

Realidad (no. 121 jul-sep 2009)	Título
DCEfYS-UCA, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas - Compilador/a o Editor/a;	Autor(es)
San Salvador	Lugar
DCEfYS-UCA, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas	Editorial/Editor
2009	Fecha
	Colección
Psicología; Teología; Pensamiento crítico; Filosofía política; Teoría social; Ciencias sociales; Reseñas bibliográficas;	Temas
Revista	Tipo de documento
http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/El_Salvador/dcefys-uca/20110428095552/realidad121.pdf	URL
Reconocimiento-No comercial-Sin obras derivadas 2.0 Genérica http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.0/deed.es	Licencia

Segui buscando en la Red de Bibliotecas Virtuales de CLACSO
<http://biblioteca.clacso.edu.ar>

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO)
Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO)
Latin American Council of Social Sciences (CLACSO)
www.clacso.edu.ar



Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
 Conselho Latino-americano de Ciências Sociais
 Latin American Council of Social Sciences



REALIDAD

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Julio-Septiembre 2009, N° 121

contenidos

- 455 **Teoría crítica, Filosofía y esperanza en la sociedad mundial**
■ *Editorial*
- 459 **El legado crítico de la Escuela de Frankfurt.**
Entrevista a Silvia López.
■ *Carlos Molina y Luis Alvarenga*
- 471 **San Pablo en la filosofía política contemporánea: un estado de la cuestión.**
■ *Gabriel Liceaga*
- 487 **El juego de las locuras: Ifigenia, San Pablo y el pensamiento crítico.**
■ *Franz Hinkelammert*
- 511 **Humanismo, sujeto, modernidad. Sobre la crítica de la razón mítica de Franz Hinkelammert.**
■ *Estela Fernández Nadal*
- 535 **Pensamiento crítico y análisis teológico de la realidad**
■ *Carlos Angarita*
- 563 **¿Cuál es el problema con el cálculo de utilidad?**
■ *Carlos Molina Velásquez*
- 577 **La reconstrucción de un pensamiento y una praxis crítica en la psicología latinoamericana.**
■ *Ignacio Dobles Oropeza*
- 589 **La apertura subjetiva como el fundamento de la utopía y la esperanza.**
■ *Luis Gerardo Monterrosa*
- 603 **La crítica a la alienación en *El capital* a la luz de la ética argumentativa.**
■ *Sirio López Velasco*
- 699 **¿Cómo y por qué del Golpe de Estado en Honduras?.**
■ *Carlos Aguilar*
- 709 **Rincón del libro.**
- 721 **Habla su biblioteca.**

REALIDAD

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Las opiniones expresadas en esta revista son de exclusiva responsabilidad de los autores.

Los trabajos de esta revista pueden ser utilizados siempre y cuando se cite la fuente.

■ *Fundador*

Francisco Ibisate, S. J.

■ *Director*

Sergio Bran

■ *Editor*

Luis Alvarenga

■ *Consejo de redacción*

Lilian Vega

Héctor Samour

Ricardo Roque Baldovinos

Aquiles Montoya

Mauricio Gaborit, S. J.

Carlos Molina Velásquez

■ *Consejo internacional*

Juan Antonio Nicolás

Pablo Guadarrama

Raúl Fornet-Betancourt

Carlos Beorlegui

Alejandro Serrano Caldera

Carmen Bohórquez

■ *Diseño de portada*

Agustín Alfredo Palacios

■ *Diseño de interiores*

Guadalupe Hernández

■ *Corrección de pruebas*

Elena Salamanca

■ *Distribuidor*

Distribuidora de Publicaciones

Tel: (503) 2210-6650

Universidad Centroamericana José Simeón Cañas

Apartado 01-575, San Salvador, El Salvador, C.A.

ISSN: 1012-5515

Para canjes, favor dirigir toda correspondencia a: Katherine Miller, directora de Asuntos Culturales de la Biblioteca "P. Florentino Idoate, S. J." de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, VIP-SAL 568 7801. North West 37th Street, Miami, Florida 33166-6559, Estados Unidos.

■ *Suscripciones*

La suscripción anual para El Salvador es de \$16.00, si se hace por correo; y \$12.00, si se recoge en la Distribuidora de Publicaciones.

Para Centroamérica y Panamá: \$35.00; Norte y Sudamérica: \$65.00; Europa y otras regiones: \$80.00.

Editorial

Teoría crítica, Filosofía y esperanza en la sociedad mundial

Hacia 1940, Max Horkheimer afirmaba que “la Filosofía insiste en que las acciones y fines del hombre no deben ser producto de una ciega necesidad. Ni los conceptos científicos ni la forma de la vida social, ni el modo de pensar dominante ni las costumbres prevalecientes deben ser adoptadas como hábito y practicadas sin crítica. El impulso de la Filosofía se dirige contra la mera tradición y la resignación en las cuestiones decisivas de la existencia; ella ha emprendido la ingrata tarea de proyectar la luz de la conciencia aun sobre aquellas relaciones y modos de reacción humanos tan arraigados que parecen naturales, invariables y eternos” (Teoría crítica).

¿Aún tienen vigencia las palabras del filósofo alemán? Planteemos esto último de forma aún más radical: ¿Tiene la Filosofía alguna “ingrata tarea” que realizar en nuestro mundo actual? ¿Es legítimo conservar ese “impulso” crítico y esperanzador? Nuestra respuesta es afirmativa. Consideramos que la

configuración actual de la sociedad mundial constituye un objeto de estudio complejo y problemático que exige la participación de la reflexión filosófica.

Muchos salvadoreños, la mayoría, quizás, continúan interpretando ciertos procesos socio-históricos como si fuesen el resultado de dinámicas naturales, de factores naturales cuya operatividad sería inevitable. Paulo Freire decía que ante la respuesta “el mundo es así” de sus estudiantes, él aclaraba y les insistía que el mundo “no era así”, sino que “estaba así”. Para Freire, el “estaba” significaba que la situación de pobreza y miseria de muchos brasileños respondía a realidades históricas, no naturales. Hoy muchas personas creen que el fenómeno de la globalización —con sus implicaciones culturales, políticas y ecológicas— es algo “natural”; que es “natural” encontrar cada día al mendigo que pide dinero en el bus o en las intersecciones de calles y avenidas; que es “natural” convivir diariamente con el cáncer, el sida, los homicidios, la violencia, la industria de la publicidad y las telenovelas. Esta especie de fatalidad cotidiana, si se le puede llamar así, termina convirtiéndose en una fatalidad histórica: “Qué vamos a hacer, el mundo es así”. Ante esto, pues, la Filosofía tiene mucho que decir.

Frente a los saberes establecidos y hegemónicos, también es pertinente preguntarse desde la Filosofía sobre la verdad y sobre los alcances de las visiones científico-tecnológicas. Ya Adorno y Horkheimer analizaron y criticaron en su momento el fenómeno de la industria cultural. La ciencia y la técnica de las sociedades capitalistas no solo lograron domar las fuerzas naturales, sino que consiguieron la domesticación de los sujetos. Los escaparates de los centros comerciales se erigieron en los nuevos santuarios donde se admiran y se les guarda devoción a las mercancías. El capitalismo hizo del tiempo un “tiempo homogéneo y vacío” (Benjamin). De ahí que no haya auténtica novedad en las novedades, siempre estamos ante el acontecimiento de lo mismo, esto puede constatarse en las modas, el ejemplo preferido de Benjamin. Para estos filósofos frankfurtianos los grandes ideales de la Ilustración habían fracasado, pues el *sapere aude* kantiano estaba muy lejos de adoptarse como forma de vida. El fordismo había triunfado en la fábrica y en la producción de bienes culturales. Se vuelven legítimas, entonces, las preguntas en torno a los usos y alcances de los conocimientos científico-técnicos. El “mundo de la vida” siempre demanda valoraciones que trasciendan el saber científico, por un lado, y el mundo de lo fáctico, por otro.

¿Puede conservarse o retomarse, entonces, el impulso crítico de la Filosofía? La apuesta, como ya dijimos, es que sí. Se trataría, en primer lugar, de un impulso que sepa dar cuenta del lugar en y desde el cual se interpretan los hechos, los saberes, en síntesis, el mundo. Esto impediría no solo absolutizar una perspectiva de análisis, sino tomar salidas fáciles o acudir a discursos cínicos que se amparan en la idea de la tolerancia. Pero tampoco se trata de caer en relativismos. Se trata de historizar o contextualizar la reflexión filosófica, y solo desde esa historización aspirar a cierta universalidad. Esto dará un saber crítico e iluminador, no hegemónico o imperialista.

En segundo lugar, debe ser una reflexión filosófica que sepa dialogar de manera seria y profunda con el resto de saberes, pero que trascienda al mismo tiempo la concreción histórica de esos saberes. No porque la Filosofía esté en condiciones —“más allá del bien y del mal”— de tener una visión neutral o total de los problemas humanos, sino porque los problemas que se plantea y el modo de preguntar exigen al filósofo cuestionar, relativizar y reconstruir el saber o los saberes. Esto nos dará un conocimiento filosófico creativo.

En tercer lugar, sin olvidar el binomio saber-poder analizado con lucidez y claridad por Michel Foucault, el saber filosófico no debe perder de vista el compromiso socrático con la verdad. La Filosofía requiere, hoy más que nunca, esa voluntad de verdad; pues vivimos en una “sociedad de la información” en la que parece que cualquiera tiene competencia ética e intelectual para analizar ciertas temáticas ya sea en radio o televisión. El ingente trabajo intelectual debe estar por encima de la charlatanería mediática. Por ello tenemos que ser exigentes, buscar la verdad que posibilita mayores niveles de humanización, de verdadero compromiso y solidaridad con los demás.

Finalmente, quizá valga la pena tener en cuenta la “nostalgia teológica” del último Horkheimer o el “Ángel de la historia” de Walter Benjamin. El primero decía que si algún sentido conservaba la teología para su tiempo, ese sentido se expresaba más o menos así: que el verdugo no triunfe sobre las víctimas. Mientras que en una de sus tesis, Benjamin nos habla del ángel que posa su mirada sobre una catástrofe que se cierne tras de sí, la barbarie que produce el progreso. Y “bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer los fragmentos. Pero desde el paraíso sopla un viento huracanado que

se arremolina en sus alas, tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. El huracán le empuja irresistiblemente hacia el futuro, al que da la espalda, mientras el cúmulo de ruinas crece hasta el cielo. Eso que nosotros llamamos progreso es ese huracán”.

Si la tarea de la Filosofía es “ingrata”, como dice Horkheimer, probablemente se deba a que la auténtica reflexión filosófica tiene que historizar su propio lugar de reflexión, aprender a ser genuinamente creativa, conservar el interés por la verdad y, probablemente lo más difícil, proyectar cierta esperanza de que el mal no triunfará, en forma definitiva, sobre las víctimas. Quizá en esto la Filosofía esté a un paso de la fe o la teología, pero ello no sería evidencia de su torpeza o fracaso; al contrario, eso mostrará que se ha tomado en serio aquella divisa frankfurtiana de no ahogar la reflexión en lo fáctico, de no naturalizar lo que compete al orden socio-histórico.

“La realidad no es una realidad reconciliada”. El legado crítico de la Escuela de Frankfurt y la actualidad

ENTREVISTA CON SILVIA LÓPEZ,
por Carlos Molina y Luis Alvarenga, Dpto. de Filosofía,
UCA, San Salvador



Silvia López se desempeña como catedrática en el Carlton College de Minnesota, en los Estados Unidos. Tiene una maestría en germanística por la Universidad de California, y un doctorado en literatura comparada, con una tesis sobre la teoría crítica y la modernidad en América Latina. Estuvo en El Salvador, su país natal, a finales de 2008, invitada por el Departamento de Letras de la UCA a impartir un seminario sobre Walter Benjamin y Theodor W. Adorno. Lo que sigue es una transcripción editada de la entrevista que concedió al programa radial “La hora de Sofía”, del departamento de Filosofía de la UCA.

Luis Alvarenga:

¿Por qué la escuela de Frankfurt despierta cada vez un mayor interés, sobre todo en Latinoamérica?



Silvia López:

Yo creo que la recepción de la escuela de Frankfurt ha sido desigual a través del tiempo, hubo una época en que la escuela de Frankfurt era una cosa muy *pasée*, en la que nadie tenía interés, y yo creo que dadas las condiciones actuales del neoliberalismo, y de una cierta hegemonía ideológica a la que se han visto sometidos los países latinoamericanos y a vivir las consecuencias de ella,



yo creo que hay una sed de renovación, una sed de abrir un espacio de crítica e ideologías que se vieron cómo naturalizadas o sentadas que ya no se podían cuestionar, donde supuestamente todos estábamos de acuerdo, en los períodos posdictatoriales, de cómo las economías debían crecer, de cómo las sociedades debían de constituirse, de lo que un sujeto, de lo que era un ciudadano, y yo creo que en vista de los fracasos del neoliberalismo es que la gente está ahora en una situación histórica como para cuestionar otra vez qué tipo de sociedades quieren construir, qué tipo de ciudadanos quieren ser constituidos en estas sociedades, qué tipo de relación tendremos tener con el conocimiento y su producción; o sea que yo creo que no es que sea un accidente que haya una renovación en este momento en América Latina por el pensamiento crítico.

Carlos Molina:

¿A qué se debe el nombre de “Escuela de Frankfurt”?

Silvia López:

Yo creo que es importante siempre situar el surgimiento de estos agregados intelectuales en su contexto histórico. La escuela de Frankfurt, en realidad, no es una “escuela”, sino que simplemente es un nombre que se le dio a un grupo de pensadores que eran parte del *Instituto de Investigación Social* que se fundó en Frankfurt en 1923, que era un Instituto que estaba ubicado en dicha ciudad alemana.

Sus integrantes trabajaron ahí hasta que Hitler subió al poder. La denominación de “Escuela de Frankfurt” fue posterior. Los intelectuales que la integraban no tenían ninguna intención de ser una escuela en el sentido tradicional de la palabra. También es importante recordar que la escuela se fundó en el año del comienzo de la República de Weimar, cuya fundación fue un proceso social y político tremendamente conflictivo, en donde se dibujaron diferentes opciones de sociedad, diferentes opciones políticas, donde hubo muchos muertos. Se trata de un momento de gran ebullición social y política en Alemania. Y entonces, el Instituto se funda fuera de la universidad, precisamente porque se quería crear un espacio interdisciplinario. Recordemos que a nivel filosófico y a nivel metodológico el objetivo era reencontrar las disciplinas y crear un espacio de reflexión sobre ellas. Entonces, claro, se pensaba que la universidad estaba muy dividida, con espacios particulares de investigación que de alguna manera eran incapaces de dar cuenta de esa realidad. También se está dentro de una tradición de discusión en Alemania que surge desde finales del siglo XIX —que es el fin de la época guillermina—, en el que se plantea el problema de la decadencia en la cultura, no solo alemana sino occidental. En consecuencia, estos pensadores quieren de alguna manera retomar el problema de esa decadencia de la cultura pero alejarse de los planteamientos tradicionales de

Spengler y de otros pensadores que no relacionan dicha decadencia con el proceso capitalista.

Entonces el planteamiento es bastante radical: es un planteamiento de un espacio extrauniversitario de investigación, en donde las diferentes disciplinas puedan, de alguna manera, constituirse para tener una visión más amplia de la sociedad en su totalidad. Cuando Horkheimer asume la dirección del Instituto en el año treinta, es donde ya se configura muy claramente esta división entre la teoría tradicional y la teoría crítica de la sociedad.

Por tanto, la Escuela de Frankfurt no es realmente una escuela de pensamiento filosófico en su definición, sino un agregado de intelectuales formados en diferentes disciplinas que tratarán de enfrentarse a los problemas más serios que enfrenta la sociedad alemana de la época. Uno de ellos es, por supuesto, el ascenso de la ideología totalitaria y fascista del partido nazi. Los miembros del Instituto se encuentran en una coyuntura intelectual muy interesante. Por una parte, son todos jóvenes, todos han visto la revolución bolchevique, pero también se han desencantado de ella, y quieren hacer una crítica de ese materialismo histórico que se va figurando en la Unión Soviética. Al mismo tiempo, están preocupados por los desarrollos sociales en Alemania, el culto a la personalidad, el ascenso de estas ideologías totalitarias. Empiezan a discernir lo que será una cultura de masas,

puesto que Hitler va a llegar al poder arropado por las masas.

Estos intelectuales enfrentan problemas muy agudos. En consecuencia, se plantean la posibilidad de concertar la investigación social; esto es, abordar la investigación de la sociedad en sus diferentes disciplinas, y al mismo tiempo elaborar una Filosofía social que logre integrar una crítica más amplia a los procesos capitalistas en los que va a desembocar la sociedad. Algunos pensadores asociados con el Instituto del principio fueron Max Horkheimer y Theodor Adorno. Un poquito más adelante, ya cuando Horkheimer fue director, se invitó a Herbert Marcuse y a Erich Fromm a formar parte del Instituto. Este es el primer grupo de pensadores sociales que se toma en serio el psicoanálisis.

Luis Alvarenga:

El surgimiento de Instituto coincide con cambios importantes en la Unión Soviética, la muerte de Lenin, el ascenso de Stalin, y luego la transfiguración del materialismo dialéctico en ideología legitimadora del poder. ¿En qué medida los aportes de estos intelectuales van a significar una reformulación de pensamiento marxista, en vista de lo anterior?

Silvia López:

Yo creo que el marxismo occidental comienza con este Instituto de investigación social, y el año 23 es importante no solo por la fundación del Instituto, sino porque aparece el texto fundacional de marxis-

mo occidental: *Historia y conciencia de clase* del marxista húngaro György Lukács. La reformulación de este autor sobre las tesis de Marx y Weber le permiten de alguna manera hablar de un proceso de racionalización y modernización en la sociedad y el aclaramiento del concepto de reificación en Lukács, va estar luego ligado en él a buscar un sujeto en la Historia que de alguna manera lleve a cabo la destrucción de estas condiciones y la reivindicación humana de la condición reedificadora, pero los pensadores de este Instituto se van a dar cuenta de que también la idea de que el proletariado es el que va a solucionar el problema de la Historia no es lo que sucedió con la revolución bolchevique.

Carlos Molina:

¿Por qué es tan importante el concepto de reificación? ¿A qué se refiere Lukács con él?

Silvia López:

Lo que hace Lukács es unificar el concepto de mercancía en Marx y llevarlo a un plano social que esté insertado en el proceso de racionalización de la modernidad, esto es, llevar Weber a Marx para dar cuenta de alguna manera de cuál es la condición de la sociedad en ese momento. En Marx no hay una teoría de la racionalización moderna, eso se encuentra en Weber. Por otro lado, Lukács quiere sacar a Weber de un funcionalismo apolítico e inyectarle el concepto de “mercancía” y de los procesos mercantilizantes en la sociedad.

El agente de cambio en Lukács sería el proletariado. Lo que ven los pensadores frankfurtianos es que no habrá un agente histórico que reconcilie esa escisión entre sujeto y objeto, entre sujeto y sociedad. Por tanto, estos autores van a desechar esta segunda parte de *Historia y conciencia de clase*, como diciendo: “Nosotros no tenemos porque asumir la agencia que Lukács le está dando a una clase particular, pero sí vamos a apropiarnos de su análisis de la sociedad”. Yo creo que, en ese sentido, la teoría crítica sí es una renovación del marxismo, porque además de que Lukács da un fundamento modernizador a lo que ya conocemos en Marx, también estos pensadores van a aportar otro tipo de problemáticas propias de la sociedad moderna de ese momento que no se podían haber discutido antes, como el concepto de la sociedad masificada, como el concepto de que el fascismo no es una ideología coercitiva en ese momento, puesto que la gente lo está apoyando —¿de qué manera se puede hablar de “falsa conciencia”, cuando no hay procesos coercitivos detrás del apoyo inicial al fascismo? Surgirá la necesidad de desarrollar un concepto de subjetividad que dé cuenta de alguna manera de estos procesos de identificación con el totalitarismo, y por eso la invitación de los pensadores psicoanalistas freudianos como Marcuse y Fromm para que aporten a lo que sería este nuevo marxismo, para que aporten una teoría de la subjetividad, también.

Luis Alvarenga:

Me gustaría que profundizara sobre este último punto, porque resulta bastante novedoso para la época el hecho de poner a dialogar al marxismo con el psicoanálisis.

Silvia López:

Sí, claro, porque en Marx no tenemos una teoría de la subjetividad. Tenemos un agente social, pero no tenemos una teoría de la psicología de los sujetos y de su acción. Yo creo que el psicoanálisis es invitado a participar de las investigaciones sociales precisamente para dar cuenta de qué manera los sujetos se constituyen. La idea de los principios freudianos que se pone en juego en estos años, y que luego se abandonó un poco, consiste en tratar de explicar por qué Alemania se vuelve un país fascista. Esto es algo muy difícil de aceptar para los teóricos de Frankfurt, porque, supuestamente, a través de un proceso de ilustración usted podría convencer a las personas de que no sigan a un dictador fascista, y no es así. Tiene que haber otros mecanismos subjetivos que explican la manera en que las personas llegan a identificarse con los agresores. Esta idea de la identificación con el agresor tendrá una elaboración posterior, y se volverá aún más presente después del fin de la guerra, cuando Adorno tiene que reflexionar sobre los campos de concentración. La idea de la identificación de los sujetos con los agresores es llevada a sus extremos. Era necesario elaborar una teoría para explicar esa identificación.

Luis Alvarenga:

Autores como Marcuse y Fromm no solo estudian la subjetividad que se forma en el fascismo, sino también la subjetividad igualmente enajenada, distorsionada, en las sociedades democráticas de posguerra.

Silvia López:

Definitivamente, no se trata sólo de la condición subjetiva de los que se identifican con los agresores, sino de indagar cuál es la condición del sujeto enajenado en las sociedades capitalistas de posguerra. En particular, yo creo que el psicoanálisis en Frankfurt toma dos vertientes diferentes: la primera es una visión un poco más pesimista del psicoanálisis, en Adorno; y la otra, una visión más utópica y humanista, en Marcuse y en Fromm, porque el primero habla sobre las represiones sublimadas de los sujetos, pero identificando al mismo tiempo un potencial utópico en la sexualidad. Fromm detecta una pasividad en la identificación con los valores del mercado, pero piensa que el hombre puede llegar a destruir esa condición. Creo que los principios del psicoanálisis en Adorno lo llevan por un camino un poco más pesimista que a Fromm y a Marcuse. Este último se queda en Estados Unidos y se vuelve el reivindicador de los estudiantes en las protestas de los años sesenta, y está muy ligado al activismo norteamericano de la juventud. Por tanto, tiene una relación muy diferente con esa

utopía de liberación. Fromm tampoco comparte la visión pesimista sobre el psicoanálisis, porque es un psicoanalista practicante, que tiene otra visión del resultado del psicoanálisis. A lo mejor, el psicoanálisis en Adorno, que es un poco más abstraído y filosófico, hace que él sea un poco más pesimista que los investigadores concretos, psicoanalistas que contribuyeron a libros como *Eros y civilización*, de Marcuse, por ejemplo. Pero yo creo que lo importante, desde un punto de vista histórico, es que se llame a participar en el Instituto al psicoanálisis, que no tenía ningún estatuto como ciencia social en Alemania. El Instituto compartía el edificio con el Instituto Psicoanalítico de Frankfurt; entonces estaban en contacto muy cercano con Anna Freud y con muchos psicoanalistas practicantes que llegaban a dar charlas al Instituto a formar un poco estos pensadores sociales en psicoanálisis. Era un momento muy productivo.

Carlos Molina:

Quisiera que habláramos si la escuela de Frankfurt ha tenido continuidad, pues cualquiera podría preguntarse: ¿y Habermas? Porque estamos hablando como en pasado. Entiendo que el Instituto sigue activo, ¿no es así?

Silvia López:

El Instituto continúa en la en la Universidad de Frankfurt, y es dirigido actualmente por Axel Honeth, que fue un estudiante de Jürgen Habermas. El proyecto de Honeth es

un proyecto más bien de investigación psicosocial para llegar a un tipo de teoría del reconocimiento que sirva como base empírica para la teoría de la acción comunicativa que deja Habermas, por tanto, sí hay una continuidad.

Pero yo creo que hay una escisión importante. Generalmente identificamos a la de Adorno y Horkheimer como la primera generación de la Escuela de Frankfurt, y a la de Jürgen Habermas como la segunda generación. Dentro de la primera generación también hay dos momentos distintos: Hay un momento fundacional de proyectos de investigación social donde todavía no está tan configurado el aspecto filosófico de la primera generación que termina con el exilio de estos pensadores a Estados Unidos. A partir de la publicación de *Dialéctica de la Ilustración*, en el año 47, es cuando se habla del segundo momento de la primera generación, en el que Adorno y Horkheimer vuelven a Frankfurt. Este último vuelve como rector de la universidad de Frankfurt y Adorno como profesor del departamento de Filosofía de la misma universidad.

En este segundo momento hay una reconfiguración del Instituto, pues sus integrantes están también bastante preocupados con lo que sería la constitución de la República Federal. Entonces en ese contexto hay mucha motivación para la investigación, como la tesis de Habermas sobre la esfera pública, la cual fue dirigida por Adorno. Hay

una preocupación por conceptos sociales que tienen que ver con la salud de la República Federal.

Adorno y Habermas trabajaron de manera conjunta en los años sesenta. Ambos están muy involucrados en una crítica a un positivismo sociológico, y en tratar de defender ciertos espacios de reflexión en la universidad. Pero las contradicciones sociales de los años sesenta son casi insostenibles para Adorno — que ya es un pensador mayor, que ya está preocupado por su legado filosófico—, con los estudiantes que quieren tomarse la universidad, en fin, le rodean una serie de conflictos muy concretos que terminan con la muerte de Adorno en el año 69. Habermas decide desligarse de Frankfurt en ese momento, porque ya es insostenible la situación con los conflictos que ha habido, y acepta ser director de un centro de investigación en el sur de Alemania, el Instituto Max Planck. Habermas se va de Frankfurt durante veinticinco años con veinte investigadores para hacer sus investigaciones. Entonces, en ese sentido, se puede decir que, en efecto, Habermas es un pensador frankfurtiano, porque él sale de esa tradición: fue alumno de Adorno; pero él quiere fundar otro tipo de pensamiento crítico, que tenga otras normas de validez, que incorpore algunas contribuciones del pensamiento pragmático norteamericano, que se enfoque un poco más en un plano intersubjetivo, que aborde los problemas de constitución de la intersubjetividad

más allá de los problemas de la especulación subjetiva objetiva de la primera generación. Yo creo que en el ámbito académico siempre hablamos de dos generaciones, y me parece que Habermas es un pensador asociado a esta escuela, aunque su versión de lo que sería el pensamiento crítico se aleja bastante radicalmente de los principios epistemológico-críticos de la primera generación

Luis Alvarenga:

Hay una figura bastante importante: Walter Benjamin. ¿Cómo es la situación de Benjamin en el contexto de la Escuela de Frankfurt? ¿Forma parte del Instituto, o es más bien un personaje marginal, periférico?

Silvia López:

En realidad Benjamin nunca forma parte del Instituto, aunque sus trabajos aparecen en la revista del mismo por gestión de Adorno. Benjamin es el pensador que tiene más influencia en los planteamientos de Adorno, desde la juventud de Adorno en los años veinte, e incluso antes de incorporarse al Instituto. Para el pensamiento de Adorno resulta fundacional el texto de Benjamin sobre el drama barroco alemán, en el que se plantean sus ideas de Historia, la idea de tiempo, la idea de ideología. Pero claro, Benjamin es un pensador que está en los márgenes de este grupo de investigadores, primero porque no es un investigador social. Mientras Adorno también se desempeña en el campo de la

sociología, Benjamin es un crítico literario, esa es su autodefinición: su primer libro es un libro sobre la noción de crítica literaria en el romanticismo alemán, su segundo libro es sobre el drama alemán del barroco y sus revisiones epistemológicas sobre ese drama. Su carrera académica se ve truncada porque sus asesores neokantianos rechazan su tesis de habilitación a la academia. Entonces, él no puede presentarse a un puesto académico en Frankfurt. A diferencia de Adorno —que también tenía problemas con su tesis de habilitación, con lo cual decidió cambiar de asesor y escribir bajo la dirección de Hans Cornelius una tesis sobre Kierkegaard—, Benjamin desiste.

Con el ascenso de Hitler al poder, la gente que tenía un reconocimiento académico, como Adorno y Horkheimer, tiene una invitación a marcharse a Nueva York y reconstituir el Instituto en esa ciudad. Benjamin desgraciadamente no tiene ningún tipo de protección institucional: es un pensador que vive de lo que escribe, que se está un tiempo con Brecht en Dinamarca, que vive en París de manera muy pobre haciendo su gran investigación de la obra de los Pasajes mientras escribe estas contribuciones que Adorno logra que las publiquen y que le paguen por ello. Benjamin realmente es una figura muy central en el pensamiento de Adorno, pero totalmente marginal desde un punto de vista institucional y académico en Alemania.

Realmente era un hombre con muy mala suerte, siempre llegaba tarde a todos los sitios, y que en el momento en que ya Adorno logra gestionar que él venga a Nueva York a incorporarse al grupo de investigación es demasiado tarde. Benjamin tiene que salir huyendo con un grupo de personas del país, que más tarde es detenido en la frontera entre España y Francia. Él tiene mucho miedo de que lo puedan deportar de nuevo y se suicida en Port Bou.

Luis Alvarenga:

Es evidente que mucho del interés que provoca la obra de Benjamin en Latinoamérica tiene que ver con sus *Tesis sobre el concepto de Historia*, precisamente por su enfoque de la Historia desde la perspectiva de los vencidos.

Silvia López:

Sí, yo creo que aquí entran en juego las afinidades electivas, podríamos decir, del pensamiento de Benjamin con la realidad latinoamericana. Es un pensamiento que quiere redefinir el concepto de Historia, que quiere ligar el presente al pasado, que quiere refutar cualquier tipo de noción de progreso en la Historia, y que todo aquello que quedó fuera del estudio oficial —las ruinas, los despojos, el ripio de la Historia—, es el lugar donde se encuentra la verdad histórica. Lógicamente, todo esto tiene una resonancia con las realidades latinoamericanas, con la constitución de las Historias oficiales en sociedades donde ha habido grandes conflictos

sociales, donde no ha habido una reconciliación de las víctimas de la Historia con las realidades históricas. El pensamiento de Benjamin hace énfasis en aquello que quedó fuera de la Historia que es donde se debe constituir: El Historiador materialista debe reconstituir una imagen de la verdad histórica a través de la relación entre el presente el pasado, y yo creo que es un lenguaje que tiene una afinidad muy grande con ciertas aspiraciones de las sociedades latinoamericanas. Benjamin es un pensador marginal, un pensador que no estaba en el meollo de las discusiones académicas alemanas. Si bien Adorno comparte todos estos principios con Benjamin, tiene que conceptualizarlos, ponerlos en el contexto de los debates filosóficos en Alemania, debatir dialécticamente contra el positivismo lógico, en contra de Heidegger, de la ontología que dominaba la universidad a finales de los años veinte. En consecuencia, hay otro tipo de inversión en el lenguaje de Adorno que tiene que ver con el debate entre otros académicos. En cambio, Benjamin está totalmente fuera de eso, no se siente en absoluto obligado a participar en esos debates académicos, ni a situar su pensamiento en dicho contexto: su preocupación es conceptualizar un concepto de Historia que no esté comprometido con la dominación, y yo creo que eso lo vuelve un pensador muy accesible —aunque afirmar que es “muy accesible” es debatible—, pero es un pensador que por lo menos resuena con un

lector que tenga esa misma preocupación. Además, hay un elemento en Benjamin: precisamente por no ser tan filosóficamente adecuado como Adorno, está más conectado con una tradición de pensamiento judío, mesiánica, donde la teología y la Filosofía se encuentran un poco más cerca. Hay un aspecto de redención que es una crítica de la Historia. Por todo eso, creo que también tiene una afinidad bastante grande con las preocupaciones de las sociedades en que vivimos, y la constitución de la Historia de esas sociedades.

