, después de una larga exposición a partir de las reflexiones de *Ideología Alemana* en donde se pregunta porqué Marx recurre de manera tan frecuente a la temática religiosa y teológica para dar su debate contra Bauer y Stirner. La confluencia se da en el terreno que el mismo Derrida había venido recorriendo desde su inicio como filósofo, el de la fenomenología. ¿En dónde se ancla la relación de la conciencia con el mundo exterior si siempre estamos dentro de nosotros mismos? Una nueva forma de reaparición del espectro de Marx se encuentra en la forma misteriosa como aborda la explicación de sus diferencias con aquellos hegelianos de izquierda que conciben el nuevo culto del hombre como sustituto del *Todo* religioso que puede ser colocado al final del sistema hegeliano, tal como lo hacían los hegelianos de derecha.

El problema es que para los de izquierda, la colocación de un Hombre con mayúscula se convierte en la aparición de lo inaparente y, al igual que en la fenomenología de Husserl, la conciencia se queda en los vericuetos de sí misma creando un mundo poblado de fantasmas desde donde se maneja la realidad viva. Es decir que la esfera interior de este Hombre, así constituido, domina, determina y explica todo el proceso de la realidad encerrando la filosofía dentro de la burbuja omnisciente

de la conciencia; a esto, Marx en la figura de sus contrincantes, denomina un *escamoteo*, para nombrar el proceso mediante el cual, en un juego de manos se hace trampa y por un ilusionismo se hace desaparecer lo más sólido para empujarnos a vivir en un mundo fantasmático. Ya antes habíamos estado aquí, con el espíritu de la revolución, ahora se trata de hacer desaparecer la realidad humana detrás del fantasma del Hombre o, más específicamente, del sujeto. Por eso las connotaciones más precisas de este salteamiento derrideano apuntan hacia la valoración de, no sólo Marx, sino también Freud y Heidegger, quienes comparten con él el cuestionamiento de la fenomenología en tanto *escamoteo* del ente, lo cual de paso aclara la posición de los tres ante este humanismo idealista. Dice: “*Esa magia de la inmediatez que devolvería la vida a los espectros por mera transición desde el cuerpo exterior al cuerpo interior, de lo objetivo a lo subjetivo, en la simple afección del ‘yo-me’, creador y poseedor de sus pensamientos: eso es lo que parece recomendar Stirner... Esto parece una epojé, una reducción fenomenológica del fantasma, pero Marx la critica como una reducción fenomenológica al fantasma (a la fenomenalidad o a la fantasía de un fantasma). La reducción como subjetivación de la forma corporal del fantasma no es más que una sobreidealización o una espectra-lización suplementaria.*”¹³ Sin embargo, la discusión entablada por Marx dista mucho de ser estrictamente académica pues el problema conduce a otra más decisiva y que se relaciona con la dificultad para desentrañar el sentido de la mercancía. Derrida nos traslada al análisis marxista del primer tomo del *Capital*: acerca del fetichismo de la mercancía y es allí en donde se puede claramente establecer la distancia con todo el pensamiento posterior. Marx necesita esclarecer, o al menos explicar, como se hace posible la desaparición de la materialidad del trabajo por obra y gracia de un malabarismo de la mente que revive el fantasma de la religión en el cen-

¹³ Ibidem pág. 147

tro mismo de la actividad humana. A los hombres se les pierde lo más sólido por arte de una extraña aparición que debe ser conjurada, la ‘mercancía’ como fantasma hace desaparecer la materialidad del producto creando el fantasma del mercado, que a su vez, parece justificar toda la actividad humana. Ocurre en el mundo moderno la ‘epojé’ de la actividad y el mundo capitalista valida la teoría fenomenológica. Ahora, como un fantasma, Marx penetra en el fantasma de la mercancía para mostrar que él transforma a los hombres en fantasmas: “*De resultas, he ahí su verdad (de la mercancía), ésta muestra disimulando, refleja estos caracteres como caracteres objetivos inscritos directamente en el producto del trabajo, como las propiedades sociales naturales de estas cosas.*”¹⁴

Sin embargo, para Derrida, este tratamiento de lo espiritual y lo religioso como recurso que Marx utiliza para referirse a aspectos cruciales de su crítica y superar las teorías contrarias deja un espacio que permite seguir preguntando pues rebasan la simple racionalidad en la cual parecía refugiarse el pensador y entonces, regresa o debe regresar, o es necesario preguntar al fantasma de Marx, para poder mantener su espíritu entre nosotros hoy. De manera que, para concluir la deconstrucción que realiza Derrida sobre la obra de Marx valida, como lo ratifica su última línea, la urgencia de seguir profundizando lo esencial de la obra de Marx desde la perspectiva posmoderna de superar el humanismo ilustrado y la metafísica occidental, de aproximarse a su obra en la perspectiva de radicalizar su pensamiento en lugar de acomodarlo a la racionalidad que genera el mundo imperante, es decir el del capitalismo actual globalizado, que incluye como elemento capital el esquema tecnocientífico imperante.

Por esto vale la pena transcribir la conclusión política de este trabajo que, a nuestro juicio es la cumbre del pensamiento político de Jacques Derrida:

“Lo que cuesta muy caro a la humanidad es, sin duda, creer que se puede acabar en la

¹⁴ Ibidem. Pág. 175

*historia con una esencia general del Hombre, so pretexto de que no representa más que un hauptgespenst, una archifantasia, pero también, lo que viene a ser lo mismo -en el fondo-, creer todavía, sin duda, en ese fantasma capital. Creer como los crédulos o los dogmáticos.”*¹⁵

Desde donde es posible abordar el mundo actual si no desde la crisis de la racionalidad occidental con su capitalismo y su estado nacional, con su globalización y el estado que cada vez es más el estado *canalla*. Porque estado *canalla* es todos o ninguno. De manera que la democracia por venir y la ilustración porvenir no puede ser otra que una revolución completa del campo de la razón. No cree en la Democracia ni en el Estado. Su posición finalmente es de crítica radical al orden existente, de deconstrucción del terrorismo como mecanismo de dominación y de independencia de la inteligencia y de la filosofía con el orden nuevo, es decir de una filosofía subversiva en donde sigue flotando el, o mejor los, espectros de Marx. Y en donde Husserl y Heidegger sólo operan como videntes de una crisis sin solución. El paso final del filósofo es el de un *time out*. El pensamiento del afuera que permite desvirtuar y conjurar, no en el sentido de exorcizar, sino en el sentido de convocar a la humanidad para el ejercicio de la crítica en que se va convirtiendo el ejercicio de la deconstrucción cuando ya estamos en la presencia y la apariencia de un espectro del Jacques Derrida que se atreve a decir que el primer estado *canalla* es el de Estados Unidos, autodeclarado a partir del 11 de Septiembre. Pero el fondo de toda la posición de Derrida es el del cansancio del mundo europeo y la exigencia de nuevos contingentes del pensamiento de la resistencia que sólo pueden surgir en el tercer mundo. Pues él llega lo más lejos que puede llegar un heredero consecuente de toda la filosofía europea desde las herramientas que su condición le otorgó. Está en manos de quienes asuman la posta, el continuar la carrera en

¹⁵ Ibidem. Pág. 196

medio de las inaparentes apariciones de los espectros que Derrida convoca a la lucha.

Sin embargo, no es nada despreciable el mérito de una posición que surge a través de una vida y se va radicalizando paulatinamente, de un intento por encontrar el espacio político de la filosofía a través de la deconstrucción, un concepto cuya tradición le pertenece puesto que fue el centro de su investigación y ha sido utilizado para desviar la atención del elemento central, que sólo fue precisado en sus últimas obras y representa, en resumidas cuentas, el intento por liberar al trabajo filosófico de las trabas del racionalismo idealista que pretendían monopolizar este campo de trabajo, o de fuerzas intelectuales generando durante más de doscientos años el espejismo, o el espectro –para seguir el juego convocado por el mismo Derrida–, de que fuera de sus parámetros, como la única razón ilustrada y moderna, el pensamiento filosófico no tendría ‘juego’.

La reacción general y predominante fue la de menospreciar todo pensamiento exterior a esta tradición mediante las instituciones académicas, el poder político y los medios culturales, el encerramiento de la reflexión filosófica en los marcos de teorías eurocentristas que desde diversas vertientes, por ejemplo la teoría analítica, la fenomenología, la analítica existencial, en menor escala la neoescolástica, el cientificismo, constituían la filosofía como saber circunscrito a la racionalidad occidental. Con ello el desarrollo intelectual estableció una relación de subordinación y acomodamiento de todo el mundo marginado o tercer mundo.

Por otra parte, el pensamiento crítico, inspirado de diversas maneras en el marxismo, aceptando implícitamente el presupuesto básico de la filosofía tradicional aceptó la exclusión y de esta manera renunció a la tradición filosófica formando una esfera independiente que en los países socialistas la reemplazó por la ‘ciencia’ del marxismo-leninismo, consolidando su pérdida. Es allí precisamente en donde se ancla el esfuerzo de Derrida y muchos otros que conforman el pensamiento crítico francés posestructuralista y la escuela

de Frankfurt. Aunque es especialmente Derrida, quien paralelamente con Adorno – no es gratuito el mérito de su reconocimiento – representó la labor de desentrañar los sentidos ocultos de los grandes relatos de la filosofía contemporánea: Marx, Heidegger, Husserl, Freud y Nietzsche, es decir, conjuró

los espectros para recuperar el oficio de la filosofía en una perspectiva que a nuestro entender es crítica y revolucionaria en el sentido de jugársela por el cambio, aunque, como buen europeo marginal, no vea muy realizable en las condiciones actuales, eso que últimamente llamaba: la democracia por-venir.



Plegaria de Amor

**El sujeto, ese oscuro objeto de(l) deseo ¹.
¿Después de la reconstrucción heideggeriana, el “sujeto” es aún
una categoría apta para articular las configuraciones
de la filosofía de nuestro tiempo?**

Por.

Esther Díaz de Kóbila
Universidad Nacional de Rosario
Argentina.

I. El sujeto: ámbito teórico controvertido e insoslayable a la hora de pensar qué nos pasa.

Aunque el tema del “fin de la metafísica de la subjetividad” sea típicamente posmoderno, la crítica del sujeto ha acompañado el desarrollo de la filosofía moderna desde el momento mismo de su nacimiento. Todo el pensamiento filosófico de los últimos cuatrocientos años ha sido un pensamiento acerca o en torno del sujeto, de afirmación o negación del mismo, de su constitución, de sus límites, de la necesidad de su deconstrucción, reconstrucción, o rehabilitación.

En los tiempos de la “posmodernidad”, en el clima generalizado de la “*koiné* hermenéutica”, donde conviven la hermenéutica clásica, el deconstruccionismo, la pragmática trascendental, el llamado “post-estructuralismo” francés, el neo-pragmatismo, Nietzsche y Heidegger son referentes basales: “la tecnología informática parece tornar impensable la subjetividad como capacidad de poseer y manipular, dentro de la lógica aún metafísica del dominio-servidumbre (...) hace imposible seguir pensando la humanidad en términos de múltiples polos ‘subjetivos’, que caracterizados por sus res-

pectivas autoconciencias y esferas de ‘poder’, estuvieran en pugna unos con otros. Tal vez desde este enfoque, la reflexión nietzscheana y heideggeriana sobre el destino de la subjetividad en la época de la disolución del ser como fundamento pueda contener aún para nosotros indicaciones cargadas de futuro” ².

Dentro o fuera de este horizonte de la hermenéutica contemporánea, quienes defienden el pensamiento de la complejidad, como también, notoriamente, cognitivos, feministas, o partidarios de la New Age, hacen también suya la crítica y el rechazo de la categoría moderna de sujeto.

Otros, en cambio, Alain Badiou y Slavoj Žižek, entre ellos, transitando por caminos abiertos antes por pensadores o filósofos ajenos a las corrientes mencionadas, a contramano de la corriente dominante, insisten en repensar, reconstruir, refundir, subvertir dicha categoría, pero para reafirmar lo más propio del sujeto cartesiano que está muy lejos de reducirse a la escolarizada autotransparencia de la conciencia individual.

En lo que sigue, haremos un breve recorrido acerca de algunos de los planteos críti-

¹ “...¿quiénes son, Diotima, los que se ocupan de filosofar, ya que no son ni los sabios ni los ignorantes?...Son los intermediarios entre una y otra especie, y Eros es uno de ellos...Es necesario que Eros sea filósofo, y, como filósofo, intermediario entre el sabio y el ignorante” (Platón, *El Banquete*, 204-a-b). Eros, el deseo sexual como parangón de todos los deseos, representa el estado filosófico por excelencia.

² Vattimo, Gianni, *Ética de la Interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, pag. 142. En ese texto Vattimo afirmaba la necesidad de redefinir el sentido del término hermenéutica, a fin de combatir su ambigüedad, ya que por ejemplo, en la “cultura americana” de los últimos años se consideraban hermenéuticas no solo a Gadamer o Ricoeur, sino también a Derrida y Foucault, a Apel y a Habermas.

cos del sujeto clásico –Spinoza, los “maestros de la sospecha”, el estructuralismo- que se han desarrollado desde los comienzos mismos de la filosofía moderna, tal como se presentan en la lectura de algunos filósofos contemporáneos –Althusser, Deleuze, Ricouer. Luego tomaremos a Heidegger como referente central, por las razones expuestas por Vattimo y a modo de recordación de los ochenta años de la publicación de *Ser y Tiempo*, y presentaremos algunas de las visiones críticas más actuales sobre este filósofo –Castoriadis, Bourdieu, Badiou, Zizek-, poniendo el acento en la reconstrucción-recuperación de la categoría de sujeto que realizan los dos últimos. Tarea ésta imprescindible a la hora de dar respuesta a las preguntas que, según estos filósofos, impone nuestro tiempo: a efectos de romper el conjunto articulado y el mantenimiento recíproco de la universalidad abstracta del capital y las reivindicaciones identitarias, “¿cuales son las condiciones de una *singularidad universal*?”³, en esta época de capitalismo global, cuya embestida pasa por alto y destruye vastos mundos vitales, “no es posible que haya en el sujeto cartesiano un núcleo subversivo que se deba desenterrar, un núcleo capaz de proporcionar el punto de referencia filosófico indispensable para cualquier política de emancipación auténtica?”⁴.

2. El sujeto y sus vicisitudes.

En sus *Elementos de Autocrítica*(1970/2) Althusser confiesa haber sido culpable de una pasión muy fuerte y comprometida: confiesa haber sido spinocista, un spinocista herético, lo que casi era parte del spinocismo, una de las más grandes herejías de la historia. La filosofía de Spinoza, que comenzaba, “no por el espíritu, no por el mundo, sino por Dios”, era entonces considerada materialista y crítica.

³ Badiou, A., *San Pablo. La fundamentación del universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999.

⁴ Zizek, S., *El Espinoso Sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2001.

En el Apéndice del Libro I de la *Ética* y en el *Tratado Teológico-Político*, se encuentra la primera teoría de la ideología, caracterizada por su “realidad” imaginaria, su *inversión* interna, su “centro”: la ilusión del sujeto. Criticando radicalmente en *el Sujeto* la categoría central de la ilusión imaginaria, ella apuntaba al corazón mismo de la filosofía burguesa, que se construía desde el siglo XIV sobre el fondo de la ideología jurídica del Sujeto.