Carlos Molina:

De hecho, yo tengo la impresión de que, aunque no es un autor fácil de leer, Benjamin sí logra conectarse de alguna manera con la sensibilidad del lector, incluso en aquellos pasajes que son oscuros, que puede ser muy exigentes conceptualmente o para poder formularlos en términos conceptuales, pues él utiliza muchas imágenes, muchas ilustraciones, en su manera de ir planteando las cuestiones. A mí me gustaría que tratáramos de traer a Benjamin al contexto de la escuela de Frankfurt, en el sentido de que es mucho más fecundo trabajar a Adorno y a Benjamin en conjunto, que en separado, como ha sido usual. Según estos tópicos, Adorno aparece como el pensador apolíneo, conceptual, mientras Benjamin es el escritor barroco, con un estilo caótico, lleno de imágenes. ¿Qué nos podrías decir al respecto?

Silvia López:

El pensamiento de Adorno no puede comprenderse sin el libro de Benjamin sobre el drama barroco alemán. La *Teoría estética* de Adorno es toda una elaboración de los conceptos benjaminianos que son presentados en ese libro. En realidad, la deuda de Adorno con Benjamin es una deuda inmensa y no creo que se pueda comprender bien lo que Adorno trata de hacer, especialmente en sus escritos estéticos, sobre literatura y sobre música, sin las intenciones que Benjamin desarrolla desde muy joven. Es una deuda que está ahí y sin ella no avanza el pensamiento de Adorno.

Cuando eran adolescentes, se reunían todas las semanas a leer a Kant para tratar de comprender lo que era el concepto de crítica, con lo cual tuvieron una relación afectiva y de una gran amistad desde muy jóvenes. Pero en nuestra contemporaneidad, por ejemplo, creo que se empobrece la interpretación de estos pensadores si los leemos separadamente, porque si bien es verdad que Benjamin tiene una preferencia por la imagen, esto se explica porque quiere separarse de la conceptualización, de la violencia de la abstracción, la violencia del concepto, y trata de proponer una Filosofía de las imágenes. El centro de su idea de la Historia es la imagen dialéctica, esa imagen que se va a formar en una constelación de elementos y que por un momento nos va a iluminar la Historia, que en realidad es una

manera bastante visual, metafórica de entender los momentos históricos; Adorno, por su parte, va a retomar esa idea pero va a tratar de conceptualizarla va a tratar de ponerla en juego con un lenguaje filosófico, dialéctico, que nos permita elaborar ciertas categorías para poder continuar sistematizando estas intuiciones de Benjamin. Entonces yo creo que leer a Adorno con Benjamin es hacerle justicia a ambos, en el sentido de que Adorno sin Benjamin no es Adorno, y leer a este último de una manera menos prejuiciada, como aquel alumno de Benjamin que también nos puede ofrecer un vocabulario para hablar de una manera bastante conceptual sobre Benjamin, desde una manera menos mimética, menos poética, porque yo creo que Benjamin es un pensador bastante difícil, pero su manera de escribir, sus aforismos, son fáciles de citar: entonces yo puedo tomar mi tesis favorita, ponerla como epígrafe y luego escribir lo que quiero. Con Adorno es muy difícil: primero, porque sus oraciones son muy largas —una oración suya puede llevarse una página entera—, entonces es muy difícil de citar. No es un pensamiento citable, pero sí es un pensamiento que ilumina, y que también provee de un sustrato filosófico al pensamiento de Benjamin, lo cual tal vez a algunas personas no les interese demasiado, porque Benjamin les provee una intuición suficiente para su trabajo. Pero yo creo que este sustrato es muy importante, permite también desmitificar un poco a Adorno como

el pensador mandarín, elitista, y a Benjamin como el marginal de la Historia que tuvo que poner fin a su vida en situaciones muy extremas. También es importante hacer que los lectores no se identifiquen tanto con las figuras personales de estos filósofos, lo cual sería el principio de una actitud crítica hacia una lectura: no se trata de identificarme con la persona de Benjamin, ni con la persona de Adorno, sino que se trata de las ideas puestas en contexto.

Carlos Molina:

A raíz de las conversaciones que hemos tenido, y del seminario sobre Benjamin y Adorno que impartiste en la UCA, estaba pensando en la *industria cultural* como un concepto que a lo mejor puede llegar también a juntar a Adorno y a Benjamin. ¿En qué medida el concepto de industria cultural, o la noción que se tiene del mismo es un concepto fecundo? ¿No resulta un concepto paradójico? El término *industria cultural* suena como una cosa. ¿De donde salió eso? Supongo que detrás de este concepto están Adorno y Benjamin.

Silvia López:

Yo creo que la idea de poner industria cultural particularmente en el contexto alemán era una cosa prácticamente herética en ese momento. ¿Cómo se iba a poner la industria con la cultura juntas? Se trataba precisamente de encontrar un concepto que hablase de la producción cultural en una sociedad masificada, que, como

ya hablamos, en los años treinta era una cuestión que preocupaba mucho a Horkheimer y a Adorno. Cuando ellos llegan a Estados Unidos y se instalan en Los Ángeles, la capital de la industria cultural, por decirlo así, con producciones culturales de técnica masificada como el cine, la radio, esto se vuelve una preocupación que ellos no pueden abandonar. El concepto de industria cultural está ligado a la preocupación que ellos tienen del estado de enajenación de las personas en la sociedad capitalista, y de la función que la cultura tiene en ese proceso. Es una extensión del entendimiento de la razón instrumental, la cual tiene lo que se podría llamar una "técnica de subjetividad", como lo entendería Foucault, para crear sujetos que se adecuen al tipo de sociedad capitalista del momento. Su preocupación es que, como dice Adorno, la cultura existe porque lo que la cultura promete no existe.

En esto hay un malentendido, porque Adorno escribió mucho sobre la música dodecafónica, o sobre la literatura modernista europea; sus objetos de estudio estéticos se podrían considerar objetos de alta cultura, pero lo que él dice es que en la escisión misma de alta cultura y cultura popular se muestran dos mitades no reconciliadas de la libertad. Lo que él dice es que tanto el que compra un boleto para ir a escuchar un concierto de música clásica como la persona que enciende la televisión participan en un consumo de la cultura y se llevan un tipo de satisfacción de lo que él dice es una utopía degradada.

La idea que tiene Adorno de cultura, aquello que existe porque lo que promete no existe, es una idea bastante radical. A él no le interesa decir que la música de Beethoven es mejor que la de Madonna, no se trata de esto, se trata de qué función tiene la cultura en una sociedad capitalista avanzada, y de qué manera este problema que se presenta como problema sociológico, que esta situación de la cultura no es coercitiva, pues nadie está obligando a las personas a hacer ninguna de estas cosas, las personas voluntariamente se someten al consumo de cultura. Lo de Adorno es un intento particularmente histórico en momento del auge del freudismo de tratar de atender la relación entre esta sociedad industrial y su producción cultural. El término de industria cultural a lo mejor no sea tan productivo para nosotros porque está tan asociado al malentendido sobre el supuesto elitismo de Adorno en contra de la cultura de masas. Tal vez lo fecundo no es tanto el término mismo, sino la idea que reside detrás del mismo la que nosotros debemos de continuar pensando: qué función tiene la cultura, qué relación tiene esa cultura con él consumo, qué es la cultura, cómo se produce —y no solo a nivel de los niveles de producción de cultura y de su consumo—, y qué representa la cultura. El de industria cultural también es un término que les permite a Adorno y a Horkheimer mantener lo que ellos ya habían desarrollado sobre el concepto de reificación. Es un concepto bastante

complicado, pero es interesante que de alguna manera pone de manifiesto que la realidad no es una realidad reconciliada, que hay una contradicción en la realidad, y que esa contradicción la podemos ver en objetos culturales, la podemos ver en el comportamiento de los sujetos, la podemos ver en la constitución misma de los saberes dentro de la universidad. La idea de que hay una escisión de esos ámbitos que no puede estar reconciliada es un motor de mantenimiento de un ímpetu crítico con aspiraciones emancipadoras. Porque también ese es otro problema: Lukács fue el que acusó a Adorno de haberse alojado en el *Hotel Abismo* y no salía de ahí, y lo acusó de no creer en la posibilidad de que las personas tomaran control de sus vidas y de transformar la sociedad. Me parece una acusación un tanto injusta, dado que Adorno participó en las reformas universitarias en Alemania, tenía un programa de radio como éste. Ahora hay más de 125 programas que han salido al acceso público donde debaten diversas cuestiones sobre la sociedad y la cultura. Por tanto, no era una persona que estuviera alojada en el *Hotel Abismo*, pero tampoco creía que estaba en su lugar presentar una solución, la solución se iba a dar en la praxis, en la experiencia. Su aporte era reflexionar sobre lo que está detrás del concepto de cultura y sobre esa realidad que no está reconciliada; me parece, resulta productivo para nosotros.

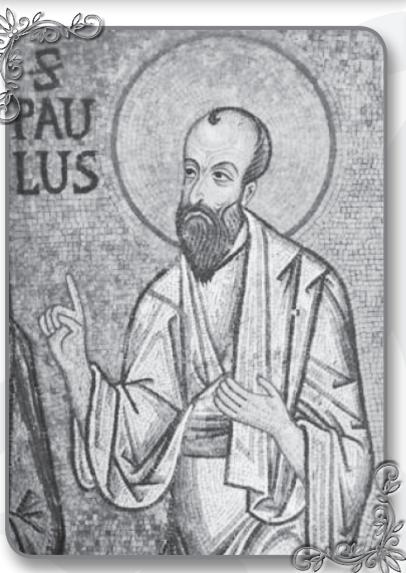
San Pablo en la Filosofía política contemporánea: un estado de la cuestión¹

GABRIEL LICEAGA

Universidad de Cuyo, Argentina

RESUMEN: El autor explora el estado de la cuestión de las obras escritas por algunos filósofos contemporáneos (Franz Hinkelammert, Alain Badiou, Jacob Taubes, Giorgio Agamben y Enrique Dussel) a propósito de las epístolas paulinas. De esta manera, se pretende esclarecer cuáles son los principales intereses teóricos con que se ha acudido al apóstol de los gentiles en las últimas décadas, y también presentar qué líneas interpretativas predominan en cada autor. Asimismo, se intenta formular algunas hipótesis acerca de las preocupaciones teóricas que han orientado las diversas aproximaciones a Pablo.

ABSTRACT: The following paper explores the state of the question of the works written by some contemporary philosophers (Franz Hinkelammert, Alain Badiou, Jacob Taubes, Giorgio Agamben and Enrique Dussel) about Pauline epistles.



This essay is intended to clarify which are the main theoretical interests behind the interpretations of the Apostle to the Gentiles in the last decades and also pretends to show which interpretative lines predominate in each author. Likewise, the author formulates some hypotheses to explain the theoretical concerns that have guided the different approaches to Paul.

El presente artículo esboza un breve estado de la cuestión de las obras escritas por algunos filósofos contemporáneos (Franz Hinkelammert, Alain Badiou, Jacob Taubes, Giorgio Agamben y Enrique Dussel) a propósito de las epístolas paulinas. De esta manera, se pretende esclarecer cuáles son los principales intereses teóricos con que se ha acudido al apóstol de los gentiles en las últimas décadas, y también presentar qué líneas interpretativas predominan en cada autor. Asimismo, se intenta formular algunas hipótesis acerca de las preocupaciones teóricas que han orientado las diversas aproximaciones a Pablo.

La figura de Pablo de Tarso es una de las claves del desarrollo del cristianismo y, con éste, de la cultura occidental. Como tal, a lo largo de la Historia se realizaron innumerables exégesis de sus epístolas, la primera de las cuales (documentada) es la del teólogo cristiano Orígenes (siglo III d.C.). Junto a la perenne atracción teológica y espiritual que Pablo siempre suscitó, comenzó a ser objeto, desde fines del siglo XIX y especialmente hacia la década de 1920, de una lectura en clave filosófica y jurídica. Esta renovada atención hacia Pablo de Tarso encontró algunos de sus más conspicuos representantes en Martin Heidegger, en el jurista y politólogo Karl Schmitt, en los intelectuales marxistas Walter Benjamin y Ernst Bloch, y en el teólogo Karl Barth. Conviene mencionar también a Friedrich Nietzsche, que hacia la década

de 1920 comenzaba a despertar gran interés en la escena filosófica alemana, y que escribió su *Anticristo* como un verdadero "Antipablo".

A este interés genuinamente filosófico por las epístolas paulinas debe añadirse, a partir de la década del sesenta, el empuje exegetico del movimiento latinoamericano de sacerdotes del Tercer Mundo. Las llamadas "Comunidades Eclesiales de Base" recurren desde entonces al apóstol Pablo en el empeño por construir, desde la interpretación bíblica y desde la praxis política concreta, una teología para la liberación.

Los últimos años del siglo XX y los primeros del nuevo siglo han sido testigos de la aparición de nuevas lecturas de las epístolas paulinas. Entre otros, Alain Badiou, Giorgio Agamben, Jacob Taubes, y Franz Hinkelammert han tomado a Pablo como una referencia ineludible en el intento por desmontar y revisar críticamente los marcos categoriales fundamentales del pensamiento occidental. Parece haber surgido la necesidad de acudir a Pablo, releerlo, dialogar con él. Este entusiasmo reciente por el "apóstol de los gentiles" puede enmarcarse dentro del horizonte más amplio de las investigaciones en el campo de la teología política, destinadas a interrogar acerca de las implicaciones políticas de determinadas elaboraciones teológicas y, a su vez, de los supuestos teológicos presentes en discursos económicos y políticos. La cuestión es, en todo caso, encarar el

problema de los nexos —por lo común, ocultos— entre teología y política y su mutua fundamentación.

Éste es el punto de partida del presente trabajo. Nos interesa iden-

tificar en qué sentido y a raíz de qué problemas teóricos interpreta cada uno de los filósofos señalados² a Pablo de Tarso.

1. El Pablo de Alain Badiou

Badiou, de manera manifiesta, utiliza a Pablo para desplegar y apoyar su propia tentativa: “refundar una teoría del Sujeto que subordina su existencia a la dimensión aleatoria del acontecimiento como se subordina a la contingencia pura del ser-múltiple, sin sacrificar el motivo de la verdad” (Badiou, 1999: 5). Badiou defiende, desde el supuesto histórico del fracaso del socialismo real y del triunfo de la economía de mercado, la necesidad de una política de emancipación que recupere el espíritu original del marxismo, y que atienda a los errores cometidos por el leninismo. Esto implica repensar la cuestión del sujeto y de la verdad, desde un horizonte filosófico en el que confluyen el marxismo y el psicoanálisis de inspiración lacaniana, y frente al relativismo en el que habrían desembocado —cada cual por su camino— la Filosofía analítica, la Filosofía hermenéutica, y los estudios culturalistas.

La intención declarada por el filósofo francés en su obra sobre el apóstol cristiano no es realizar una

exégesis de las epístolas paulinas, ni tampoco rescatar uno u otro elemento de lo dicho en estas para repensarlo en la contemporaneidad. El contenido de lo que él interpreta que es el mensaje central de Pablo (Cristo resucitó, y con él la humanidad se abre a una nueva vida) a Badiou no le interesa e incluso lo considera absolutamente “inverosímil”.

¿Qué es lo que sí le interesa entonces a Badiou de Pablo? El filósofo francés recurre a Pablo para mostrar cómo se constituye un discurso universal. El núcleo del mensaje paulino, leído desde Badiou, sería el siguiente: Pablo anuncia un acontecimiento, que es la resurrección de Cristo. Esta funda un sujeto que no puede sino ser universal, dado que para Pablo la verdad que se sigue de aquella, si es tal, es válida para judíos o no judíos y no puede inscribirse ni en la particularidad de la comunidad judía ni en el discurso filosófico griego, ni en las leyes romanas. El sujeto (Pablo, y las nacientes comunidades a las que se dirige) es fiel al acontecimiento de la resurrección

si habita la situación (estar en el mundo) mediante prácticas signadas por la fe (πίστις) el amor (ἀγάπη) y la esperanza (ἐλπίς).

Así, Badiou considera que es posible extraer de las epístolas paulinas la estructura formal de las leyes que afectan a todo discurso de contenido y dirección universales. Se sirve de Pablo para mostrar cómo opera un discurso universal, sobre qué condiciones se asienta, qué relación mantiene el sujeto que lo afirma con él, qué consecuencias se siguen para este último de su afirmación. El discurso paulino representa para Badiou un modelo formal de la práctica filosófica que él pretende esgrimir.

La categoría que vertebrata la interpretación que el francés hace de San Pablo es la de “universalismo”, ejemplificado por la buena nueva de la resurrección de Jesús, y concebido como un principio que permite trascender las diferencias entre los pueblos, así como “saltar” sobre el universalismo abstracto del discurso filosófico griego y de la dominación imperial romana.

Esta caracterización del “universal” en sí misma, así como el hecho de que la misma se le endilgue a Pablo, ha sido ampliamente criticada por Dussel y Agamben, con argumentos que hacen pie en la historicidad —desatendida por Badiou— y en la propia comprensión de los textos paulinos. No tenemos aquí espacio suficiente para reproducir estas críticas, pero sí

deseamos aportar algo más de leña a este fuego, pero en una dirección algo diferente. Nos referimos al hecho de que Badiou repite hasta el hartazgo que el contenido del mensaje paulino le es por completo indiferente e incluso, como dijimos antes, inverosímil. Pero el filósofo francés confunde la *resurrección* de Jesús con la totalidad del contenido sapiencial de las cartas y esto le hace exagerar el quiebre histórico —ya bastante pronunciado— que significa la figura de Pablo. Una cosa es no creer que Jesús resucitó, pero otra muy diferente es pensar que cualquier discurso de índole espiritual, o como dice Dussel, las *narrativas racionales en base a símbolos*, son, por no presentarse bajo el ropaje de la racionalidad centroeuropea moderna, *irracionales* (Dussel, 2009: 18).

Esta observación se conecta con otra que haremos respecto de los lugares de enunciación que Badiou establece como válidos. Según éste, son cuatro los “procedimientos” que generan —merced al acontecimiento— verdades, a saber: amor, política, arte, y ciencia. La Filosofía, por su parte, sería un espacio común de inteligibilidad para las verdades producidas en los cuatro dominios. Surge entonces la pregunta: ¿por qué elegir como ejemplo paradigmático de la propia teoría —filosófica— las ideas de un supuesto “antifilósofo” (así llama Badiou a Pablo). El discurso de Pablo no se encuadra en ninguno de los procedimientos de verdad (por lo que no

produce tampoco un universal), no es tampoco Filosofía, ni siquiera es *verosímil*. Entonces, ¿qué clase de discurso es? Y sobre todo: ¿por qué se apoya Badiou en él para organizar su propio discurso? Lo primero, creemos, no está nada claro. Por eso Badiou caracteriza a Pablo como una expresión ambigua, Pablo sería un “teórico antifilosófico”. Sobre lo segundo creemos, nos da una pista la radicalidad con que Badiou

piensa la ruptura situación-acontecimiento. ¿No será acaso que, como dice Slavoj Žižek, para Badiou la revelación religiosa constituiría el paradigma no confesado de su concepto del acontecimiento-verdad³? La categoría de “acontecimiento” y en general la tríada acontecimiento-sujeto-verdad tendrían entonces una insospechada —y podríamos pensar que, a juicio de Badiou, vergonzosa— carga religiosa.



2. Taubes y la reivindicación del Pablo judío

El filósofo judío Jacob Taubes nos presenta un Pablo completamente diferente del de Badiou. En un texto que se ha convertido en referencia ineludible para los estudiosos de San Pablo, Taubes sitúa a Pablo en el marco de las inquietudes políticas, históricas y espirituales del pueblo judío de su época.

Son numerosas las claves interpretativas que Taubes ofrece, merced a su enorme conocimiento de la cultura hebrea y alemana, así como del griego antiguo, para el estudio de Pablo. Entre estas debemos mencionar, por su originalidad y por lo polémicas que resultan respecto de la interpretación de Badiou, las tesis referentes a la tarea apostólica de Pablo. En efecto, Taubes compara a Pablo con Moisés, pues sostiene que el apóstol replica el acto fundacional de un “nuevo pueblo”, ante

el rechazo del pueblo de Israel, que ha rechazado al Mesías que vino hacia él. La misión de Pablo no sería la de un apóstol enviado a los paganos sino la de un apóstol que se dirige *de los judíos a los paganos*. La figura de Pablo se alzaría frente a la conmovición de que el pueblo de Dios ya no sería el pueblo de Dios, o por lo menos no lo sería en exclusividad (Taubes, 2007: 52).

En apoyo de esta tesis, Taubes aduce que en Romanos 9-11 Pablo recurre a numerosas citas bíblicas en el afán de demostrar que es necesaria y estaba ya escrita la apertura del pueblo de Dios. La legitimación de la transfiguración de la Alianza y la formación de un nuevo pueblo son justificadas por Pablo a través de la propia Torá y de los profetas (*Ibidem*, 62).

Otra tesis central de Taubes es la referente al viejo tema de la ley

y la fe, centro de la epístola a los Romanos. Como es sabido, Pablo desarrolla en dicha epístola una complicada argumentación encaminada a sostener que la salvación sobrevendrá por la fe y no por las obras realizadas en cumplimiento de la ley. La ley a la que Pablo se refiere ha sido interpretada, con justicia, como el conjunto normativo que los judíos debían observar. Pero Taubes amplía esta consideración, interpretando que Pablo combate no solo la ley de los judíos, sino una cierta “apoteosis helenística del *nomos*”. La “ley” de Pablo sería un cierto consenso greco-judío-romano del *nomos*, en el que cada cual entendía algo diferente. De esta “polisemia” de la ley provendrían, por otra parte, las dificultades para interpretar qué quiere decir Pablo cuando habla de “ley”. Pablo, con su reconocido fanatismo, al decir de Taubes, “rompe a golpes el con-

senso existente” diciendo que “el *imperator* no es el *nomos* sino el clavado por el *nomos* en la cruz” (Taubes, 2007: 39).

Esto, por supuesto, es un escándalo. El tema del universalismo toma un carácter peculiar: “...Pablo sigue siendo universal, pero lo es por el ojo de la aguja del Crucificado, lo que quiere decir: la inversión de todos los valores de este mundo (...) Es universalismo, desde luego, pero significa la elección de Israel. Solo que Israel se ha transfigurado y al final ha quedado un Pan-Israel” (*Ibidem*).

No podemos aquí sobreabundar en los múltiples hallazgos que cabe encontrar en la lectura de Taubes. Solo señalaremos que su obra representa, además de un fundamentado estudio de las epístolas paulinas, un verdadero testimonio de la cultura filosófica y teológica del siglo XX.



3. Agamben y el tiempo mesiánico

Agamben lleva a cabo una fina exégesis de las primeras doce palabras de la epístola a los Romanos. A través de un análisis pormenorizado de cada una de estas palabras, el filósofo italiano nos conduce por su estudio de las principales epístolas paulinas.

El objetivo rector de Agamben es “restituir a las Cartas de Pablo su rango de textos mesiánicos fundamentales de Occidente”, ya

que “una práctica milenaria de traducción y comentario, que coincide con la Historia de la Iglesia cristiana, ha eliminado literalmente el mesianismo —e incluso el término mismo de ‘mesías’— del texto paulino” (Agamben, 2006: 13). En efecto, Agamben recuerda, gracias a un elemental cuidado exegético, que el término “*christós*” no es un nombre propio, al que cupiera añadir a Jesús formando el nombre

“Jesucristo”, sino la traducción griega del término hebreo “mašia”, que significa el ‘ungido’, es decir, el mesías⁴. Distinguir entre “Jesús mesías” y “Jesucristo” es absurdo: solo cabe la primera fórmula. Esta práctica de traducción sería un ejemplo claro de cómo se ha pretendido borrar la pertenencia histórica de Pablo al contexto histórico-epocal de índole mesiánico y judaico, presentando de esta manera a Pablo como algo que él, en virtud de su carácter mesiánico, no podía querer ser: el fundador de una nueva religión.

Las razones de este olvido de lo mesiánico en Pablo responderían, dice Agamben como al pasar, no solo a tendencias antimesiánicas presentes tanto en la Sinagoga como en la Iglesia Católica, sino especialmente a razones intrínsecas a la institucionalización de una comunidad mesiánica: “Una comunidad mesiánica que desee presentarse como institución se halla ante una tarea paradójica” (*Ibidem*:13). Se extrañan, por lo demás, posteriores observaciones sobre este problema.

Pues bien, dice Agamben que restituir al apóstol en su contexto mesiánico significa intentar comprender el sentido y la forma interna del tiempo que Pablo define como *ho nyn kairós*, el “momento presente” (*Ibidem*). Todo el texto de Agamben está construido a manera de variaciones y excursos sobre la

particular transformación del tiempo cronológico que es el tiempo mesiánico; ese tiempo del que tenemos necesidad para concluir el tiempo y, en ese sentido, *el tiempo que resta*.

A partir de la categoría de “tiempo mesiánico” Agamben deriva, en una prosa compleja y de gran belleza, diferentes puntos de vista acerca de los temas más importantes de la epístola a los Romanos. Algunos de estos son la crítica de la ley, la transformación de las condiciones jurídicas y sociales ante el evento mesiánico, el significado del “amor al prójimo”, y lo que podríamos denominar los “corolarios políticos” de la argumentación paulina.

El texto está lleno de indicaciones valiosas. Sus reflexiones finales sobre Pablo y Benjamin son, además, en extremo sugerentes. Sin embargo, en ocasiones, a nuestro entender, Agamben se extravía en su propia erudición y proyecta sobre Pablo temas que difícilmente el apóstol cristiano, en su agitada vida, haya podido considerar⁵. Se extrañan, por otra parte, mayores referencias a las vinculaciones entre el tema del mesianismo y el contexto histórico-político de las comunidades (mesiánicas) concretas. Por último, otra de las críticas que pueden deslizarse es que Agamben no es explícito acerca de la actualidad del “tema mesiánico”, o de la pertinencia histórica-filosófica de su puesta en cuestión⁶.



4. Hinkelammert: la crítica de la ley como centro de las epístolas paulinas

Hinkelammert presenta a un Pablo diferente de los anteriores. El centro de su argumentación no es la categoría de "universalismo" ni la de "mesianismo", ni tampoco la pertenencia de Pablo al pueblo judío. Contempla, sin embargo, elementos de todas estas interpretaciones. Su eje es la crítica de la ley, tema fundamental de la epístola a los Romanos.

La muerte de Jesús, dice Hinkelammert, es interpretada por Pablo como una muerte en cumplimiento de la ley. La teología de la ley de Pablo es producto de la toma de conciencia de que el cumplimiento de la ley, dada para la vida, puede llevar a la muerte. Esto lleva a Pablo, según Hinkelammert, "a reconstruir completamente la relación con la ley y la legalidad: la ley mata. Para no matar hay que ir más allá de la ley" (Hinkelammert, 2000: 30). Ese más allá de la ley es la fe, que no puede consistir en el cumplimiento de la ley, y que está por tanto en pugna con la muerte.

La crucifixión de Jesús resulta de un pecado que se comete en cumplimiento de la ley, y esto evidencia su "maldición", señalada por Pablo: "Cristo, sometiéndose a la maldición, nos rescató de la maldición de la ley..." (Gál. 3, 13-14). Es un pecado que opera a través

de la estructura y la ley, no de su transgresión. Y este pecado ocurre "siempre y cuando la afirmación de una estructura y el cumplimiento de la ley lleve a una muerte..." (Hinkelammert, 2000: 28).

¿Cómo es posible que la ley mate? La ley mata, según Hinkelammert, cuando se absolutiza y se pierde de vista el criterio de discernimiento que sobre ella debe operar: el sujeto humano viviente. Así, las aparentes contradicciones en el tratamiento paulino de la ley pierden este carácter y se hacen comprensibles: "Así, pues, la ley es santa y los mandamientos son santos, justos y buenos, ¿entonces, me habrá causado la muerte una cosa buena? De ninguna manera. Es el pecado el que se sirvió de algo bueno para causarme la muerte y, en eso, se manifestó como pecado; por el mandamiento, el pecado mostró su inmensa perversidad" (Rom. 7, 12- 13). Es decir que no es propiamente la ley quien mata, sino *el pecado a través de la ley*, ya que la ley, al intentar negarlo, lo refuerza. La ley no es el pecado. La ley ha sido dada para la vida, y en ese sentido es buena, pero de ella se puede servir el pecado y producir la muerte.

¿Cómo se escapa de esta relación circular de pecado, ley y

muerte? Pablo encuentra la salida en la fe: "Pues nosotros afirmamos que el hombre es tenido como justo por la fe y no por el cumplimiento de la ley" (Rom. 3, 28). La fe "es garantía de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven" (Hebr.11, 1). ¿Qué espera Pablo, entonces? Lo que Pablo espera es, para Hinkelammert, la "nueva tierra". La fe sería entonces la forma de "anticipar" la nueva tierra. La anticipación de la nueva tierra no puede ser una anticipación individual (porque el concepto de fe que está en juego no es de la fe como observancia de creencias, sino el de la fe como "anticipación"). Es necesariamente una anticipación colectiva. El centro de esta anticipación no puede ser entonces sino una práctica intersubjetiva: el amor al prójimo, "...núcleo de la ética (...) en función de la cual se determina la moralidad" (Hinkelammert, 1981: 174).

Pero ¿qué quiere decir "nueva tierra"? La "nueva tierra" sería la resurrección futura de todos los hombres en una tierra libre de la muerte. La resurrección de Jesús sería por lo tanto un anuncio de esta resurrección "colectiva". El "Espíritu", que es la orientación del cuerpo hacia la vida, y que permite el diálogo con Dios, sería la forma de anticipar esta nueva tierra. La fe aparece entonces no como un acto individual de conciencia, sino como la aceptación práctica y espiritual de la unidad corporal –presente- de los hombres, que es la anticipación

de la unidad –venidera- en el Reino de Dios. Aparece entonces una tensión "feliz" entre la comunidad presente que debe ser una ("El cuerpo de Cristo") y la unidad futura, que se dará tras la Parusía y el establecimiento definitivo del reino mesiánico.

Dijimos que la unidad corporal presente de los hombres encuentra en el "amor al prójimo" la referencia a partir de la cual se constituye la subjetividad. Sin embargo, Hinkelammert piensa que el concepto paulino de la unidad corporal entre los hombres es inadecuado o, más bien, incompleto, porque carece de un puente corporal que medie entre la unidad venidera y el comportamiento actual. Falta, por así decirlo, un "método" que guíe el comportamiento debido y que permita una praxis transformadora de la autoridad y las condiciones sociales y jurídicas. Hinkelammert piensa que la referencia faltante en el pensamiento de Pablo, y que sería el nexo corporal previo a la unidad venidera, es la división social del trabajo. De la carencia de este concepto, resultarían los límites de Pablo y del cristianismo de su época, en su capacidad de cuestionamiento y transformación de la sociedad (Hinkelammert, 1981: 182-183).