Para Althusser “el resuelto anticartesiano de Spinoza”, en este punto anticipaba a Hegel. Hegel comienza por la Lógica, “Dios antes de la creación del mundo”, pero como la Lógica se aliena en la Naturaleza, que se aliena en el Espíritu, que se consume en la Lógica, es un círculo que vuelve a sí mismo al infinito, sin comienzo. El comienzo planteado es negado, no hay comienzo, tampoco Origen. Spinoza comienza por Dios, pero es para negarlo como Ser (Sujeto) en la universalidad de su *sola* potencia infinita (*Deus = Natura*). Por lo que Spinoza, como Hegel, rechaza toda tesis de Origen, de Trascendencia, de Trasmundo. Pero en el vacío del Ser hegeliano se planea, por la negación de la negación (la *Aufhebung*, superación que conserva y supera), la dialéctica de un Telos que se dirige a sus Fines: los del Espíritu, subjetivo, objetivo y absoluto. El Fin: forma y lugar privilegiado de la “mistificación” de la dialéctica hegeliana.

De modo tal que Hegel, que ha criticado todas las tesis de subjetividad, ha dejado su lugar al Sujeto no solo en el “devenir-Sujeto de la Sustancia”, sino también en la *interioridad* del Telos del proceso sin Sujeto que realiza, en virtud de la negación de la negación, los diseños y el destino de la Idea. Hegel reprochaba a Spinoza el error de haber permanecido en la Sustancia. Spinoza nos ayuda a ver, entre el Sujeto y el Fin, la alianza secreta que mistifica la dialéctica hegeliana⁵.

Por el mismo tiempo Deleuze -reconociendo que fue Althusser quien puso a Spinoza en la “frontera de una época”, la frontera que

⁵ Althusser, L., *Elements d'Autocritique*, Hachette, Paris, 1974, “Sur Spinoza”.

señalaba su propia obra ⁶ -, afirmaba también contra toda una corriente escolar, que el cartesianismo jamás había sido la filosofía de Spinoza y que este se servía del cartesianismo como la retórica que necesitaba. Desde un punto de vista absolutamente diferente al de su contemporáneo, Deleuze considera que la gran tesis teórica del spinocismo es la que afirma una sola sustancia con una infinidad de atributos, *Deus sive Natura*: todas las criaturas no eran sino modos de esos atributos o modificaciones de esa sustancia. El panteísmo y el ateísmo se combinaban en ella negando la existencia de un Dios moral, creador y trascendente. Las tesis prácticas hicieron del spinocismo un objeto de escándalo e implicaban una triple denuncia: de la “conciencia”, de los “valores”, de las “pasiones tristes”.

Spinoza propone a los filósofos un nuevo modelo: el cuerpo, pues “No sabemos lo que puede el cuerpo...”. Rechaza la superioridad del alma sobre el cuerpo y establece entre ellos un paralelismo que invierte el principio sobre el que se fundaba la moral como empresa de dominio de las pasiones por la conciencia: lo que es pasión del cuerpo es necesariamente pasión del alma. Lo que Spinoza trata de decir cuando nos invita a tomar el cuerpo por modelo es que mientras el cuerpo supera el conocimiento que se tiene de él, el pensamiento no supera la conciencia que se tiene de él. No la desvalorización de la conciencia en relación a la extensión, sino en relación al pensamiento: el descubrimiento de un inconsciente de la conciencia no menos profundo que lo desconocido del cuerpo.

Es que la conciencia es naturalmente el lugar de una ilusión –ilusión de la finalidad, ilusión de la libertad, ilusión teológica-, su naturaleza es tal que ella recoge efectos, pero ignora las causas. La conciencia es solo un sueño con los ojos abiertos. La causa: el deseo, “el apetito con conciencia de sí mismo”, el esfuerzo por el cual cada cosa se esfuerza en perseverar en su ser, cada cuerpo en la

⁶ Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2003.

extensión, cada alma o cada idea en el pensamiento (*conatus*). “Esas afecciones determinantes son necesariamente causa de la conciencia del *conatus*” ⁷. Y como las afecciones son inseparables del movimiento por el cual nos hacen pasar de una perfección más grande o menor (alegría o tristeza) a otra, la conciencia aparece como el movimiento continuo de ese pasaje, y, como él, es puramente transitiva. Pero ella no es una propiedad del Todo, ni de ningún todo particular, solo tiene un valor de información, y de información necesariamente confusa y mutilada.

La mención de Spinoza queda justificada por su influencia en algunos de los enfoques políticos más polémicos de nuestra actualidad: “Hoy, un manifiesto, un discurso político, debe aspirar a cumplir la función profética spinocista, la función de un deseo inmanente que organice a la multitud. No hay en esto ningún determinismo ni ninguna utopía: se trata más bien de un contrapoder radical, basado ontológicamente, no en ningún ‘*vide pour le futur*’ sino en la actividad real de la multitud, en su creación, su producción y su poder: una teleología materialista” ⁸.

En 1965, Paul Ricoeur creó la expresión “filosofía de la sospecha” para referirse a las filosofías de Marx, Nietzsche y Freud, los “maestros de la sospecha”, “los que arrancan las máscaras”, ya que expresan, cada uno desde perspectivas diferentes, la entrada en crisis de la filosofía de la modernidad, al desvelar cada uno de estos autores la insuficiencia de la noción de sujeto, y al desvelar un significado oculto: Marx desvela la ideología como falsa conciencia o conciencia invertida; Nietzsche desenmascara los falsos valores; Freud pone al descubierto los disfraces de las pulsiones inconscientes.

“Para quien ha sido formado por la fenomenología, la filosofía existencial, la re-

⁷ Spinoza, B., *Ética*, III, definición del Deseo, citado por Deleuze, G., *Spinoza, Philosophie Pratique*, Ed. De Minuit, Paris, 1981.

⁸ Hardt, M., Negri, A., *Imperio*, Paidós, Buenos Aires, 2002, pag. 74.

novación de los estudios hegelianos, las investigaciones de tendencia lingüística, el encuentro con el psicoanálisis constituye un sacudimiento considerable. No es tal o cual tema de reflexión filosófica lo que es puesto en cuestión, sino el conjunto del proyecto filosófico. El filósofo contemporáneo encuentra a Freud en los mismos parajes que a Nietzsche y a Marx; los tres se erigen delante de él como los protagonistas de la sospecha, los que arrancan las máscaras. Ha nacido un problema nuevo; el de la mentira de la conciencia el de la conciencia como mentira; este problema no puede figurar como un problema particular en medio de otros, pues aquello que es puesto en cuestión de manera general y radical, es aquello que se nos aparece, a nosotros, buenos fenomenólogos, como el campo, el fundamento, como el origen mismo de toda significación; me refiero a la conciencia”⁹.

El triple desenmascaramiento que ofrecen los “maestros de la sospecha” pone en cuestión los ideales ilustrados de la racionalidad humana, de la búsqueda de la felicidad y de la búsqueda de la verdad y, a pesar de las grandes diferencias que las separan, señala las falencias de la noción fundante de sujeto y de la conciencia. No hay sujeto fundador ni una conciencia soberana que lo defina.

Sujeto y conciencia, son más bien efectos sobredeterminados de condicionantes sociales, económicos, ideológicos: “La conciencia no puede ser nada más que el ser consciente y el ser de los hombres es su proceso real de la vida. Si en toda ideología los hombres y sus relaciones nos aparecen invertidas como en una cámara oscura, el fenómeno es debido a su proceso histórico de vida, de la misma manera que la inversión de los objetos en la retina es debida a su proceso de vida físico (...) Desde el primer punto de vista, se parte de la conciencia como si fuese el individuo viviente; desde el segundo, correspondiente a la vida real, se parte de los individuos vivos, reales y concretos y la conciencia es conside-

⁹ Ricoeur, P., *Hermenéutica y Psicoanálisis*, Aurora, Buenos Aires, 1975, pag. 5.

rada únicamente como su conciencia”¹⁰.

Ídolo hipostasiado por una metafísica y una moral engendradas a partir de un resentimiento contra la vida: “Mientras que toda moral noble nace de un triunfante sí dicho a sí mismo, la moral de los esclavos dice no, ya de antemano, a un “fuera”, a un “otro”, a un “no-yo”; y ése no es lo que constituye su acción creadora. Esta inversión de la mirada que establece valores -este necesario dirigirse hacia fuera en lugar de volverse hacia sí- forma parte precisamente del resentimiento: para surgir, la moral de los esclavos necesita siempre primero de un mundo opuesto y externo, necesita, hablando fisiológicamente, de estímulos exteriores para poder en absoluto actuar, su acción, es, de raíz, reacción”¹¹.

Conciencia cuyos actos están regidos por el inconsciente: “Desde muy diversos sectores se nos ha discutido el derecho a aceptar la existencia de un psiquismo inconsciente y a laborar científicamente con esta hipótesis. Contra esta opinión podemos argüir que la hipótesis de la existencia de lo inconsciente es necesaria y legítima, y, además, que poseemos múltiples pruebas de su exactitud. Es necesaria, porque los datos de la conciencia son altamente incompletos (...) Todos estos actos conscientes resultarán faltos de sentido y coherencia si mantenemos la teoría de que la totalidad de nuestros actos psíquicos ha de ser dada a conocer por nuestra conciencia y, en cambio, quedarán ordenados dentro de un conjunto coherente e inteligible si interpolamos entre ellos los actos inconscientes que hemos inferido”¹².

La noción de conciencia, afirmaba Ricoeur, pierde así su pretendido carácter regulador, y se hace patente la necesidad de reconsiderar la noción clásica de interpretación, entendi-

¹⁰ Marx, K., Engels, F., *La Ideología Alemana*, en F. Canals, *Textos de los grandes filósofos*, Edad Contemporánea, Herder, Barcelona 1990, pag. 14.

¹¹ Nietzsche, F., *La Genealogía de la Moral*, Alianza, Madrid 1975, pag. 42-43.

¹² Freud, S., “Metapsicología: lo inconsciente”, en *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid 1968, Vol. I, pag.1052.

da como relación de la conciencia con el sentido, ya que la misma noción de sujeto debe considerarse a partir de estos elementos que lo constituyen, es decir: la Historia, la moral y la estructura psíquica inconsciente. Por ello se precisa una hermenéutica que cuestione radicalmente la noción misma del sentido en función de la historia, la moral y la metapsicología, es decir, que se constituya como ciencia mediata del sentido, irreductible a la conciencia inmediata de éste.

Los caminos abiertos por los “maestros de la sospecha”, no se han cerrado, ni aún los abiertos por los que después de mayo del 68 pasaron a ser “sospechados”.

Refiriéndose a los planteos de Marx en *El Capital* y, en particular, a la crítica del fetichismo de la mercancía, Balibar afirma que: “Al repensar la constitución de la objetividad social, Marx virtualmente revolucionó, al mismo tiempo, el concepto de ‘sujeto’. Introdujo en consecuencia un nuevo elemento en la discusión de las relaciones entre ‘sujeción’, ‘subyugamiento’ (*assujettissement*) y ‘subjetividad’”. “Pero reiteremos que si la constitución de la objetividad en el fetichismo no depende del dato previo de un sujeto, una conciencia o una razón, constituye en cambio sujetos que son parte de la objetividad misma, es decir, que se dan en la experiencia *junto a las ‘cosas’*, a las mercancías, y *en relación con ellas...* Así, pues, la inversión efectuada por Marx es completa: su constitución del mundo no es obra del sujeto, es una génesis de la subjetividad (*una* forma de subjetividad histórica determinada) como parte (y contrapartida) del mundo social de la objetividad”¹³.

Foucault caracterizó su obra filosófica como una “ontología histórica de nosotros mismos” construida a través de diversos desplazamientos teóricos que le llevan de la cuestión del saber, a la del poder y, finalmente, a la ética. El último desplazamiento le conduce al terreno del sujeto. “La historia del ‘cuidado’ y de las técnicas’ de sí sería, pues, un modo

¹³ Balibar, E., *La Filosofía de Marx*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993, págs. 93 y 96.

de llevar la historia de la subjetividad...a través del emplazamiento y de las transformaciones en nuestra cultura de las ‘relaciones consigo mismo’, con sus armazón técnico y sus efectos de saber. Y de este modo se podía recuperar, bajo otro aspecto, la cuestión de la ‘gubernamentalidad’: el gobierno de sí por uno mismo en su articulación con las relaciones habidas con algún otro (*autrui*)...”¹⁴. La cuestión de la gubernamentalidad respondía al objetivo de realizar la crítica de las concepciones corrientes del poder y de analizarlo bajo la óptica nietzscheana, como un dominio de relaciones estratégicas entre individuos y grupos. Desde aquí Foucault rechaza la concepción marxista del poder, pero reconoce su deuda con la de Marx¹⁵.

Lacan se refiere al discurso que pronunció en Viena en un encuentro con lo que según su biógrafo era “el fondo más bajo del mundo psicoanalítico”. “Había querido simplemente que fuese allí donde para el centenario del nacimiento de Freud mi voz se hiciese escuchar en homenaje. Esto no para marcar el sitio de un lugar desertado, sino ese otro que rodea ahora mi discurso”. Todo lo que hizo allí fue prestar su voz a estas palabras intolerables: “Yo, la verdad, hablo...”. Lo que significa, contrariando al positivismo lógico, que no hay metalenguaje, que ningún lenguaje podría decir lo verdadero sobre lo verdadero, puesto que la verdad se funda por el hecho de que habla y puesto que no tiene otro medio para hacerlo. “Es por eso incluso por lo que el inconsciente, que dice lo verdadero sobre lo verdadero, está estructurado como un lenguaje, y por lo que yo, cuando enseño eso, digo lo verdadero sobre Freud que supo dejar, bajo el nombre de inconsciente, a la verdad hablar”¹⁶.

¹⁴ Foucault, M., *Estética, Ética y Hermenéutica. Obras esenciales*, Volumen III, Paidós, Barcelona, 1999, pag. 256/7.

¹⁵ Expresamente en “Las mallas del poder”, en la publicación mencionada. Diego Arévalo se refiere al tema en su artículo publicado en este número de “*Utopía*”.

¹⁶ Lacan, J., “La ciencia y la verdad”, en *Escritos* 1, Siglo XXI, México, 1978, pag. 352. El discurso al que se refiere Lacan es “La Cosa freudiana”.

El estructuralismo y el tema de la “muerte del hombre” han sido exponentes de uno de los episodios críticos de la filosofía del sujeto más resonantes y ricos del siglo XX. Dice Lévi Strauss: “... el fin último de las ciencias humanas no es constituir al hombre, sino disolverlo (...) Pero, a despecho del giro voluntariamente brutal dado a nuestra tesis, no perdemos de vista que el verbo ‘disolver’ no supone, de ninguna manera (y aun excluye) la destrucción de las partes constitutivas del cuerpo sometido a la acción de otro cuerpo. La solución de un sólido en un líquido modifica la disposición de las moléculas del primero; ofrece también, a menudo, un medio eficaz de ponerlas en reserva, para recuperarlas cuando sea necesario y estudiar mejor sus propiedades (...).

Quien empieza por instalarse en las pretendidas evidencias del yo ya no sale de ahí. El conocimiento de los hombres les parece, a veces, más fácil a quienes se dejan coger en la trampa de la identidad personal. Pero de esta manera se cierran la puerta del conocimiento del hombre: toda investigación etnográfica tiene su principio en ‘confesiones’ escritas o inconfesadas. De hecho, Sartre queda cautivo de su *Cogito*: el de Descartes permitía el acceso a lo universal, pero a condición de ser psicológico e individual; al sociologizar el *Cogito*, Sartre cambia solamente de prisión. En lo sucesivo, el grupo y la época de cada sujeto harán para él las veces de conciencia intemporal”¹⁷

Según Deleuze, y contrariamente a las opiniones más vulgares, el estructuralismo no es un pensamiento que suprime al sujeto. Las estructuras, sistemas de relaciones diferenciales según las cuales los elementos simbólicos se determinan recíprocamente y de las que derivan singularidades que no se contentan con reproducirlas o reflejarlas y se organizan en otra serie capaz de un desarrollo autónomo, envuelven un elemento totalmente paradójico: el cuadro vacío que no pertenece a ninguna de las series porque es

¹⁷ Lévi-Strauss, C., *El Pensamiento Salvaje*, F.C.E., México, 1972, pag. 357-359, 361.

inmanente a las dos series a la vez, pero de naturaleza diferente a los términos y a las relaciones diferenciales, aunque siempre está presente, las recorre y se mueve en ellas, como la carta robada en la pieza de Poe, o el pañuelo que circula en *Otelo*.

Si bien los lugares no están ocupados por seres reales más que en la medida en que las estructuras, inconscientes y virtuales, están “actualizadas”, en otro sentido, las plazas ya están ocupadas por elementos simbólicos a nivel de la propia estructura; y son las relaciones diferenciales de esos elementos las que determinan el orden de las plazas en general. Hay, pues, una ocupación simbólica primaria, antes de toda ocupación secundaria por seres reales. Lo único que volvemos a encontrar es la paradoja del cuadro vacío, pues es la única plaza que no puede ni debe ser ocupada, ni siquiera por un elemento simbólico y debe mantener la perfección de su vacío (el ser positivo de lo problemático, de un problema o una cuestión) para desplazarse en relación a sí misma y circular a través de los elementos y de las variedades de relaciones.

Por eso Foucault puede decir: “No se puede ya pensar más que en el vacío del hombre desaparecido, pues *ese vacío no incrementa una carencia, no indica una laguna a llenar*. No es ni más ni menos que el despliegue de un espacio donde es posible de nuevo pensar”. Y los análisis de Althusser y sus colaboradores, muestran cómo en el orden económico, las aventuras del cuadro vacío (el valor como objeto = x) están marcadas por la mercancía, el dinero, el fetiche, el capital, etc., que caracteriza la estructura capitalista y cómo nacen las contradicciones derivadas del lugar vacío y del devenir en la estructura.

Hay una instancia que falta siempre al lugar vacío y a la que el lugar vacío falta y que no dejan uno y otro de acompañarse de esa manera. Esa instancia es el sujeto, esencialmente intersubjetivo, menos sujeto que sujetado, sujetado al cuadro vacío: “El estructuralismo no es un absoluto un pensamiento que suprime el sujeto, sino un pensamiento que lo des-

menuza y lo distribuye sistemáticamente, que discute la identidad del sujeto, que lo disipa y lo hace ir de lugar en lugar, sujeto siempre nómada hecho de individuaciones, aunque impersonales o de singularidades, aunque preindividuales. En ese sentido habla Foucault de ‘dispersión’; y Lévi-Strauss no puede definir una instancia subjetiva más que como dependiente de las condiciones de objeto bajo las cuales los sistemas de verdad se hacen convertibles y, en consecuencia, ‘simultáneamente admisibles para muchos sujetos’”¹⁸.

Por consiguiente, dice Deleuze, pueden definirse los dos grandes accidentes de la estructura: o bien el cuadro vacío y móvil no está acompañado ya por un sujeto nómada que señala el recorrido, y su vacío se convierte en una verdadera carencia, en una laguna; o bien está, por el contrario, lleno, ocupado por el que lo acompaña, y su movilidad se pierde en el efecto de una plenitud sedentario o congelada. En términos teoantropológicos: el hombre y Dios, las dos enfermedades de la estructura. De allí que los trabajos de Althusser hayan mostrado cómo lo real y lo imaginario, es decir, los seres reales que viene a ocupar los lugares y las ideologías que expresan la imagen que tienen de sí mismos, están estrechamente determinados por el juego de esas aventuras estructurales y de las contradicciones que de él derivan.

En consecuencia, se plantea al estructuralismo un conjunto de problemas complejos, relativos a las “mutaciones” estructurales (Foucault) o a las “formas de transiciones” de una estructura a otra (Althusser), relativos a la *praxis*, a la práctica política o terapéutica. Las relaciones diferenciales son siempre susceptibles de nuevos valores o de variaciones en función del cuadro vacío, y las singularidades son capaces de distribuciones nuevas, constitutivas de otra estructura, pero es preciso que sean “resueltas” las contradicciones, que el lugar vacío sea desembarazado de

¹⁸ Deleuze, G., “¿En qué se reconoce el estructuralismo?”, en Châtelet, F., *Historia de La Filosofía*, Espasa Calpe, Madrid, 1984, TIV, pag. 596.

los acontecimientos simbólicos que lo ocultan y que sea ofrecido al sujeto que debe acompañarlo por nuevos caminos, sin ocuparlo o abandonarlo. El héroe estructuralista, asegura el estallido de una estructura afectada por exceso o por defecto; el que pertenezca a una nueva estructura, no haga renacer aventuras análogas a las de los tiempos pasados, ni reinicie contradicciones mortales, dependerá de su fuerza de resistencia y de su fuerza creadora. Entre los criterios para reconocer las estructuras, del sujeto a la praxis son los más oscuros, son los criterios del porvenir, concluía Deleuze.

Es que el tema estructuralista de la “muerte del sujeto” o de la “muerte del hombre” no significaba la aceptación de lo que hay, la indiferencia a la suerte de la gente, el cinismo, sino que eran inseparables de posiciones militantes, afirma Badiou.

Según Foucault, el hombre como concepto histórico, como sujeto-objeto de saber, nace de formas discursivas concretas entre 1775 y 1825, nace de un régimen de discurso. No solo no puede considerarse una evidencia intemporal capaz de fundar derechos o una ética universal, sino que es una “invención reciente”, un constructo destinado a desaparecer como desaparece “en los límites del mar un rostro de arena”¹⁹. Sin embargo, Foucault estaba comprometido de manera particularmente rigurosa en la cuestión de los presos y consagraba a ella, dando pruebas de un inmenso talento de agitador y de organizador, gran parte de su tiempo.

Althusser pensaba que la historia no podía ser pensada bajo la categoría idealista de *Sujeto*. Los hombres concretos son necesariamente sujetos *en* la historia puesto que se constituyen y actúan *en* la historia en tanto sujetos, pero no hay Sujeto *de* la historia. Los agentes-sujetos no son sujetos “libres” y “constituyentes”, sino que actúan, en última instancia, en y bajo las determinaciones de las *formas de existencia histórica* de las rela-

¹⁹ Foucault, M., *Las Palabras y las Cosas*, Siglo XXI, México, 1969

ciones sociales de producción ²⁰. Por eso, para la filosofía marxista no puede existir Sujeto como centro absoluto, como Origen radical, como Causa única. Sin embargo, Althusser estaba comprometido en la redefinición de una verdadera política de emancipación.

Lacan mostraba que era necesario distinguir el Yo, figura de sustancia imaginaria, y el Sujeto. El sujeto no tenía ninguna sustancia, ninguna “naturaleza”, dependía tanto de las leyes contingentes del lenguaje, como de la historia siempre singular de los objetos del deseo: como el *cogito* cartesiano, el sujeto es un lugar vacío, una función puramente estructural ²¹. De allí que toda visión de la cura psicoanalítica como reinstauración de un deseo “normal” era una impostura y que, más generalmente, no existía ninguna norma de la que pudiera sostenerse la idea de un “sujeto humano” cuyos deberes y derechos la filosofía tenga por tarea enunciar. Sin embargo, Lacan concebía su combate contra las orientaciones “normativas” del psicoanálisis norteamericano y la subordinación envilecedora del pensamiento al *american way of life*, como una compromiso decisivo.

Todo ello, según Badiou, suministra “la prueba de que la temática de la ‘muerte del hombre’ es compatible con la rebelión, la insatisfacción radical respecto del orden establecido y el compromiso completo en lo real de las situaciones, mientras que el (publicado) tema de la ética y los derechos del hombre es compatible con el egoísmo satisfecho de las garantías occidentales, el servicio de las potencias o la publicidad” ²².

²⁰ Althusser, L., *Para una Crítica de la Práctica Teórica*, “Observación sobre una categoría: Proceso sin sujeto ni fin(es)”, Siglo XXI, Buenos Aires, 1974.

²¹ Según Žižek, esto vale también para Spinoza que cuestionó el cogito cartesiano como ente ontológico positivo, pero que implícitamente adhería por completo a él como la “posición de enunciado”, la que habla desde la duda radical (Visión de Paralaje, FCE, Buenos Aires, 2006, pag. 19).

²² Badiou, A., “La Ética. Ensayo sobre la conciencia del Mal, en Abraham, T., Badiou, A., Rorty, R., *Batallas Éticas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995, pag. 101.

3. Heidegger: el sujeto, la culminación técnica de la metafísica y el nihilismo.

En 1927 aparece *Ser y Tiempo* (1927), obra que pronto permite a Heidegger adquirir popularidad y que dedica “con admiración y amistad” a Edmund Husserl, de quien hasta entonces había sido colaborador y amigo. La dedicatoria no lograba ocultar las manifiestas diferencias existentes ya entonces entre las posiciones de los dos filósofos, diferencias que se ahondarán cada vez más y les conducirán por caminos divergentes.

Husserl asumía un punto de vista trascendental, quería llegar a la pureza del “yo trascendental”, constituyente puro del mundo y los sentidos; rechazaba el historicismo por el riesgo del escepticismo y el relativismo, pues creía que convierte al pensamiento en una mera expresión de los tiempos, en mero efecto de un contexto; excluía la tradición y los prejuicios e intentaba alcanzar la pureza del fenómeno con una mirada liberada de aquellos. Heidegger asumía un punto de vista existencial, quería mostrar que el hombre, el *Dasein* o ser-ahí, es el ente que encierra la posibilidad de la constitución del mundo; considera que superar el carácter aleatorio del historicismo requiere repensar la historicidad, afirmar la temporalidad y facticidad de la que el *Dasein* es su expresión más auténtica y que superar los equívocos de la tradición requiere repensar críticamente lo transmitido: la *Destruktion* de la ontología es el momento conclusivo de la reducción y constitución fenomenológica.

La últimas obras de Husserl, entre ellas *Meditaciones Cartesianas* (1931) y, sobre todo, *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental* (1935), son de algún modo una respuesta implícita a *Ser y Tiempo*: el elemento central de la crítica es la imputación de antropologismo. La traducción del sujeto trascendental a ser-ahí hace perder al planteo fenomenológico todo su valor. Si bien en las obras mencionadas los motivos trascendentales se radicalizan, *Krisis* registra el nuevo

concepto de *Lebenswelt*, mundo-de-la-vida, y, si bien no se trata de un mundo independiente del sujeto sino del mundo vivido subjetivamente, el mundo de los supuestos o pre-supuestos aceptados por un sujeto, el mundo vivenciado, vivido, que constituye el horizonte no pensado de toda investigación y de toda constitución, su análisis se desarrolla en el marco de las instancias que ha hecho valer el análisis de Heidegger.

Heidegger no aceptará jamás la imputación de antropologismo y reafirma, tal como lo plantea en el comienzo mismo de *Ser y Tiempo* que éste trata de la pregunta por el ser como pregunta fundamental y fundacional de la filosofía. Eso no significa que toda filosofía históricamente dada funcione con conciencia de esa fundamentalidad. Precisamente, el olvido de la pregunta por el ser, el olvido de la diferencia entre lo óntico y lo ontológico con la sustitución en la preocupación filosófica del ser por el ente, imponen la necesidad de una “ontología fundamental” que despierte de ese olvido y encuentre un lenguaje adecuado a su investigación. El desarrollo parte del *Dasein*, el ser-ahí que en cada caso somos pero no el hombre como género, ni tampoco como un ente cualquiera al que le es ajeno su propio ser, sino el ente al que le es esencial una comprensión de su ser, por lo que puede formular y puede serle dirigida la pregunta por el ser en general. *Lebenswelt*, es el espacio ontológico del *Dasein*, el que se singulariza ónticamente por su carácter ontológico.

Esta especificidad del ser-ahí comporta una especificidad de su análisis, que no se sitúa a nivel de la psicología o la antropología que consideran al hombre como un ente más, sino a nivel ontológico, recibiendo el nombre de analítica existencial. El *Dasein* se considera en su facticidad, en su darse inmediato, que se muestra como un encontrarse siempre ya siendo, como un *arrojamiento* que va unido a la noción de poder ser, de estar abierto a un ámbito de posibilidades de las que tiene que hacerse cargo y que viene delimitado por la comprensión del ser en que ya está situado y

a las que su existencia se refiere.

La noción de existencia se concreta, pues, en la de ser-en-el-mundo, horizonte en el cual se da todo ente intramundano que, a diferencia del objeto observable de la ciencia tradicional, no se comprende a partir del paradigma de la ontología de la cosa, del ser-ante-los-ojos, de la sustancia caracterizada por propiedades, del objeto opuesto al yo, sino como ser-a-la-mano, disponible para algo. El *ocuparse* de los entes intramundanos, el *comprender*, son formas de relación, de trato, que el *Dasein* establece con las cosas en tanto que útiles, mientras que el *preocuparse por* es la forma de relación que mantiene con los otros. La existencia tiene dos modos posibles: el de la *autenticidad*, que se asume como proyecto, y el de la *inautenticidad*, que se asimila a los entes y cae en la impersonalidad (*das Man*).

La *angustia*, el *encontrarse*, el *comprender como interpretar*, el *habla*, son disposiciones ontológicas relativas al estado de arrojamiento. De estos existencialistas, la angustia es lo que sobreviene al darse cuenta de la facticidad de la existencia, de que nada sostiene su ser y cualquier decisión es sin fundamento. Todos los existencialistas se estructuran unitariamente en la noción de *cura* que expresa, por tanto, el mundo como horizonte de mis posibilidades y el estar arrojados en él teniéndonos que hacernos cargo de nuestro propio ser en una situación fáctica de caída. Con esta noción termina la primera sección de *Ser y Tiempo*, pero la cura no constituye la conclusión de la ontología fundamental y va a permitir a Heidegger entender el ser-ahí a partir de la muerte, la posibilidad más propia de la existencia que hace del *Dasein* un ser-para-la muerte, y de la temporalidad, que no constituye una sucesión de pasado, presente y futuro, sino la expresión de la referencialidad del ser-ahí a algo que se sitúa fuera de él, de su carácter extático²³. Así, el análisis de las estructuras del ser-ahí se reve-

²³ La temporalidad heideggeriana surge de la estructura del ser-ahí. El carácter de un siempre haber ya sido del que el ser-ahí debe hacerse cargo, así como la

la como un análisis de su temporalidad, la cual, a su vez, deviene el sentido del ser del *Dasein*.

Mucho se ha discutido si el hecho de que el estudio de los temas a los que debía estar consagrada la tercera sección del libro según el proyecto inicial de la obra (la relación entre tiempo y ser, la crítica de la metafísica tradicional: la doctrina kantiana del esquematismo trascendental, la metafísica cartesiana y su recepción de la medieval, y la concepción aristotélica del tiempo), acabara tratándose en textos separados, fue asumir que el camino del *Dasein* no resultó el adecuado para reanudar la pregunta por el ser. Pero más allá de toda discusión sobre las posibles respuestas, en el llamado “segundo Heidegger” aquel ente destacado por su carácter ontológico pasará a “habitar” un ámbito o “apertura”, un “claro” que constituye la verdad del ser. A ella se accede en el modo del dejarse hablar, propiciando una mostración, una donación del ser por sí mismo. El hombre será entonces el “pastor del ser”, el ente al que puede corresponder a esa mostración del ser, que ha sido entendido epocalmente, es decir, de modos distintos a lo largo de la historia del ser.