Una de las ventajas que presenta la interpretación hinkelammertiana de Pablo consiste en que, a través de la incorporación de un criterio de discernimiento sobre la ley, el texto paulino pierde las contra-

dicciones que puede parecer tener. La noción de fe como *anticipación*, por otra parte, brinda una hipótesis plausible acerca de cómo pueden haber comprendido sus prácticas espirituales las comunidades a las que Pablo se dirigía. El “amor” como núcleo de estas prácticas se presenta entonces como la referencia ético-política concreta, que cualquier comunidad necesita para ordenarse⁷.

Para terminar con esta breve presentación de la lectura hinkelam-

ertiana de Pablo conviene señalar que el filósofo alemán-latinoamericano conecta, en el tema de la crítica de la ley, la crítica paulina con el Jesús de los evangelios (especialmente el evangelio de Juan) y con otros textos bíblicos. La tensión entre judaísmo y cristianismo, de carácter diacrónico, es reemplazada por la polaridad fetichismo/liberación, que se daría al interior de ambas tradiciones y que continuaría a lo largo de la Historia.



5. Dussel: la liberación en Pablo de Tarso

El filósofo argentino Enrique Dussel presenta un balance crítico de las lecturas contemporáneas de Pablo y efectúa, desde el horizonte de su *Política de la Liberación*, una interpretación en clave filosófica del tema de la ley, la fe y la crítica del orden vigente en Pablo. Dussel es explícito en su intención y en su criterio hermenéutico, ya que señala que las epístolas paulinas son “narrativas racionales en base a símbolos”, que pueden ser leídas en dos claves: desde la fe religiosa o desde la Filosofía (Dussel, 2009: 2). En el segundo caso —el suyo—, se trata de recuperar y reconstruir críticamente las categorías filosóficas implícitas en textos fundacionales como el de Pablo, sobre todo cuando estas pueden tener pertinencia en el presente⁸.

El texto de Dussel —otro tanto puede decirse de Hinkelammert,

no así de los otros “lectores” de Pablo— tiene el gran mérito de esforzarse por articular su propia hermenéutica con la realidad económica y política actual. Esto clarifica y justifica notablemente su interpretación del apóstol cristiano, a quien se propone encontrar “debajo” de las Filosofías políticas de la cristiandad bizantina y latina, del mundo islámico, de la Modernidad europea y de las Filosofías políticas contemporáneas (*Ibidem*, 15).

Las cartas de Pablo, según señala Dussel, representan un diagnóstico crítico en vista de una praxis religiosa-política; práctica esta que logró hacer cimbrar el fundamento sobre el que se edificaba el Imperio Romano. Las cartas de Pablo serían la expresión de comunidades judías oprimidas y explotadas por el Imperio, que claman por justicia desde una situación de sufrimiento

provocada por la dominación esclavista romana.

Dussel se centra, al igual que los otros filósofos abordados en este trabajo, en la epístola a los Romanos. El tema fundamental de dicha epístola es, desde su óptica, el derrumbe del concepto de Ley como legitimación del orden vigente y la formulación de un nuevo criterio de legitimación. La Ley es criticada por Pablo porque se ha fetichizado y ha caído en contradicción consigo misma (aquí asume Dussel la interpretación hinkelammertiana de la ley, esto es, una ley que, habiéndose convertido en referencia absoluta, se impone sobre la vida humana que debía “cuidar”). La Ley librada a su propia lógica se vuelve destructiva y provoca la muerte de los oprimidos del sistema.

El nuevo criterio de justificación que propone Pablo es, según dice Dussel, la *emunáh*. Esta palabra hebrea es normalmente traducida por *pistis* en griego y por *fe* en español. Dussel se opone a esta última traducción aduciendo que, tras veinte siglos de interpretaciones superpuestas, se ha vuelto equívoca. Amparándose en la necesidad de la “doble hermenéutica”, propone reemplazar “fe” por “nuevo consenso crítico” o “convicción de poder transformar la totalidad de la realidad” (*Ibidem*, 11).

Pues bien, Dussel señala que la comunidad mesiánica se atreve,

ante el poder del Imperio, del Templo y de la tradición (representada por los cristianos judaizantes), a atacar el fundamento del orden vigente⁹ y, en el mismo acto, apunta a la conformación de un “nuevo sistema”, donde la justificación proviene no de la esclavitud ante la ley sino del consenso del pueblo como “Hijos de Dios”¹⁰.

El texto de Dussel presenta además otras indicaciones conectadas con el tema de la crítica de la ley y la justificación de un nuevo orden. Estas se relacionan fundamentalmente con la significación del “nuevo pueblo” de Israel que resulta de la neutralización de la división judíos/no judíos, o judíos según la carne/judíos según el espíritu. Se interpreta también el difícil asunto de la “transformación” de la vida y de las condiciones jurídicas y sociales por su relación con el evento mesiánico (1 Cor. 7, 17-24 y 29-32) y se reinterpreta el tema del tiempo mesiánico, partiendo del análisis de Agamben.

Por último, y como ya hemos señalado, Dussel lleva a cabo un balance crítico de las posiciones de Martin Heidegger, Slavoj Žižek, Alain Badiou, Giorgio Agamben, Jacob Taubes y Franz Hinkelammert acerca de Pablo de Tarso. Su lectura, por lo tanto, no solo aporta una postura más en el debate sobre Pablo, sino que también ayuda a orientarse en el mismo.



6. La vigencia de Pablo de Tarso

La presentación sucinta de los temas que cada autor pone en cuestión en los respectivos abordajes de Pablo nos pone en posición para formular algunas hipótesis acerca del por qué del regreso a Pablo en algunos exponentes importantes de la Filosofía política contemporánea (europea y latinoamericana). Repasemos.

Badiou presenta a Pablo como el “fundador del universalismo”; universalismo que en la contemporaneidad debería construirse, bajo la forma de una política de emancipación, frente al universalismo abstracto del capital. Agamben es menos claro en su intención, pero aduce que el tiempo presente sería también, como el de Pablo, un *tiempo que resta*. Sin embargo, al negar que el mesianismo paulino esté orientado hacia el futuro, hay también una ausencia de cualquier dimensión ético-política explícita en su planteamiento. El texto de Taubes, que sitúa a Pablo dentro del judaísmo, abre la puerta para pensar la dialéctica liberación-opresión en cualquier tradición, lo cual aparece en Hinkelammert más claramente¹¹. Hinkelammert y Dussel, que no tienen diferencias de fondo en sus lecturas de Pablo, presentan abiertamente sus razones para comentar a Pablo: la cuestión es, en el caso de Hinkelammert, la crítica de las instituciones humanas,

que son inevitables y necesarias, pero que, al mismo tiempo, son administradoras de la muerte. En el caso de Dussel, el abordaje de Pablo es parte de su arquitectónica ética y política. Cabe, sin embargo, preguntarse si las diferencias de matiz de estos dos últimos, en lo que hace a sus interpretaciones de la propuesta religioso-política paulina (para Hinkelammert, Pablo lleva a cabo una crítica de las instituciones que decreta su necesidad o legalidad pero no su legitimidad, mientras que Dussel sostiene, a partir de Pablo, la posibilidad de una nueva justificación de la comunidad, inspirado por un “Espíritu” secularizado), no son la señal de diferencias más profundas en su pensamiento¹².

Pues bien, ¿qué hay en común en los abordajes que hemos visitado? En primer lugar, el empeño por desmontar críticamente los marcos teológico-políticos occidentales y la percepción (con distintos niveles de explicitación) de la mutua imbricación teología-política, que implica la necesidad de ir más allá del jacobino rechazo por todo aquello que huele a “espiritualidad” en la formulación de políticas emancipatorias.

En segundo lugar, aparece, ya que en Pablo es la instancia fundamental, la noción subjetiva de *comunidad*. El discurso teológico-político de Pablo es anterior al Estado-Na-

ción y se construye frente a una falsa y opresiva universalidad imperial (que es fácilmente comparable con el contemporáneo imperio mundial del capital), y frente a la cerrazón en una cultura particular (el judaísmo de observancia estricta de la ley en el contexto de Pablo). Los actores fundamentales son allí el Imperio Romano, la tradición judía cerrada a la apertura a los gentiles,

y la comunidad mesiánica (“cristiana”), inmersa y parte integrante ella misma del judaísmo (el “resto” de Agamben). Esto puede dar la pauta de que en la Filosofía política contemporánea aparecen puestos en juego tanto un tácito interés por combatir la homogeneización del poder económico, político y militar, como la necesidad de superar los horizontes monoculturales, en una “comunidad” abierta a la novedad.

Bibliografía

Agamben, Giorgio (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los romanos*. Madrid, Trotta.

Badiou, Alain (1995). *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*. En: Abraham, Thomas. *Batallas éticas*. Buenos Aires, Nueva visión.

Badiou, Alain (1999). *San Pablo. La fundación del universalismo*. Barcelona, Anthropos.

Biblia de Jerusalén (1975). Bilbao, Desclée de Brouwer.

Dussel, Enrique (2009). *El acontecimiento liberador en Pablo de Tarso*. Inédito

Hinkelammert, Franz (1981). *Las armas ideológicas de la muerte*. San José, DEI.

Hinkelammert, Franz (1990). *Democracia y totalitarismo*. San José, DEI.

Hinkelammert, Franz (2000). *La fe de Abraham o el Edipo occidental*. San José, DEI.

Liceaga, Gabriel (2004). *La vida humana como criterio de verdad. Un abordaje ético-político*. Inédito.

Taubes, Jacob (2007). *La teología política de Pablo*. Madrid, Trotta.

Žižek, Slavoj (2001). *El espinoso sujeto*. Buenos Aires, Paidós.

NOTAS

- 1 Este trabajo constituye el avance de una investigación en curso, denominada “Universalismo, crítica de la ley, y mesianismo: Giorgio Agamben, Franz Hinkelammert y Alain Badiou, a propósito de las epístolas de Pablo de Tarso”.
- 2 A Agamben (2006), Alain Badiou (1999), Franz Hinkelammert (1981, 2000) y Taubes (2007), añadimos a Enrique Dussel (2009) que, si bien no ha escrito una obra específicamente sobre la temática, ha trabajado en el marco de su Política de la Liberación, acerca de las lecturas contemporáneas de Pablo a las que hacemos referencia. Cabría incorporar dentro de esta misma “familia interpretativa” a Slavoj Žižek (*El títere y el enano: el núcleo perverso del cristianismo*, 2005). No lo hemos hecho por razones de espacio.
- 3 “Para Badiou, la *verdad en sí es un concepto teológico-político*: teológico en cuanto que la revelación religiosa constituye el paradigma no confesado de su concepto del acontecimiento-verdad; político, porque la verdad no es un estado que se perciba mediante una intuición neutral, sino una cuestión de compromiso (en última instancia político)” (Žižek, 2001: 196-197).
- 4 Curioso es que Taubes no se detenga en este detalle revelador. Es de suponer que le debe haber parecido demasiado evidente. En cualquier caso, la observación acerca de esta práctica de traducción representa un gran argumento a favor de su tesis.
- 5 Es cierto que es posible que, a diferencia de las otras cartas, la epístola a los Romanos haya sido escrita con meditación y tranquilidad, y que Pablo es sutil y profundo en sus argumentaciones. Pero esto no obsta que las cartas de Pablo eran fundamentalmente textos destinados a ser *leídos* en público por comunidades de creyentes. Las observaciones que Agamben realiza acerca de la apertura de la buena nueva a los gentiles y la suspensión de la operatividad de la ley que dividía en “judíos y no judíos” parecen demasiado complejas para ser el núcleo de la intención paulina.
- 6 Si bien Agamben cierra su texto diciendo que el momento presente sea tal vez la época de legibilidad mesiánica del texto paulino, no explicita por qué esto sería así, cuál sería la actualidad del mesianismo, ni sobre qué realidad histórica se asentaría dicha pertinencia.
- 7 Aquí la interpretación de Hinkelammert se aleja profundamente de la de Agamben, quien dice que el amor en Pablo no es “una consigna práctica, sino parte de la “recapitulación mesiánica” (Agamben, 2007: 80). Esta observación es coherente con el punto de vista de Agamben, pero resulta algo enrevesada si recordamos el carácter situado, histórico y concreto de las comunidades cristianas de Pablo. ¿No resulta acaso más plausible entender que el llamado al “amor al prójimo” es sencillamente un mandato práctico que anticipa —o que por lo menos es compatible— con los nuevos tiempos que se esperan?
- 8 La recuperación de categorías que se plantea no está exenta de transformaciones y reinterpretaciones. Así, por ejemplo, Dussel interpreta en base a las categorías de Totalidad y Exterioridad de Emanuel Levinas los dos órdenes (el de la carne y el

del espíritu) de Pablo. Creemos que esta doble hermenéutica –sabiendo distinguir en todo momento los dos planos de interpretación– es fecunda, ya que permite comprender el contenido del texto en su contexto, y al mismo tiempo, aprovecharlo críticamente en el presente.

⁹ Es interesante a este respecto la afirmación de Taubes de que la Ley no es solamente la ley judía sino cierto consenso sobre el *nomos* que se declina en griego, romano y judío. Sería la Totalidad de Levinas, según nos la presenta Dussel.

¹⁰ Aquí se separa Dussel de Agamben, para quien la comunidad mesiánica

no mira tanto hacia el futuro como hacia el pasado. Dussel piensa que la doctrina de la justificación por la *emunáb* abre la puerta no solo a una deslegitimación anarquizante sino a que el poder emerja del pueblo mismo, recibiendo el “espíritu”.

¹¹ Dialéctica que Raúl Fonet –Betancourt considera, en el marco de la interculturalidad, incita a toda cultura.

¹² Estas diferencias se podrían entrever también en el carácter más sistemático (“arquitectónico”) y propositivo de la obra de Dussel, frente al espíritu más cauto y desconfiado de las instituciones de Hinkelammert.

El juego de las locuras: Ifigenia, San Pablo y el pensamiento crítico

FRANZ HINKELAMMERT



RESUMEN: La crítica del capitalismo surge por una transformación del cristianismo antes del surgimiento de la ortodoxia en los siglos III y IV. No solamente el capitalismo es producido por una transformación del cristianismo, sino que toda la modernidad resulta ser transformación del cristianismo. La propia escisión de la sociedad moderna resulta entonces una transformación de un cristianismo escindido de una manera muy parecida.

ABSTRACT: The critic of Capitalism is the result of a transformation of Christianity before the rise of orthodoxy during the 3rd and 4th centuries. Not only Capitalism is a result of the transformation of Christianity, but Modernity itself is a transformation of Christianity. The very excision of the modern society is the result of a transformation in a divided Cristianity in a very similar way.



Walter Benjamin dejó un fragmento con el título: *Capitalismo como religión*¹. Este fragmento muestra una tesis sumamente interesante respecto del surgimiento del capitalismo, que cambia mucho las tesis de Max Weber sobre el surgimiento del espíritu del capitalismo. En sus tesis, Max Weber considera que el



cristianismo —especialmente en su forma calvinista y puritana— ha sido un elemento que ha promovido el surgimiento del capitalismo, para ser superado después por un proceso de secularización.

Walter Benjamin, en cambio, presenta la tesis de que el papel del cristianismo ha sido diferente e incluso más decisivo. Considera y también demuestra, que el capitalismo surge por una transformación de la ortodoxia cristiana, que en forma secular sigue operando en el interior del capitalismo con el resultado de que el mismo capitalismo aparece una religión de procedencia cristiana, aunque sea expresado en forma secular.

La tesis está convincentemente presentada. Sin embargo, tiene una limitación. El mismo Benjamin habla de una transformación de la ortodoxia cristiana en capitalismo. Si nos limitamos a eso, el cristianismo parece agotarse en el origen del capitalismo y nada más.

Sin embargo, me parece, que hay más. Si analizamos la misma transformación del cristianismo en ortodoxia cristiana, el significado

del cristianismo se amplía. Preguntándonos cual es este cristianismo que es transformado en ortodoxia, podemos ver, que no solamente el capitalismo es transformación de la ortodoxia cristiana en capitalismo, sino que a la vez la crítica del capitalismo surge por una transformación del propio cristianismo antes del surgimiento de la ortodoxia en los siglos III y IV y que sobrevivió más bien como la herejía del propio cristianismo ortodoxo.

En este caso, no solamente el capitalismo es producido por una transformación del cristianismo, sino que toda la modernidad, como surge a partir del siglo XVI, resulta ser transformación del cristianismo, tanto el capitalismo como también la crítica del capitalismo y la búsqueda de nuevas formas de organizar la sociedad, que aparecen sobre todo con los movimientos socialistas. La propia escisión de la sociedad moderna resulta entonces transformación de un cristianismo escindido de una manera muy parecida.

Se puede hablar de un juego de locuras, que aparece. En lo siguiente quiero desarrollarlo.

1. El juego de locuras y su historia

Vivimos un tiempo de locuras; pero para estas locuras vale lo que dice Hamlet: Aunque sea locura, método tiene. Hay que ver nuestras locuras a la

luz de una historia de locuras y de reproches de locuras. Quiero ver, por tanto, nuestras locuras en el contexto de algunos elementos de esta historia.

Hay juegos de locura. Pero lo que son, es mejor mostrarlo no por definiciones, sino contando los cuentos de las locuras y los juegos mutuos en los cuales aparecen. Quiero partir de la *Orestíada* griega.

Hay un juego de locuras entre Agamenón, Clitemnestra e Ifigenia (sea según Esquilo o Eurípides), aunque sea todavía parcial. Goethe lo hace desaparecer; pero no se completa.

Esta historia de Ifigenia muestra el límite de la conciencia griega. Esquilo, en su trilogía sobre la *Orestíada*, cuenta el sacrificio de Ifigenia hecho a mano de su padre Agamenón. El ejército griego había salido para su guerra de la conquista de Troya, pero en el camino se quedó paralizado, porque no había viento para seguir. Agamenón preguntó a la diosa Artemis-Diana por la razón y ella le comunicó, que solamente habría viento de nuevo, si sacrificaba su hija Ifigenia a la diosa. Agamenón hizo el cálculo que correspondía. Mandó a sacrificar su hija. El sacrificio era útil, por tanto necesario. Mandó a los verdugos, pero Ifigenia se resistió. Maldijo a su padre, les gritó asesinos a sus verdugos y pataleó con toda fuerza hasta que la callaron dándole muerte en el altar de sacrificio.

El texto deja claro lo que también entendía el público: era loca Ifigenia, Agamenón era el sensato. Toda la máquina de guerra estaba

movilizada, no quedaba razonablemente otra salida que la muerte de Ifigenia en el altar de sacrificio. Y brillaban las riquezas de Troya y su brillo se veía desde muy lejos.

Desde el punto de vista del cálculo de utilidad, Ifigenia tenía que morir. Era útil su muerte y por tanto necesaria. Eso dice la sabiduría de este mundo. Es como dijo el general Massis, general en la guerra de Argelia: la tortura es útil, por lo tanto, necesaria. Obviamente, Ifigenia se había vuelto loca. Sin embargo, es de hecho la gran sabia en este baile de la muerte. Ella es la razonable, no Agamenón, que sufre la locura de la sabiduría de este mundo, para usar la palabra de San Pablo. La misma Ifigenia lo hace ver como un loco.

Pero otra solución no cabe en el pensamiento de este tiempo. Esquilo muestra solamente la locura de Ifigenia, no se le ocurre completar el juego de locuras para ver que Ifigenia, la loca, era la sensata y que era Agamenón el loco asesino.

Eurípides lleva este argumento mucho más lejos que Esquilo. Se considera a Esquilo más bien como conservador, mientras se llama a Eurípides el autor de la Ilustración griega. La historia que cuenta Eurípides es, hasta el momento del sacrificio, la misma que contó Esquilo, pero Ifigenia ha cambiado. Es ahora una mujer que ha entrado en razón y acepta su muerte. Dice:



Madre, escúchame: veo que te indignas en vano contra tu esposo, ...pero tú debes evitar las acusaciones del ejército...: resuelta está mi muerte, y quiero que sea gloriosa, despojándome de toda innoble flaqueza. ... la Grecia entera tiene puestos en mí sus ojos, y en mi mano está que naveguen las naves y sea destruida la ciudad de los frigios.... Todo lo remediará mi muerte, y mi gloria será inmaculada, por haber libertado a la Grecia. Ni debo amar demasiado la vida, que me diste para bien de todos, no solo para el tuyo. Muchos armados de escudos, muchos remeros vengadores de la ofensa hecha a su patria, acometerán memorables hazañas contra sus enemigos, y morirán por ella. ¿Y yo sola he de oponerme? ¿Es acaso justo? ¿Podremos resistirlo? Un solo hombre es más digno de ver la luz que infinitas mujeres. Y si Diana pide mi vida, ¿me opondré, simple mortal, a los deseos de una diosa? No puede ser. Doy, pues, mi vida en aras de la Grecia. Matadme, pues; devastad a Troya. He aquí el monumento que me recordará largo tiempo, esos mis hijos, esas mis bodas, esa toda mi gloria. Madre, los griegos han de dominar a los bárbaros, no los bárbaros a los griegos, que esclavos son unos, libres los otros.



Se nota que el texto está escrito e inventado por un hombre. Estoy convencido de que jamás ninguna mujer inventaría una barbaridad tal.

Sin embargo, el lugar de la loca principal, que en Esquilo tiene Ifigenia, lo toma ahora Clitemnestra, su madre. Con furia se dirige a Agamenón y le grita que es un simple asesino. Todos la condenan como loca, y de primera la propia Ifigenia, tan ilustrada como es ahora.

La loca, ahora Clitemnestra, es la sensata, pero no hay lugar para verla como tal. Clitemnestra rompe con Agamenón y cuando Agamenón

vuelve de su guerra, lo mata. Aunque no comparto completamente las tesis de Walter Benjamin sobre la violencia santa, éste tendría que llamar esta violencia de Clitemnestra violencia santa, *heilige Gewalt*². Clitemnestra es ahora la sensata, pero la cultura del tiempo no permite ni verlo. Es loca.

Esta forma que da Eurípides al sacrificio de Ifigenia, tiene historia. En la ilustración del siglo XVIII aparecen muchas obras sobre Ifigenia. Todas coinciden con la postura de Eurípides en relación al sacrificio de Ifigenia. Las ilustraciones se entienden una con la otra.

El drama más conocido es el de Goethe, que otra vez interpreta a Ifigenia yendo más lejos todavía que Eurípides. Según el mito griego, la diosa salva la vida de Ifigenia, sin que los griegos lo notaran y se la lleva a la isla de Tauris. Eurípides asume este resultado en otro drama, en el cual Ifigenia aparece como la sacerdotisa en la dicha isla. Pero ahora está furiosa. Quiere venganza por su muerte. Sacrifica a cualquier griego que aparezca en la isla. Ahora tiene la furia, que en Esquilo tiene antes de ser sacrificada; pero es furia de venganza, no de protesta.

Goethe en su drama *Ifigenia en Tauris*, corrige eso. Ifigenia también es sacerdotisa, pero es un ángel de la paz. Clitemnestra sigue siendo la loca e Ifigenia sigue aceptando su sacrificio por su padre Agamenón. Pero ahora el sacrificio resulta en la búsqueda de la paz, para que no haya más sacrificios humanos. Esta solución es más ilustrada todavía que la de Eurípides.

Es muy evidente que Goethe en términos seculares cristianice a Ifigenia. Ella es ahora un *alter* Cristo, en sentido de la ortodoxia cristiana, sin que Goethe haga la más mínima alusión a ello. Lleva a su término una interpretación que aparece ya antes en la propia tradición cristiana, según la cual esta Ifigenia de Eurípides, con su actitud frente a su sacrificio es un antecedente para la actitud con la cual el propio Jesús

aceptó ser sacrificado en la cruz aceptando la voluntad de su padre, que querría su muerte para salvar —y conquistar— la humanidad.

Esta Ifigenia cristianizada en términos completamente seculares interpreta bien la actitud de la ilustración europea, que la aceptó sin tener siquiera dudas, pero no solamente en la tradición liberal. En 1936, durante las purgas estalinianas, se presentó la *Ifigenia* de Goethe en un teatro central de Moscú. El mensaje es: del asesinato —visto como sacrificio humano— resulta la paz. No resultaría sorprendente si hoy se presentara esta misma obra en Nueva York. La necesitan urgentemente³.

Efectivamente, la teología ortodoxa interpreta el sacrificio de Jesús de una manera casi idéntica a la interpretación del sacrificio de Ifigenia en Eurípides con los cambios correspondientes al cambio de la situación.

Sin embargo, es solamente parcialmente idéntica. En la ortodoxia cristiana también aparece otro Cristo con furia por su crucifixión. Es furia en contra de sus crucificadores. Es análogo a la *Ifigenia en Tauris* de Eurípides. Pero Goethe no hace presente este lado de Ifigenia.

En un texto famoso, Bernardo de Claraval nos presenta a este Cristo enfurecido:



Mas los soldados de Cristo combaten confiados en las batallas del Señor, sin temor alguno a pecar por ponerse en peligro de muerte y por matar al enemigo. Para ellos, morir o matar por Cristo no implica criminalidad alguna y reporta una gran gloria. Además, consiguen dos cosas: muriendo sirven a Cristo, y matando, Cristo mismo se les entrega como premio. El acepta gustosamente como una venganza la muerte del enemigo y más gustosamente aún se da como consuelo al soldado que muere por su causa. Es decir, el soldado de Cristo mata con seguridad de conciencia y muere con mayor seguridad aún⁴.



Aparece el Cristo que persigue con furia a sus crucificadores, viéndolos en todas partes, especialmente como judíos. Sus cristianos, al conquistar el mundo, ven siempre en los sometidos crucificadores de este Cristo y los aniquilan para vengar la crucifixión, adueñándose en el camino de sus países, sus riquezas y haciéndolos esclavos suyos. En forma secular les siguen los burgueses y hasta los estalinistas.

Cuando hoy vemos escrito en los autos: *Cristo viene*, no se trata de una promesa de un futuro feliz. Se trata de una amenaza: *si no te pones en la lid de Cristo, vas a ser aniquilado*. Y los que ponen estos anuncios, estarán salvos y mirarán con gusto este aniquilamiento justo.

Este Cristo es una analogía de la Ifigenia de Eurípides después de su sacrificio, en donde se empeña como sacerdotisa furiosa que ejerce su venganza con los griegos que visitan su isla sacrificándolos en el altar de sacrificios.

La Ifigenia de Goethe no muestra esta Ifigenia furiosa. Muestra a Ifigenia en la isla Tauris como una sacerdotisa de la paz, que erige un Edén de los derechos humanos como fueron pronunciados en su tiempo a partir de la Ilustración del siglo XVIII: libertad, igualdad y Bentham. Esconde los infiernos que se están produciendo en nombre de estos mismos derechos humanos en el mundo entero.

El brillo de las riquezas de Troya sigue aún hoy. Es ahora el brillo de las riquezas petroleras del mundo entero, pero especialmente hoy del Irak y del Irán. Se sacrifica igualmente, y al presidente Bush el mismo Dios en el cielo le pide efectuar el sacrificio. Las Ifigenias sacrificadas abundan. Y las Clitemnestras, que hablan del asesinato de parte de los nuevos Agamenón y que, por tanto, declaran quién es el asesino, son tratadas como locas igual que siempre.

Podríamos construir, sin embargo, ficcionalmente otra postura de Agamenón. Si hubiera sido razonable, habría desistido de la guerra e interpretado la calma del viento como voluntad de la diosa de volverse pacíficamente a su casa. Claro, en el caso de que hubiera querido eso, el propio ejército griego lo hubiera declarado loco a él mismo. No habría sobrevivido. Pero su muerte habría sido un testimonio, no un sacrificio. En este caso, se hubiera dado un antecedente efectivo de la muerte de Jesús en la cruz, que tampoco es sacrificio, sino testimonio. Habría caído en la locura divina y lo que San Pablo llama la sabiduría de Dios.

Igualmente, como patriarca de una sociedad patriarcal, sería

gravemente sospechoso si mostrara la debilidad humana de dejarse seducir por su mujer Clitemnestra. Habría caído en la trampa de la mujer, como Adán cayó en la trampa de Eva seducido por ella a comer del árbol de la ciencia del bien y el mal. También en el caso de Clitemnestra, ella habría seducido a Agamenón para comer del árbol de la ciencia del bien y el mal y él habría desistido del crimen del asesinato de su hija y de la conquista de Troya⁵.

Pero esta ficción no es pertinente para la sociedad griega de este tiempo. Estaría fuera de su conciencia posible.

Sin embargo, en este caso se completaría el juego de las locuras.

2. San Pablo y la locura

Pero solamente en este caso aparecería el juego completo de las locuras y veremos cómo San Pablo lo hace presente. La razón es que en los textos griegos mencionados rige simplemente lo que San Pablo llama la sabiduría de este mundo y su cálculo irrestricto de la utilidad, frente al cual todo lo otro es locura. Algo como la sabi-

duría de Dios, de la cual habla San Pablo, frente a la cual esta sabiduría del mundo es locura, no se asoma.⁶

Por eso quiero hacer presente el juego de locuras como lo elabora San Pablo en los primeros capítulos de su primera carta a los Corintios⁷.

San Pablo se introduce diciendo:

Porque no me envió el Mesías a bautizar, sino a predicar la Buena Nueva. Y no con palabras sabias, para no vaciar de contenido la cruz del Mesías. 1 Cor. 1,17

Lo que hace presente San Pablo es un proyecto de liberación. Aunque es activo para la iglesia, no se entiende al servicio de la iglesia,

sino del proyecto mesiánico de la Buena Nueva. Entiende que la misma iglesia está al servicio de este proyecto y no al revés.



¿Acaso no dejó Dios a la vista la locura de la sabiduría del mundo? De hecho, como el mundo mediante su propia sabiduría no conoció a Dios en su divina sabiduría, quiso Dios salvar a los creyentes mediante la locura de la predicación. 1 Cor. 1,20-21



La palabra “entonteció” (en vez de dejar a la vista la locura), que la traducción de la Biblia de Jerusalén usa, no dice lo que debe decir. Tendría que decir: dejó a la vista la locura, reveló la locura. Traductor-traidor. Pablo no mostró la sabiduría del mundo como tontería, no “entonteció”. Los sabios de este mundo para San Pablo no son nada de tontos. Son efectivamente sabios, hasta son grandes genios. La locura, de la cual habla San Pablo, no tiene el sentido de una ofensa, sin es una caracterización. Pero su sabiduría puede ser locura, y a los ojos de la sabiduría de Dios lo es. Para el ser humano lo es, si ve a través de los ojos de Dios. Y con los ojos de Dios ve en el espíritu. Por eso, locura no impide inteligencia, ni sabiduría. La sabiduría que aparece entonces es la sabiduría de este mundo, pero al ser loca, la inteligencia o la sabiduría están dislocadas, están fuera de su lugar. Por eso es locura a la luz de la sabiduría de Dios.