Entre los temas que ocupan ahora a Heidegger, junto a la crítica de la metafísica tradicional, cuentan el arte, la poesía, el lenguaje, el “final de la filosofía”, y la “cuestión de la técnica”. La época moderna se caracteriza por una consideración del ente en la que prima la estructura *a priori* que nuestro entendimiento impone en él, convirtiéndose la realidad no en algo dado a cuya donación correspondemos, sino en algo que ha de ser

remisión de su existencia a unas posibilidades de ser, de las que la más propia es la muerte, hacen surgir la noción de un pasado y de un futuro denominados *éxtasis* (porque la existencia del ser-ahí queda relegada a algo que se sitúa fuera de sí mismo) de los que al ser-ahí le es esencial curarse. Este concepto de tiempo corresponde a una existencia propia, mientras que el concepto vulgar (sucesión de pasado, presente y futuro), relega a una existencia impropia (*Ser y Tiempo*, FCE, México, 1974, 5° & 83). Kant habría quedado ligado a este concepto de tiempo por lo que debe huir hacia lo noumenal cuando descubre el abismo de la imaginación y la libertad trascendental.

dominado por el cognoscente. La posición del sujeto trae aparejada, desde Descartes, la posición de un objeto opuesto a él, convertido en representación subjetiva, condenado a la cuantificación y al cálculo que lo volverán objeto de control de técnico y manipulación.

El proceso universal de objetivación cuyo nombre es el reinado de la técnica, último avatar histórico de la época metafísica del ser, culminación técnica de la metafísica, libera el verdadero sentido de la categoría de sujeto: el nihilismo, la efectuación del no-pensamiento –pues no hay más pensamiento que el del ser. El único “concepto” del ser que conoce la técnica es el de “materia prima”, propuesta sin restricción al forzamiento del querer-producir y del querer-destruir desencadenados, por lo que le trata sin ninguna consideración de su ser, como simple reserva de disponibilidades, en la forma latente y esencial de la nada. La voluntad con respecto al ente es, por lo tanto, de inspección, dominio, devastación.

Y, como consecuencia, la dominación de la “técnica desenfrenada” en el mundo contemporáneo y la llegada de la filosofía a su “fin como metafísica”. Lo que el cientificismo positivista celebraba como la panacea de la humanidad y clave de su progreso ilimitado, es visto por Heidegger, en términos de Nietzsche, como el “crecimiento del desierto”, nihilismo y retirada del Ser. La culminación técnica de la metafísica, cuyas “consecuencias necesarias” principales son la ciencia moderna y el estado totalitario, puede y debe estar determinada como nihilismo, como efectuación del no-pensamiento, pues solo hay pensamiento del ser y la técnica es el destino del repliegue último del ser en la estricta consideración del ente. El olvido del ser se duplica como olvido del olvido mismo.

Mucho de esta perspectiva se encuentra ya presente en *Ser y Tiempo*, donde el olvido de la pregunta ontológica es imputado a la filosofía griega en general. Pero, en obras posteriores, *Sendas Perdidas (Holzwege)*, *Introducción a la Metafísica*, Nietzsche, el “olvido” se remonta a Platón, al que opone a los

presocráticos para comprender nuevamente toda la historia de la filosofía, y, aún, a veces, a los griegos en su conjunto. Historialidad y destino, es imposible salir de esta “época de la historia del Ser”, del maridaje de la metafísica y el “dominio planetario de la técnica”. El triunfo del espíritu tecnológico en la civilización occidental culmina y se realiza definitivamente, dice Heidegger, el la “fuga de los dioses, la destrucción de la tierra, la gasificación del hombre, la primacía del mediocre”.

Después del viraje platónico, en la época moderna y en nuestro tiempo solo los poetas –el insuperable Hölderling, pero también Rilke, Trakl- han sido los pastores o guardias del ser. Su decir poético ha agujereado la tela del olvido y ha detentado y preservado la pregunta por el ser cuyo destino histórico se realiza en el desamparo de nuestro tiempo. Heidegger cree que el pensamiento instruido por ellos, y renovado por la interpretación de los presocráticos, puede sostener en el corazón del nihilismo la posibilidad, sin vías ni medios decidibles, de una desacralización de la Tierra que puede salvarla y, con ella, puede salvar al hombre del aniquilamiento.

4. Castoriadis: el retroceso de Heidegger frente al “abismo sin fondo” de la imaginación radical.

Castoriadis lamenta las consecuencias de la imputación heideggeriana a la metafísica, pues “... desde hace tres cuartos de siglo, una “metafísica” totalmente fraguada por el trabajo científico moderno sigue dominando las representaciones de la mayoría de los científicos tanto como las del hombre de la calle, sucede que esto forma parte de la situación contemporánea y que la responsabilidad de ello incumbe, en parte, a la deserción de la filosofía”²⁴ y afirma que en el reino de la pseudoracionalidad y de la tecnicización universal, no hay ni “olvido” ni “retirada” del ser, sino afirmación unilateral de una de sus dimensiones.

²⁴ Castoriadis, C., *Sujeto y Verdad. En el mundo histórico-social*, FCE, México, 2004, pag. 262.

La imputación al pensamiento filosófico de la dominación de la técnica es insostenible, e ignora la multiplicidad de condiciones (el desarrollo del capitalismo y el despliegue de las fuerzas productivas, la revolución industrial, la valorización de la ciencia y la técnica que cobra impulso al menos desde el siglo XII y cobra mayor vigor desde el siglo XVI, la progresiva nacionalización del mundo; la afirmación de la autonomía subjetiva, el conflicto social y político, la política como actividad colectiva de reinstitución de la sociedad bajo los ideales de la libertad y la igualdad) que hicieron posible la emergencia de una realidad histórico-social contradictoria en la que se hace posible esa dominación. Si la filosofía griega ya es “metafísica”, si ya interpreta el ser como presencia, y esta interpretación conduce irresistiblemente a la captación del ente como un objeto representable por y para un sujeto, resulta incomprensible, afirma Castoriadis, porqué debieron pasar veinte siglos para que, a partir de allí, el sujeto pretendiera convertirse en “amo y poseedor de la naturaleza”.

“No es la ‘voluntad de dominio’ como tal que podría hacer que las cosas se plieguen a ella. Las equivalencias demasiado simples/ correspondencias demasiado directas entre modernidad y ‘voluntad de poder’ etc., las interpretaciones heideggerianas de Nietzsche, etc., son, por lo menos, superficiales. El deseo de dominio, la voluntad de poder, etc., están ahí desde los tiempos más remotos; se expresan por medio de la magia, las conquistas militares, etc. Bajo el capitalismo, la mira de dominio puede instrumentarse de manera más o menos adecuada en la expansión de la técnica, en la “aplicación razonada de la ciencia” (Marx) y en el resto de la vida social (arte de la guerra en tanto arte de exterminar a los prisioneros o de torturar). Esto no se detiene en la industria, o, antes bien, el término de industria cubre la totalidad de la vida social, como cuando se habla de industria cultural”²⁵.

Castoriadis señala que el saber científico, que por lo menos desde Galileo ha sido inse-

²⁵ Castoriadis, C., op.cit., pag. 284.

parable del progreso técnico, es objeto de una extraña indiferencia mezclada con una falta total de espíritu crítico, por parte de Heidegger. Este cree, tanto como “un empleado de banco que lee artículos de divulgación científica”, que la física esta en vísperas de descubrir “la fórmula absoluta del mundo”, pues cree habérselo oído afirmar a Heisenberg, “pero la idea no lo emociona ni pone en marcha su reflexión: enseguida es clasificada en el conjunto de sus propias representaciones, entre las corroboraciones del triunfo del *Gestell*. Que la ciencia contemporánea deleva cuestiones propiamente filosóficas es algo insospechado para él. Que la tecnología contemporánea, por primera vez en la historia de la humanidad, contenga las posibilidades de su propia transformación si se vuelve objeto de una preocupación y de una acción política colectiva, es algo que no podría rozar su espíritu, ni siquiera para ser apartado”²⁶.

El tema de la imaginación fue uno de los puntos decisivos de las críticas de Castoriadis a Heidegger. Castoriadis opone a la concepción convencional de la imaginación la idea de la imaginación radical, fuente de todo lo que se instituye o crea, anterior a todas las estructuras, lo poético, lo que precede y produce al sujeto y a la cosa, siendo invisible a éstos. “Magna” portador de todo lo que une y separa, se encuentra en él lo lógico y lo no-lógico, lo racional y lo a-racional, lo separado y lo indiferenciado. Desde este punto de vista rechaza, por su ceguera, la crítica heideggeriana de la representación como manifestación moderna del “olvido del Ser”, crítica, dice, que hace “estratos entre las damas cultivadas de París que han cogido horror a la representación”²⁷ y señala, como se verá, un aspecto importante de la relación de Heidegger y Kant.

Castoriadis afirma que tal vez lo esencial de la obra de Freud resida en el descubrimiento del elemento imaginario de la psique: de

las dimensiones más profundas de lo que él llama imaginación radical. La imaginación se ofrece en acción en ese componente ineliminable de la vida psíquica profunda, la fantasía. La pulsión se manifiesta en la psique merced a la intermediación de una representación que es imaginación radical. El sujeto es deseo y el deseo sólo se sostiene sobre la falta de su objeto; en este punto entra en juego la creatividad de la psique como imaginación radical, la emergencia de la representación, del flujo representativo como emergencia de imágenes o figuras. La “falta” del objeto es apoyo de la creación psíquica: para que haya ausencia para la psique es forzoso que ella sea capaz de postular como existente lo que no es, de dar existencia a algo en calidad de “ausente”, de presentificar-figurar y de figurarlo dentro de o en relación con otra figura. Cuando Freud nos habla del seno materno “alucinado” por el lactante es cuando estamos relativamente cerca de lo imaginario radical.

El sujeto *es* la escena de la fantasía *porque* inicialmente *ha sido* un estado monádico que solo puede referirse a sí mismo pues no es posible aún el planteamiento de una distinción entre él y el mundo, entre el sujeto y el objeto, entre la representación y la percepción o la sensación, entre el infante y el pecho materno. Las sucesivas posiciones de sujeto, las sucesivas organizaciones psíquicas, se producen a través de una historia de rupturas cuyo final común es la emergencia del individuo social. Sociedad y psique son inseparables, pero la sociedad no puede absorber la psique en tanto imaginación radical, en tanto creatividad. Esa historia, en todas sus etapas, lleva las huellas de ese estado primero, el inconsciente originario, la monada psíquica, constituyente-constituido, formación y figuración de su misma, figurante que se figura a sí mismo, a partir de nada.

Sin duda, “un ‘aspecto’ del cuerpo vivo o, si se quiere, *es* ese cuerpo en tanto constituyente-autoconstituyente, figurante, autofigurante *para-sí*”. A este respecto, quizá nunca pueda decirse más de lo que ya ha

²⁶ Castoriadis, C., op.cit., pag. 360/1.

²⁷ Castoriadis, C., *La Institución Imaginaria de la Sociedad 2*, Tusquets, Buenos Aires, 1999, pag. 178, nota 2.

dicho Aristóteles –que dicha mónada *sólo* es en tanto ‘forma’ o ‘entelequia’ del cuerpo, siempre que libremos estos términos de la metafísica en cuyo marco esta misma se ha postulado y siempre que comprendamos que la psique es forma en la medida en que es productora de formas, que la ‘entelequia’ de la que se trata es algo muy distinto que la predestinación predeterminada a un fin, a un *telos* definido, que esta ‘entelequia’ es imaginación radical, fantasía, no sometida a ningún fin, sino creación de fines, que el cuerpo humano vivo es cuerpo humano vivo en la medida en que representa y se representa, en que pone y se pone en ‘imágenes’ mucho más allá de lo que exigiría e implicaría su ‘naturalidad’ de ser vivo”²⁸

Únicamente la institución de la sociedad, que procede del imaginario social, puede limitar, pero no absorber enteramente la imaginación radical de la psique, solo ella puede sacar a la psique de “su locura monádica originaria”. La psique tiene indudablemente la potencialidad de su apertura al mundo, pero esta ruptura solo se actualiza mediante la ruptura que le impone su constitución en individuo histórico-social. Heidegger no solo ignoró al psicoanálisis, también la sociedad.

Lo imaginario es condición de todo pensamiento: “lógicamente” no hay pensamiento sin imágenes. Toda construcción lógica presupone los esquemas que produce, y a la vez presupone, el *legein* social. Los esquemas no pueden ser ni operar en el *legein* social ni en la representación psíquica si no son transportados por figuras/imágenes, que lo imaginario y la imaginación ponen arbitrariamente de manera inmotivada. Es allí, afirma Castoriadis, donde radica la verdad profunda, aunque incompleta (por egológica y por ignorante de la doctrina y del lenguaje) de la Estética trascendental y de la doctrina del esquematismo de Kant, que ni las geometrías no euclidianas, ni la generalización de la noción de número han cuestionado en absoluto. Lo que Kant entendía por intuición pura y

esquemas de la imaginación trascendental era la raíz de la *mathesis* imaginaria, lo que no se puede describir más que como indisolublemente estético-lógico, pero que de hecho precede a toda lógica, a toda estética.

“Esta raíz es la posibilidad, implícita en y por la representación, de hacer emerger los esquemas más elementales y de figurarlos, a saber, de *presentificarlos*, con lo que hacen al mismo tiempo posibles las primeras operaciones ‘lógicas’ y la separación del flujo representativo de un conjunto de objetos determinables en cuanto a su lugar respectivo en un ‘espacio’ y un ‘tiempo’”. Espacio y tiempo son más que especificaciones de un receptáculo general, “y Kant los piensa como independientes, no ya tan solo de todo contenido particular del flujo representativo, sino también de un flujo cualquiera de ese flujo – que él llama a priori-, mientras que no pueden ser, ni ser lo que son, si nos gracias a la alteridad allí emergente, la creación continuada de figuras distintas, despliegues de otras de la imaginación radical; por tanto debería resultar tan claro que espacio y tiempo solo pueden aparecer como ‘puros’ para una separación reflexiva segunda”²⁹.

En su libro sobre Kant, Heidegger afirma que Kant retrocedió cuando se enfrentó al “abismo sin fondo” abierto por el descubrimiento de la imaginación trascendental, pero “es el propio Heidegger quien retrocede. Hay un olvido, un encubrimiento y borrado de la cuestión de la imaginación, pues en sus obras posteriores no hay ninguna huella al respecto, hay un “olvido” de todo lo que esta cuestión perturba en toda ontología y en todo “pensamiento del ser”. El retroceso de Heidegger ante el abismo de la imaginación justifica, según Castoriadis, su aceptación del cierre político totalitario: ese abismo proporciona el fundamento de la apertura democrática, la concepción de la sociedad como basada en un acto colectivo de imaginación histórica. “El reconocimiento pleno de la imaginación radical solo es posible si va de la

²⁸ Castoriadis, C., op.cit., pag., 220/1.

²⁹ Castoriadis, C., op.cit., pag. 278.

mano con el descubrimiento de la otra dimensión del imaginario social, el imaginario sociohistórico, que instituye a la sociedad como fuente de una creación ontológica que se despliega como historia”³⁰.

5. Bourdieu: la ontología política de Heidegger y sus denegaciones.

Pierre Bourdieu, por su parte, afirma que el análisis sociológico de la obra de Heidegger debería situarla en el espacio del sistema de relaciones del campo de producción filosófica con su estructura propia en un momento determinado –y toda la historia de la cual es resultado–, en el espacio del campo universitario que asigna al cuerpo de filósofos su sitio y su función, en el espacio del espacio de la clase dominante donde se define el lugar de los “mandarines” y así, de aproximación en aproximación, de la estructura social de la Alemania de Weimar, como también del sistema de disposiciones socialmente constituidas, principio generador y unificador del conjunto de las prácticas y de las ideologías de un grupo de agentes, que definen el sentido práctico u orientación ético-política-filosófica, y encuentran ocasión más o menos favorable para traducirse en una determinada posición o trayectoria en el interior de un campo intelectual que, a la vez, ocupa una posición precisa en la estructura de la clase dominante. Bourdieu procede en consecuencia.