Detrás hay probablemente una experiencia personal de Pablo en su visita a Atenas y su presencia en el Areópago. Chocó con los filósofos —epicúreos y estoicos— y ellos se rieron de él y lo trataron de charlatán. Es decir, lo encontraron como loco. (Hechos 17, 16-34) El punto clave para eso es la predicación de la resurrección de parte de Pablo. Pablo ahora invierte eso y desemboca en su juego de locuras: a la luz de la sabiduría del mundo la sabiduría de Dios es una locura, y a la luz de la sabiduría de Dios la sabiduría del mundo es una locura. Su experiencia la generaliza en este juego de locuras.

Pero lo hace frente a otro conflicto, que es un conflicto en la comunidad cristiana de Corintio. Es un conflicto por la institucionalización de la iglesia y por tanto, por el acto del bautismo:

——
Porque, mientras haya entre vosotros envidia y discordia, ¿no es verdad que sois carnales y vivís a lo humano? Cuando dice uno “Yo soy de Pablo” y otro “yo soy de Apolo” ¿no procedéis a modo humano? 1 Cor. 3, 3-4

A eso se refiere, cuando insiste en que no ha venido para bautizar, sino para predicar la Buena Nueva. Corintios pierden el proyecto para luchar por personas y por su poder. Y pronto sintetiza lo que es el núcleo de la Buena Nueva: que Dios eligió lo loco, lo débil, el plebeyo y

despreciado, y afirma lo que no es frente a lo que es, para dejarlo en la nada. Lo que ve, es la institucionalización de la comunidad con sus luchas de poder, que arrasan con el proyecto. Es la sabiduría del mundo y de los jefes de este mundo, a la cual contesta:

——
¡Nadie se engañe! Si alguno entre vosotros se cree sabio según este mundo, vuélvase loco, para llegar a ser sabio; pues la sabiduría de este mundo es locura a los ojos de Dios. 1 Cor. 3, 18-19

Y concluye:

——
Así que, no se glorié nadie en los hombres, pues todos son vuestro: ya sea Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, el presente, el futuro, todo es vuestro; y vosotros, del Mesías y el Mesías de Dios. 1 Cor. 3, 21-23

Viene entonces a hacer presente lo que es esta sabiduría de Dios. Primero dice lo que no es:

——
Así, mientras los judíos piden signos y los griegos buscan sabiduría, nosotros predicamos a un Mesías crucificado: escándalo para los judíos, locura para los gentiles: mas para los llamados, lo mismo judíos que griegos, un Mesías, fuerza de Dios y sabiduría de Dios 1 Cor. 1, 22-24

Sigue con lo que es:



Porque la locura divina es más sabia que los hombres, y la debilidad divina, mas fuerte que los hombres. 1 Cor 1,25



La locura divina está en los seres humanos, aunque Dios la tenga tam-

bién. En los seres humanos está por el espíritu (que sopla donde quiere):



¡Mirad, hermanos, quiénes habéis sido llamados! No hay muchos sabios según la carne ni muchos poderosos ni muchos de la nobleza. 1 Cor 1,26



Sabios según la carne son los sabios de la sabiduría del mundo, que es locura a los ojos de la sabiduría de Dios. Son también Platón y Aristóteles, y se puede extender hasta Heidegger. (Están en un lugar que no corresponde. En alemán se-

ría *verrückt*: loco como dis-locado, *ver-rückt*)

Entonces San Pablo resume lo que es la sabiduría de Dios de la Buena Nueva. Se trata de la clave de toda la posición de San Pablo:



Ha escogido Dios más bien a los locos del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios a los débiles del mundo para confundir a los fuertes. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es. 1 Cor. 27-28



Eso implica la dialéctica de lo que es y lo que *no* es. El ser —lo que es— es reducido a la nada, y lo que *no* es, es lo de que se trata. Es como en el cuento infantil: El emperador queda sin vestido.

Lo que ha escogido Dios, es —en el lenguaje del dadaísta Píca-bia— lo indispensable que es inútil. Eso es lo espiritual.

Ese es el punto de vista que permite la orientación por medio de la verdad. (es lo velado, desvelado por la verdad)

De él (Dios) viene que estéis en el Mesías Jesús, al cual hizo Dios para nosotros sabiduría de Dios, justicia, santificación y redención... 1 Cor. 1,30



En 1 Cor 27-28 San Pablo ha sintetizado esta sabiduría de Dios con su especificidad. De ella sigue

justicia, santificación y redención. Pero la sabiduría de Dios es el núcleo de todo. Por eso puede seguir:



Pues no quise saber entre vosotros sino al Mesías Jesús, y éste crucificado. 1 Cor. 2,2



Este Mesías Jesús encarna un proyecto para el mundo.



Sin embargo, hablamos de sabiduría entre los perfectos, pero no de sabiduría de este mundo ni de los jefes de este mundo, abocados a la ruina, sino que hablamos de una sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria nuestra, desconocida de todos los jefes de este mundo – pues de haberla conocido no hubieran crucificado al Señor de la Gloria. 1 Cor. 2, 6-9



Toda esta cita es muy importante para ubicar lo que para Pablo es la sabiduría de Dios. La vincula con la responsabilidad por la crucifixión de Jesús. Jesús fue crucificado por las autoridades, los jefes, de este mundo. Lo que se sobreentiende en San Pablo es, que lo hacen en cumplimiento de la ley. Ellos lo hacen, desconociendo la sabiduría de Dios. La palabra desconocer aquí no se refiere a un saber. Se refiere a un reconocer y un asumir. Pablo ya ha dicho, lo que es la sabiduría de Dios: que en los débiles está la fuerza, que ellos por tanto, son los importantes, que esta sabiduría tiene predilección por lo plebeyo y lo despreciado y que juzga a los que es desde lo que *no* es. Eso es la sabiduría de Dios,, que es: mis-

teriosa, escondida, destinada para “gloria nuestra”. Por ser encarnada en Jesús, se mata a Jesús por no reconocer esta verdad. Enfrentan a muerte a la sabiduría de Dios, la locura divina.

Cuando, a partir del siglo III y IV, se impone la ortodoxia —el Terremor del cristianismo, se margina esta interpretación de la crucifixión y sus responsables. Cuando se cristianiza el imperio, el imperio imperializa al cristianismo. La interpretación de parte de San Pablo se hace insoportable: si los jefes de este mundo y sus leyes, que incluyen al propio emperador, son los responsables de la crucifixión de Jesús, había que buscar otros crucificadores. Las frases correspondientes de San Pablo prácticamente

no se citan más y son tratadas como frases irrelevantes.

San Pablo denuncia a los crucificadores, que son los jefes de este mundo. Pero les concede que actúan según la sabiduría de este mundo, lo que implica que actúan en nombre de la ley. Son ciegos, pero no están sin razones. Hay conflicto, pero el conflicto es con aquellos, de los cuales dice en la carta a los Romanos, “aprimonian la verdad en la injusticia”. En este sentido son ideólogos cegados por su ideología. No saben lo que hacen, desconocen la sabiduría de Dios y la rechazan. Pero lo hacen en nombre de una sabiduría del mundo. No es maldad que explica la crucifixión, sino la estrechez e inclusive la locura de la sabiduría de este mundo.

Los nuevos crucificadores, sin embargo, son los judíos. Se trata de un antijudaísmo cristiano que arranca desde los siglos III y IV. Pero como crucificadores ahora son vistos como contrarios de lo que para San Pablo eran los crucificadores. Los judíos ahora son considerados como crucificadores sin razones. Actúan, vistos desde esta ortodoxia, por pura maldad. Son judíos “pérfidos” y en la Semana Santa ahora se reza por y en contra de estos judíos “pérfidos”. Los judíos ahora son vistos como maldad pura, obsesionados por el poder y por su soberbia. No tienen razones. Por tanto no actúan tampoco en nombre de ninguna sabiduría de este mundo. Por tanto, el poder puede exterminarlos.

En occidente se ha mantenido hasta hoy esta imagen del enemigo por exterminar, sea éste judío, comunista, trotskista, terrorista o lo que sea. Inclusive se repite en las condenas de la teología de la liberación en cuanto que ella considera como su centro lo que San Pablo llama la sabiduría de Dios y la locura divina.

Esta transformación de la interpretación del crucificador entre el siglo I y los siglos III y IV posiblemente nos puede demostrar con más claridad lo que ha sido la transformación del cristianismo en ortodoxia. La ortodoxia se formó como cristianismo basado en la sabiduría del mundo en el sentido de San Pablo. Creo que se puede afirmar convincentemente que desde la interpretación de la crucifixión de Jesús que hace San Pablo y que se mantiene en los textos del mensaje cristiano, jamás podría haber surgido el antijudaísmo agresivo que surgió desde la ortodoxia cristiana. Las razones de la crucifixión no la disculpan. Sigue habiendo denuncia. Pero ésta no desata odios sino transformación, renovación, cambio de la manera de enfocar la realidad. Provoca para seguir el camino de Jesús. Es lo que llaman en este tiempo metanoia. Hay razones de lo que ocurre y para transformar hay que enfrentar las razones. Pablo no culpabiliza, sino llama a la transformación. Por eso no llama al odio.

Pero para San Pablo se trata de una “sabiduría de Dios, misteriosa, escondida, destinada por Dios desde antes de los siglos para gloria

nuestra”, es decir, es Dios mismo en su eternidad en cuanto es sabiduría.

Nuestra gloria: gloria Dei vivens homo, vivens pauper. El Señor de la

gloria es el Señor de *nuestra* gloria. Y la gloria —nuestra y de Dios— es: *vivens pauper.*



Porque a nosotros nos lo reveló Dios por medio del Espíritu; y el Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios. 1 Cor. 2,10

Y nosotros no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu que viene de Dios, para conocer las gracias que Dios nos ha otorgado, de las cuales también hablamos, no con palabras enseñadas por la sabiduría humana, sino enseñadas por el espíritu, expresando realidades espirituales en términos espirituales. El hombre naturalmente no acepta las cosas del Espíritu de Dios; son locura para él. Y no las puede entender, pues solamente espiritualmente pueden ser juzgadas. En cambio, el hombre de espíritu lo juzga todo; y a él nadie puede juzgarle. 1 Cor. 2, 12-15



Ve desde lo que *no* es para llegar a la verdad. Hablar en términos espirituales para expresar realidades espirituales es hablar desde lo que *no* es sobre lo que es. Aunque

San Pablo no lo diga expresamente, lo que *no* es, es lo que en los evangelios posteriormente se llama el “reino de Dios”.



¡Nadie se engañe! Si alguno entre vosotros se cree sabio según este mundo, vuélvase loco, para llegar a ser sabio; pues la sabiduría de este mundo es locura a los ojos de Dios. 1 Co.r 3,18-19



En la misma carta dice después: *Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara.* 1 Cor 13,12 En el espejo vemos lo que es, pero no vemos, lo que no es, es este cara a cara entre uno y otros (Marx: relaciones directas entre la personas) Ver desde lo que no

es, es la sabiduría de Dios que se descubre en el espíritu. Es la vista de la verdad. Inclusive: *y el Espíritu todo lo sondea, hasta las profundidades de Dios.* 1 C 2,10 En el cara a cara se revelan las profundidades de Dios. Se revelan como lo que *no* es.

Yo estuve en mi juventud (1949–1950) un año en un noviciado jesuita. Recuerdo una discusión con el *pater magister* de nombre Flosdorf, cuando este citaba a San Ignacio diciendo: si tengo la opción de convertir al capitán de una tropa o al soldado raso, voy a convertir al capitán. Eso, porque si tengo al capitán, tengo toda la compañía. Yo protesté, insistiendo que habría que escoger al soldado raso, porque a partir del soldado raso se da la luz de la Buena Nueva. El *pater magister* me contestó: En el fondo Usted tiene razón con su crítica, pero hay que entender a San Ignacio desde su tiempo. Yo estaba de acuerdo, y sigo de acuerdo hoy. Pero siempre insistiría: esta proposición de San Ignacio es de sabiduría de este mundo, no presenta la sabiduría de Dios. La sabiduría de Dios es sabiduría loca, enfrenta al cálculo de la

utilidad. Este cálculo es del orden de: es útil, visto desde el cálculo de la utilidad y del poder, de lo cual se deriva, que es necesario. Borra la sabiduría de Dios. San Ignacio, en cambio, en este juicio, somete todo al cálculo de utilidad. Esta historia verdadera muestra el problema de la ortodoxia cristiana con su sabiduría del mundo, pero muestra igualmente su relativa permeabilidad.

Hoy los historiadores suponen, que San Pablo fue entregado a las autoridades romanas para su ejecución por un grupo de cristianos. Se los llama los judaizantes. El nombre revela la mala intención apologética. De hecho, fue declarado hereje por estos cristianos, y es el primer hereje entregado al brazo secular de la autoridad mundana para ser ejecutado. Leyendo los primeros capítulos de la primera carta a los corintios, no hay duda por qué.

3. El juego de locuras de nuestro tiempo

El juego de locuras es llevado por San Pablo al nivel de una argumentación sobre la base de paradojas. De otra manera no podría mostrarla. Estas paradojas vuelven a aparecer, y también han aparecido antes. Hay un antiguo filósofo chino, que muestra ya este mismo juego de las locuras. Se trata de Chuang-Tzu⁸, que vivió hace alrededor de 2,200 años. En él la sabiduría de Dios se llama el Tao. Es muy parecida a la percepción

Paulina de la sabiduría de Dios, aunque no sea lo mismo. Para él también existe el lugar de lo que *no* es, pero desde el cual se puede saber lo que es.

Ha sido el lenguaje de los dadaístas, que desemboca también en paradojas. Picabia, uno de los miembros del grupo de los dadaístas, decía: *lo indispensable es inútil*. ¡Eso es locura divina! Allí está contenido el problema del lenguaje: palabras enseñadas por la

sabiduría humana y el lenguaje, que expresa realidades espirituales en términos espirituales. Es el lenguaje que habla sobre y desde lo que *no* es, y no desde lo que es. Por tanto, tiene que hablar en parábolas o paradojas. Es el lenguaje de las paradojas, que excava lo espiritual. Es el lenguaje de los dadaístas que otra vez lo utiliza otro dadaísta, Hugo Ball: el lenguaje como la cárcel de la poesía. Se trata del lenguaje destruido por la elaboración del lenguaje como simple transferencia de mensajes informativos, que es un lenguaje reducido al servicio del propio cálculo de utilidad. Es el lenguaje perfecto concebido como un lenguaje sin ambivalencias, que destruye no solamente la poesía, sino cualquier sabiduría. Destruye hasta la sabiduría de este mundo y no deja más que un esqueleto o “juegos del lenguaje”. La paradoja de Ball es ahora: la poesía tiene que decir por medio del lenguaje lo que el lenguaje no puede decir.

Es también el lenguaje del cinismo de Diógenes, que aparece en los evangelios: p.e. la entrada triunfante de Jesús en Jerusalén. La hace sobre un burro, animal impuro según la creencia judía. Es lenguaje espiritual —a partir de lo que *no* es— que deja al emperador desnudo. Es locura que revela locuras.

Cuando Marx habla de Hegel, dice que está puesto de cabeza y que hay que ponerlo sobre sus

pies⁹. No habla de locura, como lo hace San Pablo, pero se trata del mismo juego. San Pablo también podría haber dicho que la sabiduría del mundo está puesta de cabeza, por tanto está loca (dislocada). Algo así ocurre también, cuando Marx dice: *Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo*. La palabra fantasma sustituye la palabra locura. Se refiere a lo que ven los poderes de su mundo. Ven locura y fantasma. Entonces Marx habla del comunismo como fantasma. Se refiere a lo que ven los otros.

San Pablo podría haber dicho en su tiempo: Una locura recorre el imperio: la locura divina.

Efectivamente, se trataba de una locura hasta en las propias palabras de San Pablo. Después, con la imperialización del cristianismo, éste abandonó la locura. La ortodoxia, que surge, deja de ser locura y es ahora sensata y muy razonable. Lo hizo como se hizo sensata la Ifigenia de Eurípides. Hasta el Papa Ratzinger puede encontrarse con el presidente Bush para un paseo armonioso en los jardines del Vaticano.

Sin embargo, esta misma iglesia es incapaz de entender al entender el caso de Monseñor Romero, asesinado cuando celebraba la misa. Es demasiado sensata. Romero hizo el siguiente llamado a los soldados de El Salvador:



Ningún soldado está obligado a obedecer una orden contra la ley de Dios. Una ley inmoral nadie tiene que cumplirla. Ya es tiempo de que recuperen su conciencia y que obedezcan antes a su conciencia que a la orden del pecado. / En nombre de Dios, pues, y en nombre de este sufrido pueblo cuyos lamentos suben hasta el cielo cada día más tumultuosos, les suplico, les ruego, les ordeno: ¡cese la represión!



Eso es la locura divina a través de la cual habla la sabiduría de Dios. Vista desde la sabiduría del mundo es un crimen que merece la condena de muerte.

La iglesia institucional no sabe que hacer frente a figuras como Romero o el grupo de jesuitas asesinados por el gobierno salvadoreño en 1989. Tiende más bien a interpretar el asunto como consecuencia del hecho de haberse metido en política. Por tanto, no los reconoce como mártires, en cuanto su muerte no ocurre por un asunto "religioso". Estas iglesias no conocen lo que San Pablo llama la "locura divina". Se han hecho "sensatas".

Este crimen de Romero también cometió Dietrich Bonhoeffer

y tantos otros, que incluyen a los comunistas y socialistas, que se enfrentaron al nazismo, también Rosa Luxemburg, Gandhi, Martin Luther King y fueron matados. También pertenecen a ellos el Che Guevara y Camilo Torres. Nadie de ellos se sacrificó: son testigos de su locura divina, a través de la cual habla la sabiduría de Dios.

Es locura divina, camino a la sabiduría de Dios, que el mundo condena a la muerte.

Hoy hace falta: Una locura recorre el mundo. La locura divina del *yo soy si tú eres*.

Es la locura que lo hace a uno sabio hoy.

¿Y qué es esta locura? Para repetir:



Ha escogido Dios más bien a los locos del mundo para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios a los débiles del mundo para confundir a los fuertes. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es. 1 Cor 27-28



Eso resuena en Marx. Marx



... desemboca en la doctrina de que el hombre es el ser supremo para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable¹⁰.



Por tanto, desemboca también en la exigencia que el análisis de la realidad tiene que hacerse bajo el punto de vista de lo que no es, y no a partir de lo que es¹¹. Solamente así puede revelar la verdad.

También es locura divina. También se perdió en la formulación de la ortodoxia marxista y hace falta recuperarla.

Dostoyevski, cuando escribe un libro sobre Jesús, aunque en clave, lo llama: El idiota. Jesús como idiota, cuando está visto desde el poder. Y cuando escribe su parábola del Gran Inquisidor, muestra un cristianismo que abandonó las idioteces y que se hizo sensato al aliarse con el poder. En la parábola Jesús salva su vida. La salva por retirarse del mundo y entregarlo a los inquisidores.

También Bartolomé de Las Casas es un idiota en este sentido, y el libro de Gustavo Gutiérrez lo muestra magistralmente¹². Tuvo la suerte de no ser entregado al brazo secular del poder del mundo para su ejecución. Eso en una situación, en la cual el cristianismo vino a América para bautizar, no para predicar la Buena Nueva. La Nueva que trajo, era una Mala Nueva. Pero bautizaba.

El escritor Vargas Llosa escribió hace no mucho el prólogo para un libro editado en América Latina con el título *El Manual del perfecto idiota*¹³.

En la Unión Soviética estos idiotas iban al manicomio. Son los mismos idiotas. Y muchas veces tienen que ver directamente con el idiota de Dostoyevsky.



4. El juego de locuras y el maniqueísmo

Esta polarización no es de por sí maniqueísmo, sino la explicación de su surgimiento. Hay una polaridad en el interior de

la realidad, frente a la cual hay que comportarse. No es simplemente una invención, sino que surge de la realidad misma. Es una explicación

de hechos: el hecho, de que se produce este juego de locuras, una vez que aparece la sabiduría de Dios con su criterio de verdad.

Es imposible que esta polarización no aparezca. En este sentido el análisis de San Pablo es explicativo. Pero si es inevitable, aparece el problema: ¿cómo comportarse frente a esta polarización? Es la pregunta por las mediaciones. San Pablo no la contesta. La pregunta que hacía falta no la hace: ¿Cómo disolver esta polarización? ¿Cómo transformarla en una relación conflictiva que se resuelve constantemente sobre la base del reconocimiento mutuo relativo de ambas posiciones? Las llamadas a la tolerancia son simple moralina. Hay que mostrar que ambas posiciones tienen una raíz racional, aunque en el curso de imposición ciega se transforman en irrationalidades locas. La una se transforma —míticamente hablando— en Satanás, la otra, en el demonio Lucifer. Solamente el reconocimiento mutuo de la raíz racional de ambas posiciones permite desinflar esta polarización. Ninguna puede ser loca en su raíz y no lo es. Aunque sean locuras, tienen raíz racional. Míticamente expresada, la relación es entre lo satánico y lo luciférico (y no entre lo apolínico y lo dionisiaco)¹⁴.

Al no desarrollar las mediaciones que corresponden, San Pablo constantemente desemboca en grandes ambigüedades. Son las ambigüedades del cristianismo pos-

terior y de las propias sociedades seculares, que le siguen en la modernidad. Cada uno de los polos se pueden legitimar. Pero al legitimar en términos absolutos uno frente al otro, aparecen los polos satánicos y luciféricos.

San Pablo piensa desde experiencias suyas. Son todas experiencias en pequeña escala. La experiencia de Atenas y la del conflicto en Corintio son casos notables, pero así es toda experiencia humana. En el microcosmos está escondido el macrocosmos. Por lo tanto se habla del macrocosmos a partir del microcosmos. Todos de hecho hacemos eso, no hay otra manera de vivir lo que pasa en el macrocosmos. En San Pablo eso es llamativo: descubre lo que es el macrocosmos a partir del microcosmos, por la razón sencilla de que siempre el macrocosmos está en el microcosmos como el microcosmos está en el macrocosmos.

Es lo que pasa con la vida y muerte de Jesús en Palestina y Jerusalén. La Jerusalén de este tiempo es periferia del mundo, sin ninguna importancia en el imperio, pero este microcosmos revela el macrocosmos y lo transforma. En lo pequeño está la fuerza. Y lo que determina no está en el poder de Roma, ni entonces ni hoy.

San Pablo sabe ver el macrocosmos en el microcosmos, porque en lo pequeño está lo grande y en lo débil está la fuerza. Es lo que llama sabiduría de Dios.

Lo que es Nueva York se ve en Harlem y el Bronx, no en Manhattan y su bolsa. Tampoco se lo ve en Hollywood. Lo que pasa en Europa, se ve en la legislación europea sobre los inmigrantes, con su consecuencia de nuevos campos sin ley y los muertos africanos en el mar, y lo que es la estrategia de la globalización se ve mejor en África y en Haití y otros países del Tercer Mundo. La sabiduría de Dios juzga a partir de allí. Escuché a un africano decir en un congreso: África no es el problema, África es la solución. Puede ser cierto. Por lo menos vale: si no hay solución para África y desde África, no se trata de una solución. Todo eso lo vemos diariamente en el Gulag del mundo

libre, que se extiende por los barrios de miseria del mundo entero. En este Gulag encontramos la verdad de lo que es la estrategia de globalización. Es su base corporal.

¿Qué es la locura de la sabiduría de este mundo? No es irracionalidad de por sí. Es la irracionalidad de lo racionalizado. La crítica no niega esta racionalidad de por sí, sino que descubre en su interior la irracionalidad: quien busca la vida por el cumplimiento de la ley, encuentra la muerte.

En su carta a los romanos, San Pablo vuelve a hablar de esta locura. Con eso indica que sigue continuando su argumento de los primeros capítulos de la primera carta a los corintios:



En efecto, la cólera de Dios se revela desde el cielo contra la impiedad y la injusticia de los hombres que aprisionan la verdad en la injusticia: Rom., 1,18. Jactándose de sabios se volvieron locos: Rom. 1,22



Eso es lo que podríamos llamar la definición de la ideología —aunque San Pablo, por supuesto, no usa esta palabra— de parte de San Pablo: la injusticia aprisiona la verdad, la lleva presa, la atasca. El mismo concepto está presente en Marx. De hecho, podríamos sintetizar la carta a los Romanos por esta proposición. Todo se desarrolla a partir de eso. Ahora la locura de la sabiduría del mundo es este aprisionamiento

de la verdad por la injusticia¹⁵. Es ideología. Se trata de la primera vez que el problema de la ideología es analizado.

También ir a bautizar en vez de dar la Buena Nueva, aprisiona la verdad en la injusticia.

Esta irracionalidad de lo racionalizado es la irracionalidad interior al cálculo de la utilidad. Consiste en “aprisionar la verdad en

la injusticia" ¿Qué es la locura de la sabiduría de Dios? Es la razón, que trasciende la racionalidad de la sabiduría de este mundo en cuanto a su irracionalidad y lo efectúa en nombre del lo que *no* es. Desde el punto de vista de la sabiduría de este mundo, que no reconoce la irracionalidad en su propio interior, la razón de Dios es irracionalidad pura. Eso, porque la razón de Dios no puede argumentar por la razón instrumental, discursiva. Opera en el campo de la razón mítica. Puede argumentar solamente trascendiendo la razón instrumental.

Pero igualmente puede desarrollar su propia irracionalidad al pasar por encima de todas las factibilidades humanas en su intento de realización. Lo que se polariza es lo satánico del poder y lo luciférico de la liberación, el cálculo de utilidad —a partir del cual se constituye el poder— y la afirmación del otro: yo soy si tu eres.

Pero la polarización no es mediatizable por una simple conciliación entre polos de una antinómia. Tiene un lado que expresa la verdad de la sabiduría de Dios y que es la verdad también del otro polo, que es el polo de la sabiduría del mundo y, por tanto, del poder. Pero la sabiduría de Dios no puede abolir o sustituir el polo de la sabiduría del mundo. Por eso tiene que mediatizar, para poder ser el polo de la determinación y especificación legítima del todo. No es lo que Žižek llamaría un paralaje. La

mediación resulta ser un conflicto tan inevitable y tan interminable como la propia condición humana, pero inscrito en un consenso sobre las propias razones del conflicto. El surgimiento de los dos polos hay que entenderlo como una escisión interna de la propia racionalidad de la acción humana, que es inevitable y de la cual se deriva la escisión de Dios como Dios del poder y Dios de la liberación. Podemos usar aquí un concepto, que creó Althusser, aunque lo cambiemos en su contenido. Se trata de la sobredeterminación. La acción humana tiene que sobredeterminar el conjunto de los conflictos desde la sabiduría de Dios. De esta manera puede ser emancipatoria. No reduce los conflictos a conflictos de intereses desnudos, sino los sobredetermina y penetra por el criterio de lo que San Pablo llama la sabiduría de Dios, que es locura divina frente a la sabiduría del mundo.

Cuando ocurre la negación mutua de un polo hacia el otro, esta se expresa también en el pensamiento. Al descubrir la irracionalidad en el interior de la racionalidad formal, Marx habla de ciencia burguesa. La ciencia burguesa, que niega esta irracionalidad, en cambio descubre pura irracionalidad en el otro polo. No responde al reproche de ser ciencia burguesa diciendo que lo que hace Marx es ciencia socialista. Por tanto sostiene, que el análisis marxista no es ni teoría, sino bla-bla, como lo sostiene Popper en términos más nítidos: no

es científica. Por eso al reproche de ciencia burguesa de parte de Marx responde que lo que hace Marx ni es ciencia, sino un cúmulo de afirmaciones circulares. La condena de parte de Popper es total y, por tanto, el conflicto que corresponde. La condena de parte de Marx es relativa. Por tanto, permite un conflicto con mediaciones, aunque no se haya desarrollado todavía. Hoy,

los nuevos gobiernos de izquierda en América Latina están intentando desarrollarlo. Pero la lógica de esta ciencia burguesa, al no admitir este desarrollo, desemboca en el nihilismo y el aniquilamiento. Es por negar que el otro tenga razones. Aunque se considere algo una locura, siempre hay que advertir, que también la locura tiene raíces en alguna razón.



5. El laberinto de la modernidad

Si buscamos el paradigma de la modernidad, es este: Resulta ser un laberinto. Contiene una gran estructura mítica, que es su sostén. Su argumentación tiene razones, pero son razones míticas, que engloban las razones instrumentales, que se desarrollan en su interior. En este sentido el paradigma es el marco categorial de la propia modernidad. Este marco categorial es y puede ser solamente mítico, es razón mítica.

Se trata de hecho de la irrupción de la referencia a un sujeto universal, que se enfrenta a todas las estructuras del mundo humano. Irrumpe y lo polariza. Pero lo que aparece no es alguna esencia externa que se introduce en la realidad. Aparece un quiebre en la realidad misma, que antes no es percibido. Por eso, lo que aparece, es un laberinto, dentro del cual se busca caminos. El laberinto es ahora el mundo mismo, sin poder salir de él.

Se vive en él, se sobrevive en él y se busca sobrevivir y moverse de la manera más humana posible. El hilo de Ariadna en este laberinto es la recuperación constante de lo humano.

Partimos del esbozo del paradigma de este laberinto en nuestro análisis de los textos de San Pablo. Sin embargo, este paradigma es algo que subyace al proceso histórico posterior. Los polos, en cambio, se desarrollan, aunque el paradigma vuelve y vuelva a subir, aunque las palabras cambien. Desde este paradigma se descubre el mundo como un mundo secular. La palabra secularización no se adecua bien a lo que es este proceso. No se trata de una secularización, sino del descubrimiento de la secularidad del mundo. La forma, en la cual Walter Benjamin lo enfoca, sigue siendo la más adecuada. Se trata de transformaciones, que se desarrollan desde el interior del proceso histórico concreto.

Para mostrar el proceso en sus varias etapas históricas necesitaríamos un análisis mucho más detallado de lo que en este texto podemos ofrecer. Por eso, ni lo intento. Presento el análisis más bien

en el sentido de un esbozo de todo un programa de investigación. El fragmento citado de Benjamin *Capitalismo como religión* es también eso. Trato de tomarlo en serio y irlo ampliando.

NOTAS

¹ Este fragmento es publicado entero en Franz Hinkelammert: *Hacia una crítica de la razón mítica*. Editorial Arlekin, San José, Costa Rica, 2007 p.166-169

² Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. II.1, Editado por Rolf Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1999

³ Goethe posteriormente cambia mucho su posición. En *Fausto*, él ve el asesinato de inocentes efectivamente como crimen (Filemón y Baucis)

⁴ Bernardo de Claraval: *Liber ad milites templi de laude novae militiae*. (Libro sobre las glorias de la nueva milicia. A los Caballeros Templarios.) *Obras Completas de San Bernardo*, BAC, Madrid 1983, 2 tomos. I, p.502

⁵ Así también se interpreta a Eva en el libro de Henoc:

Llegué al paraíso justo y vi, además de aquellos, otros árboles que crecían allí, cuyo aroma era bueno. Eran grandes, excelentes y de mucha belleza, y vi el árbol de la ciencia, del que, si alguien come, adquiere gran sabiduría. Se parece al algarrobo, y su fruto es como racimo de uva, muy hermoso, y el aroma de este árbol sale y llega lejos. Dije:

—Qué hermoso es ese árbol, qué hermoso y ameno de aspecto!

Y me respondió el santo ángel Rafael, que estaba conmigo. Me dijo:

—Este es el árbol de la ciencia, del cual comieron tu anciano padre y tu anciana madre, que te procedieron, adquiriendo sabiduría y abriéndoseles los ojos, de modo que advirtieron que estaban desnudos y fueron expulsados del Paraíso. Apócrifos del Antiguo Testamento. Tomo IV. Ciclo de Henoc. Ediciones Cristiandad. Madrid 1984. Libro 1 de Enoc, 28, 32 (p. 64)

Jesús entra también en este juego:

—¡Ay de vosotros, los legalistas (juristas: FJH), que os habéis llevado (lo han quitado! se han “adueñado de”: FJH) la llave de la ciencia! No entrasteis vosotros, y a los que están entrando se lo habéis impedido. (Luc. 11, 52 Biblia de Jerusalén).

Las palabras entre paréntesis las saqué de otras traducciones.

El reproche es: Ustedes no han comido del árbol de la ciencia, e impiden que otros coman de él.

Volviendo al caso de Clitemnestra: Clitemnestra tenía la llave de la ciencia, y Agamenón prohíbe que entra. Al no aceptarlo Clitemnestra, ella es vista como loca.

⁶ Aunque en otro contexto, el mismo Aristóteles dice: No hay ningún gran genio sin una pizca de locura.

- ⁷ Introduzco algunos cambios de la traducción en español de la Biblia de Jerusalén. Sobre todo traduzco Cristo siempre por Mesías (Cristo es la palabra griega por Mesías) y Evangelio por Buena Nueva.
- ⁸ Chuang-Tzu. Monte Ávila. Caracas, 1991
- ⁹ Eso mismo, con otras palabras, dice sobre la economía política clásica:
Esto no obsta para que los mejores portavoces de la economía clásica, como necesariamente tenía que ser dentro del punto de vista burgués, sigan en mayor o menor medida cautivos del mundo de apariencia críticamente destruido por ellos, e incurran todos ellos, en mayor o menor grado, en inconsecuencias, soluciones a medias y contradicciones no resueltas (Marx, *El Capital*, FCE III p. 768)
- ¹⁰ Fromm, Erich: *Marx y su concepto del hombre*. (Karl Marx: *Manuscritos económico-filosóficos*). FCE. Mexico, 1964. P.230
- ¹¹ Vea la primera parte del artículo: Franz Hinkelammert: *Sobre la reconstitución del pensamiento crítico*. (véase en www.pensamientocritico.info)
- ¹² Gutiérrez, Gustavo: *En busca de los pobres de Jesucristo. El pensamiento de Bartolomé de Las Casas*. Instituto Bartolomé de Las Casas. CEP. Lima, 1992
- ¹³ Plinio Apuleyo Mendoza, Carlos Alberto Montaner y Álvaro Vargas Llosa: *Manual del perfecto idiota latinoamericano*. Con Prólogo del escritor Mario Vargas Llosa. Editorial Atlántida Barcelona, 1996.
- ¹⁴ Para estas afirmaciones me baso en el libro: Hinkelammert, Franz: *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del Imperio*. DEI. San José, 2003
- ¹⁵ Hay hoy una amplia discusión sobre esta cercanía de San Pablo con el pensamiento marxista.
- Ver:
- Agamben, Giorgio: *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Bollati Boringhieri. Torino, 2000
- Badiou, Alain: *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, París, Presses Universitaires de France, 1997 (Ed. Cast.: *San Pablo. La fundación del universalismo*, Madrid, Anthropos, 1999
- Taubes, Jacob: *La teología política de Pablo*. Trotta. Madrid, 2008
- Žižek, Slavoj: *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós. Barcelona, 2001
- Žižek, Slavoj: *El frágil absoluto. ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* PRE-TEXTOS. Valencia, 2000
- Žižek, Slavoj: *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Paidós. Buenos Aires, 2005
- Žižek, Slavoj: *Visión de paralaje*. FCE. Buenos Aires, 2006
- Ver también:
- Hinkelammert, Franz J.: *Las armas ideológicas de la muerte*. DEI, San José, 1981. Segunda Edición revisada y ampliada con introducción de Pablo Richard y Raúl Vidales.
- Tamez, Elsa: *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. DEI. San Jose, 1991

Humanismo, sujeto, modernidad

Sobre la Crítica de la razón mítica, de Franz Hinkelammert

ESTELA FERNÁNDEZ NADAL

Instituto de Ciencias Humanas, Sociales y Ambientales

CONICET, Argentina



RESUMEN: En su Crítica a la razón mítica, Franz Hinkelammert plantea que la civilización moderno-occidental recibe como legado del mundo premoderno elementos míticos y los incorpora en su propio imaginario, con una apariencia completamente transformada. Esa transformación es llamada habitualmente "secularización", aunque detrás de este término se conserven intactos los contenidos míticos primordiales en la conciencia "secular" tardo-moderna.

ABSTRACT: In his Crítica a la razón mítica, Franz Hinkelammert states that the Modern Western civilization inherits from pre-modernity several mythical elements, which are assimilated under a completely transformed appearance. This transformation is often called "secularisation". However, under this concept the primordial mythical contents remain intact in the "secular" late-modern consciousness.



Hinkelammert parte de una concepción de la historia como un decurso en el cual la humanidad se ve permanentemente enfrentada a instituciones, objetivaciones y leyes, creadas por ella misma, pero que una vez establecidas son resistidas, pues se convierten en poderes que someten. Si bien el orden es necesario, el ser humano aspira a la libertad, y esa aspiración lo lleva a rebelarse contra los aspectos arbitrarios que todo orden



supone, y que, librados a su propia lógica, llegan a amenazar la vida, la controlan, la reprimen, la coartan.

El sujeto es, en este sentido, un principio emergente en la historia que reivindica la capacidad de discernimiento del ser humano en relación a todas las formas del orden social; su expresión paradigmática es el acto de rebelión —legítima aunque no sea legal— contra las leyes e instituciones despóticas —que, aunque sean legales, son ilegítimas.¹

Este conflicto —que puede sintetizarse en la oposición dialéctica sujeto/ley— atraviesa toda la historia humana. Se expresa en la alternancia entre formas concretas de organización de la vida social y momentos de crisis, en los que las formas “instituidas” son desafiadas por nuevas fuerzas emergentes. Esta posición representa, si se quiere, el momento “instituyente”, de la rebelión del sujeto que reivindica sus derechos y reclama la satisfacción de sus necesidades. En cambio, el momento de lo “instituido” corresponde a la primacía de lo objetivo, del mundo cósmico, abstracto; de la objetividad producida y luego automatizada; del trabajo muerto que aplasta al trabajo vivo.

El conflicto sujeto/ley se expresa también simbólicamente, y lo hace a través de mitos fundamentales, que escenifican esa dialéctica; las figuras de Eva y Abraham son dos ejemplos sugestivos.

Aunque durante muchos siglos, esos mitos poseyeron un ropaje religioso, no significa que no puedan adoptar otro tipo de formato. Precisamente, en su último trabajo, Hinkelammert retoma una tesis ya presente en su obra anterior, pero que ahora es reelaborada conceptualmente y pasa a funcionar como núcleo de sentido para la interpretación de la historia y la sociedad actual². Según esa tesis, la civilización moderno-occidental recibe como legado del mundo premoderno los elementos míticos contenidos por la tensión sujeto/ley, y los incorpora en su propio imaginario, pero lo hace bajo un envoltorio nuevo, no religioso sino profano, es decir, con una apariencia completamente transformada. Esa transformación es llamada habitualmente “secularización”, término éste cuya pertinencia resulta cuestionada en cierto modo por la interpretación de Hinkelammert, que precisamente plantea la conservación y operatividad intactas de los contenidos míticos primordiales en la conciencia “secular” tardo-moderna.

¿Cómo se produce esta transformación? Ciertamente es un proceso lento y complejo, pero su significación profunda se hace patente en algunos momentos cruciales, en los que la pregnancia del cambio formal opaca la continuidad profunda a nivel del sustrato mítico persistente. La Ilustración y las revoluciones burguesas representan un hito de este tipo. Su particular interés radica

que es a partir de las condiciones históricas por ellas instauradas, que el polo institucional de la antinomia sujeto/ley se revela bajo una forma específica de negación del sujeto: la propia del individualismo liberal, con su sacralización de la ley del valor y del mercado. A partir de allí se inaugura el total predominio de la dimensión instrumental de la razón moderna, cuya manifestación fundamental es la tendencia a la

abstracción y a la creación de dispositivos abstractos (relación mercantil, contrato, lenguaje, ciencia, instituciones, leyes), que se enfrentan al hombre concreto (el sujeto vivo, corporal y necesitado) y lo subordinan. Puede decirse que en esa entronización de la racionalidad medio-fin ya están anunciados tanto el desemboque en la sociedad capitalista mundial del presente como sus crisis de alcance global.

1. Razón instrumental y razón mítica

Hemos señalado ya que la necesidad de introducir formas abstractas de mediación en las relaciones humanas, que luego se tornan represivas y amenazan la vida, es el resultado de una tendencia que, si bien se radicaliza y alcanza toda su amplitud en la Modernidad, es inherente a la condición humana. En efecto, dada su finitud, para poder desplegar todas sus potencialidades, esta condición requiere del desarrollo de dispositivos abstractos. Ellos cumplen una doble función: por una parte, nos permiten pensar en términos de universalidad y ampliar el ámbito limitado y restringido de la experiencia directa, disparando así el proceso de humanización; por otra, expresan el deseo imposible de eludir la muerte como traza imborrable de nuestra condición.

Aunque la creación de tales dispositivos es un fenómeno ente-

ramente normal, propio del modo de ser del hombre, es evidente que conduce a situaciones problemáticas e incluso críticas. Así sucede cuando el intento de suplir la finitud humana por la construcción de mecanismos abstractos se exagera –tal como sucede en la sociedad capitalista–, y alcanza un punto en el cual el hombre pierde el control sobre ellos y es amenazado por ellos. Este problema –que Marx descubrió al analizar el funcionamiento de la mercancía y al que llamó “fetichismo”³– se ha incrementado hoy hasta llegar a una situación extrema, donde el sometimiento absoluto de lo humano a los mecanismos “autorregulados” del sistema abstracto (mercado total) llega ser celebrado como forma plena del ejercicio de la “libertad”.

¿Por qué “el sueño de la razón produce monstruos”? ¿Por qué los productos abstractos de la actividad

humana se independizan de sus creadores, los dominan, aplastan y matan? La explicación que propone Hinkelammert apunta a la base profundamente irracional sobre la que se levanta la razón moderna, constituida por la primacía de la orientación instrumental que le es característica.

La racionalidad fundada en la relación medio-fin y, por tanto, en el cálculo de costos y beneficios, es radicalmente reductiva y fragmentaria: ignora la totalidad concreta hombre-naturaleza, que configura el marco de toda acción directa, sobre el cual ésta revierte y produce efectos “no intencionales” o indirectos. Desconoce el contexto de cada acción particular y la misma condición de la realidad en tanto totalidad compleja, no reductible a la dimensión del cálculo medio-fin. Produce, en consecuencia, una representación de lo real como un mundo de relaciones matemáticas, de cálculos exactos y de progreso infinito, donde toda la dimensión concreta de la vida es ignorada—incluyendo el carácter corporal, vulnerable y finito de todas sus formas y, correlativamente, la interdependencia que existe entre ellas—. En definitiva, se construye un mundo donde la muerte ha sido “abstraída”; un mundo de dimensiones pequeñas, simples, calculables y previsible, de realidades fragmentarias, aisladas, separadas de toda interacción con los demás elementos y con el todo del que forman parte; en el que fácilmente surge y

crece la aspiración a desarrollar conocimientos y tecnologías capaces de producir instituciones perfectas. Es un mundo que se permite olvidar la precariedad de los supuestos en los que se asienta todo el edificio. Una ilusión de infinitud y de poder absoluto embarga la conciencia del hombre moderno mientras dura el sueño, o mientras sus costos no son todavía suficientemente evidentes como para despertarlo de lo que se ha convertido en una pesadilla.

El resultado de este modo de operar de la racionalidad instrumental moderna es el direccionamiento de toda la actividad humana — particularmente el descubrimiento científico, la aplicación tecnológica y el intercambio mercantil— hacia el logro de metas *imposibles* para seres mortales, esto es, ubicadas más allá de los límites que impone la condición humana⁴. Sucede entonces que, independientemente de la voluntad de sus creadores y promotores, ese mundo perfecto tiene que estrellarse, y lo hace periódicamente, contra la imperfección y contingencia radicales de la vida, expresión de la dimensión vida-muerte que la razón instrumental abstrae y desconoce. Todos sabemos por propia experiencia que los cálculos pueden fallar y que las instituciones perfectas fracasan con frecuencia.

Esta es la explicación de la existencia de los mitos y de su persistencia en el mundo “secular”, tema central de *Hacia una crítica*

de la razón mítica, obra en la cual Hinkelammert se interna por el "laberinto de la Modernidad" para tratar de disolver al monstruo que habita en su interior⁵. Allí nos propone una comprensión de lo mítico como un espacio que surge ante la insuficiencia de la racionalidad instrumental para dar cuenta de la realidad como totalidad compleja, no reductible a la dimensión del cálculo medio-fin. El mundo proyectado por la razón instrumental, organizado por instituciones perfectas (mercado perfecto, plan perfecto, competencia perfecta) está condenado a chocar y despedazarse en el muro de imperfección radical de la vida, impronta indeleble de la infranqueable finitud humana.

Los mitos surgen, entonces, a partir de la experiencia vivencial de que no es posible confiar absolutamente en los cálculos seguros, de que la razón instrumental falla. En este sentido, el mito no se opone a la razón, no es lo irracional enfrentado a la razón, sino que es una dimensión complementaria suya, que desarrolla una percepción de la vida humana bajo el punto de vista vida/muerte, siempre excluido de la racionalidad abstracta.

Los mitos sirven para orientar a la gente frente a las amenazas que se ciernen sobre ellos. Esa orientación, empero, no tiene un sentido unívoco; de allí que puedan cumplir una función de justificación del *statu quo* o de transformación. En el primer caso, los mitos convierten las

amenazas a la vida en meros accidentes superables a futuro, gracias a la intervención salvífica de las mismas instituciones que son responsables de tales amenazas (mito del progreso, mito del mercado, mito de la batalla final contra el mal). En el segundo, la razón mítica reacciona frente a las estructuras del cálculo y la eficiencia -que, devenidas hegemónicas, producen efectos irracionales-, y proyecta una imagen de libertad más allá de los mecanismos abstractos (mito de la Nueva tierra, del orden social espontáneo, de la sociedad reconciliada, etcétera).

En definitiva, razón mítica y razón instrumental son dos caras de la misma razón. El mito es una dimensión de la razón, que complementa la orientación instrumental de la misma, pues desarrolla una percepción de la vida humana bajo el punto de vista vida-muerte, que es excluido de la racionalidad abstracta, pero que es de fundamental importancia porque señala los límites de esa racionalidad y los peligros de dejarse llevar por su solo impulso.

El mito es una forma de respuesta a la imprevisibilidad y contingencia de la vida de seres que son, básicamente, mortales; es una respuesta de tipo mágico, pero no irracional. Y tampoco es necesariamente religiosa; pues, además de portar ambigüedad en lo relativo a los contenidos libertarios u opresivos que transmite, el mito puede aparecer revestido de un formato tanto religioso como secular.

En efecto, los mitos siempre han acompañado la historia humana, y no han desaparecido con la emergencia del mundo moderno. Al contrario, una de las hipótesis fundamentales de Hinkelammert es que, precisamente con la

Modernidad, los mitos, particularmente aquellos que proyectan imágenes de perfección idealizadas, aparecen con una fuerza inaudita, como contrapartida del predominio creciente de la razón instrumental.

2. Y Dios se hizo humano... Las derivas de *Prometeo*, de Esquilo a Marx

En su *Crítica de la razón utópica*, Hinkelammert identificó el núcleo de ese comportamiento irracional de la Modernidad con el ejercicio acrítico de la razón utópica. Siguiendo a Kant, el autor reconoció en la proyección de utopías una dimensión inevitable del pensamiento, que permite pensar lo imposible y despejar, a partir de allí, el espacio de realización de lo posible; pero, al mismo tiempo, llamó la atención sobre el carácter trascendental y no empírico de esas idealizaciones de la razón. Esto significa que debemos evitar caer en la ilusión de concebir los proyectos utópicos de plenitud en términos de sociedades empíricas perfectas, pensados como efectivamente realizables. Los sucesivos regímenes totalitarios del siglo XX dan cuenta del sentido de esta advertencia: cuando se olvida el carácter imposible de las utopías, éstas pierden su signo contestatario y su función reguladora de la praxis, y terminan sirviendo a la sacralización del *statu quo*. El sistema vigente pasa a ser

considerado como un momento necesario en un camino que conduce por aproximación a la meta de plenitud real⁶.

La crítica de la razón mítica de Hinkelammert completa la reflexión iniciada con la *Crítica* anterior, iluminando el marco mítico-categorial en el cual se han desenvuelto todas las utopías de la Modernidad, y su relación de continuidad con el mundo pre-moderno.

Un punto de vista privilegiado para este análisis es el que proporciona el mito de *Prometeo*. Siendo en su origen, un mito griego, en el Renacimiento *Prometeo* se transforma en el mito prototípico de la Modernidad, en el sentido de que abre un espacio imaginario dentro del cual germinan y se desarrollan las utopías modernas, desde la de Moro hasta las actuales.

La transformación sufrida por *Prometeo* es relevante, pues en su formulación original griega –paradigmáticamente representada en la tragedia de Esquilo⁷– el personaje

es un titán, que roba el fuego a los dioses, sus pares, y se los entrega a los hombres. A partir del Renacimiento, en cambio, los relatos de *Prometeo* lo presentan como un hombre, ya no un titán, sino simplemente un hombre rebelde que se levanta contra los dioses. La tesis de Hinkelammert es que esa mutación sólo es posible a partir de la asimilación y transformación de la matriz cultural del Cristianismo —y, en especial, del acontecimiento decisivo y fundacional de esa matriz, a saber, que *Dios se hiciera hombre*—, en el seno de la racionalidad moderna que despunta en el Renacimiento.

La significación profunda de lo que llamamos “secularización” y entendemos como traza esencial de la Modernidad es, por tanto, la definición de lo divino a partir de lo humano. Dicho de otro modo: el ser humano se libera de toda idea de divinidad que se imponga por encima suyo, esto es, que implique la aceptación de un principio de discernimiento sobre la vida y la sociedad humana por fuera de la humanidad misma. Todos los *Prometeos* modernos son hombres rebeldes que no aceptan una normatividad impuesta desde fuera (Calderón de la Barca, Goethe, etcétera). Pero de todos ellos, Hinkelammert se queda con uno particularmente importante para la derivación de una ética de liberación: es el *Prometeo* del joven Marx.

Por una parte, la ética marxiana, condensada en la figura

de *Prometeo* que analizaremos a continuación, es una ética de la autorrealización del *ser humano* por la afirmación de su dignidad como sujeto; algo que no está en Esquilo, que sólo sería posible después del cristianismo y que alcanza en Marx una dimensión universal más allá de cualquier fórmula religiosa. Es una ética plena y radicalmente *moderna*. Pero además, y por otro lado, el sujeto que se afirma como centro de la realidad y la historia es, en oposición a la mayoría de las éticas consagradas en Modernidad —que entienden la libertad como sometimiento a la ley autogenerada—, el sujeto *corporal, necesitado y vulnerable*, que se declara criterio de discernimiento respecto de todas las leyes e instituciones. Por tanto, no se somete a ellas, sino que permanece autónomo frente a ellas y está dispuesto a transformarlas siempre que dejen de estar al servicio de la vida. Es, por esto último, una ética de *emancipación*.

Hinkelammert sigue de cerca el desarrollo de los puntos axiales de esta ética del sujeto en los textos del joven Marx. En el “Prólogo” de su Tesis doctoral, Marx deposita en la filosofía, en tanto actividad racional por excelencia, el desafío prometeico de derrocar toda divinidad que no reconozca al hombre como ser supremo; su misión es rebelarse contra la entronización de falsos dioses, ya sean celestes o terrenales, es decir, ya representen poderes religiosos o “seculares”. La filosofía así entendida, nos dice, no

sólo se hace eco de la acusación lanzada por Epicuro a sus adversarios: “ateo no es aquel que barre con los dioses de la multitud, sino aquel que les imputa a los dioses las imaginaciones de la multitud”; sino que también, bajo los auspicios de *Prometeo*, pronuncia una sentencia “en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconocen la autoconciencia humana como divinidad suprema”. Y agrega: “Al lado de ella no habrá otro Dios”.⁸

Sólo tres años después, en el *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, de 1843, Marx retoma la misma idea y extrae de ella la formulación de un “imperativo categórico” muy diferente al de Kant⁹: “La crítica de la religión —nos dice— desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”¹⁰. En el imperativo de Marx se aprecia en toda su dimensión, y en un sentido liberador —que, como veremos, no es el único posible— la esencia de la Modernidad: que Dios haya devenido hombre, se haya hecho hombre, plantea el imperativo de humanizar todas las relaciones humanas en el sentido de liberarlo de cualquier criterio que no lo reconozca como ser supremo, y que, en consecuencia, le imponga formas inhumanas de vida.

¿De dónde procede esta idea? Hinkelammert considera que es una herencia del Cristianismo. Durante el primer siglo, en un ambiente muy distinto, premoderno y religioso, la figura de Jesús como hombre ejemplar que, en nombre de la humanidad, se rebela contra la inhumanidad, es el antecedente de toda rebelión moderna. Antes de Jesús es imposible pensar que “Dios se ha hecho hombre”; con él entra en escena el ser humano como criterio fundamental de verdad y racionalidad. La Modernidad recibe esa tradición del Cristianismo y la trasforma en el sentido de que, dado que Dios se ha hecho hombre, ya no es necesario reservarle a aquél un lugar exterior a la propia dimensión humana: tal es el significado de la secularización.

El *acontecimiento-Jesús*, por así llamarlo, producido en el primer siglo de la era cristiana, es, según esta tesis, el acontecimiento fundamental que, muchos siglos después y de forma paradójica, conformaría el núcleo ideológico de la Modernidad. Más allá del significado religioso que los primeros cristianos le atribuyeran, es claro que la idea de que *Dios se hizo hombre* rebasa toda lectura estrictamente religiosa y posee una dimensión antropológica que va más allá de cualquier forma de religiosidad. Su significación es la de una verdadera revolución cultural, que puede sintetizarse del siguiente modo: si *Dios se hizo hombre*, la vida humana ha devenido el criterio que permite discernir

la justicia y la verdad de cualquier orden social.

Si *Dios se hizo hombre*, no hay otro criterio por encima del hombre mismo. En consecuencia, el imperativo de humanizar la vida humana proporcionará en adelante el marco mítico de la Modernidad, dentro del cual se desarrollaría toda su capacidad proyectiva (social, política y científica), tanto en una dirección emancipatoria como opresiva. Con esta última apreciación recuperamos la advertencia decisiva de la crítica de la razón utópica, a saber: que el pensamiento utópico es proclive a olvidar el carácter trascendental de las ideas reguladoras y en consecuencia, a proyectar idealizaciones perfectas como si fueran posibles; ya sabemos lo que sucede a continuación: cuando se intenta llevarlas a la práctica, se transforman en construcciones de tipo totalitario, que nada tienen en común con el espíritu libertario del imperativo de Marx.

¿Cómo es posible que el marco mítico de la Modernidad sea un espacio común en el que caben tanto expresiones libertarias como totalitarias de la utopía? Es posible porque la tesis de la continuidad entre Cristianismo y Modernidad no desconoce la existencia de una conflictividad inherente a ese desarrollo, una lucha entre dos tendencias opuestas, que se verifica en cada uno de sus momentos. Esta conflictividad que atraviesa la historia humana y se intensifica en la Modernidad, se explica, en de-

finitiva, por la ambigüedad misma del concepto de *ser humano* como destino de lo divino: según cómo se lo interprete será posible desarrollar una significación de emancipación o de opresión. Esto es así, porque siempre es posible justificar el asesinato del hermano, el sacrificio de la vida, en nombre de una promesa de redención de la humanidad, de un futuro mejor, de una sociedad más justa o más libre, de la salvación de más vidas, etcétera. Lo "humano" en nombre de lo cual se echan por tierra determinadas relaciones y se establecen otras o se conservan las existentes, no tiene una significación unívoca. Y sus diversas interpretaciones suelen expresarse en términos de dualidades antagónicas. También aquí se descubren las trazas de la herencia cristiana que recibe la Modernidad.

En su formulación original, tal como aparece en el cristianismo primitivo, que *Dios se hizo hombre* significa la emergencia de un principio subjetivo que, frente a la ley y el orden instituidos, afirma la vida y se resiste al cumplimiento de normas sacrificiales. Pero esta orientación originaria estaba llamada a ser subvertida completamente por la ortodoxia cristiana. En la medida en que el Imperio Romano se enfrentaba a la necesidad de absorber el Cristianismo, devenido religión mayoritaria de sus súbditos, tenía que transformarlo, para poder subsumir en esa matriz, ahora reformulada, el orden pagano que era necesario conservar. Hacia el siglo

III tuvo lugar esa “imperialización del Cristianismo”, esto es, la inversión del mismo, desde su forma originaria como pensamiento de emancipación y resistencia frente a la autoridad hasta su transformación en ortodoxia legitimadora del Imperio. Así se explica que en nombre de una religión que predica el amor al prójimo se hayan cometido los crímenes más grandes de la historia, como la conquista de América y el genocidio de su población originaria. Es evidente que tuvo lugar una transformación, y que en su transcurso la idea de amor al prójimo se invirtió en su opuesto, en exterminismo occidental.

El modo en que cambia la interpretación de “lo humano”, en cuyo nombre deben echarse por tierra o conservarse determinadas relaciones, puede verse con claridad a través de las mutaciones que sufren las polarizaciones categoriales en las cuales se expresa, en diversos momentos, el conflicto entre una significación positiva de la subjetividad y su contrario rechazado.

El cristianismo primitivo suplanta la concepción griega del alma como “cárcel” del cuerpo por la idea de un cuerpo concreto, vivificado por el alma, al que se le opone la ley abstracta. La ortodoxia cristiana operará sobre esa matriz invirtiendo el valor de los términos y recuperando, en cierta forma, la connotación griega estigmatizante de la dimensión corporal: al cuerpo real corruptible e imperfecto se le opondrá un cuerpo perfecto, obe-

diente al alma y a la ley, devenido incorruptible¹⁰.

La Modernidad, por su parte, subsumirá esas polarizaciones en una dualidad fundamental: realidad concreta/realidad abstracta. A partir de esa oposición axial, se desarrollarán todas las oposiciones modernas: vida humana / mercancía; valor de uso / valor de cambio; trabajo concreto / trabajo abstracto. En todas ellas, la dualidad original cuerpo/alma, de cuño griego, ha sido suplantada por la tensión (de impronta cristiana) entre el sujeto vivo -expresión de la condición humana concreta en tanto ser corporal, sensual, de necesidades y natural-, y el mundo de relaciones abstractas (contrato, mercancía, ley del valor), que mortifican el cuerpo, le exigen obediencia y le piden postergaciones.

Interesa revisar a lo largo de toda la serie la presencia de la dualidad fundamental sujeto/ley: las formas cristianas del antagonismo son subsumidas en las dualidades modernas, y todas ellas se mueven dentro de un marco categorial mítico común, que es transmitido desde el Cristianismo hasta la Modernidad. La vida corporal concreta, reivindicada por el primer cristianismo y convertida en demoníaca por el cristianismo imperial, se transforma en el impulso emancipatorio que modela el imperativo categórico de Marx y que impulsa los movimientos libertarios de la Modernidad; correlativamente, el polo de la corporalidad incorruptible y abstracta

se transforma en la espiritualidad del mercado, que exige sacrificios humanos.

Se entiende por qué Walter Benjamin afirma la esencia religiosa del capitalismo: "Hay que ver en el

capitalismo una religión, es decir, el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, suplicios, inquietudes, a las que daban respuesta antiguamente las llamadas religiones"¹¹.

3. Benjamin y la espiritualidad del Capital

La aguda y enigmática apreciación de Benjamin contiene una crítica directa a la interpretación clásica de Weber, pero al mismo tiempo es la radicalización de las tesis fundamentales de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, que, en la pluma del filósofo marxista, resultan despojadas de aquel temple de neutralidad valorativa, típicamente weberiano, para adoptar el carácter de una "fulminante requisitoria anticapitalista"¹². En lugar de pensar al cristianismo como un elemento que empuja el surgimiento del capitalismo, Benjamin señala que aquél es la esencia profunda de éste. El capitalismo es esencialmente un fenómeno religioso, que se desarrolla de modo parasitario a partir del cristianismo hasta desplazarlo completamente.

Tres son los rasgos fundamentales que Benjamin le atribuye inicialmente a la religiosidad capitalista, aunque antes de cerrar su texto incorpora un cuarto. Todos están íntimamente relacionados entre sí.

En primer lugar, el capitalismo hace del culto al dinero, al éxito y

a la ganancia el centro de la vida. Las prácticas utilitarias que le son habituales (operaciones financieras, maniobras bursátiles, compra y venta de mercancías, etcétera) son el equivalente de las prácticas del culto propias de otras religiones; en ellas se expresa la adoración a las divinidades que ocupan el altar del capital: el dinero, la mercancía, la ganancia, la riqueza. Nuevos ídolos que reemplazan el culto a los santos, tal como lo sugiere una enigmática frase de Benjamin: "Comparación entre las imágenes de los santos de las distintas religiones, por un lado, y los billetes de los distintos Estados, por el otro" (169).

La centralidad de ese aspecto cultural es tan fuerte en la espiritualidad capitalista, que Benjamin considera que no ha dejado lugar para el desarrollo de una teología, en tanto espacio simbólico de construcción de sentido. En torno de esta última afirmación, Hinkelammert produce una singular reflexión, cuya consideración nos obliga a producir una digresión en el análisis del texto benjaminiano.

Para Hinkelammert, la ciencia moderna, a pesar de que se autodenomina “empírica”, no se basa en la experiencia. Más aún, muy por el contrario surge de la abstracción de la experiencia, en tanto ámbito organizado en torno a la centralidad del sujeto. Esa abstracción da por resultado la construcción teórica de lo que llamamos “objetividad” del mundo. Si la experiencia de chocar contra una pared nos enseña que ésta es dura, la perspectiva científica supone un distanciamiento de esa experiencia subjetiva fundante y la construcción del dato “objetivo”, independiente del sujeto, de la dureza del muro. Se produce entonces una inversión: la cualidad impenetrable de la pared aparece como el dato primero, y la experiencia del choque y del dolor en el cuerpo pasa a ser considerada una cuestión derivada. El ser humano se convierte él mismo en un objeto entre otros, ciertamente tan accesorio como cualquier otro.

Este proceso de abstracción permite desarrollar el lenguaje y las ciencias empíricas; en términos generales, la construcción de la objetividad del mundo es una dimensión de la vida humana que la distingue del animal. Sin embargo, el olvido de que dicha “objetividad” resulta de un ejercicio de abstracción produce la enajenación de ese mundo objetivo, su conversión en un fetiche, portador de una voluntad autónoma y caprichosa.