Heidegger dice la verdad cuando declara pensar el “punto crítico”: nunca dejó de pensar en la crisis profunda de Alemania y de la universidad alemana y estas no dejaron de pensarse y expresarse a través de su filosofía. Una serie de experiencias históricas traumatizantes –la primera guerra, la revolución (parcial) de noviembre, la derrota del Tratado de Versailles, las amputaciones

³⁰ Castoriadis, C., “The Discovery of the Imagination”, *Constellations*, vol 1, n° 2, octubre de 1994, pag. 112; citado por Žizek, S., *El Espinoso Sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, pag. 35.

territoriales, la gran crisis de la inflación entre 1919 y 1924, el breve período de prosperidad que impone la obsesión por la técnica y la nacionalización del trabajo, la gran depresión de 1929- dejaron su marca en la visión de una generación de intelectuales y es así como se desarrolla en ese contexto, al principio al margen de la universidad y luego en ella, un *humor ideológico*, una disposición o *habitus*, que impregna poco a poco a toda la burguesía cultivada y cuyos portavoces son, entre otros, Spengler, Möller van den Bruck, Jünger o Diedrichs: el humor *völkisch*.

Apoyándose en Weber, Bourdieu dice que los intelectuales *völkisch* pertenecían al proletariado académico de los doctores obligados a enseñar por debajo del nivel universitario debido a la falta de cátedras. La crisis objetiva de la aristocracia profesoral, respondía a una doble amenaza: primero, ella estaba amenazada en su magisterio moral de consejero del príncipe o de pastor de las masas, por el advenimiento de una burguesía industrial y de unos movimientos populares que definen de aquí en más por su cuenta sus propios objetivos; segundo, ella estaba amenazada en su antiguo monopolio de la verdad, por el desarrollo de las ciencias naturales que llevan en sí su propia reflexión. y por el desarrollo de las ciencias sociales que pretenden apropiarse de los objetos tradicionales de la reflexión filosófica. Por ello, estos intelectuales, hostiles a la burguesía que los excluye y a los socialistas a los que consideran una amenaza para los valores, esperaban un renacimiento espiritual, una revolución espiritual, una “revolución conservadora” que reanimara la nación sin revolucionar la estructura y les permitiera poseer la posición privilegiada en el orden social que entonces se les negaba.

Sus discursos -antimodernistas, anti-positivistas, anticientificistas, antidemocráticos-, son para Heidegger objeto de pensamiento. Ellos giran en torno de una serie de oposiciones, producidas a partir de la oposición central, la oposición cultura y civilización, que funciona como una especie de

sentido de la orientación ética y política, conservadora, tal como se manifiesta claramente en Spengler³¹ que diagnostica que su tiempo asiste a la total decadencia de la cultura; degradada y convertida en mera civilización, se caracteriza por la crisis de la religión -alma de toda cultura- y se manifiesta en el predominio de la democracia liberal y del socialismo, en el triunfo del dinero y de la técnica sobre todos los valores, en la mecanización del mundo y la agonía de todo lo vivo. Al tema ecológico del “retorno a la naturaleza” y al tema jerárquico del “derecho natural”, se suman, entre otros, los de la condena de la ciudad, la del predominio de la razón, y la exaltación de la unidad de la vida y de la aproximación global y totalizante a la misma contra las fragmentaciones analíticas. Sus tesis fueron adoptadas por los ideólogos del nazismo, concepción política a la que Spengler era cercano, aunque fuera crítico de algunos aspectos de esta doctrina.

Heidegger, guiado por ese sentido práctico, sustituye esas oposiciones por la oposición entre el ser y los entes, entre el “pensamiento esencial” y las ciencias, conservando la función de la oposición central, conservando buena parte de sus problemas y temas, exaltando en un léxico pastoral un mundo campesino idealizado³² —el silencio, el arraigo, la casa, la simplicidad arcaica, rural, preindustrial, los senderos del bosque etc— que opone a la *hybris* demoníaca de la técnica, al bullicio de la metrópolis, al errar de sus “masas humanas”. “No hay uno solo de los problemas de la época, una sola de las respuestas ideológicas que los ‘revolucionarios conservadores’ dan a esos problemas, que

³¹ Spengler, O., *La Decadencia de Occidente* (1918-22), Espasa Calpe, Madrid, 1941; *El Hombre y la Técnica* (1933), Espasa Calpe, Madrid, 1967.

³² Según Bourdieu, el punto más alto de esta idealización se encuentra en el discurso radiofónico que pronunció el 24 de setiembre de 1953 para explicar su rechazo de la cátedra de Berlín, “Porqué nos quedamos en la provincia?”. Relata que consultó sobre su decisión a un campesino amigo, que éste le respondió con el silencio, meneando la cabeza y que así permanecieron, uno junto a otro, en silencio, fumando.

no esté presente en esta obra absoluta, aunque una forma sublimada y poco reconocibles”³³. Sublimación filosófica, impuesta por la censura y la autonomía relativa del campo de producción filosófico y de los principios políticos (o éticos) que determinaron su adhesión provisional del nazismo.

Apoyándose en Freud, Bourdieu considera que el discurso heideggeriano, como todo discurso, es una “formación de compromiso” entre el interés expresivo y la censura estructural del campo, de allí las estrategias de eufemización que pone en acción el filósofo -el recurso a la letra original, el retorno a las fuentes, la violencia hermenéutica, la denegación y re-denegación de los sentidos que su lenguaje excluye, la transformación del sentido de las palabras tomadas del lenguaje común, la autointerpretación que establece el modelo legitimante de toda interpretación correcta y de exclusión de la incorrectas (en particular las interpretaciones antropológicas), las correcciones, los desmentidos, las falsas “conversiones”, la absolutización del texto, etc. Estrategias que consisten en poner en forma y proponer formas que crean la ilusión de autonomía y neutralidad del discurso y aseguran la expresión de lo que le interesa. “Fue necesaria una trasgresión del imperativo académico de neutralidad tan extraordinaria como la afiliación del filósofo al partido nazi para que se planteara la cuestión, que por otra parte inmediatamente fue descartada por indecente, del pensamiento político de Heidegger”³⁴.

La ontología política de Heidegger debe ser entendida en el doble registro de su estatus: filosófico-político. El campo filosófico, entonces dominado por los neokantismos, debe sus propiedades más esenciales al hecho de hallarse asediado por aquello que excluye: de un lado, el marxismo y, en el otro extremo, la metafísica reaccionaria de los “re-

³³ Bourdieu, P., “La ontología política de Heidegger”, en *Campo del Poder, Campo Intelectual*, Folios, Buenos Aires, 1983, pag. 112/3.

³⁴ Bourdieu, P., op.cit., pag. 76.

volucionarios conservadores”. Todas las nuevas búsquedas filosóficas -del neo-tomismo, de la fenomenología de Husserl, de la *Lebensphilosophie*, aún del Círculo de Viena y de los neo-kantianos, y del mismo Heidegger-, están orientadas a superar la filosofía de la conciencia trascendental sin caer en el realismo, ni en el psicologismo del sujeto empírico. Todas apuntaban al sujeto.

En ese clima de interrupción de esa disposición filosófica que Husserl designaba aún como la “meditación cartesiana”, Heidegger opera un *coup de force* (filosóficamente) revolucionario que intenta imponer una nueva posición, emprendiendo la lucha contra la filosofía del sujeto y de la “representación” que empieza con Descartes, se prolonga en Leibniz y Kant, culmina en Hegel, alcanza su coronación en el nihilismo de Nietzsche (y también de Marx), y, en particular, cuestionando los derechos de los neokantianos sobre la herencia kantiana, combatiendo su kantismo en el nombre de Kant, y volviendo en beneficio del pensamiento esencial la autoridad filosófica ligada a esa tradición. A la problemática crítica, Heidegger opone la necesidad de deconstrucción radical de la categoría de sujeto, superando el antagonismo entre el sujeto y el objeto por medio de un nuevo modo de pensar, el “pensamiento esencial” que solo comienza cuando sentimos que la Razón, glorificada durante siglos, es la enemiga más encarnizada del pensamiento.

El segundo Heidegger, el de la “conversión” (*Kehre*) anunciada en *Carta sobre el Humanismo*, elabora una nueva eufemística poniéndose bajo la bandera de un *Führer* espiritual, Hölderling, produce un cambio en su pensamiento que no resulta, como él mismo lo afirma, de una alteración al punto de vista y menos aún de un abandono de la cuestión fundamental de *Ser y Tiempo*, y no deja de poner la plurivocidad del lenguaje al servicio de una estrategia filosófica tendiente a constituir la política en ontología.

Bourdieu considera que los que se interrogan sobre el nazismo de Heidegger conceden siempre demasiada (sus defensores) o muy poca (sus detractores) autonomía al discurso filosófico. Heidegger estuvo afiliado al partido nazi, es verdad, pero ni el primer ni el segundo Heidegger son ideólogos nazis, en el sentido del rector Krieck, cuyas críticas pudieron inclinar a Heidegger a tomar distancia con respecto al nihilismo y con respecto al nihilismo nazi, como Heidegger II declara retrospectivamente. Lo cual, concluye Bourdieu, no quiere decir que la obra de Heidegger no sea siempre una variante filosófica y filosóficamente aceptable del “conservadurismo revolucionario” -del que el nazismo representa otra posibilidad- solo reconocible “bajo la forma sublimada, eufemizante y euforizante que le confiere la alquimia filosófica”.

6. Badiou: Heidegger fue cautivo durante algún tiempo de un simulacro de acontecimiento.

Badiou observa que en Francia, hacia fines de los '80, la mayoría de los pocos filósofos vivos coincide en afirmar que hoy la filosofía es imposible. Mientras se aviva la intimidación brutal concerniente al compromiso nacional-socialista de Heidegger, la época somete a los filósofos a un juicio cuyos argumentos son Kolyma y Auschwitz, y estos, como si “todo” fuera competencia de la filosofía, “echándose el siglo sobre las espaldas, y finalmente todos los siglos desde Platón, han decidido declararse culpables”. Evidentemente, ese totalitarismo especulativo hizo que Heidegger creyera que la “decisión resuelta” del pueblo alemán, encarnada por los nazis, era transitiva a su pensamiento de hermeneuta.

Badiou se coloca fuera de esa atmósfera de culpabilidad y considera no solo que la filosofía es hoy posible sino que además esta posibilidad no tiene la forma de una travesía final. Desde luego, “no-todo” es competencia de la filosofía, y ella, y solo ella, no es responsable de los avatares sublimes o re-

pugnantes de la historia. El nazismo, la exterminación de los judíos en Europa, no son objetos posibles para la filosofía³⁵, no está en su poder ni en su deber pensarlos, lo que no quiere decir que ellos no sean en absoluto pensables sino que este pensamiento efectivo recae en otro orden del pensamiento, el pensamiento de la historicidad, el pensamiento de la Historia examinada desde la política.

La filosofía tuvo un comienzo y este comienzo, como su existencia misma, están ligados a condiciones históricas: los “procedimientos genéricos” o procedimientos de producción de verdades, el matema, el poema, la invención política, el amor... Las verdades se distinguen de la acumulación de saberes por su origen de acontecimientos, aquello que agujerea el tejido de esa acumulación, el vacío de una situación. En cuanto tal, las verdades se distinguen de la vericidad que es el régimen del saber establecido, del discurso normal, del estado de cosas y aunque siempre son relativas a una situación - que no es nunca ni natural ni neutra, pues en estas situaciones solo hay hechos, nunca acontecimientos-, son innombrables e irrepresentables por los recursos de la situación. Por eso, su nominación pone en juego siempre un significante-de-más, un nombre supernumerario.

La filosofía no produce verdades, trata de reunir todos los nombres-de-más, de abrir un espacio de *composibilidad* de las verdades de su tiempo, es decir, trata de pensar su tiempo por la puesta en común del estado de los procedimientos que la condicionan, de configurar en un ejercicio de pensamiento único la disposición histórica de las verdades, de proponer un modo de acceso a la unidad de un

³⁵ En *Filosofía del Presente* (Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2005), Badiou caracteriza las tareas de la filosofía de este modo: iluminar las elecciones fundamentales del pensamiento; iluminar la distancia entre el pensamiento y el poder, medirla, saber si podemos franquearla o no; iluminar el valor de la excepción, de la ruptura, del acontecimiento, contra la mera continuidad de la vida, contra el conservadurismo social.

momento de las verdades, un emplazamiento conceptual en donde se reflexionan como compositibles los procedimientos genéricos.

Históricamente siempre ha habido un referente principal, dominante, para el despliegue de ese espacio: las matemáticas y la política en Platón, las matemáticas en Descartes y Leibniz, la política en Rousseau y Hegel, el arte en Nietzsche y Heidegger. Según Badiou, a pesar de los desplazamientos del referente principal a lo largo de la filosofía moderna, la invariabilidad del tema del sujeto y el papel ordenador de la categoría de sujeto de todas las configuraciones filosóficas, se mantiene como rasgo fundamental de aquella al menos hasta Nietzsche. La pregunta actual es: ¿concluyó el período moderno de la filosofía?; nuestro tiempo ¿exige el mantenimiento, el uso, incluso profundamente altera, o subvertido, de la categoría de Sujeto?. Heidegger (aunque también Deleuze, matizándolo, o abiertamente Lyotard, Derrida, Lacoue-Labarthe y Nancy) responde que nuestra época es aquella en la que la subjetividad es llevada hasta su culminación. Debe ser radicalmente deconstruida.

Una suspensión de la filosofía puede resultar de que el libre juego requerido para que defina un régimen de circulación intelectual entre los procedimientos de verdad que a condicionan, se encuentre restringido o bloqueado y ello ocurre cuando el filósofo entrega todo el pensamiento a una sola de sus condiciones. Cuando la filosofía se sutura a una de ellas, cuando cierra la posibilidad de abrir el espacio *sui generis* en el que pueden inscribirse y afirmarse todas las verdades, como ocurre, por ejemplo, con la sutura cientificista del positivismo o con la sutura cientificista y política del marxismo, la filosofía queda suspendida. En Heidegger la filosofía queda suturada a la condición poética.

Badiou, contra ello, afirma la necesidad de dar *un paso más* “en la configuración moderna que vincula, desde Descartes, a las condiciones de la filosofía los tres conceptos nodales que son el ser, la verdad, el sujeto”,

llama a liberar la filosofía de la sutura heideggeriana, y delinea una ética del Bien y la Verdad que, contrariando la caracterización del hombre como un ser-para-la-muerte, como un animal sufriente, afirma que la subjetivación –estar atravesado y capturado por el acontecimiento de una verdad y participar de su proceso- lo hace “Inmortal”. Esto le permite rechazar todas las imputaciones de Heidegger a la ciencia y a la técnica y afirmar que este filósofo fue capturado por un simulacro de acontecimiento, una de las figuras del Mal: el Mal como simulacro o terror.

La verdad es enteramente subjetiva pero el sujeto es absolutamente inexistente antes del acontecimiento –sea éste la Revolución Francesa, el encuentro de Abelardo y Eloísa, la creación galileana de la física, o la invención de Hayden del estilo musical clásico-. El acontecimiento seguirá siendo dudoso hasta que sea reconocido, hasta que una declaración testifique la convicción en cuanto a su carácter de acontecimiento y entonces se establezca que donde había Uno (un régimen establecido de la verdad) “hay Dos”, el efecto escindido de una decisión: esa *intervención*, ese reconocimiento, esa declaración del acontecimiento, es el sujeto. La declaración del acontecimiento es por tanto fundadora del sujeto, y, como la verdad es un proceso abierto, la fidelidad es el conjunto de procedimientos, el *proceso subjetivo o de subjetivación*, que hace posible que sus consecuencias sean también acontecimentales, es decir, el devenir múltiple de lo verdadero³⁶.

Un sujeto no es una sustancia. Un sujeto no es un punto vacío, el nombre propio del ser, que es el vacío, es inhumano y a-subjetivo, es un concepto de la ontología y en este dominio no existen los acontecimientos. Un sujeto no constituye para nada la organización de un sentido de la experiencia. Un sujeto no es un invariante de la presentación, el sujeto es *raro*, rigurosamente singular, procedimiento genérico de una situación que es

³⁶ Badiou, A., *El Ser y el Acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 1999.

ella misma singular, el enunciado “hay sujeto” es aleatorio, no transitivo respecto del ser. Todo sujeto es calificado, hay sujeto individual en tanto hay amor, sujeto mixto en tanto hay arte o ciencia, sujeto colectivo en tanto hay política, nada de esto es una necesidad estructural de las situaciones, *la ley no prescribe que haya sujeto*. Un sujeto no es un resultado, como tampoco es un origen, es una configuración excedente de la situación, una configuración local finita de un procedimiento genérico, un conjunto de indagaciones, una parte finita de una verdad³⁷.

“Los sujetos, que son las circunstancias locales de un proceso de verdad (‘puntos’ de verdad) son inducciones particulares e incomparables. Es con respecto a estos sujetos que –acaso- sea legítimo hablar de una ‘ética de las verdades’. Se llama de manera general ‘ética de un verdad’ al principio de continuación de un proceso de verdad –o, de manera más precisa y compleja: *lo que da consistencia a la presencia de alguien en la composición de un sujeto que induce el proceso de esta verdad*”³⁸.

Cuando alguien se encuentra comprometido en lo que ha tenido lugar, capturado en la ruptura inmanente de un proceso de verdad, atravesado por el proceso azaroso de una verdad, se encuentra *en exceso sobre sí mismo*. La prueba de la verdad no cae bajo la ley de lo que Spinoza llamaba la “perseverancia en el ser” –lo que no es otra cosa que la persecución del interés, la conservación de sí, que rige el comportamiento ordinario del animal humano- sino bajo la “consistencia subjetiva”, bajo el *principio subjetivo* que compromete su singularidad en la continuación de un sujeto de verdad.

Lacan tocaba este punto cuando proponía como máxima de la ética: “No ceder sobre su deseo”, lo que en este caso significa “no ceder sobre su propia captura por un proceso de verdad”. “Todo el material de la multiplicidad hu-

³⁷ Badiou, A., op. cit., particularmente la Meditación 35.

³⁸ Badiou, A., “La Ética. Ensayo sobre la conciencia del Mal”, pag. 126/7.

mana se deja labrar, ligar, por una ´consistencia´ -al mismo tiempo que le opone terribles inercias, que expone al ´alguien´ a la permanente tentación de ceder, de volver a la simple pertenencia a una situación ´ordinaria´...”³⁹.

Por ello, el hombre como sujeto está muy lejos de poder ser definido como un ser-para-la-muerte, como un animal sufriente, como una víctima, tal como ocurre en la ética que está en escena y alienta publicitadas campañas humanitarias. Si bien es cierto en los campos de concentración se hace todo lo necesario para reducir a los hombres al estado de animalidad, es un hecho comprobado por todos los relatos de los sobrevivientes de Kolyma y de Auschwitz, que algunos dan prueba de un esfuerzo inaudito, sobrenatural, de una resistencia casi incomprendible que les hace permanecer como hombres más allá de todo límite.

Ello muestra que la consistencia subjetiva, esa sobrenaturalidad, esa obstinación en persistir en lo que es -otra cosa que un-ser-para-la-muerte, otra cosa que una mera víctima desesperada, otra cosa que un conmovedor despojo exhibido en la pantalla de la televisión-: un mortal en el cual y por el cual la fuerza de alguna verdad singular hace su camino y lo torna “Inmortal”. Cada hombre es capaz de ser este inmortal, en las grandes o en las pequeñas circunstancias, por una verdad importante o secundaria, poco importa. En todos los casos, la subjetivación es Inmortal y hace al Hombre. Su máxima es “Resistir, no ceder, continuar!”. Su principio: hacer posible lo imposible.

Nietzsche tenía razón al declarar a la vida inocente: en sí misma está del lado de acá del Bien y del Mal. El Bien concierne exclusivamente a la rara existencia de los procesos de verdad. El Mal solo es pensable desde el punto de vista del Bien, es decir, a partir de la captura de “alguien” por un proceso de verdad. El simulacro y el terror son una de las formas del Mal. Esto ocurre cuando se imagina que un acontecimiento convoca no al vacío de una situación anterior sino al pleno de la misma.

³⁹ Badiou, A., op.cit., pag. 128/9.

La verdad está ligada a la particularidad de una situación por el sesgo de su vacío, no excluye ni obliga a nadie, por eso vale para todos, es universal y, puede decirse, eterna. Pero el simulacro solo puede estar ligado a un pleno y valer para el conjunto cerrado, la sustancia de una comunidad.

Cuando los nazis hablan de “revolución nacional-socialista”, tomando prestado un nombre que convoca a un vacío -una ruptura con el antiguo orden, como ocurre con la Revolución de 1892 o la de 1917- convocan la particularidad plena, sustancial, de un conjunto abstracto: los “Alemanes”, los “Arios”, un *simulacro de sujeto*. Ninguna universalidad concreta, sino la particularidad absoluta de una comunidad enraizada en los rasgos de la tierra, la sangre, la raza; ningún vacío, sino una completud que, para ser tal, necesita “hacer el vacío” a su alrededor por medio de la guerra, la masacre, el exterminio del “Judío” - nombre que designaba al “otro”: judíos en su enorme mayoría, pero también gitanos, enfermos mentales, homosexuales, comunistas. Y para ello se vale del llamado de aquellos a los que determina como “Alemanes” y a los que obliga y exhorta a erigirse sobre los otros imponiéndoles su animalidad. Pues el ejercicio de la fidelidad al simulacro es necesariamente el ejercicio del terror, la reducción pura y simple de todos a ser-para-la-muerte: para que la sustancia sea, *nadie* debe ser.

Según Badiou, este simulacro capturó por un tiempo a Heidegger, que “creía tener el acontecimiento de su propio pensamiento”.

7. Zizek: Heidegger retrocede ante el abismo de la subjetividad radical.

Badiou liga sus planteos de *El Ser y el Acontecimiento* a una doctrina post-cartesiana del sujeto, cuyo desarrollo caracteriza el estado de la filosofía hacia fines de los años ´80. Su origen puede atribuirse a prácticas no filosóficas (la política o la relación instituida con las “enfermedades mentales”) y su régimen de interpretación está marcado por los nom-

bres de Marx (y de Lenin), de Freud (y de Lacan) e intrincado en operaciones, clínicas o militantes, que exceden el discurso transmisible. Se trata de una segunda época de la doctrina del Sujeto que ya no es el sujeto fundador, centrado y reflexivo, cuyo tema circula desde Descartes y Hegel y sigue siendo todavía legible hasta Marx y Freud (y hasta Husserl y Sartre): el sujeto contemporáneo es vacío, escindido, a-sustancial, irreflexivo y no corresponde suponerlo sino respecto de procesos particulares cuyas condiciones son rigurosas ⁴⁰.

En ese texto, Badiou deja en claro que el sujeto no es un punto vacío. El vacío es el nombre propio del ser, es inhumano y a-subjetivo, y es un concepto de la ontología. Un proceso genérico se realiza como multiplicidad, no como puntualidad. El filósofo se preocupa así por no identificar al sujeto con el vacío constitutivo de la estructura, pues esa identificación ontologiza al sujeto, aunque de un modo puramente negativo, es decir lo convierte en una entidad consustancial con la estructura. Y al sujeto barrado, vacío, y a la ontologización lacaniana del sujeto, le opone su “rareza”, la emergencia local, contingente, frágil, transitoria de la subjetividad. El sujeto es consustancial con un acto contingente de decisión (aquel por el que se reconoce el acontecimiento).

Por eso su respuesta a la pregunta ¿se puede llamar sujeto a la brecha, la abertura, el vacío que precede al gesto de la subjetivación? (como también la de Althusser,

⁴⁰ En su Prólogo a la edición española de 1999, Badiou señala la rectificación de su teoría del sujeto: ésta identifica de manera absoluta “sujeto” y “sujeto de una verdad”, pero es evidente que en una secuencia post-acontecimiento surgen nuevas formas subjetivas reactivas, oscuras. Las operaciones del sujeto se han reducido a la indagación (teoría de la fidelidad, de la creación de las consecuencias del acontecimiento, creación del presente) pero también hay reacción (creación del pasado), obliteración (anulación del presente) y resurrección (reactivación futura de un presente). Todo ello será expuesto en la continuación de *Ser y Acontecimiento*. “Una suerte de diario de este movimiento teórico”, en *Breve Tratado de Ontología Transitoria*, Gedisa, Barcelona, 2002.

Balibar, Rancière, Laclau, Derrida, Foucault, con sus propias razones), es rotundamente negativa: el sujeto es subjetivación, asunción de la fidelidad al acontecimiento. Para Lacan la respuesta a esa pregunta es rotundamente afirmativa: el sujeto es el vacío que precede al gesto de subjetivación y también este gesto. En ninguno de los casos el sujeto es sustancia o conciencia. Pero, observa Badiou, cuando Lacan escribe que “el pensamiento funda al ser sólo anudándose en la palabra, donde toda operación toca la esencia del lenguaje” mantiene el propósito de fundación ontológica que Descartes encontraba en la transparencia, vacía y apodíctica del *cogito*, aunque organice su entramado de modo muy diferente, pues considera que ese vacío está deslocalizado y ninguna reflexión depurada puede dar acceso a él.

En esto radica lo esencial de las diferencias de las concepciones del sujeto -con las consecuencias teóricas y políticas que ello entraña- entre Badiou y Žižek. Para este filósofo, “Lacan no dice que el sujeto esté inscrito en la estructura ontológica del universo como su vacío constitutivo, sino que la palabra ‘sujeto’ designa la contingencia de un acto que sostiene el orden ontológico del ser”⁴¹. Ese acto es la negatividad, la “pulsión de muerte” freudiana, la “noche del mundo” hegeliana, el retiro o encierro del alma en sí misma, el gesto negativo de “limpiar el pizarrón” que abre el dominio del nuevo comienzo simbólico, de la emergencia de la nueva armonía sostenido por un significante amo que acaba de aparecer. El sujeto es el acto y es esta emergencia misma, aunque Lacan insista en la primacía del acto, el gesto negativo de quebrar las coacciones del ser, con lo cual se abre el espacio para una subjetivación posible.

Žižek, considera que Badiou descarta el tema de la finitud humana y descarta desde el ser-para-la- muerte heideggeriano hasta la pulsión de muerte freudiana. Ignora que la “inmortalidad” específica de la cual pueden participar los seres humanos en el aconteci-

⁴¹ Žižek, S., *El Espinoso Sujeto*, pag. 173.

miento-verdad se abre en virtud de la relación única del hombre con su finitud y con la posibilidad de la muerte. “Como Heidegger lo demostró de modo concluyente en su polémica con la lectura neokantiana de Kant realizada por Cassirer, esa fue la gran revolución filosófica de Kant: es la finitud del sujeto trascendental como constitutiva de la ‘realidad objetiva’ lo que le permite romper con el marco de la metafísica tradicional, rechazar la concepción del cosmos como la totalidad ordenada del ser, postular que el orden del ser, el campo de la realidad constituida trascendentalmente, es en sí mismo no totalizable, no puede ser coherentemente pensado como un todo, puesto que su existencia está ligada a la subjetividad finita; la espontaneidad trascendental de la libertad emerge entonces como un tercer dominio, que no es el de la realidad fenoménica ni el del ‘en sí’ noumenal”⁴².

La adhesión protoplatónica de Badiou a la Verdad y al Bien le impide entrar el dominio de lo que está más allá del Bien, esa distancia mínima entre el acto negativo y el gesto positivo de llenar su vacío y en la cual el ser humano encuentra la pulsión de muerte como el límite máximo de la experiencia humana y sufre una “destitución subjetiva” (tal como se manifiesta en las figuras de Antígona, Edipo, el Rey Lear, Signe de Coufontaine de Claudel, etc), experiencias en las que se centró Lacan. Este lleva a su límite esas nociones centrales en Badiou: el Bien es la máscara del mal “diabólico”, la Verdad es la máscara del vacío central en torno al cual está entretejido todo el edificio simbólico. Hay un dominio que está “más allá del Bien” y “mas allá de la Verdad” y que en primer caso no es meramente la vileza “patológica” cotidiana, sino el trasfondo constitutivo del propio Bien y, en el segundo, no es simplemente el dominio cotidiano de las mentiras, los engaños, las falsedades, sino el vacío que sostiene el lugar en el cual solo podemos formular las ficciones simbólicas que llamamos “verdades”.

⁴² Zizek, S., op. cit., pag. 177.

La (re)lectura lacaniana de la problemática de la subjetividad en el idealismo alemán permite, según Zizek, delinear los contornos de un concepto de subjetividad que no se adecua al marco de la idea heideggeriana del nihilismo inherente a la subjetividad moderna, como también situar el punto de fracaso intrínseco del edificio filosófico de Heidegger e incluso la cuestión discutida a menudo de las eventuales raíces filosóficas de su compromiso nazi, la paradoja de que el filósofo que centró su interés en el enigma de la diferencia ontológica y previno contra el error metafísico de atribuir dignidad ontológica a algún contenido óptico, haya caído en la trampa de conferir al nazismo la dignidad ontológica de su presunta adecuación a la esencia del hombre moderno.

Al respecto, Zizek arriesga una tesis contundente: Heidegger no se comprometió con el proyecto político nazi *a pesar* de su enfoque filosófico ontológico, sino *a causa de él*: “para comprender a Heidegger el punto clave es captar la complicidad (en el lenguaje de Hegel, la ‘identidad especulativa’) entre la elevación por sobre las preocupaciones ópticas y el apasionado compromiso óptico con el nazismo”⁴³.

En *Introducción a la Metafísica* Heidegger afirma que las obras que en ese momento (1935) se difundían como nacionalsocialismo no tenían nada que ver con la verdad y la “grandeza interior” de ese movimiento, y repudía la ideología racista biológica que desvirtuaba esa grandeza. Cuando se aparta decepcionado de ese movimiento lo hace porque se legitima en esta ideología y no en la conciencia directa de esa grandeza. El último Heidegger sabía que la perspicacia ontológica entrena la ceguera y el error ópticos, y viceversa; “la ciencia no piensa”, afirmaba y esta incapacidad, lejos de ser su limitación, es el motor mismo del progreso científico. No obstante, el filósofo parece incapaz de suscribir un compromiso político concreto que acepte su ceguera constitutiva.

⁴³ Zizek, S., op.cit, pag. 23.

A Heidegger no le interesa el problema hegeliano de la legitimación de las normas que regulan nuestra inmersión en el mundo cotidiano y oscila entre la inmersión prerreflexiva en la vida diaria y la elección anticipatoria por la cual, a nivel individual, el *Dasein* alcanza su existencia auténtica y a nivel social repite una posibilidad de existencia pasada. En ambos casos la elección tiene el carácter de elección forzada (somos libres de elegir mientras realicemos la elección correcta). El pasaje entre el nivel individual y social pasa por alto el “espíritu objetivo”, el dominio objetivado de los mandatos simbólicos, que no es todavía *das Man* pero tampoco es ya la inmersión premoderna en un modo de vida tradicional. “Este cortocircuito ilegítimo entre los niveles individual y colectivo está en la raíz de la ‘tentación fascista’ de Heidegger”⁴⁴.