La ciencia empírica moderna es un ejemplo del referido fetichis-

mo. La abstracción de la dimensión experiencial de la vida humana permite la construcción del “mundo objetivo” como totalidad coherente, basada en la representación de mecanismos de funcionamiento perfecto (que abstraen la dimensión de la vida y de la muerte del ser humano en tanto sujeto viviente). En función de tales mecanismos – que son sistemáticamente presentados en el discurso científico con rasgos de omnisciencia, perfección e incorporeidad (la mano invisible del mercado de Smith, el demonio de Laplace, el observador que viaja a velocidad de la luz de Einstein, el juez Hércules de Habermas, etcétera)- los hechos empíricos se interpretan como desviaciones de los modelos perfectos.

Y aunque se diga que la función de esos extraños seres perfectos, incorpóreos, omniscientes e infinitos, es puramente heurística, lo cierto es que la ciencia moderna no sería posible sin el recurso a tan insólitas referencias, a través de las cuales penetra la metafísica en el corazón de la razón instrumental.

De allí, Hinkelammert extrae una conclusión que lo aparta ligeramente del texto de Benjamin, pero que ciertamente lo enriquece. El capitalismo es esencialmente religión, pero no es exacto considerarlo como religión puramente cultural, desprovista de dogma y teología. Las ciencias constituyen el espacio teológico de las sociedades capitalistas y de la modernidad en conjunto, un espacio donde el dios

celestes medieval ha descendido y poblado el mundo terrestre de seres omniscientes y todopoderosos, que han desalojado al criterio vida-muerte del horizonte de la reflexión. La metafísica medieval habita en las ciencias, que en modo alguno son ajenas a la dimensión mítico-teológica. Todavía más: ellas son la teología implícita en el culto capitalista al dios-dinero.

Hecha esta digresión en torno a las ciencias como teología del capitalismo, podemos volver al texto de Walter Benjamin.

El segundo rasgo característico del “capitalismo como religión” se encuentra en la permanencia y tenacidad de la celebración del culto. Verdaderamente *sans reve et sans merci*, no hay un día, ni una hora, ni un minuto de descanso, en el cual los creyentes puedan liberarse de la angustia y de la preocupación. Si son pobres, sufren la presión de tener que venderse como mercancía para asegurar el pan, el sometimiento ciego a la ley del valor, la obligación de cumplir incondicionalmente los contratos y de pagar las deudas, incluso con sangre si fuera necesario. En el otro extremo de la escala social, aquellos feligreses que tienen algo más que el propio cuero para perder están análogamente sometidos a la extrema tensión de acrecentar la riqueza, de superar al otro, de triunfar, de descollar. Unos y otros sufren la providencia del mercado, que promete redención a través del sacrificio siempre renovable, y que exige la sumisión total de

los cuerpos, la represión de sus necesidades, la postergación del goce.

Un tercer rasgo, relacionado con la preeminencia de su aspecto “cultural” y con su carácter permanente e ininterrumpido, es el desarrollo de un sentido de la deuda/culpa que deviene el nervio de todo el sistema. A partir de la idea del interés acumulable al infinito, toda actividad que se aparte del motivo fundamental de acrecentar la ganancia, es vivida como pérdida infinita, y por lo tanto, como deuda correlativamente impagable, que genera culpa. Pues: “una situación que carece tan absolutamente de salida es culpabilizante” (169).

Hinkelammert relaciona este rasgo con la transformación, a partir de la ortodoxia cristiana, de la teología de la deuda. Mientras en el cristianismo de los primeros tiempos, las deudas con Dios no se pagan, sino que son perdonadas a condición de perdonar a los propios deudores, a partir de Tertuliano (siglo III), y sobre todo de Anselmo de Canterbury (siglo XIII), las deudas deben pagarse, al tiempo que resultan infinitamente renovables e impagables. Dios mismo envía a su Hijo para que pague con su sangre las deudas humanas, que no por ello resultan eliminadas incondicionalmente. El sacrificio de Cristo sólo redime a aquellos que aceptan la ley, y cumplen con su obediencia eternamente. Quienes no aceptan la ley de Cristo, particularmente los judíos, no son liberados de la deuda: son deudores y culpables,

conforme a lo que Benjamin llama “la ambivalencia demoníaca” de la palabra *Schuld*” (168), que en alemán significa al mismo tiempo *culpa* y *deuda*. Con ello sugiere la inseparabilidad, dentro del sistema de la religión capitalista, entre culpabilidad mítica y deuda económica.

El capitalismo transforma la culpabilidad de la ortodoxia cristiana en universal y la seculariza. Todos son culpables: los pobres porque han fracasado, están endeudados y su deuda los condena. Y también los ricos, pues una mala inversión, que siempre es posible, multiplica al infinito las pérdidas ocasionadas, acrecentando al mismo tiempo la deuda y la culpa. Pues no maximizar las ganancias es perjudicar el interés general: es, por tanto, una especie de asesinato, que produce culpa, preocupación y estrés. En el acrecentamiento interminable de la deuda-culpa, Dios mismo está implicado, puesto que todo ese daño, ocasionado, no es sino “su voluntad”¹³, o mejor aún, la de su equivalente en la religión capitalista: el mercado, nueva divinidad de la cual se espera que se haga su voluntad.

El culto capitalista no contempla la posibilidad de expiación de la culpa ni del perdón de la deuda, sino que acrecienta a ambas incesantemente, hasta arrastrar al universo entero en un “torbellino colosal”, que deposita la posible salvación en una especie de con-

flagración final de desesperación y destrucción¹⁴. En ese despedazamiento del ser –y no en su reforma- Dios queda comprendido en el destino humano. Es el momento del superhombre nietzscheano, en el que Benjamin encuentra un símbolo de la religiosidad capitalista, que deposita en el amor a lo dado (*amor fati*), en la ausencia de toda esperanza de transformación, en la aceptación de la fatalidad del mercado (y su destino de condenación) el signo de una ética superior¹⁵.

Una ética que no es otra que la propia del mercado, del acrecentamiento constante de ganancias como mandato imposible de satisfacer. Por eso, Benjamin concluye: “La trascendencia de Dios se ha derrumbado. Pero Dios no está muerto, está comprendido en el destino humano” (167). El Dios que se hizo humano, en el marco del capitalismo como religión, toma la forma de la institución mercado, expresión de las relaciones mercantiles en tanto relaciones abstractas entre hombres despojados de sus cualidades concretas, de sujetos vivientes, y considerados bajo el punto de vista del intercambio entre propietarios de mercancías.

Lo dicho confluye en el señalamiento de un cuarto rasgo del capitalismo como religión: su dios tiene que ser ocultado. Se trata de una “divinidad inmadura” (168), que no puede ser develada sin lesionar un secreto avergonzante: Dios ha bajado al cielo y se ha objetivado en

la dimensión mercantil (abstracta) de las propias relaciones humanas; en consecuencia, el poder del mercado, de tal forma sacralizado, ha desplazado y vencido las formas tradicionales de divinidad y religiosidad.

Desarrollado parasitariamente dentro del cristianismo, el capitalismo se alimentó de su sustancia hasta vaciarla completamente y quedarse con la cáscara vacía de una forma secular y universal de espiritualidad idolátrica y sacrificial.

Ahora bien, cuando Benjamin afirma “el cristianismo no sólo favoreció en tiempo de la Reforma el surgimiento del capitalismo, sino que se transformó en el capitalismo”¹⁶, Hinkelammert asiente, pero introduce una precisión: es la Modernidad, con la ambivalencia de sus impulsos de emancipación y opresión, el producto del Cristianismo transformado; el capitalismo, en cambio, y en especial la forma de acumulación que llamamos “globalización”, en tanto formulación particularmente depredadora y deshumanizante de la Modernidad, es ortodoxia transformada¹⁷.

Hinkelammert reconoce la misma relación de continuidad. Pero su apreciación permite introducir matices interesantes en la analogía de Benjamin. Es la Modernidad la matriz resultante del desarrollo histórico de las consecuencias implícitas del acontecimiento fundacional de Cristianismo, que incluye un conjunto vasto y heterogéneo de

prácticas y discursos, de relatos y utopías. Pero toda esa complejidad se organiza en torno de un principio sintético, a saber, que *Dios se hizo hombre*. En torno de este criterio se delimita el marco mítico y se desarrollan las dicotomías categoriales que organizarán la comprensión de la realidad en la sociedad moderna.

Así como el Cristianismo posee una dualidad constitutiva, también la Modernidad que resulta de su transformación (asimilación-secularización) contiene dos polos que se enfrentan constantemente en una lucha a muerte: del primero han surgido todas las ideologías libertarias que reivindican el cuerpo real; del otro han surgido todas las ideologías de la dominación de la Modernidad.

La Modernidad está gobernada por el principio del hombre como criterio divino, pero está desgarrada por el dualismo de dos tipos de “hombre”. Por eso hay dos clases de humanismo, que han dividido a la humanidad a lo largo de la historia. De un lado está el humanismo concreto, en el que coinciden Marx y Monseñor Romero, para citar dos ejemplos que, en conjunto, muestran la irrelevancia de la profesión de una fe en este asunto. En las filas del humanismo abstracto militan Popper y Hayek, pero también el ateísmo cientificista de la Unión Soviética y la teología de la sumisión de Ratzinger.

El capitalismo, como sistema que “sólo sabe desarrollar la téc-

nica y la combinación del proceso social de producción, socavando al mismo tiempo las dos fuentes originales de toda riqueza: la tierra y el

trabajador"¹⁸, representa el extremo fundamentalista del abanico de sociedades posibles, contenidas en la matriz moderna.

4. Lo mismo y su otro: sobre el humanismo (concreto y abstracto)

El Cristianismo asume una tradición judía anterior y la universaliza como válida para todos los seres humanos¹⁹. En torno de esta idea se re canaliza la herencia greco-romana hacia una dirección nueva, toda ella improntada por la instalación del hombre en el centro del universo y de la historia. El Renacimiento es el momento estelar en que se condensa como cosmovisión este descenso del mundo de los dioses a la tierra y, correlativamente, la ascensión, por parte de los hombres, de un destino divino. A partir de entonces están dadas las condiciones de posibilidad para el desarrollo de la Modernidad, como forma de racionalidad en la que el hombre descubriría en sí mismo la dimensión de lo divino, dimensión esta que no sino la afirmación de la dignidad humana en un sentido universal.

Pablo de Tarso había dicho: "En Cristo no hay ni judío ni griego, ni hombre ni mujer, ni amo ni esclavo". En esa frase estaba contenida ya, en una forma elemental y dentro de un envase religioso, el reconocimiento de la igualdad humana como exigencia ética, que impulsa-

ría todos los movimientos emancipatorios de los siglos XIX y XX.

No hay ruptura radical, por tanto, entre Cristianismo y Modernidad. Visto desde la perspectiva de la historia posterior, el Cristianismo contenía, paradójicamente, un impulso a la secularización, pues su horizonte germinal de universalidad llevaba a romper los moldes limitados de una fe particular. Portador de una tendencia que contradecía su carácter religioso, el cristianismo estaba orientado a cristalizar en un humanismo de alcance ecuménico, entendiéndose por tal la humanidad en su conjunto, incluidos los ateos (puesto que Dios no se hizo cristiano, sino hombre sin más).

Dos son los mecanismos fundamentales que descubre Hinkelammert en el proceso que conduce desde al Cristianismo a la Modernidad y en cada uno de los momentos de ese desarrollo: transformación e inversión. Por una parte, *transformación* de un acontecimiento axial, que se desarrolla hasta reformularse en un marco categorial nuevo, rompe su inicial envoltorio religioso, eclosiona en el Renacimiento y

despliega todas sus potencialidades bajo las formas secularizadas del pensamiento moderno. Por otra parte, *inversión*, resultante del desplazamiento entre los dos polos que están contenidos como posibilidades en la estructura general de la matriz del pensamiento esbozada primero en el Cristianismo y asimilada-transformada en el Renacimiento; en la oscilación entre ambos polos se juegan las distintas configuraciones de la Modernidad.

Hemos reparado ya en la *transformación* (secularización) que sufre *Prometeo* en el tránsito a la Modernidad. También podemos ver cómo opera el mecanismo de *inversión* en las variaciones del mismo mito. Devenido hombre en el Renacimiento, *Prometeo* transforma la historia humana en una escalera que une la tierra con el cielo, al final del cual se alcanza la plena identificación del hombre y Dios. Es el motor que empuja la idea de progreso, el gran mito profano que preside la racionalidad moderna, orientando toda la actividad en dirección a metas pensadas en términos de sociedades perfectas, como ámbitos efectivos (empíricos) de plenitud humana. Por este camino *Prometeo* representa el mandato del universalismo del ser humano, que se realiza como individualismo liberal. Podemos trasponer en este contexto la afirmación de Pablo, y decir con él: en el mercado somos todos iguales: “no hay ni judío ni griego, ni hombre ni mujer, ni amo ni esclavo”. Es el universalismo de la igualdad abstracta,

un universalismo que sacraliza el contrato y el mercado, como espacios donde los hombres, reducidos a meros propietarios privados, intercambian mercancías equivalentes. Allí reina el imperio de la ley (la *ley del valor*, claro está), frente a la cual el sujeto está aplastado.

En el polo opuesto se encuentra el *Prometeo* de Marx y su radical y escandalosa sentencia de levantarse “en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconocen al ser humano consciente de sí mismo como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios”²⁰. He aquí a un *Prometeo* ciertamente diferente, un hombre que, reconociendo su carácter divino y otorgando a ese carácter una dimensión universal, formula un imperativo categórico muy particular: “echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”²¹. También en estas palabras resuena el universalismo cristiano expresado en las palabras de Pablo, pero es evidente que su significación es radicalmente diferente del universalismo abstracto del mercado. El hombre universal no es, en este caso, el individuo, menos aún el individuo propietario, sino el sujeto humano concebido como sujeto corporal, natural, vulnerable, necesitado de los otros y de la naturaleza.

Esto nos lleva a una reflexión en torno del humanismo. Que “Dios se haya hecho humano” y que en torno de este acontecimien-

to se organice el marco mítico-categorial de la Modernidad es algo que posee un significado ambiguo. Por un lado, significa la posibilidad de humanización de la vida humana en un sentido universal. Pero, por otro, revela también un hecho sugestivo: en el seno de la Modernidad, las peores atrocidades cometidas contra seres humanos se hicieron y justificaron (y se hacen y justifican hoy mismo) en nombre de la humanidad. En consecuencia, la exigencia de recuperar la dimensión de dignidad de la vida humana como condición para construir "otro mundo posible", no puede afrontarse sin realizar previamente una crítica radical del humanismo, en nombre del cual afirmamos el derecho de todos y todas (incluida la naturaleza) a reproducir su vida, pero también se han legitimado todos los totalitarismos.

Esto no es algo nuevo, a lo que no estemos habituados. Sabemos que la apelación al humanismo, a la necesidad de intervención con fines humanitarios, es una justificación remanida, utilizada para declarar la guerra sin límites. No hay ninguna conquista moderna que no se haya hecho en nombre de los derechos humanos, para salvar vidas humanas, para evitar mayores sacrificios humanos. Hoy como ayer la ideología del mercado total apela a esa fuerza poderosa del humanismo abstracto cuando promete que lo humano florecerá a condición de someternos ciegamente a los dictámenes de una institución perfecta,

por cuya intervención mesiánica se realizará automáticamente el interés general.

"Estamos enfrentados con un mundo de deshumanización de lo humano. Pero esta deshumanización se presenta a sí misma como servicio al ser humano", nos dice Hinkelammert²².

La Modernidad como conjunto heterogéneo de prácticas y discursos, en tanto lleva la impronta del devenir humano de lo divino, está penetrada en todos sus poros por el humanismo. Esta ubicuidad de la categoría de lo humano en la Modernidad, no implica una ética en particular, aunque es una traza presente en todas las éticas modernas. Es el índice de que ha surgido un mundo en el cual lo inhumano sólo puede hacerse presente en nombre de lo humano, el odio en nombre del amor, el sacrificio en nombre de la verdad, y la muerte en nombre de la vida.

El problema radica, por tanto, en qué humanismo se reivindica, en qué tipo de "hombre" es el que se afirma en él. La Modernidad es toda ella, de cabo a rabo, humanismo, pero este se desdobra en dos caras: humanismo concreto y humanismo abstracto, y es necesario saber cuál es el que se reivindica en cada caso.

Si el hombre en cuyo nombre se reclaman derechos humanos es el hombre abstracto, el humanismo invocado es sólo una máscara que esconde la sacralización de

alguna mediación institucional o legal abstracta, que, librada a su propia dinámica, aplasta al sujeto real. La negación de lo humano se trasforma en ilusión de lo humano, y la violencia en verdadero servicio a la humanidad. Si, en cambio, se trata del humanismo del ser humano concreto, es posible que se ponga en marcha un proceso de liberación, como ocurrió antaño con todos los movimientos emancipatorios que tuvieron lugar en el siglo XIX, que, en nombre de seres humanos concretos, corporales, de necesidades, impulsaron la emancipación de los esclavos, las mujeres, los obreros, etc.

Pero es necesario entender que el humanismo concreto, que hoy necesitamos recuperar, tiene una tendencia intrínseca a desdoblarse en su opuesto, a derrapar en huma-

nismo abstracto y a transformarse en un imperativo categórico de la violencia. Esa transformación, que acecha a todo humanismo concreto como su otro dialéctico, es su *Termidor*²³. Para evitar que el humanismo despliegue esa tendencia termidoriana, se debe ejercer una vigilancia crítica sobre él, que no sólo atañe a sus metas sino también a los medios a los que se está dispuesto a recurrir para alcanzar la emancipación. No sólo ciertos fines están excluidos, también ciertos medios deben ser descartados de plano, porque estos no son indiferentes a los fines. El recurso de la violencia como medio, salvo su uso extraordinariamente excepcional, acotado y sometido a crítica, no puede conducir a la emancipación, porque desencadena guerras totales y destruye el principio de la ética del sujeto: "yo soy, si tu eres".



5. Conclusión

Decíamos al comienzo que sujeto y ley son los polos entre los cuales se debate el decurso histórico. En su actual formulación, tensan también el presente.

El sujeto. De una parte, la afirmación de lo humano como una dimensión que supone el reconocimiento de la dignidad de todos y todas, y que abre el horizonte de la humanización de la vida humana, como una posibilidad que nos merecemos y que podemos realizar si nos lo propone-

mos. Una posibilidad contenida ya en la convicción de Pablo acerca de que las diferencias sociales históricamente construidas (amo/esclavo, por ejemplo) no son legítimas de por sí, como si fueran naturales, y que aquellas que no brotan de la historia y son en cierta forma "naturales" (como las sexuales: hombre/mujer) no deben trasladarse al plano social en términos de subordinación.

La ley. De otra parte, esa afirmación de lo humano se invierte

en su contrario: es el poder mundial imperial, que en nombre de los derechos humanos realiza “intervenciones humanitarias”, como resultado de las cuales son aniquilados miles de seres humanos. Este poder político y militar es el instrumento que necesita el mercado, como poder económico mundial, para hacer valer sus intereses y aniquilar todas las resistencias que surjan en todos los rincones del planeta²⁴.

Tanto la sacralización del mercado global, presentado como horizonte de plenitud humana, como el asalto al poder mundial, que tienen lugar en nuestros días, son estrategias que arraigan en el mito de *Prometeo*, claro que en una formulación completamente represiva, de sometimiento del sujeto humano a la ley, radicalmente antiemancipatoria. La posición del sujeto, como capacidad de discernimiento frente a la ley, se ha invertido en su contrario, esto es, en subordinación a la ley que exige el pago de las deudas

y el cumplimiento de los contratos. Toda una jaula de hierro, como le gustaba metaforizar a Weber, aprisiona al sujeto y lo amenaza con su aplastamiento total.

Pero el sujeto es, precisamente, ese impulso emancipatorio que difícilmente pueda acallarse totalmente; es el pie fuera de la jaula, de donde puede surgir lo inesperado, el *Mesías* de Walter Benjamin: la resistencia, la rebelión, el grito de libertad que rompa los grillos que nos amarran en la actualidad.

Transformación del Cristianismo en Modernidad, persistencia de la polaridad sujeto/ley a lo largo de todo el proceso histórico, y posibilidad siempre abierta de invertir la posición del sujeto en su contrario, pero también de recuperar la vida humana como criterio de verdad y racionalidad, son los núcleos teóricos de la concepción de Hinkelammert de la historia, del humanismo y de la Modernidad.

BIBLIOGRAFÍA CITADA:

Esquilo. *Prometeo encadenado*. Buenos Aires, Longseller, 2001.

Hinkelammert, Franz J. *Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches: capitalismo y cristianismo*. San José, EDUCA, 1977, 253 p.

——— *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, DEI, 1995, 387 p.

——— *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. 2 ed., San José, Costa Rica, DEI, 1998, 289 p.

——— “La crisis de poder de las burocracias privadas: el socavamiento de los derechos humanos en la globalización actual”. En: *Revista de Filosofía*, N° 40, Universidad del Zulia, Maracaibo, enero-abril de 2002.

- *El retorno del sujeto reprimido*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002, 370 p.
- *Crítica de la razón utópica*. 2 ed., Bilbao, Desclee de Brouwer y Junta de Andalucía, 2002, 390 p.
- *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*. San José, Arlekin, 2007, 290 p.
- “Humanismo y violencia”, en *Polis. Revista Académica*, N° 18: *Identidad latinoamericana*, Universidad Bolivariana, Santiago, 2008; edición digital: <http://www.revistapolis.cl/polis%20final/18/huma.htm>.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. México, Porrúa, 1977, 377 p.
- Löwy, Michael. “Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber”, en *Raison politique*, septiembre de 2006. <http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article4097>.
- Marx, Karl. *El capital. Crítica de la Economía Política*. 2ª ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1986, tomo I.

NOTAS

- 1 Cfr. Franz Joseph Hinkelammert, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*, 2 ed., San José, Costa Rica, DEI, 1998; y *El retorno del sujeto reprimido*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2002.
- 2 Cfr. F. Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*, San José, Arlekin, 2007.
- 3 Sobre este tema, cfr. Karl Marx, *El capital. Crítica de la Economía Política*, 2 ed., Fondo de Cultura Económica, México, 1986, tomo I, 36-47; Franz J. Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte. El discernimiento de los fetiches: capitalismo y cristianismo*, EDUCA, San José, 1977, 9-64.
- 4 Curiosamente, se habla de objetivos posibles “en principio”, expresión que, mirada atentamente, significa: “haciendo abstracción de la muerte”, opacando la condición contingente del ser humano. “Posible en principio” significa entonces “imposible” para nosotros (posibles tal vez para los dioses). Por eso se trata siempre de metas pensadas en términos de instituciones perfectas, no apropiadas para seres imperfectos, finitos, mortales. Y justamente, por ser pensadas en términos de perfección, son convertidas en verdaderos ídolos, a los que se ofrece la vida humana en sacrificio; cfr. F. J. Hinkelammert, “El cautiverio de la utopía: las utopías conservadoras del capitalismo actual, el neoliberalismo y el espacio para las alternativas”, en *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, DEI, 1995, 206 y ss.
- 5 Hinkelammert advierte sobre la imposibilidad de derrotar a los monstruos, sin agrandarlos y exacerbar las posiciones

maniqueas, que alimentan la violencia sacralizada contra el otro. Lo razonable y lo conveniente es “desinflarlos”, disolverlos. Al respecto, cfr. “La inversión de los derechos humanos por medio de la construcción de monstruos”, en *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*, Ed. Cit., 246 y ss.

- 6 Cfr. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, México, Porrúa, 1977, 168-174; y F. J. Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*, 2 ed., Bilbao, Desclée de Brouwer y Junta de Andalucía, 2002.
- 7 Esquilo, *Prometeo encadenado*, Buenos Aires, Longseller, 2001.
- 8 K. Marx, “Prólogo”, en *Tesis doctoral. Diferencia entre la filosofía de la materia de Demócrito y Epicuro* (1941), México, Premiá, 1987. En alemán: en Marx y Engels, *Werke, Ergänzungsband, Erster Teil*, 1841, 262; cit. por F. Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad: Materiales para la discusión*, Ed. Cit., 18.
- 9 Mientras la ética de Kant es una ética del cumplimiento de leyes universales y abstractas, y su imperativo categórico siempre define el acto ético como un acto de cumplimiento de normas universales, por encima de la vida humana misma (*fiat iustitia, perat mundo*); Marx desarrolla una ética del sujeto corporal y necesitado, y su imperativo categórico coloca al ser humano como sujeto concreto en el centro de toda la historia, como criterio de verdad y de discernimiento de todas las leyes e instituciones. Cfr. F. Hinkelammert, *Op. Cit.*, 49-66.
- 10 El dogma de la resurrección de la carne le impide a la ortodoxia retornar a la oposición inicial “cuerpo/alma”, tal como estaba presente en el pensamiento griego o en algunas corrientes

gnósticas medievales, como los cátaros del siglo XIII. Para dar un sentido negativo a la dimensión corporal humana, que justifique la sujeción a la ley, la ortodoxia se ve obligada a transformar el concepto de “carne”. Surge entonces el concepto de una forma corporal sin apetitos, un cuerpo abstracto, incorruptible, ascético, obediente a la ley y dominado por el alma, que es opuesto al cuerpo real, corruptible, rebelde, demoníaco, que ataca al alma con sus exigencias inhumanas. Esa suplantación del primer par antinómico cuerpo/alma por el nuevo “cuerpo/carne” o “cuerpo concreto/cuerpo abstracto”, prepara el advenimiento de la concepción moderna del sujeto (*cogito*) y de la ley (del valor); cfr. F. Hinkelammert, clases dictadas en la Universidad Bolivariana, Santiago, Chile, abril de 2007.-

- 11 W. Benjamin, “El capitalismo como religión” (1921), cit. en F. J. Hinkelammert, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión*, en prensa, San José, 2007, p. 166-169. Hinkelammert reproduce la publicación de la Revista *El Porteño* (Buenos Aires, noviembre de 1990), que es, al parecer, la primera edición del texto en castellano. El original se encuentra en: W. Benjamín, *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1972-1985, en seis tomos, Vol. 6, 100-103. En el presente trabajo, citamos la versión del texto de Benjamin que reproduce Hinkelammert.
- 12 Michael Löwy, “Le capitalisme comme religion: Walter Benjamin et Max Weber”, en *Raison politique*, septiembre de 2006. Hemos consultado el texto publicado en Internet: <http://www.europe-solidaire.org/spip.php?article4097>.
- 13 “Una culpabilidad monumental que no se sabe expiar echa mano del culto, no para expiar en él la culpa, sino para ha-

cerla universal, meterla a la fuerza en la conciencia y, por último y sobre todo, abarcar a Dios mismo en esa culpa para interesarle a Él, al final, en la expiación”; W. Benjamin, “El capitalismo como religión”, en F. J. Hinkelammert, *Op. Cit.*, 167.

¹⁴ “Es parte de la esencia de este movimiento religioso, que es el capitalismo, el resistir hasta el final, hasta la obtención de un estado mundial de desesperación por el que precisamente se **espera**. En eso consiste lo inaudito del capitalismo, que la religión no es ya reforma del ser, sino su despedazamiento. La expansión de la desesperación a estado religioso mundial del cual ha de esperarse la redención”; *Ibidem*.

¹⁵ Benjamin dice: “El tipo de pensamiento religioso capitalista se encuentra extraordinariamente expresado en la filosofía de Nietzsche. La idea del superhombre pone el salto apocalíptico no en la conversión, expiación, purificación, penitencia, sino en el acrecentamiento aparentemente permanente [...]. El superhombre es el hombre histórico conseguido sin conversión, que ha crecido tanto que sobrepasa ya la bóveda celeste” (168). Aunque Löwy reconoce que esta crítica a Nietzsche permanece a sus ojos demasiado misteriosa, sugiere la siguiente interpretación: para Benjamin, el superhombre, lejos de ser un adversario de la espiritualidad capitalista, que pone en cuestión la culpabilidad y la desesperación de los seres humanos caídos en desgracia y arrojados fuera del circuito natural de la vida, a consecuencia del libre juego de la oferta y la demanda, los abandona a su suerte. También Benjamin critica a Marx, cuya teoría, que aún no conoce profundamente, es interpretada como expresión de una confianza mecanicista en el desarrollo del socialismo en conti-

nuidad con el capitalismo: “Y en forma parecida, Marx: el capitalismo incorregible se volverà, con intereses e intereses de intereses [...] socialismo” (168). En ninguno de ambos casos (Nietzsche y Marx) habría “conversión” (*Umkehr*), ruptura, quiebre del pretendido destino ineluctable del capitalismo, interrupción mesiánica de la historia, o cualquiera de sus términos asociados: **metanoía**, expiación, purificación, revolución. Löwy recuerda que, con respecto a Marx, la opinión de Benjamin cambiaría rotundamente a partir de la lectura de Georg Lukács, en 1924. Cfr. M. Löwy, *Op. Cit.*

¹⁶ W. Benjamin, *Op. Cit.*, 169.

¹⁷ Para Hinkelammert no sólo el capitalismo es ortodoxia cristiana transformada, “también la ciencia empírica” lo es: “Hay que buscar en la línea de la cadena infinita de causalidad, pero sabiendo, que es **conditio** humana no poder terminarla. Por tanto, bajo la **conditio** humana, la realidad es impregnada por la casualidad, no por la causalidad. La causalidad como principio es una abstracción de la **conditio** humana, la contingencia y la muerte. No se puede saber lo que ve el ojo de Dios y no se puede saber si la naturaleza es dominada por una cadena infinita de causalidades. Pretender saberlo, es metafísica ilícita. Aunque sea inevitable esta construcción para lograr una visión coherente del mundo empírico. Se lo hace mediante un mito, que es el mito del principio de causalidad [...]. Por eso, las ciencias empíricas son la teología de la modernidad, por tanto, también la teología del capitalismo. Walter Benjamin se equivoca cuando sostiene que el capitalismo es religión sin teología y dogma. [Las ciencias] llevan adentro el dios metafísico de la Edad Media, como el capitalismo lleva adentro el dios como dinero. El culto

del capitalismo ser dirige al dios dinero y tiene como teología las ciencias empíricas. Pero esconde tanto a su dios como a su teología. Como el capitalismo es cristianismo transformado, también lo son las ciencias empíricas”; F. J. Hinkelammert, *Op. Cit.*, 207.

¹⁸ K. Marx, *El capital*, I, Ed. Cit., 423-424.

¹⁹ Esa tradición se basa en el reconocimiento de la dignidad del ser humano en tanto sujeto vivo y corporal, que supone como corolario la idea de la legitimidad de la crítica a la ley y la autoridad despóticas. En la cultura judía antigua se trata de una creencia mantenida dentro de los límites del pueblo judío. Cfr. F. J. Hinkelammert, “La rebelión en la tierra y la rebelión en el cielo”, en *El retorno del sujeto reprimido*, Ed. Cit., 293-316.

²⁰ K. Marx, “Prólogo” de su tesis doctoral (1841), cit. por F. J. Hinkelammert, *Op. Cit.*, 18.

²¹ K. Marx, *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*; cit. por F. Hinkelammert, *Op. Cit.*, 22.

²² F. Hinkelammert, “Humanismo y violencia”, en *Polis. Revista Académica*, N° 18: *Identidad latinoamericana*, Universidad Bolivariana, Santiago, 2008; edición digital: <http://www.revistapolis.cl/polis%20final/18/huma.htm>, 1.

²³ Hinkelammert nos recuerda que Marx usó el término para referirse a la transformación de la revolución francesa en el bonapartismo. Cfr. *Op. Cit.*, 5.

²⁴ “El mercado total no puede sostenerse sin constituir un sistema político y militar totalitario que lo sustente”; F. J. Hinkelammert, “La crisis de poder de las burocracias privadas: el socavamiento de los derechos humanos en la globalización actual”, en *Revista de Filosofía*, N° 40, Universidad del Zulia, Maracaibo, enero-abril de 2002, 33.

Pensamiento crítico y análisis teológico de la realidad

Fundamentos para diálogos interdisciplinarios*

CARLOS ENRIQUE ANGARITA**
Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá

Revista Realidad 121, 2009



RESUMEN: *El Análisis Teológico de la Realidad (ATR) que proponemos, se inscribe dentro de un proyecto de actualización del pensamiento crítico que tuvo su expresión pujante en las décadas del 60 y del 70 en América Latina y en África. En tanto pensamiento trascendental plantea otro mundo posible, otro modo de ser, otra manera de vivir. Trasciende lo inmediato y el presente tal y como existen. Pero lo sugiere desde y dentro de la misma historia, a partir del análisis concreto de las relaciones sociales existentes, y busca a su interior otras posibilidades que están (ausentes) en la misma historia. Ninguna forma de pensamiento, específicamente las ciencias sociales y humanas, la filosofía y la teología, puede renunciar a este telos: la vida humana en su radicalidad histórica.*

ABSTRACT: *The theological analysis of reality that we propose is a part of an actualisation project of the critical thought*



that had an important expression during the 70s and 80s in both Latin America and Africa. As a transcendental thought, the theological analysis of reality poses another possible world, another way of being, and another way of living. It transcends the immediate presents as they exist. But it also includes the immediate present inside the history, through the concrete analysis of the existing social relations and searches inside them other possibilities that are (absent) the same history. There is no way of thought, specifically social and human sciences, which can renounce to this telos: human life in its historic radicality.



Franz Hinkelammert (2001) ha venido advirtiendo cómo desde la década de los años 90 se consolidó en el mundo un totalitarismo capitalista, cuya singularidad es la de no pretender mostrar “rostro humano” alguno. Tal situación aparece como resultado del derrumbe del socialismo histórico, de la desaparición de la guerra fría y de la desarticulación de movimientos populares (sociales, políticos y religiosos) que tradicionalmente se opusieron al capitalismo. El fenómeno se expresa, entre otros asuntos, en la emergencia de un Estado de Derecho diferente, con el cual el proyecto totalitarista se apropia de la democracia y los derechos humanos, desvirtuándolos. La consecuencia última de todo ello, a juicio de Hinkelammert, es que los sectores de poder ejercen una dominación absoluta difícilmente vencible por la vía de la lucha de clases.

La afectación del anterior contexto también recayó sobre los movimientos de cristianos liberacionistas (Mo Sung 2007) y sobre la propia teología de la liberación (teología de la liberación), entendida esta última como reflexión de la experiencia de fe de aquéllos. Aunque no el único, el fenómeno más preocupante al interior de muchos movimientos de cambio es que interiorizaron el fracaso y hoy día son exponentes de un “alma derrotada” (Hinkelammert 2001: 143). En suma, dichas organizaciones, otrora revolucionarias, capitularon y arrastraron consigo el

sentido de sus formulaciones utópicas de mundos, sociedades y seres humanos distintos. En particular, en cierta medida quedó en entredicho la esperanza utópica y trascendental que de algún modo se había enunciado desde el campo de la teología de la liberación (Angarita 2008). Entonces, han advenido teorías en las ciencias sociales, la filosofía y la teología que oscilan entre explicaciones fragmentarias (Gallardo 2006: 361) y elaboraciones de un futuro abstracto, sin suficiente asidero histórico.

Según Hinkelammert, la transformación del actual estado de cosas exige el cambio de los sectores de poder (no su disolución, desaparición o sometimiento en franca lid) y la promoción de movimientos alternativos capaces de resistir y presionar los cambios que devuelvan el sentido primigenio del Estado de Derecho y garanticen de verdad la vida a favor de sus asociados. Hoy más que nunca se requiere de organizaciones populares para la organización racional de las sociedades modernas. Para dicho propósito igualmente es necesaria una teoría crítica que, mediante análisis concretos, no sólo caracterice los fenómenos existentes sino que sugiera posibilidades históricas nuevas, distintas al poder hegemónico. En otras palabras, una función específica de la teoría tiene que ver con su capacidad de reelaboración de utopías que aludan e impulsen otros mundos posibles. En el caso de la teología, se trataría de la actualiza-

ción de su ya largo imaginario de una tierra sin muerte y sin árbol ni fruto prohibido (Ap. 21, 1-5), esto es, de una liberación que empieza aquí en la historia y que está por inventarse, pues el plan de salvación de Dios no consiste en volver de nuevo al Paraíso perdido y, de tal modo, tiene mucho de inédito. En este contexto sociohistórico y epistemológico es que proponemos el desarrollo de una perspectiva de lectura de la realidad social que venimos denominando Análisis Teológico de la Realidad (ATR).

El propósito de este artículo es acercarnos a algunos elementos epistemológicos de lo que sería un método de abordaje de la rea-

lidad, en perspectiva teológica y en diálogo con la filosofía y las ciencias sociales. En medio de esta exploración buscamos, al tiempo, atender cuestiones como estas: el alcance de la teoría que intentamos, es decir, sus posibilidades de universalización; la articulación de la teoría con las praxis sociales de emancipación; las relaciones teóricas y prácticas entre las experiencias del presente y las del pasado, lo que nos aboca al problema de cómo hacer memoria histórica; las interacciones entre las dinámicas cotidianas y los procesos estructurales y globales; y el lugar que ocupan los hombres y mujeres en esta dinámica de construcción de conocimiento.

1. Marco general para un ATR

El ATR que planteamos se inscribe dentro de un proyecto de actualización del pensamiento crítico que tuvo su expresión pujante en las décadas del 60 y del 70, en América Latina y en África¹. En ciencias sociales se conoció como la *teoría de la dependencia* (TD)². Era una concreción de pensamiento contrahegemónico, en contextos neocolonialistas, y se inspiraba en el marxismo europeo que se venía reproduciendo principalmente a través de las orientaciones ideológicas de los partidos comunistas y, en menor medida, en ámbitos académicos. Pero también era respuesta a la *teoría del desarrollo*, devenida

desarrollismo en la política económica capitalista de sustitución de importaciones. Desde su perspectiva crítica, la TD develaba los efectos perversos del mercado mundial tanto en la estructura productiva como en la cultura de las sociedades periféricas. De su concepción se infería la demanda de construir un pensamiento propio. En este marco de referencia nació, se nutrió, creció y maduró la teología de la liberación.

No obstante, la TD fue neutralizada como teoría explicativa de la realidad social por la imposición del pensamiento único representado en la teoría neoliberal, desde la década de los 80, con la cual se justi-

ficó el proyecto de totalización del mercado. De tal suerte que, unido a la derrota histórica de los proyectos socialistas, no hubo formulaciones generales alternativas que tuvieran la fuerza suficiente para salirle al paso, durante la siguiente década, a esta visión (economicista) de lo social. Han primado los análisis fragmentarios ligados a prácticas de resistencias múltiples por parte de diversos sectores de la población excluida del mercado. Con todo, estas manifestaciones de resistencia, en cuanto teorías sociales, corren el riesgo de unirse a la visión postmoderna que declara inútil la búsqueda de universales para el conocimiento y para guiar las prácticas, conformándose apenas con la enunciación de explicaciones desintegradas que se afirman y legitiman en el bagaje flotante de los múltiples saberes. Así, tanto la teoría hegemónica del pensamiento único (metarrelato o relato metafísico) como la proliferación de saberes (formas de conocimiento particulares que no reclaman para sí fundamento alguno) terminan convergiendo en la defensa del carácter absoluto de su respectiva forma de conocimiento. Dicho fenómeno se puede resumir con dos expresiones: para los neoliberales, “no hay alternativas”; para los posmodernos, “todo vale”.

El pensamiento crítico, en cambio, sí postula un universal irrenunciable, no de carácter metafísico sino de tipo histórico y real: un saber se valida desde el criterio de

discernimiento de la emancipación humana o, en otras palabras, el criterio de verdad de cualquier afirmación estriba en su capacidad de explicar y defender la vida de todos los seres humanos y de su hábitat, empezando por la de aquellos sobre quienes se ciernen las mayores amenazas.

De lo anterior se derivan dos consecuencias. Por un lado, la vida del ser humano se convierte en criterio de discernimiento para la producción de los *juicios críticos* en la teoría, de modo que si una teoría pretende ser neutral, o si busca validarse a partir de la racionalidad del cálculo, o si intenta privarse de fundamento alguno, será objeto de impugnación por parte del pensamiento crítico en la medida en que éste considera que cualquiera de dichas manifestaciones es una forma de abstracción de la realidad. Pero, por otro lado, en este pensamiento se sabe que la vida del ser humano en su realización plena es apenas una utopía, no es una realidad sino un deseo, y nos muestra que una función primordial de la teoría va más allá de las descripciones de lo que acontece (en general, la negación de la vida), anunciando y buscando hacer presente ese otro mundo ausente, la vida que es posible, necesaria y deseable. En tal sentido, se trata de una *teoría trascendental*. Esbocémosla un poco más.

En tanto pensamiento trascendental, la teoría crítica se propone prefigurar otro mundo posible, otro modo de ser, otra manera de

vivir. Trasciende lo inmediato y el presente tal y como existen. Pero lo insinúa desde y dentro de la historia, a partir del análisis concreto de las relaciones sociales existentes, y busca en su interior otras alternativas que están ausentes. El principio de esta imaginación no metafísica se soporta más recientemente en la versión secular de Marx: “el ser humano es el ser supremo para el ser humano”. No obstante, dicho principio estaba formulado anticipadamente en el marco de la teología cristiana antigua: “la Gloria de Dios es que el hombre viva” (San Ireneo); lo que mucho más tarde reaparecería en una versión latinoamericana: “la Gloria de Dios es que el pobre viva” (Monseñor Óscar Arnulfo Romero). Ninguna forma de pensamiento —ni la filosofía ni la teología, ni tampoco las ciencias sociales y humanas— puede renunciar a esta consideración de lo que constituye la realidad que intenta comprender: la vida humana potencialmente se despliega de continuo, y cada vez más, en sus raíces históricas. Lo que quiere decir: el hombre puede y debe ser cada vez más humano o, dicho teológicamente, puede y debe ser cada vez más divino, aunque de facto no siempre lo sea.

En tal sentido, el ATR lo entendemos como un pensamiento teológico no metafísico. Pero su especificidad como pensamiento teológico la definimos en su tarea intrínseca de continuar con la crítica de la religión en la sociedad, pensada como crítica idolátrica: sabemos

que aún en plena modernidad los poderes en las sociedades se siguen acompañando y nutriendo de las imágenes de sus dioses para consolidarse como tales, y así niegan la vida humana, o al ser humano como ser supremo para el ser humano, o la Gloria de Dios en la vida del hombre. Pero también sabemos que la experiencia de emancipación con respecto a estos poderes se acompaña de dinámicas de fe e imágenes de Dios no idolátricas, porque revelan en esas imágenes al ser humano con sus potencialidades humanas y divinas, o, de otra manera, revelan —expresado en perspectiva evangélica— la voluntad de Dios: que el hombre viva.

El carácter histórico y trascendental de la teoría (este último sería el aporte específico de la teología al conjunto de aquella) ha sido una preocupación permanente dentro de la teología de la liberación. Sin embargo, pensamos acá, no siempre lo ha conseguido con éxito, entre otras causas por la forma como ha pretendido articular su diálogo con las ciencias sociales. Cuando ha recurrido preferentemente a los enfoques estructuralistas que arriba enunciamos (así sean de procedencia marxista), por tratarse éstos de sistemas cerrados, los frutos han sido magros. De esto ha hecho parte el método de Ver-Juzgar-Actuar que, en el mejor de los casos, plantea una trascendencia lineal (cuyos límites afrontaremos más adelante) cuando no es que la niega por su forma inadecuada de articular la teología con las ciencias sociales.



2. Fundamentos histórico y trascendental del ATR

Es necesario fundamentar de qué manera podemos hablar de una teología histórica y trascendental, al mismo tiempo. En recientes reflexiones, Franz Hinkelammert (2007), retomando el examen riguroso de la teoría fetichista de Marx, viene incorporando estos dos aspectos como parte constitutiva del pensamiento crítico global. De modo que el conocimiento teológico —en particular el de la liberación— bien se podría inscribir dentro del mismo, tal y como lo hemos venido sosteniendo.

Para recuperar el sentido materialista histórico del análisis de Marx —y desde éste postular la perspectiva trascendental al interior de la historia— Hinkelammert comienza con dos glosas a las interpretaciones que se han hecho del pensamiento del filósofo de Tréveris. Por una parte, revisa la procedencia del análisis de la relación entre base económica de la sociedad y la superestructura ideológica, desde la cual la tradición marxista ha inferido la pretendida *determinación* de aquella sobre ésta. Hinkelammert precisa que dicho análisis aparece en 1859 en el libro *Contribución a la crítica de la economía política*, y no en *El Capital* cuya primera publicación fue en 1867, ocho años después. En *El Capital*, más que el estudio objetivo que pretendió en el anterior texto, Marx desarrolla un

análisis desde la teoría fetichista, lo cual implica un cambio de punto de vista. Con todo, aunque hay un nuevo enfoque, del primer estudio no se podría deducir la llamada *determinación*, sino apenas un *condicionamiento*; así lo puntualiza este autor: “La palabra en alemán es *bedingen*, lo que no significa determinar, sino condicionar. Condición en alemán es *Bedingung*, de lo cual se deriva el verbo *bedingen*. Otra palabra es *entsprechen*, que significa corresponder. La palabra ‘determinar’, Marx no la usa para estas relaciones. Por eso, Marx no tiene una teoría de la causación de la superestructura por la base” (Hinkelammert 2008: 2, nota a pie de página). De otra parte, la segunda consideración tiene que ver con la posición que ocupa este nuevo análisis de *El Capital*, en el conjunto del pensamiento de Marx. Hinkelammert cree que allí Marx vuelve a su pensamiento juvenil donde ya había hablado del “imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”. Al hacer esa vuelta a su pensamiento primigenio, sus intérpretes no pueden postular una supuesta ruptura epistemológica que necesariamente llevaría al enfoque con el que buena parte del marxismo ha leído a Marx: el de un estructuralismo pretendida-

mente objetivo, en detrimento de su perspectiva humanista. En síntesis: desde estos comentarios se puede asegurar que Marx siempre mantuvo la preocupación por la humanización del hombre y que la respuesta de carácter histórico que encontró finalmente en la teoría fetichista fue mucho más compleja de lo que usualmente se ha explicado.

La penetración en el fetichismo permite descubrir un aspecto esencial: mediante la *teoría del espejo* (y no de la determinación de la superestructura por la base económica) Marx devela cómo en el capitalismo el hombre ha sido reducido a individuo propietario, haciéndole creer que esa es su naturaleza. En efecto, Marx parte del análisis de la realidad de la vida, que no es otra cosa que la relación entre sujetos humanos concretos y descubre cómo las relaciones económicas que establecen no las perciben en forma directa sino en un espejo, cual es la relación jurídica propiamente dicha; en ésta, por su parte, se expresa no sólo la relación económica en sí misma sino además la voluntad de los hombres que mora en los objetos. Quiere decir que los hombres se relacionan unos con otros en cuanto son poseedores o propietarios de algún objeto y se presentan ante los demás como dueños de algo: se produce un reconocimiento en cuanto tales, como si esa fuese su subjetividad, de tal manera que los objetos adquieren la "personalidad" que los individuos les transfieren, esto es, adquieren la

forma de mercancías. La normalización de esta dinámica se concreta en el ámbito jurídico, esfera en la cual objetivamente los hombres son reconocidos como propietarios: por eso la relación jurídica cumple la función de ser espejo de las relaciones económicas, y no es sólo una determinación de esta última³. De tal manera que la relación jurídica también cumple la función, finalmente, de constituir hechos objetivos, pues el acto subjetivo de hacer morar la voluntad del individuo en el objeto es algo objetivo. Tenemos, así, al hombre propietario por excelencia, naturalizado como tal.

Lo anterior constituye la visión del mundo dentro del capitalismo, la cual se materializa en el contrato. Por eso los individuos internalizamos la idea de que los objetos se relacionan por sí mismos, "independientemente" de nuestra voluntad. Creemos que los intercambios de los objetos nos determinan y se nos imponen en las relaciones estructurales y sucumbimos ante las normas que los regulan. Olvidamos que nosotros mismos hemos transferido nuestra subjetividad y (voluntariamente) nos despojamos de la misma, aceptando el reflejo (jurídico) del reflejo (económico) como una realidad que nos constituye. Este orden de cosas lo asumimos en cuanto absoluto, imposible de trascenderlo.

Luego el capitalismo configura un mundo total que lo resume el mismo Marx así:



... las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son: es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos, sino como relaciones materiales [sachliche!, es decir, con carácter de cosas] entre personas y relaciones sociales entre cosas.” (Marx, Karl (1966), El Capital I, FCE, México, p.38, subrayado nuestro. Citado por Hinkelammert 2008)



Así, pues, lo evidente son las relaciones materiales —como si fueran cosas— entre personas, y las relaciones entre las cosas como si fueran verdaderas relaciones sociales. Y lo que no es evidente son las relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos (otra forma de decir que “el ser humano es ser supremo para el ser humano”). Las últimas relaciones, aunque no son evidentes, existen, están presentes, así sea como ausencia, de modo que son parte de la realidad. Al respecto, afirma Hinkelammert: “Pero esta dimensión humana presente por ausencia es objetiva y por tanto su reconocimiento es necesario. No puede haber ciencia más allá de la ciencia ideologizada sin este reconocimiento”. Entonces, se abre otra posibilidad para el pensar: “Se trata de una dialéctica de la presencia de una ausencia, que no es hegeliana. De hecho se trata de una dialéctica trascendental...” (Hinkelammert

2008: 9). La posibilidad que se abre es la de los juicios críticos basados en una realidad que está más allá de lo evidente, donde el sujeto *no* es, o de otro modo, es como ausencia que grita. La ciencia debe hablar de esta realidad y desde allí juzgar críticamente a la teoría que no habla de ello; la ciencia, entonces, debe mostrar lo que es y lo que no es: esto es pensamiento crítico, y esto es trascendencia en la historia.

Hinkelammert observa cierta ambivalencia en el pensamiento de Marx en lo que tiene que ver con el paso de este mundo o este orden de cosas, a las relaciones directamente sociales de las personas, es decir, al orden donde se viva el reconocimiento subjetivo o ese otro mundo posible. En general, considera que Marx vislumbra dicho paso como realmente posible, descontando los límites de la *conditio* humana y el escenario de su imposibilidad:



Marx tiene cierta conciencia del problema de posibilidad e imposibilidad, pero aparece solamente al margen. Eso ocurre, por ejemplo, cuando insiste que el reino de la libertad jamás podrá realizarse sustituyendo el reino de la necesi-

dad y que, por tanto, su realización será siempre limitada. Pero no transforma eso en el fundamento de su reflexión. Concibe, por tanto, el reino de la libertad como algo que puede surgir solamente al lado del reino de la necesidad (Hinkelammert 2008: 17)



Como ese paralelismo entre reino de necesidad y reino de libertad no es el fundamento de su reflexión, Marx termina propugnando por el comunismo como la meta insoslayable de la relación social directa entre los hombres, descontando su conflictividad. Pero, dice Hinkelammert, “una imposibilidad nunca puede ser una meta posible”. De lo que se trata es de establecer la función, para la teoría y para la praxis, de lo que no es, asumiéndolo como imposible pero sabiendo que, como tal, moviliza y aporta a la transformación de lo posible.

En consecuencia, el pensamiento crítico debe cuidarse de mantener la lógica del tiempo moderno, infinito, previsible y controlable. Porque “...no hay ningún futuro definitivo, el futuro nunca es. Lo que pensamos como futuro es nuestra reflexión sobre el desarrollo

de nuestro presente al presente que le sigue. Solamente lo que en el presente dado es presente por ausencia, hace posible la orientación del paso hacia el presente futuro” (Hinkelammert 2008: 19).

Se trata, entonces, de aprender a reconocer que lo ausente es imposible, aunque no por esto no esté presente, de algún modo, en la realidad. Tal actitud permite la libertad humana, intrínsecamente conflictiva, por medio de la cual lo que todavía no es, exige ser traducido antes que ser impuesto como fin inequívoco. Así, lo imposible obra como especie de “motor inmóvil”⁴. Y quizás la mejor manera de presentarlo sea en tanto imagen orientadora, no como verdad absoluta. Imagen que propone caminos a inventar, no resultados irrefutables. De la mano de Walter Benjamin podemos explorar de qué se trata.



3. Teología y materialismo histórico: rememoración y mesianismo

La visión del mundo capitalista efectuada por Marx desde la teoría del fetichismo —entendida como teoría del espejo— la llevó a cabo y la extendió Walter Benja-

min con otras fuentes, particularmente la teológica. Por esto, podemos encontrar en su visión, de forma más explícita, la perspectiva trascendental del materialismo histórico.

El capitalismo conocido por Marx fue vivido por Benjamin en su expresión fascista. A este último se lo concebía —al igual a como en buena medida se lo comprende hoy

día— “como un bache raro en la bien asfaltada autopista del progreso” (Mayorga 2003). Pero Benjamin lo miraba de otro modo:

La tradición de los oprimidos nos enseña que el “estado de excepción” en que ahora vivimos es en verdad la regla. El concepto de historia al que llegemos debe resultar coherente con ello. Promover el verdadero estado de excepción se nos presentará entonces como tarea nuestra, lo que mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. La oportunidad que éste tiene está, en parte no insignificante, en que sus adversarios lo enfrentan en nombre del progreso como norma histórica. El asombro ante el hecho de que las cosas que vivimos sean “aún” posibles en el siglo veinte no tiene nada de filosófico. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser el de que la idea de la historia de la cual proviene ya no puede sostenerse (Benjamin 1940: Tesis VIII sobre el concepto de historia).

Es su tesis VIII *sobre el concepto de historia*. Un texto hermético y maduro, del final de su vida, que no tenía como destino ser publicado. Recoge mucho de su pensamiento así, en forma de tesis o posturas frente a asuntos teológicos, filosóficos e históricos cruciales. Aquí toma su posición confrontando la visión moderna de historia (de la cual no se escapa la izquierda de tradición marxista) con el hecho concreto del fascismo. Desglosémosla.

La historia, en su concepción y en su praxis, se lee desde la perspectiva de los oprimidos. Ellos enseñan que lo que el poder ha llamado “estado de excepción”

hay que escribirlo entre comillas, porque de suyo es la norma. En consecuencia, estamos (Benjamin, los oprimidos y quienes nos coloquemos de su lado) por hacer otro concepto de historia que nos llevará a promover el auténtico estado de excepción así, sin comillas, contrario al estado fascista y capitalista. Al fascismo, pues, no se le enfrenta (como lo hacen sus adversarios) con su propia visión histórica: la del progreso. El concepto de historia de los oprimidos no puede estar en consonancia con el de progreso. El progreso moderno es fascismo; el fascismo no es la excepción del progreso, sino su realización extrema y esto no puede asombrar a los

oprimidos. Quienes se asombran es porque creen que el progreso es la base filosófica del conocimiento histórico; sin embargo, tal no se puede sostener. El progreso es lo que vivieron y padecieron Benjamin y los oprimidos y exterminados de su tiempo en la segunda guerra mundial: la catástrofe. Porque “en el fascismo la historia se expresa como catástrofe” (Mayorga 2003).

¿Qué lleva a Benjamin a impugnar esta visión de la historia basada en el progreso como su prin-

cipio o “motor inmóvil”, tan característico de la modernidad? Se trata de un esfuerzo que está presente desde los albores de su pensamiento, en el que acerca dos enfoques aparentemente irreconciliables: teología y materialismo histórico. Michael Löwy considera que, después de la publicación de las Tesis sobre el concepto de historia, desde 1950 se pueden distinguir tres interpretaciones sobre las mismas⁵. Pero el filósofo franco-brasileño propone una cuarta:



W. Benjamin es marxista y teólogo. Es cierto que ambas concepciones son habitualmente contradictorias. Pero el autor de las tesis no es un pensador “habitual”: las reinterpreta, las transforma, las sitúa en una relación de esclarecimiento recíproco que permite articularlas de manera coherente. Le gustaba compararse con un Jano, uno de cuyos rostros mira hacia Moscú y el otro, hacia Jerusalén. Pero lo que suele olvidarse es que el dios romano tenía dos rostros pero una sola cabeza: marxismo y mesianismo no son sino las dos expresiones —Ausdrücke, uno de los términos favoritos de Benjamin— de un solo pensamiento. Un pensamiento innovador, original, inclasificable, caracterizado por lo que él llama, en una carta a Scholem de mayo de 1926, la “paradójica reversibilidad recíproca” (Umschlagen) de lo político en lo religioso y viceversa (Löwy 2002: 41-42)⁶.



A juicio de José Manuel Romero (2005), Benjamin refuncionaliza la teología para leer la historia, criticar la cultura e iluminar políticamente el presente. Según el autor, en Benjamin la teología ayuda a restablecer la fuerza mesiánica del materialismo histórico, mediante un ejercicio de *rememoración* que,

al igual que en el judaísmo, busca la redención de lo frustrado en el pasado dentro del cual se encuentra la “imagen de un futuro de emancipación aún por realizar”, haciendo “reconocible todo un mundo circundante histórico-social fenecido que invoca a su redención” (Romero 2005: 23). Teología, entonces,

aporta rememoración y mesianismo a ese análisis sobre la mercancía que inició Marx con el análisis del fetichismo. En consecuencia, la teología amplía la experiencia histórica del presente, reducida por el positivismo objetivista y por

el historicismo, proporcionando al examen de los fragmentos del pasado el descubrimiento de los anhelos de gratificación y emancipación de las generaciones anteriores que han sido traicionadas en la actualidad. En palabras de Benjamin:



Existe una cita secreta entre las generaciones que fueron y la nuestra. Y como a cada generación que vivió antes que nosotros, nos ha sido dada una débil fuerza mesiánica sobre la que el pasado exige derechos. No se debe despachar esta exigencia a la ligera. Algo sabe de ello el materialismo histórico (Benjamin 1987: 178)



Para Romero (citando a Scholem 1998: 128) hay una relación entre la visión teológica de Benjamin y la cabalística judía de Isaac Luria (1534-1572), denominada *Tikkun*, dentro de la cual se espera una redención o restauración del cosmos que fue fragmentado en una de las primeras fases de la creación, y que estará a cargo de un Mesías. Benjamin reinterpreta esta cábala afirmando que el acto de redención será tarea del propio hombre, del colectivo histórico social, de modo que el Mesías termina desempeñando un papel estrictamente simbólico. Por el rol que le asigna a quienes asumen la acción revolucionaria hoy y, dentro de ésta a la rememoración, es que “el acto político revolucionario fusiona en Benjamin rememoración, redención y reparación del sufrimiento de los oprimidos del pasado y constituye por tanto el momento de encuentro

entre las expectativas de las generaciones pasadas y la generación actual” (Romero 2005: 26).

Así, pues, la teología es esencial en la aproximación a la realidad que pretendía Benjamin. Siguiendo a Buck-Morss, Romero recuerda que “la cábala, como método hermenéutico-cognoscitivo, convergiría con el materialismo histórico, en un sentido fiel a la orientación teórica del propio Marx, en tanto que permitiría descifrar, interpretar, en *lo concreto*, en lo singular (el fragmento), lo *trascendente-histórico*, caracterizado mesiánicamente y relevante en términos políticos” (Romero 2005: 27). El presupuesto con el que la cábala interpreta la realidad “es que, al estar todo entrelazado y contenido en lo demás, todo posee un profundidad infinita” en la medida en que hay sentidos externos e internos,

abiertos y herméticos, exotéricos y esotéricos; sólo que para Benjamin este plano esotérico que alumbraba la teología lo “va a pretender hacer efectivo en la praxis de las clases oprimidas en el presente” (Romero 2005: 27). Y bajo otra condición: que la teología no se deje ver como teología en el trabajo del historiador materialista pues “mi pensamiento se comporta con la teología como el papel secante con la tinta. Está completamente empapado de ella. Pero si por el papel secante fuera, no quedaría de lo escrito rastro alguno”, decía Benjamin (Benjamin 1982: 588, citado por Romero 2005: 27)⁷.

Con esta forma de intervenir teológicamente el materialismo histórico, Benjamin cree conseguir la depuración en éste de los componentes mecanicistas, evolucionistas y teleológicos que orientan las interpretaciones sobre las sociedades modernas. Desde la visión del progreso, el materialismo histórico había sido penetrado y puesto al servicio de las relaciones socioeconómicas existentes y del mito de la perfectibilidad infinita, el cual no es otra cosa que la representación del eterno retorno y de la catástrofe del presente, especie de huracán que impulsa hacia adelante los

escombros del pasado. En sentido contrario, la *actualización* del pasado, propiciada desde la rememoración teológica por el materialismo histórico, exige la interrupción del progreso, lo que equivale a intervención mesiánica o redentora en el curso de la historia, o ruptura con el *continuum*, con el fin de provocar el acabose del capitalismo, el cual no morirá de muerte natural.

Terminemos este apartado aludiendo a las palabras de Michael Löwy: “La idea de asociación entre teología y marxismo... algunas décadas después, lo que en 1940 era sólo una intuición se convertiría en un fenómeno histórico de primerísima importancia: la teología de la liberación en América Latina”. Así lo asegura este autor, aunque reconoce diferencias entre los contextos de las dos producciones teóricas, amén que el muñeco sin vida más que el materialismo histórico es la propia teología, que se trata de teología cristiana y no judía, y que los teólogos de la liberación no han conocido a Walter Benjamin. Pero aún así, “la asociación entre teología y marxismo con que soñaba el intelectual judío se reveló, a la luz de la experiencia histórica, no sólo posible y fructífera, sino portadora de cambios revolucionarios” (Löwy 2002: 53-54).



4. El sujeto humano como fundamento del ATR

El pensamiento crítico necesita un sujeto que lo produzca y lo repiense. Si no, sería metafísica. El carácter histórico se lo otorga el sujeto humano que lo discierne. Quiere esto decir, también, que el pensamiento crítico tiene como criterio de verdad al sujeto humano concreto. Lo uno no se da sin el otro, ni el uno sin lo otro. Sin pensamiento crítico el sujeto humano es abstraído y ve amenazada su existencia; sin sujeto humano no hay pensamiento crítico, ni siquiera pensamiento. De aquí la ineludible reflexión sobre el sujeto para fundamentar el pensamiento crítico.

La modernidad fundó una nueva visión sobre el ser humano, y la concretó caracterizándolo como sujeto. En cuanto tal, afirmó su autonomía y su libertad. En principio, estos fundamentos dejaban sin piso la visión heterónoma del ser humano con respecto a Dios, la cual prevaleció durante todo el medioevo. Mucho más allá, la nueva perspectiva moderna se radicalizó hasta el punto de que, mediante procesos de abstracción extremos, se perdió la noción de límite alguno para el sujeto. El resultado fue el divorcio de este sujeto con la historia y su asimilación a la racionalidad del *continuum* del progreso y del tiempo teleológico: todo dependía del devenir de fuerzas externas al

sujeto humano. Absorbido, el sujeto con su "su naturaleza" libre terminó siendo aplastado. Los miles de millones de empobrecidos, excluidos y asesinados en el siglo XX y en el recién iniciado siglo XXI son el testimonio mudo de esta debacle.