Zizek, retomando el nombre del libro de Bourdieu, admite que la ontología de Heidegger es política en un sentido muy preciso: cuando éste afirma como clave del “sentido del ser” la decisión del hombre de adoptar un proyecto por medio del cual asume activamente su condición de arrojado a una situación finita, sitúa el acto histórico-político de la decisión en el corazón mismo de la ontología. La elección de la forma histórica del *Dasein* es en cierto sentido política, consiste en un acto de decisión abismal: una decisión que no se basa en ninguna estructura ontológica universal. Pero, a diferencia de Habermas que ve en este decisionismo “irracional” la fuente de la tentación fascista de Heidegger –dado su rechazo de todo criterio universal normativo–, Zizek ve en ello la condición básica de lo *político*. “De un modo perverso el compromiso nazi de Heidegger fue un paso en la dirección correcta, un paso hacia la admisión abierta y la asunción completa de las consecuencias de la falta de garantía ontológica, del abismo de la libertad humana”⁴⁵.

Muchos de los defensores de Heidegger, o para decirlo en los términos de Bourdieu,

⁴⁴ Zizek, S., op.cit., pag. 26.

⁴⁵ Zizek, S., op. cit., pag. 30.

muchos de los re-denegadores (de lo que las estrategias de la “neutralidad” excluyen), han atribuido el giro hacia el segundo Heidegger como consecuencia de haber tomado conciencia de que el proyecto original de *Ser y Tiempo* volvía a llevarlo al subjetivismo trascendental, y que había sido, precisamente, por ese resto no reflexionado de subjetivismo (decisionismo, etc.) que Heidegger se dejó seducir por el nazismo. Zizek afirma que lejos de constituir la “consecuencia práctica” de esta subjetividad radicalizada, el compromiso nazi de Heidegger fue un intento desesperado de evitarla. Heidegger retrocedió hacia su pensamiento de la historicidad del ser cuando se enfrentó con el abismo de la subjetividad radical anunciada en la imaginación trascendental kantiana: su compromiso ontológico no podía tolerar el “empuje antiontológico implícito en el *cogito* cartesiano”.

Zizek desarrolla la tesis avanzada por Castoriadis sobre el retroceso de Heidegger al descubrir el abismo de la imaginación radical, desde una concepción diferente de la imaginación. Para él, el logro de Heidegger fue haber percibido el atolladero kantiano de identificar la libertad trascendental como noumenal. El pasaje de la *Crítica de la Razón Práctica* donde Kant afirma que si tuviéramos acceso directo a la esfera de lo noumenal nos convertiríamos en títeres, nuestra libertad desaparecería, complica la separación entre el fenómeno y el noumeno: nuestra libertad persiste solamente en el espacio entre lo fenomenal y lo noumenal. La verdadera escisión no es la que separa fenómeno y noumeno, sino la que separa al noumeno entre el modo en que en-sí se refiere al sujeto y su imposición sin referencia al sujeto⁴⁶.

⁴⁶ En *Violencia en Acto. Conferencias en Buenos Aires*, Paidós, Buenos Aires, 2004) y en *Visión de Paralaje* (FCE, Buenos Aires, 2006), Zizek vuelve sobre el tema y propone una relectura de Kant en clave de paralaje, la perspectiva entre dos puntos para los cuales no hay mediación ni síntesis posible. No existe relación ni espacio compartido entre los niveles: a pesar de estar estrechamente conectados, incluso siendo en cierto modo idénticos, son como lados opuestos de una cinta de Moebius.

Pero Heidegger no advirtió que Kant, obsesionado por el empeño de sintetizar, no dice nada del poder opuesto de la imaginación, su dimensión clave: su aspecto antisintético, destructivo, disolvente, fragmentador. A esa dimensión desatendida nos conduce la lectura de Hegel tan pronto como abordamos la elaboración del estatus de la subjetividad centrándonos en el vínculo entre el concepto filosófico de reflexividad y el giro reflexivo que caracteriza al sujeto del inconsciente, constitutivo de la subjetividad. Esta multiplicidad presintética es lo que Hegel, en la *Realphilosophie*, describe como “la noche” del mundo”, como el retiro del sujeto en sí mismo, como la “indocilidad” de la libertad abismal del sujeto, que hace estallar violentamente la realidad en una flotación dispersa de *membra disjecta*. El sujeto no es ya la luz de la razón opuesta a la materia impenetrable, opaca, el gesto que abre el espacio para la luz del logos, es “la noche del mundo”, preontológica, el gesto “loco” del repliegue radical. Sin este gesto de repliegue no hay subjetividad, y ella se define por la negatividad. La realidad, el orden simbólico, el universo de la palabra, *logos*, solo emerge del Yo atravesando “la noche del mundo”.

Si hay alguna verdad en la afirmación heideggeriana de que Kant retrocedió ante el abismo de la imaginación (que él atribuía a su renuencia a extraer todas las consecuencias de la finitud del Sujeto Trascendental, y a su concepción tradicional del tiempo, que le lleva a huir hacia la eternidad de las Ideas de la Razón), este retroceso tuvo que ver con su negativa a sacar a luz este aspecto negativo/destructivo de la imaginación, dice Žižek, el mismo que hace retroceder a Heidegger.

Esto es más claro en la filosofía moral, cuando Kant dice que la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad trascendental, esta diciendo que el único camino que tenemos para llegar a conocer nuestra libertad pasa por la presión insostenible de la ley moral, de su *necesidad*, que nos prescribe actuar contra la compulsión de nuestros impulsos pato-

lógicos. En el nivel más general se puede decir que “la necesidad” (la necesidad simbólica que regula nuestras vidas) se basa en el abismal acto libre del sujeto, en su decisión contingente, en el *point de capiton* que mágicamente convierte la confusión en un nuevo orden. Esta libertad –nombre de la suspensión de la causalidad– aún no atrapada en la telaraña de la necesidad ¿no es el abismo de “la noche del mundo”? Tal es la revolución ética que rompe con la ética metafísica del Bien Supremo: el Bien queda excluido como motivación del acto ético.

Heidegger desvalorizó la filosofía práctica de Kant y, salvo un breve intento de salvamento (cuando interpretó el imperativo kantiano como el llamado de la conciencia que nos saca de nuestra inmersión en el *Das Man*), redujo a Kant a una figura más en la serie que va desde la Idea platónica del Bien Supremo hasta el nihilismo moderno. Y, así como retrocedió ante la monstruosidad del poder negativo de la imaginación trascendental, después de la *Kehre* también retrocedió ante la monstruosidad discernible en el “formalismo ético” kantiano. Heidegger tiene razón cuando afirma que la *Crítica de la Razón Pura* fundamenta una nueva ontología de la finitud y la temporalidad, pero ignora el radical impulso antiontológico de la filosofía de Kant, ese repliegue del *cogito* en sí mismo, el “punto de locura”, el eclipse del mundo que Husserl veía desaparecer en el *Dasein* arrojado e inserto en un mundo vital concreto y que la epoché fenomenológica preservaba. Es que ese impulso antiontológico no solo socava la concepción del cosmos como totalidad de entidades, sino también el mundo como totalidad hermenéutica significativa de ámbitos, como mundo vital en el cual habita un pueblo histórico.

Žižek concluye que la lectura de Lacan permite sacar a luz la tensión intrínseca en la subjetividad cartesiana entre el momento del exceso (el paso por la “locura” en el proceso de la duda en Descartes, el “mal diabólico” en Kant, “la noche del mundo” en Hegel) y el

intento subsiguiente de normalizar, domesticar, adecentar este exceso que se encuentra siempre en estos filósofos y que le hace decir que el *cogito* cartesiano es el sujeto del inconsciente. El inconsciente freudiano, que no tiene nada que ver con la opacidad estructuralmente necesaria e irreductible del trasfondo, del contexto vital, es la hendidura que convierte la posición primordial del sujeto en algo distinto del “ser en el mundo”. Si el sujeto puede desprenderse de ese mundo vital y percibirse (erróneamente) como un agente racional descarnado, es porque en su principio mismo hay algo que se resiste a su inclusión total en dicho mundo, y ese “algo” es el inconsciente como máquina psíquica que no tiene en cuenta los requerimientos del “principio de realidad”.

7. Un re-comienzo necesario.

Las diferencias teórico-políticas entre Žizek y Badiou, parecen irreductibles. El intercambio crítico es amistoso. Es claro que no se trata de una mera cuestión filosófica, sino de una intervención política comprometida que intenta en ambos casos reformular un proyecto político izquierdista, anticapitalista, en nuestra época de capitalismo global y su complemento ideológico, el multiculturalismo liberal-democrático.

La *Destruktion* de la metafísica comenzó hace ochenta años e hizo su camino que se amplió y extendió de una manera muy fecunda, constituyendo hoy una tradición exitosa y activa. Pero, lo que Heidegger metafóricamente como “tenaza” sigue apretando y estrangulando, ya no a Europa, sino al mundo, ya no formada como él creía por Rusia, de un lado, y América, de otro - la misma furia desesperada de la técnica desencadenada y de la organización abstracta del hombre normal, decía, y admitía la posibilidad del influjo “espiritual” de Alemania sobre Europa⁴⁷ - sino por la expansión continua de los automatismos del ca-

⁴⁷ Heidegger, M, *Introducción a la Metafísica*, Nova, Buenos Aires, pag. 87. Decía allí: “...el preguntar de

pital que arrasa mundos vitales y expone a la humanidad a una catástrofe total; fragmenta el mundo en identidades territoriales cerradas que solo reclaman su derecho de estar expuestas, al mismo título que otras, a las prerrogativas uniformes del mercado planetario; exhibe el poderío obscuro de un terrorismo que se proyecta en un otro fantasmático y aniquila todo supuesto obstáculo hasta en su pretensión de existir; afirma y reafirma el principio del interés, el confort, el consumo, materializado en el intercambio irrestricto, mientras crece la “miseria del mundo” y millones de hambrientos sucumben en ignorados “campos de exclusión”

Castoriadis decía que a la filosofía de Heidegger no le interesan ni el psicoanálisis ni la sociedad, sus objetos denegados. En la medida en que ellos, o tan solo uno de ellos nos interese, no podremos dejar de tomar posición frente a la alternativa: ¿esa “tenaza”, los tentáculos del capital, puede seguir siendo pensada como expresión o realización del potencial más profundo de la subjetividad cartesiana?. ¿O, bien, como Žizek, declaramos inocente al sujeto cartesiano y sacamos a luz su reverso olvidado, el núcleo *excedente de la subjetividad*, o, como Badiou, nos atrevemos a dar un paso más en la configuración moderna de la filosofía que enlaza desde Descartes, la figura del sujeto al Bien y a la Verdad, a fin de resistir la inmersión y romper los lazos a nos atan a nuestro ser-en-el-mundo?

la pregunta ontológica, constituye una de las condiciones esenciales y fundamentales para el despertar del espíritu y con ello del mundo originario de la existencia histórica, así como para refrenar el riesgo del oscurecimiento del cosmos y tomar posesión de la *misión histórica* de nuestro pueblo, que se halla en el centro de Occidente” (la cursiva es mía).

Bibliografía.

- Althusser, L., *Elements d'Autocritique*, Hachette, Paris, 1974.
- , *Para una Crítica de la Práctica Teórica*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1974.
- Badiou, A., *El Ser y el Acontecimiento*, Manantial, Buenos Aires, 1999.
- , *San Pablo. La fundamentación del Universalismo*, Anthropos, Barcelona, 1999.
- , "La Ética. Ensayo sobre la conciencia del Mal", en Abraham, T., Badiou, A., Rorty, R., *Batallas Éticas*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995
- , *Breve Tratado de Ontología Transitoria*, Gedisa, Barcelona, 2002.
- , *Filosofía del Presente*, Ed. Del Zorzal, Buenos Aires, 2004.
- , *El Siglo*, Manantial, Buenos Aires, 2005.
- Balibar, E., *La Filosofía de Marx*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1993.
- Bourdieu, P., "La ontología política de Heidegger", en *Campo del Poder, Campo Intelectual*, Folios, Buenos Aires, 1983.
- Castoriadis, C., *Sujeto y Verdad. En el mundo histórico-social*, FCE, México, 2004.
- , *La Institución Imaginaria de la Sociedad 2*, Tusquets, Buenos Aires, 1999.
- Deleuze, G., *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2003.
- , *Spinoza, Philosophie Pratique*, Ed. De Minuit, Paris, 1981.
- , "¿En qué se reconoce el estructuralismo?", en Châtelet, F., *Historia de La Filosofía*, Espasa Calpe, Madrid, 1984, TIV
- Freud, S., "Metapsicología: lo inconsciente", en *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid 1968.
- Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, FCE, México, 1974.
- , *Sendas Perdidas. Holzwege*, Losada, Buenos Aires, 1979.
- , *Introducción a la Metafísica*, Nova, Buenos Aires.
- Lacan, J., *Escritos*, Siglo XXI, México, 1978.
- Marx, K., Engels, F., *La Ideología Alemana*, Pueblos Unidos, Buenos Aires, 1973.
- Nietzsche, F., *La Genealogía de la Moral*, Alianza, Madrid 1975.
- Ricoeur, P., *Hermenéutica y Psicoanálisis*, Aurora, Buenos Aires, 1975.
- Zizek, S., *El Espinoso Sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Paidós, Buenos Aires, 2001.
- , "A Propósito de Lenin. Política y subjetividad en el capitalismo tardío", *Atuel/Parusia*, Buenos Aires, 2003.
- , *Violencia en Acto. Conferencias en Buenos Aires*, Paidós, Buenos Aires, 2004.
- , *La Revolución Blanda*, Atuel/Parusia, Buenos Aires, 2004
- , *Visión de Paralaje*, FCE, Buenos Aires, 2006.

RESEÑAS

MEIRIEU Philippe, *Referencias para un mundo sin referencias.* Traducción de Nuria Riambau. Editorial Grao. Barcelona. 2004.

La obra del profesor francés está dividida en tres partes. Intenta, a partir de elementos y situaciones de la vida cotidiana, efectuar una reflexión crítica sobre la educación, en el espacio de las sociedades de los mass media, la nueva versión sexual, la trivialización de la problemática de las drogas, el mundo del mercado, que quiebran la tradición educativas. Esta obra es un pretexto creativo para la discusión en espacios formales e informales, tanto para padres, maestros, formadores y en general todos los comprometidos con la academia y la educación. No pretende convertirse en un recetario sino que lo que se propone, es difundir una serie de interrogantes sobre la educación. “*Un libro para pensar y sonreír, para relativizar y sonreír y volver a lo esencial*” El texto esboza una propuesta filosófica de la educación que plantea algunos puntos de apoyo o referencia para el presente mundo sin referentes, sin caer en el mesianismo propio de los absolutismos que aún merodean en nuestro mundo.

En la primera parte el autor expone su tesis acerca del derrumbamiento de los patrones morales que hicieron parte de nuestras referencias culturales y acompañaron a la llamada *modernidad*, (la moral buena y antigua recibida de padres y madres), que daba solución y alivio con la simple condena a determinada acción, presentándose hoy como insuficiente ante las nuevas realidades, frente a fenómenos nuevos en la sociedad, la escuela, la familia. Ésta como el lugar más íntimo de conocimiento permanente entre padres e hijos, pero lleno de sorpresas tales como la presencia no deseada y anunciada del consumidor de drogas frente a tu sofá, o en el comedor de tu casa. Son estas nuevas realidades las que permiten la presencia por un lado de actitudes laxas para campear temporales a como de lugar y de esta forma salir del paso y de otro lado la implementación de un desbordado autoritarismo que evoca los principios de aquella moral buena y antigua pero a fin de cuentas desbordada por el ímpetu de las acciones en la historia.

Pero ante este orden de cosas surge por supuesto la psicología, que desde su perspectiva, sólo facilita algunas técnicas para aliviar el temporal y los vientos huracanados de manera pasajera, pero arrojándonos a costas y playas desconocidas, con las herramientas desgastadas. En este mismo sentido, la filosofía desempeña su papel, pues según Meirieu: “*esta se contenta con constatar que hemos pasado de la era de la sospecha a la era de la incertidumbre*” .La filosofía propone escenarios posibles en los nuevos escenarios sociales y en particular los de la práctica académica, con un rigor que tiene la capacidad de reconstruir las crisis y en nuestro caso la del mundo contemporáneo. La filosofía de manera asombrosa y talentosa a partir de la reflexión conceptual, afirma, propone como debe ser nuestro mundo, pero se contenta con el ejercicio del análisis exhaustivo y riguroso de los hechos de manera limitada. Más en el presente se trata de ir a la articulación entre teoría y praxis.

En torno a la relación *deseo, ley*, -principio de placer y realidad freudiano- se desprenden los siguientes interrogantes, ¿Se desmorona la autoridad en la escuela en nuestros tiempos? ¿Cuál es el papel del diálogo para la solución de los conflictos inevitables en la escuela y la sociedad misma? De igual manera surgen posiciones encontradas, de un lado, aquella que sostiene que el principio de autoridad debe privilegiarse ante todo, ya que éste

se representa en el adulto, el maestro, el Estado, la Iglesia, como elementos legítimos para ejercer cualquier proceso de carácter sancionatorio, por tanto se identifican con el ogro autoritario creado por Meirieu: “...piensas que los adultos y los niños pueden, al mismo nivel, decidir conjuntamente su destino? Esto significa que no te das cuenta de que la educación, es por definición desigual. Que pone en juego seres radicalmente distintos: unos deben imponer la ley sin la que ningún grupo humano puede sobrevivir (...) otros deben someterse a ella para acceder a lo que hace el humano en su propia esencia. Renunciar a este equilibrio, significa renunciar a este desequilibrio, significa renunciar a educar, dejar a nuestros hijos en la barbarie”, ésta como la formula que despejaría los inconvenientes planteados en la cotidianidad escolar en el presente. De otro lado, como respuesta surge otra posición que no descarta la aparición de la norma y la aplicación de la misma: “lo esencial consistiría en trabajar sobre la articulación del deseo y la ley, conservar la distancia entre el caos mortífero en el que los niños se sumergen y se pierden en la espiral de la violencia...una ley que suscita la palabra en lugar del grito, del delirio o de la violencia. Una ley que permite ocupar un lugar que no robamos a nadie. Una ley que funde el “vivir juntos” constituyendo cada ser como sujeto de los propios actos y abriendo los caminos de posibles encuentros. La ley de un mundo que todavía tiene que construirse.” Esta, es al parecer una visión que retoma la necesidad del respeto por el otro, sin acudir a ningún método lesivo que lo niegue de la compañía de sus congéneres, y lo lleve en medio de las contradicciones normales entre los hombres a vivir al lado del otro, no a expensas del mismo.

En la segunda parte del texto, abre la perspectiva para educar en lo que Meirieu denomina, “educar en la vida cotidiana”, al hacer referencia a múltiples situaciones de la vida misma, tales como: lo que acontece frente a nuestra percepción y vivencia del tiempo, ejemplo de ello son los acontecimientos, la presencia de los cuentos y leyendas, El Halloween, Papá Noel, La Navidad, Año Nuevo, El Carnaval, el ingreso al colegio, las vacaciones. Queda también un espacio para el “crecer”, preguntarnos sobre el oficio de aprender, el ¿por qué llevamos un nombre para toda la vida, el derecho al leer, la propiedad tiene sentido, la televisión, las preguntas tontas, el comportamiento sexual en fin más historias de casa y familia? No deja de lado, el autor de *Referencias para un mundo sin referencias*, los ismos de moda, sobre todo en nuestro mundo de adolescencia y universidad. Este último con dificultades para elaborar un horizonte ante las nuevas circunstancias acariciadas por la incertidumbre, y su relación con el miedo, la decepción, la delincuencia, las drogas, la homosexualidad, el suicidio, el sida, la muerte. También surgen preguntas en torno a lo qué es escolarizar, escuchar, los rituales, el castigo, domesticar, dar testimonio y educar para qué. Elementos que aborda con sentido reflexivo al desnudar cada uno de los actores en contienda, en el segundo a segundo que, nos brinda la vida en el espacio de la familia, la escuela, la sociedad, en general en el espacio de lo público y lo privado; episodios que pasan a menudo en nuestro espacio familiar, escolar y social, pero que pasan desapercibidos a causa de la velocidad que nos imprime el “mundo moderno”, con el afán por resolverlo todo ya y, el desborde tecnológico frente a la llamada innovación, pues todo debe apuntar hacia ella, el último grito de la moda, el último artículo, la última conferencia, en fin lo actual, pero sin olvidar también el avanzar de manera “prospectiva”. Todo esto nos invita a pensar como en el *Principito*, volver a nuestro punto de partida y retornar a las cosas “insignificantes”, volver con nuestra capacidad de asombro a imaginarnos mundos posibles, en donde haya cabida para los sueños y otras realidades.

El futuro -importante bandera de la *modernidad*- no se excluye de esta discusión, pues

se pone en duda la idea de progreso en la historia, como religión secular, al crear la imagen de seguridad y de perfectibilidad. El progreso en la historia que, generó gran confianza y tranquilidad en las sociedades de origen sajón, está desmoronándose, especialmente ante la crisis de los grandes metarrelatos. La incertidumbre aparece ligada al nuevo siglo. En relación con fenómenos tales como el del 11 de septiembre de 2.001 en la ciudad de Nueva York, al derrumbarse las torres gemelas, Meirieu afirma: *“Nuestros aviones y nuestras armas, nuestras fronteras y nuestras ciudades, nuestras rivalidades y nuestras guerras... todo esto es más que real. Pero el héroe capaz de salvar “in extremis” al mundo por nosotros es totalmente virtual. Supermán no existe: nadie puede detener milagrosamente la catástrofe en el último momento. Nadie puede redimir simplemente con su valentía el inconsciente de los tecnócratas, la traición de los políticos o el silencio de los ciudadanos.”* Desde aquí puede inferirse, la horfandad en el mundo, pues la idea de seguridad y de perfectibilidad ha desaparecido. La muerte ronda y acecha en todo momento, por tanto, nuestro futuro es impredecible. ¿Tal vez Mayo del 68 en Francia fue una luz de esperanza para las generaciones futuras? Pero ¿qué pasó con quienes enarbolaban esas banderas y proclamaban la emancipación?: *“Estos que antaño desfilaban delante de la bolsa proclamando que el dinero es una mierda, asistieron al triunfo del todo por la plata, tanto de izquierdas como de derechas, que dominan plácidamente en las más altas esferas del Estado. Los que esperaban que la caída del muro de Berlín verían el nacimiento de un nuevo orden europeo fraternal, liberado de todo totalitarismo antiguo, que podría finalmente hacer reinar la fraternidad y la justicia descubren hoy día en el este el triunfo de las mafias y la exacerbación de los nacionalismos.”*

Y de esta manera, en la Francia de las elecciones del 2.002, las que eligieron a Jacques Chirac, perdieron una gran oportunidad para sus hijos, al no ser capaces de hacer resonar y entender en los jóvenes la palabra solidaridad y, movilizarse de manera crítica frente a las técnicas electorales, esbozadas desde la izquierda y la derecha. En este sentido hizo aparición la mediocridad en medio de la crisis: *“¿A donde van a ir nuestros hijos de este modo, sin utopía de referencia, sin un proyecto para ellos y para el mundo? ¿Y por qué, bajo el pretexto de que nosotros hemos fracasado tienen que estar condenados a volver a cometer constantemente los mismos errores? El pesimismo refinado que algunos consideran como el aspecto más avanzado de la modernidad no es más que la expresión de nuestra insostenible pretensión. Devolvamos el futuro a nuestros hijos. Liberemos el mundo.”*

Finalmente menciona el autor algunos elementos que pueden ser punto de apoyo, discusión o referencia para un mundo sin referencias: Hoy aún suena la formulación acerca de la crisis de la educación, para su análisis y resolución no faltara la figura del experto: *“Numerosos especialistas llevan ya unos cuantos años estudiando a los niños murciélagos: antropólogos que estudian científicamente las huellas que dejan en las paredes de nuestras ciudades, geógrafos que contemplan cualquier movimiento y elaboran los mapas de sus territorios, genealogistas que reconstruyen con paciencia las mutaciones sucesivas que han provocado la aparición de la especie, climatólogos que observan las variaciones del medio ambiente y su influencia en su comportamiento, sociólogos que analizan las condiciones socioeconómicas que han favorecido el desarrollo de sus colonias, psicólogos que están a la búsqueda del padre y suelen encontrarlo más veces muerto que vivo, moralistas que estigmatizan en bloque la dimisión de los progenitores, los educadores, las personas con capacidad de decisión, los patrones y los televisores. Para cada uno hay una explicación distinta...hasta el punto que nos rendimos a los*

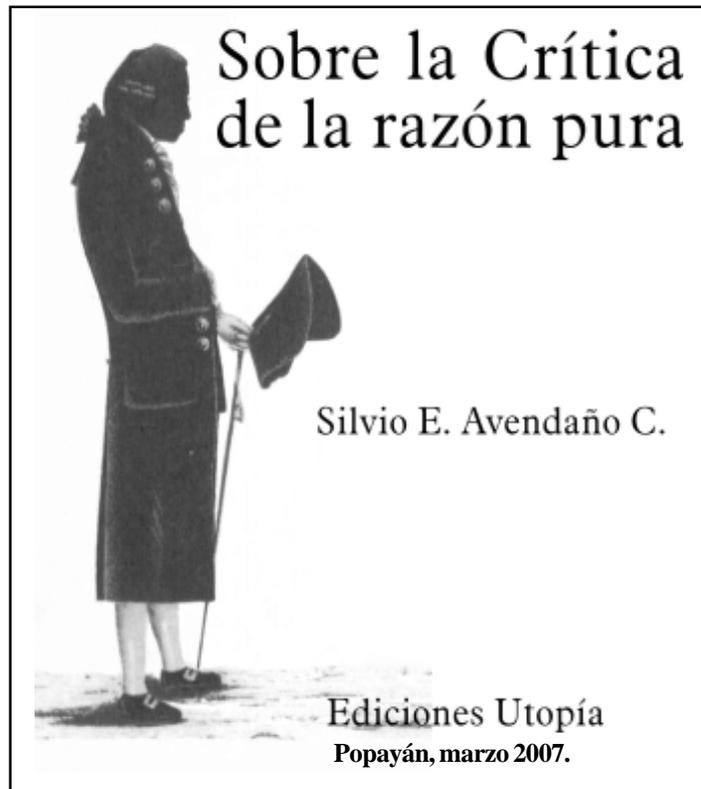
análisis del fenómeno. Pero sin saber lo que sucederá y, sobre todo, cómo podremos hacerle frente.”

Como vemos no faltan voluntarios para ayudarnos a describir en detalle la crisis de la educación a partir de sus metodologías y destrezas tecnológicas en educación. Pero lo preocupante es que casi no hay o no existe, quién se atreva a explicarnos precisamente como seguir educando en tiempos de crisis. Y si estamos en crisis, si no hay nada claro en el horizonte y, se derrumban nuestros puntos de apoyo, debemos atrevernos y volver al acto primero al nacimiento, “el más fabuloso y creador, creador porque es fabuloso...a lo que constituye el mundo en sí mismo y permite perennizar su existencia, allí donde se origina la vida y, con ella toda esperanza: el nacimiento.” Y de esta forma remitirnos a la tesis de Kánt: “*En la educación de tus hijos, actúa de tal manera que cada una de tus acciones permita prolongar el momento de traerlo al mundo, que en cada momento ayudes a un individuo a nacer y a crecer en el mundo. Que éste sea tu verdadero deferente. Porque el futuro del ser humano queda como la única perspectiva que justifica la existencia del hombre*”

Meirieu plantea cinco exigencias educativas que pueden constituirse en referentes para un mundo sin referencias: 1) “*El hacer algo juntos*”, promover la necesidad del asociacionismo proponiendo a los jóvenes ser participes de la creación de algo, como actores que participen activamente de un nuevo nacimiento. 2) “*Relacionar lo prohibido con lo que hace posible.*” No imponer reglas más que en función de su fecundidad. El adulto debe renunciar a su omnipotencia, desechar su experiencia pasada, en donde se le coartó sin ningún sentido. 3) No condenar a los jóvenes a reproducir lo que al parecer está destinado a la fatalidad social, grupal, cultural. Existe la necesidad de estar abierto a perspectivas nuevas, como sugerencia para educadores políticos y los medios de comunicación. 4) Proporcionar a los jóvenes un escenario cultural, donde se le dé forma a las inquietudes y pulsiones. Descartar que el joven sea un esclavo del deseo y el consumo. 5) Construir con los jóvenes la denominada esfera pública, para de esta manera delimitar las fronteras entre lo que elegimos en el ámbito de lo público y de lo privado. Saber que es lo legítimo en cada uno de ellas, para la construcción de un pensamiento político claro que permita desarrollar al nuevo ciudadano.

Los anteriores elementos son interesantes, pero no dejan de insertarse dentro de la *lógica democrática liberal*, que intenta estimular la formación una vez más del ciudadano abstracto, dentro de planteamientos que al parecer resultan relevantes, ingeniosos e “innovadores” tales como los de la “sociedad del conocimiento, de la información...”, pero que no pueden ocultar la premisa marxiana: “El capital es el universal concreto de nuestra época histórica.” Tesis válida en la lógica del mercado y su mano invisible, fenómeno que sin duda invita a tomar una posición crítica frente al mismo. Y de otro lado, también vale revisar de manera crítica las falsas resistencias; las nuevas variantes del llamado multiculturalismo, de las multitudes, el deleuzianismo, los movimientos antiglobalización y el populismo, este último particularmente en América Latina. Por tanto quedan, para el debate y la discusión académica, propuestas como las de Meirieu, que sin hacer ruptura con el orden imperante, elaboran de manera crítica una posición alterna y no autoritaria, al orden de cosas existente en la escuela y en general de la sociedad.

Gustavo Chamorro Hernández.
Estudiante de Doctorado en Filosofía
Universidad Autónoma de Barcelona.
Cerdanyola del Valles. Barcelona.



La *Crítica de la razón pura* ha hecho posibles dos tipos de conceptos. Los conceptos de la ciencia natural que tienen referente empírico, es decir conceptos que unen la intuición+entendimiento, como única fuente del conocimiento. A su vez, hay otro tipo de conceptos que no buscan el conocimiento sino la comprensión. Para alcanzar estos conceptos Kant tuvo que mostrar la ilusión que a través del tránsito trascendental crea la apariencia trascendental y, demostrar como tales conceptos son meras ideas sin realidad objetiva. Pero al mismo tiempo que Kant ha destruido el edificio de la metafísica tradicional ha señalado como las ideas tienen un sentido práctico. En la obra kantiana es significativa la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en la cual elabora una reflexión sobre el obrar humano a partir de la autonomía. En pocas palabras la filosofía adquiere una nueva dimensión. La metafísica no tiene la pretensión del conocimiento científico y da paso a la reflexión de la praxis. En 1794 Fichte publica la *Doctrina de la ciencia*, en 1800 Schelling su *Sistema del idealismo trascendental*, en 1807 Hegel publica la *Fenomenología del espíritu* y, en 1821 la *Filosofía del derecho*. Entre 1781-fecha de publicación de la *Crítica* de Kant- y 1821 -cuando Hegel escribe *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho* o compendio de derecho natural y ciencia del Estado- se desarrolla el movimiento filosófico denominado idealismo alemán.