¿Vale la pena seguir pensando al ser humano como sujeto? Los fundamentalistas de hoy, de cualquier índole, responden que no. Los posmodernos también lo rechazan. Los modernos tradicionales lo siguen afirmando por principio, aunque no como principio de realidad. Muchas de las víctimas de toda esta catástrofe gritan también que sí, pero lo hacen desde sus necesidades concretas, y están dispuestas a alcanzarlo. En la perspectiva de un pensamiento crítico, ya lo dijimos, es un imperativo que emerge desde la misma realidad. Y para una teología que se reclama como parte del anterior, no puede ser menos. El hombre y el colectivo social de los que hablaba Walter Benjamin son el retorno de ese sujeto.

En los desarrollos de su pensamiento crítico, Franz Hinkelammert nos ha ofrecido durante las últimas décadas reflexiones de carácter teológico referidas al ser humano como sujeto. En su pensamiento, nuevamente regresa el sujeto. Bien lo podemos entender como elaboraciones que colocan en diálogo la

teología con el materialismo histórico, en el sentido benjaminiano que venimos exponiendo. Son búsquedas de motivos de esperanza que encuentran su anclaje en las raíces del judeocristianismo y que sirven de base para promover el espíritu emancipador de las víctimas de hoy. Hinkelammert halla esas referencias

en relatos bíblicos, erigidos como mitos en la tradición de occidente: el del Paraíso (Gn. 2-3), el de Caín y Abel (Gn. 4) y el de Abraham (Gn. 22). El autor, de manera novedosa, los lee en *clave de rebelión* de un ser humano que se ve enfrentado al dilema de la vida y la muerte en medio de situaciones históricas límites:



Las tres rebeliones componen un ciclo. Una responde a la otra. La primera es rebelión por medio de la cual el animal se hace ser humano. Revela la maldición de la muerte y de la condición humana. La segunda es la rebelión en contra de la vida humana —la vida del hermano—, que conduce a la constitución de las civilizaciones. La tercera pone la vida del hermano encima de la ley de las civilizaciones (Hinkelammert 2003: 100)



El texto del Paraíso se ha leído tradicionalmente en clave de pecado, así: Dios prohibió a Adán comer del fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal (Gn. 2,17); sin embargo, al ser violada esta norma por la mujer y por el hombre (Gn. 3,12), según la tradición, entró el pecado (original) al mundo. Hinkelammert hace otra interpretación, estableciendo una relación entre libertad, defensa y reivindicación de la dignidad humana y conciencia de la muerte e infinitud en la historia.

Las críticas principales que Hinkelammert le formula a la interpretación clásica se pueden resumir de este modo: por una parte, la prohibición, de la que se habla en el texto, es injusta, así provenga de

Dios (en tal sentido, el Dios que aparece allí no es perfecto, sino que se equivoca y se arrepiente de su mal actuar (Hinkelammert 2003: 82). De otro lado, al violar Eva y luego Adán la prohibición, ponen en entredicho la validez de la ley, y con ello se revela que hay leyes injustas (aunque también las puede haber justas). De modo que el pecado no está en haber violado la ley injusta, pues Dios maldice a la serpiente (Gn. 3, 14) y al suelo (Gn. 3, 17), pero no a los transgresores de la ley. En cambio, el pecado vendrá luego, cuando Caín asesine a su hermano (allí Dios sí maldice a Caín).

En la lectura positiva que propone Hinkelammert del relato del Paraíso, destaca que la prohibi-

ción pone de manifiesto, como apetencia, que la libertad es una necesidad humana (desear el fruto de conocer y discernir entre el bien y el mal es desear algo propio de la vida). Además, la violación de esa prohibición, actitud declarada de rebelión contra la ley injusta, se hace de manera compartida entre el hombre y la mujer y por iniciativa de ella, significando que la constitución como sujetos pasa por el mutuo reconocimiento de que su dignidad está siendo amenazada y, en contexto, también exige una crítica a la sociedad patriarcal, dominante desde entonces. En consecuencia, rebelión y libertad conducen al “descubrimiento de la mortalidad y también de la muerte. El animal no sabe de la muerte porque no sabe de esta libertad” (Hinkelammert 2003: 77). En otras palabras: rebelión y libertad descubren una conciencia que es típicamente humana. Por tanto, la experiencia de libertad es lo que hace infinito al ser humano pero, al tiempo, le da el conocimiento de su finitud humana. En suma, por medio de todo este proceso de hacerse sujeto, el animal se hace ser humano. Después de ello, la mujer —ya fuera del Paraíso— es llamada Eva o vida y se entenderá que las únicas leyes con sentido serán las leyes para la vida; deberá enfrentar las maldiciones, ninguna de las cuales proviene de fuera sino que brotan de la misma realidad. La libertad es enfrentar la realidad: de esto se trata de ahora en adelante, no de volver al Paraíso

perdido sino de crear una nueva tierra sin árbol ni fruto prohibido. De modo que de aquí se concibe un sujeto abierto y creativo y no fijado a ninguna teleología.

La condena por la fruta prohibida no es el pecado, de tal forma que éste no es evidente en el Paraíso. El pecado, en cambio, está en Caín: “maldito seas, lejos de este suelo que abrió su boca para recibir de tu mano la sangre de tu hermano” (Gn. 4, 11). En el texto bíblico se le llama pecado y crimen a lo que él hizo a pesar de que no había ley que lo prohibiera, diferente a la ley de prohibición del Paraíso cuya violación no derivó en condena. El criterio de discernimiento de la acción, pues, es la vida del hermano: “¿dónde está tu hermano, Abel?” (Gn. 4, 9). Es sujeto quien sea capaz de discernir su acción en favor de la vida y no quien eluda esta pregunta: “No sé. ¿Soy yo acaso el guarda de mi hermano?” (Gn. 4, 9). Caín no enfrentó las maldiciones en su libertad, ni prescindió del asesinato que pudo evitar. Caín, por tanto, es responsable del crimen de Abel y lleva la señal como fundador de todas las civilizaciones o promotor del progreso a costa del asesinato del hermano (Hinkelammert 2003: 88).

De tal manera que en la secuencia de los mitos bíblicos lo que se coloca al descubierto es que detrás del progreso está el asesinato del otro que no es reconocido como ser humano. Tal es lo que se denuncia. En sentido positivo y al

contrario de Caín, el sujeto sabe estar atento a ello para prevenirlo y evitarlo. Desde esta perspectiva pasa a un segundo plano el asesinato del padre o la figura de la ley, como elemento explicativo del mal. En la Biblia esto se expresa en el mito de Noé que es posterior, y quizás con éste se explique la generalización de los mitos del asesinato del padre que aparecen luego en occidente, con los cuales se vincula la fundación de las civilizaciones con violaciones de leyes superiores, relegando la importancia del asesinato del hermano (Hinkelammert 2003: 93-97).

El último relato de este ciclo es el de Abraham. Hinkelammert lo trata extensamente en su libro *La fe de Abraham y el Edipo Occidental* (2000). En este texto se retoman el problema de la muerte del ser humano a manos de otro ser hu-

mano y el problema de la ley. ¿Es “necesaria” la muerte en sacrificio, en ciertos momentos, para que Dios salve? ¿Es permitida legalmente esa muerte? ¿Es voluntad de Dios que así sea? En concordancia con lo que venimos reflexionando, ¿es inevitable la negación del sujeto en la historia humana? ¿El conocimiento del bien y del mal (un pensamiento crítico) acaso debe aceptarla en situaciones límites?

Al develar Hinkelammert que en occidente se privilegió la interpretación sacrificial, pasando el texto por el tamiz de la interpretación de Edipo (el destino supuestamente ineludible y necesario de que el hijo mate al Padre para que éste no lo mate a él), el autor analiza de otro modo el relato original del sacrificio de Isaac por parte de Abraham. En general, advierte una ambigüedad en el texto:



En cuanto mito fundante, aparece en la ambigüedad, por un lado, de una decisión de no asesinar y, por el otro, de asesinar siendo impedido el asesinato por una fuerza mayor. Aparece la ambigüedad de la consideración de la fe de Abraham, por un lado, como una fe que consiste en la decisión de no matar a su hijo, y por el otro, en la decisión de matarlo, quedando ésta en el mero campo de las intenciones. Por un lado, la fe, que no mata, y por el otro, la fe que muestra su fuerza al mostrar su disposición de matar (Hinkelammert 2000: 14)



A juicio de Hinkelammert, la ambigüedad se introduce con la inserción *a posteriori*, por parte de la tradición sacerdotal, de una

frase que se repite en dos versículos y que cambia el sentido del texto primigenio de que Abraham entiende que no debe matar a su

hijo Isaac: "... pues ahora veo que temes a Dios, ya que no me has negado a tu hijo, el único que tienes..." (Gn 22, 12b y 16b). Estas frases le quitan peso al significado del texto original: un Abraham que decide confrontar la cultura y la sociedad, que se rebela frente a la ley de su tiempo con la cual se exige el sacrificio del primogénito, que se niega a matar a Isaac y que asume las consecuencias de esta actitud, saliendo de su tierra, pero haciéndose libre. Teológicamente esto quiere decir: "...no has estado dispuesto a matarlo, porque al matarlo lo quitas a Dios. Dios, si es Dios de los vivos, lo querría vivo... si [Abraham] es capaz de matar a su hijo, no tiene fe y, por tanto, no tiene promesa. Al negarse a matarlo, muestra su fe y que no niega a su hijo a Dios" (Hinkelammert 2000: 18). Al contrario, con esos versos nuevos "ahora aparece el poder sacerdotal, que es la clase social que efectivamente asume el dominio político de la sociedad constituida por la ley", legitimando la ley del Sinaí (Ex. 32, 26-29) en donde entiende la fe como la "disposición de matar al hijo y a todos los hijos... a hijos y hermanos" (Hinkelammert 2000: 19). La afirmación del hijo como hermano, o como sujeto que reclama ser reconocido en su necesidad de vivir para también afirmar la vida del padre que se hace libre,

queda en entredicho con estos textos ambiguos... Por ahí se abrió paso la interpretación sacrificial en occidente, ligada al mito de Edipo.

La ambigüedad sobre el tipo de fe que pide Dios, será una tensión permanente a lo largo de los libros bíblicos. Será la tensión entre el no matar (fe radical en el Dios de la vida) y el sacrificio del sujeto que subyace a toda ley (el Dios que pide la vida de sus hijos). Esta tensión parece haberse afrontado en el relato de Abraham denotando la conversión del padre: la figura patriarcal —referente fundamental del poder en la sociedad de su tiempo— se transforma, rebelándose contra su propia sociedad y haciéndose hermano de su hijo. Con todo, dicha conversión la provocó el enfrentamiento con la ley de un sujeto negado (el hijo) que se resistía a ser víctima del sacrificio, lo cual implicó la conversión del poder para colocar la vida por encima de la ley⁸.

La anterior hermenéutica —en la que se sintetiza la discusión en los tres relatos bíblicos sobre la vida y la muerte del sujeto, y la ley a que se enfrenta— servirá de fundamento y criterio de discernimiento a Hinkelammert para adoptar una postura frente al actual contexto totalitario que enunciamos al inicio del presente artículo; el autor de origen alemán así lo sintetiza:



Por un lado, hay una significativa reconstitución de los movimientos populares, que vuelven a aparecer a pesar de las represiones que sufren. Y, lo que también es importante, en

su conflictividad no se entienden como la contrapartida maniquea de la lucha de clases desde arriba que está en curso. Está apareciendo un proyecto de sociedad que no pretende la totalidad del capitalismo... ni la totalidad pretendida por el socialismo histórico... Es posible que de esta manera, los propios grupos dominantes acepten una apertura que haga posible la constitución de una sociedad diferente. Sé que esta confianza tiene razones bastantes débiles, pero no la quiero excluir. Sin embargo, estoy convencido de que sin este cambio de sectores importantes de los grupos dominantes no hay salida. Por primera vez en la historia, su poder es efectivamente total (Hinkelammert 2001: 144-145).



El pensamiento crítico debe discernir la trascendencia y emancipación en medio de la historicidad de esta tensión y conflicto, tan atávica como los mitos que hemos rememorado. En este esfuerzo, tal y como lo acabamos de mostrar, la teología que hace crítica idolátrica (desvelamiento de falsos dioses que

piden para sí mismos la vida de los seres humanos y que, por tanto, funcionan cual fetiches) tiene una palabra importante que pronunciar.

Pero lo dicho en estos mitos del antiguo testamento se condensó, radicalizó y universalizó con el gran mito del nuevo testamento:



El mito central es que Dios se hizo hombre, por tanto ser humano. Transforma completamente todo el mundo mítico y sigue siendo la base de todos los mitos posteriores hasta hoy, pero también la base para la interpretación del mundo mítico anterior (Hinkelammert 2007: 87)



Por tanto, es el mito que divide la historia de occidente en dos y es,

además, el gran mito de la modernidad:



El gran mito es aquél, según el cual Dios se hizo hombre, ser humano. En forma religiosa lo expresa el cristianismo, desde el momento en que Dios se hizo hombre en Jesús de Nazareth. De esta forma prevalece, aunque no exclusivamente, durante 1500 años, hasta que el Renacimiento

cambia esta perspectiva religiosa y la cuestiona. Pero jamás se cuestiona que Dios se haya hecho hombre (Hinkelammert 2007: 87).



Su núcleo de sentido es simple y profundo, a la vez. Hinkelammert así lo deriva:



Dios se hizo hombre, por tanto ser humano. Humanizar el ser humano, es ahora la nueva dimensión de la vida humana. Hazlo como Dios, hazte humano. Mach's wie Gott, werde Mensch! Al hacerse hombre, se revela algo: que Dios es ser humano desde siempre (desde la eternidad). Esa revelación se hace desde ahora patente (Hinkelammert 2007: 87).



De acuerdo con Hinkelammert, en la modernidad este sentido radical es retomado por Marx, aunque en una versión secularizada. De ahí la importancia que el mito de Prometeo tiene dentro de su pensamiento, cuando Marx asume la rebelión de este dios-titán griego: "...en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la autoconciencia humana (en traducción literal: el ser humano consciente de sí mismo) como la divinidad suprema. Al lado de ella

no habrá otro Dios..." (Hinkelammert 2005: 8).

Lo que hace Marx —aunque no se dé cuenta de ello— al afirmar "la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre" es revivir en lenguaje filosófico el principio teológico expresado por San Ireneo de Lyon en el siglo II: "*Gloria Dei, vivens homo; vita autem hominis visio Dei* (La gloria de Dios es la vida del ser humano; la vida del ser humano, sin embargo, es la visión de Dios)". Así lo explica Hinkelammert:



En términos "religiosos", es lo que irrumpe con el cristianismo: Dios se hizo un ser humano; el ser humano se hace Dios. De hecho lo que irrumpe es toda una tradición judía anterior, que es condensada en el cristianismo de una manera específica y que canaliza ahora toda la cultura greco-romana en una dirección nueva. Es como una revolución copernicana, mucho antes de Copérnico. El mundo de los dioses baja a la tierra y los seres humanos asumen la vida de los dioses. Dios llega a ser la otra cara de la humanidad. Esta transformación, por supuesto, tiene antecedentes tanto

en la tradición judía como griega. Pero eso no son más que antecedentes. Ahora irrumpe la convicción, de que la vida humana debe asumir la vida de los dioses o de Dios. Una frase como la de Ireneo: *Gloria Dei vivens homo*, es inimaginable antes de esta irrupción. Toda relación con el mundo de los dioses se ha dado vuelta. Hay acceso a Dios, y Dios es transformado en el destino humano. En Ireneo aparece eso en forma radical. No solamente este: *Gloria Dei vivens homo*, sino ahora la creación de todo el universo tiene su sentido en la creación del ser humano, y la historia humana es transformada en una escalera desde la tierra al cielo, un camino que lleva a la identidad del ser humano y Dios. El ser humano se transforma en el centro del universo, de la historia y de Dios (Hinkelammert 2005: 11).



Para el interés de lo que hemos reflexionado, lo que hace y lo que propone Marx es un discernimiento de los dioses en la tierra para luego llevarlo al cielo. Esto se mantiene hasta 1841, pero desde 1844 concluye que si el ser humano es la divinidad suprema, ¿para qué, entonces, Dios?, ¿para qué la crítica de la religión? Sin embargo, Hinkelammert piensa que esta crítica pasó a ser un método de análisis que parte “de las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas” (Marx, *El Capital* I, nota 4) que permite analizar los dioses y discernirlos: “se trata... de todo un “programa de investigación”, pero el cual no se ha seguido casi nada en la tradición marxista... Por supuesto hace falta analizar... los dioses de Bush, Reagan o Hitler... Pero lo mismo vale para el análisis de los diversos prometeísmos...” (Hinkelammert 2005:

9). En suma: el análisis social, si se lleva hasta las últimas consecuencias esta perspectiva iniciada por Marx, debe reconocer el análisis de dioses y de ídolos actuando y luchando aquí en la tierra, en contra y a favor del ser humano; o en otras palabras: el ATR consiste en un análisis de las relaciones sociales entre los hombres, en las cuales siempre afirman alguna imagen de Dios que los niega como tales o que los potencia como sujetos de su propio destino. En este último sentido, desde el cristianismo hay un criterio de discernimiento: en la tierra Jesús, cual Prometeo, se rebela contra la ley imperial del Estado de Derecho romano y contra la ley farisaica del Templo judío; en el cielo, Miguel, se rebela contra la divinización de la ley hecha por Satanás y es expulsado, cual otro Prometeo, del cielo a la tierra (Ap. 12, 7-12). Dios se hace humano, el ser humano se hace Dios.

5. Para concluir

De este modo, creemos que hemos encarado las cuestiones que anunciamos al comienzo de este artículo. Sucintamente lo podemos referir como sigue.

Las reflexiones de las páginas precedentes, a nuestro juicio, abrirían un horizonte nuevo de posibilidades para establecer el diálogo entre teología, filosofía y ciencias sociales. El acercamiento que hemos hecho entre las dos primeras, propone unos fundamentos que necesariamente rompen las fronteras epistemológicas establecidas por la visión moderna para la producción de conocimiento. Tanto en relación con el enfoque general como con respecto a las categorías diseñadas, estamos mostrando un camino posible en el cual ninguna disciplina se puede apropiar exclusivamente de los mismos, sino que los debe usar y recrear de acuerdo con sus tradiciones y búsquedas específicas. En este sentido, el pensamiento crítico lo podemos entender como un flujo del conocer que transita por distintos planos, niveles y campos temáticos, según las necesidades y problemas de la realidad y acorde con las explicaciones que desde allí se emplazan.

En la dirección de lo que acabamos de exponer, en estas primeras exploraciones en que colocamos en evidencia la mutua retroalimen-

tación disciplinar, hemos obrado así. Desde la teología levantamos la pregunta por las posibilidades de un conocimiento que mantenga la dinámica del trascender. Pero esta demanda también es una exigencia desde la realidad (que se experimenta como contexto de enormes limitaciones) la cual, a su vez, pide que el conocimiento sostenga su ligazón consigo misma, es decir, que sea histórico. Las respuestas que encontramos no provienen directamente de la teología —aunque su sentido sí— ni de la realidad —porque ésta requiere de la abstracción que le ofrece la teoría— sino de la filosofía, específicamente con el doble postulado materialista y dialéctico construido por Marx. De esa forma llegamos a la formulación de una dialéctica trascendental, necesaria para cualquier conocimiento, lo cual vuelve a abrirle espacio al conocimiento teológico en el contexto moderno. Filosofía y teología, en consecuencia, serían parte integral e insoslayable del conocimiento científico, todos con un carácter no metafísico sino histórico.

De otra parte, la historicidad del pensar la intentamos estableciendo relaciones del presente con el pasado, no con el futuro. El futuro, en el mejor de los casos, es un desarrollo de las posibilidades del presente, pero de cualquier modo no ha sido. El pasado, en cambio,

sí ha acontecido y, aunque pueden existir un sinnúmero de dificultades para articularse con él, es factible plantearse ese proyecto, pues aún convivimos con sus vestigios. Es el lugar que le asignamos a la memoria en el pensamiento crítico: el descentramiento del actual estado de cosas lo podemos encontrar en el pasado donde las mujeres y hombres han vivido experiencias y motivos de esperanza, de lo cual todavía podemos aprender. Este modo de proceder nos lo ha enseñado la teología judeocristiana.

Con todo, el propósito último del conocimiento no es la memoria, esto es, el conocimiento por el conocimiento. El pensamiento crítico pretende ser praxis de emancipación del ser humano sojuzgado y sometido. En esto coincide con la teología que entiende el conocimiento de Dios como una experiencia correlacionada con la existencia y reconocimiento de los hombres y mujeres como seres vivos. De ahí el imperativo de concebir la teología como parte del pensamiento crítico.

Además, hemos afirmado que el conocimiento no puede ser externo al ser humano ni a la historia. De aquí el requerimiento de afirmar una visión que asegure que la teoría

no substituye ni al ser humano ni su realidad. En otras palabras, una teoría (teológica, filosófica, científica) que preserve al ser humano como sujeto. Con este objetivo retomamos el sentido emancipador primordial de la filosofía moderna, pero hallamos vestigios históricos y existenciales más profundos y decisivos en los mitos teológicos de origen bíblico. Desde estos se nos revelan las potencialidades humanas y divinas del grito, la rebelión y el discernimiento en función de la vida y más allá de los límites de la racionalidad y de la ley que producen víctimas y lo justifican.

Por último, el criterio de universalización del conocimiento lo encontramos en el ser humano como sujeto, particularmente en aquel que es negado como tal (por exclusión, aplastamiento o aniquilamiento) y que pretende ser reconocido en su dignidad. El pensamiento crítico entiende que una teoría es universalmente válida en tanto fundamente y explore esta posibilidad siempre latente: que los seres humanos nos reconozcamos como hermanos. Renunciar a ello, es declarar absolutamente relativo el conocer y, así, aceptar los límites infranqueables de la muerte expresados en el saber fragmentario.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Angarita, Carlos E (2008), "Apuntes para repensar la teología de la liberación en América Latina y el Caribe", en *Revista Pasos* N° 137, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica.

Benjamin, Walter (1987), *Discursos Interrumpidos I*, Taurus, Buenos Aires.

_____ (1940), *Sobre el concepto de Historia*, disponible en <http://www.bolivare.unam.mx/traduccion>

_____ (1982), *Das Passagen-Werk*, Suhrkamp, Frankfurt an Main, 2 vols. (Trad. Cast. *Libro de los Pasajes*, Akal, Madrid, 2005)

Gallardo, Helio (2006), *Siglo XXI, Producir un mundo*, Editorial Arlequín, San José de Costa Rica

Mayorga, Juan (2003), *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en Walter Benjamin*, Anthropos, UAM, México, pp. 63-110.

Hinkelammert, Franz (2000), *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica.

_____ (2001), "América Latina y el fin de siglo", en Gutiérrez, Germán y Duque, José (eds.), *Itinerarios de la*

razón crítica, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica.

_____ (2003), *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica.

_____ (2005), "Pro-meteo, el discernimiento de los dioses y la ética del sujeto. Reflexiones a partir de un libro", en *Revista Pasos* N° 118, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica.

_____ (2007), "Sobre la reconstitución del pensamiento crítico", disponible en <http://www.pensamientocritico.info/index.php/articulos>

_____ (2008), *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad*, Editorial Arlequín, San José de Costa Rica.

Löwy, Michael (2002), *Aviso de incendio*, Fondo de Cultura Económica, México.

Romero, José Manuel (2005), *Hacia una hermenéutica dialéctica*, Editorial Síntesis, Madrid.

Sung, Jung Mo (2007), "Cristianismo de liberación: ¿fracaso de una utopía?", en *Revista Pasos* N° 130, Departamento Ecuménico de Investigaciones, San José de Costa Rica.

Notas

* El presente artículo es resultado de la investigación denominada *Hacia un método de Análisis Teológico de la Realidad*, llevada a cabo durante 2008 por el grupo de investigación Yfantais, de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia. El proyecto fue financiado por la Vicerrectoría Académica de la misma Universidad.

** Docente e Investigador de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá, Colombia. Director del grupo de investigación Yfantais. Miembro del Grupo Pensamiento Crítico, Costa Rica.

1 El ATR, cuyo enfoque y fundamentos perfilaremos enseguida y a lo largo del presente texto, persigue ir más allá de un análisis social adoptado y popularizado en el contexto que describimos y que se conoció como el “método de lectura de la realidad, Ver-Juzgar-Actuar”. El mismo se asumió en la educación popular y especialmente en las Comunidades Eclesiales de Base. El “ver”, ese punto de partida obligado que pretendía recoger la praxis, se llevaba a cabo recurriendo a los análisis estructuralistas de corte marxista y, en ocasiones, describiendo además las prácticas sociales de los participantes. Luego, el “juicio” crítico pasaba por el examen de la situación a la luz de los principios teleológicos (hacia dónde debía ir la sociedad y la historia) definidos por corrientes de las ciencias sociales que igualmente se inspiraban en el marxismo; en el caso de los grupos cristianos, dicha crítica se complementaba con criterios teológicos y bíblicos desde los cuales se anuncia-

ba y discernía el inequívoco camino hacia la liberación y hacia una nueva sociedad, signos del Reino entre nosotros. Finalmente, según las conclusiones de lo anterior, se determinaban tendencias en la dinámica social y se definían líneas de acción a tomar. En la práctica era un método alternativo a los enfoques funcional-estructuralista y positivista que predominaban en aquel entonces. Con reconsideraciones, aún sigue siendo un método al cual se recurre hoy día por parte de algunos sectores minoritarios y, *supuestamente*, fue seguido en la última reunión de obispos del CELAM, en Aparecida, Brasil, en el año 2007.

2 Sin negar sus múltiples expresiones, aquí nos referimos específicamente a la teoría crítica latinoamericana con conciencia de ser artesana de un pensamiento propio que recogía tradiciones conceptuales de Europa, América Latina y del Caribe. En esta línea asumimos el pensamiento de Franz Hinkelammert, referente primordial nuestro, cuya mayoría de su abundante producción intelectual se encuentra disponible en <http://pensamientocritico.info/>. Hinkelammert ha venido considerando la idea de que la teoría de la dependencia debe ser retomada y repensada, teniendo en cuenta sobre todo su potencial emancipador.

3 En palabras de Franz Hinkelammert: “Marx de ninguna manera afirma que las relaciones jurídicas son el simple reflejo de las relaciones económicas. Incluso sostiene lo contrario, es decir, que las relaciones económicas son el reflejo de las relaciones jurídicas. Pero lo dice con la palabra “wiederspiegeln”, lo que significa, reflejarse en el espejo o, si

se quiere «espejar» (Hinkelammert 2008: 4).

- 4 Dice Eduardo Galeano en su *Ventana sobre la utopía*: “Ella está en el horizonte —dice Fernando Birri—. Me acerco dos pasos, ella se aleja dos pasos. Camino diez pasos y el horizonte se corre diez pasos más allá. Por mucho que yo camine, nunca la alcanzaré. ¿Para qué sirve la utopía? Para eso sirve: para caminar”.

Disponible en: www.patriagrande.net/.../eduardo.galeano/.../ventana.sobre.la.utopia.htm. Es otra manera de expresar lo que aquí queremos decir.

- 5 1. *La escuela materialista*: Walter Benjamin es un marxista, un materialista consecuente. Sus formulaciones teológicas deben considerarse como metáforas, una forma exótica que encubre verdades materialistas. Ésta es la posición ya proclamada por Brecht en su *Diario*.

2. *La escuela teológica*: Walter Benjamin es ante todo un teólogo judío, un pensador mesiánico. En él, el marxismo no es sino una terminología, un uso abusivo de conceptos como “materialismo histórico”. Es el punto de vista de su amigo Gershom Scholem.

3. *La escuela de la contradicción*: Walter Benjamin trata de conciliar marxismo y teología judía, materialismo y mesianismo. Ahora bien, como todo el mundo sabe, esas perspectivas son incompatibles. De allí el fracaso de su intento. Así lo leen tanto J. Habermas como R. Tiedemann. (Löwy 2002: 41)

- 6 A pie de página el autor cita la procedencia: W. Benjamin, *Briefe*, Fran-

cfort, Editorial Suhrkamp, 1966, vol. 1, p. 426

- 7 Benjamin parecía muy consciente del lugar que ocupa la teología en el contexto racional moderno: actúa escondida, es pequeña y fea, cual enano giboso, pero, a su vez, es decisiva para ganar las partidas que por sí mismo no consigue el muñeco turco llamado materialismo histórico. Alegóricamente así lo describió en su primera tesis sobre el concepto de historia: “Según se cuenta, hubo un autómatas construido de manera tal, que, a cada movimiento de un jugador de ajedrez, respondía con otro, que le aseguraba el triunfo en la partida. Un muñeco vestido de turco, con la boquilla del narguile en la boca, estaba sentado ante el tablero que descansaba sobre una amplia mesa. Un sistema de espejos producía la ilusión de que todos los lados de la mesa eran transparentes. En realidad, dentro de ella había un enano jorobado que era un maestro en ajedrez y que movía la mano del muñeco mediante cordeles. En la filosofía, uno puede imaginar un equivalente de ese mecanismo; está hecho para que venza siempre el muñeco que conocemos como “materialismo histórico”. Puede competir sin más con cualquiera, siempre que ponga a su servicio a la teología, la misma que hoy, como se sabe, además de ser pequeña y fea, no debe dejarse ver por nadie”.

- 8 En palabras de Hinkelammert: “Según el mito, Abraham sube con su hijo Isaac a un cerro para sacrificarlo, y así cumplir la ley. El mito deja entender que Isaac se resiste. Se convierte al asumir su propia dignidad, lo que no es compatible con la aceptación de ser sacrificado.

No obstante, Abraham tiene todo el poder sobre él y lo amarra en el altar para matarlo. Pero en ese momento Abraham se convierte también. Ve el rostro de Isaac y le surge su fe: esta fe se confirma al *no* matarlo. La conversión es doble y complementaria. Isaac se convierte al resistirse a ser sacrificado. Abraham se convierte al reconocer a Isaac como ser humano

vivo, que no vive para morir. Renuncia a ser sacrificador. Por tanto, viola la ley que prescribe el sacrificio del hijo primogénito. Convertidos los dos, pueden bajar juntos del cerro. La conversión no es posible si el dominador no se convierte también. La conversión es una relación de reconocimiento mutuo, aunque conflictivo” (Hinkelammert 2001: 145)

La reconstrucción de un pensamiento y una praxis crítica en la psicología latinoamericana

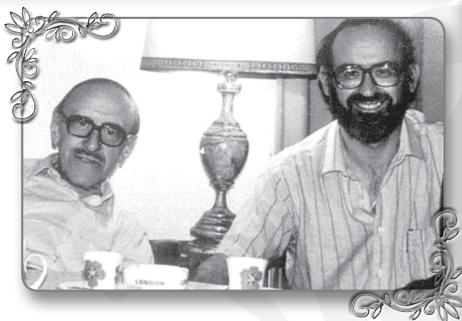
IGNACIO DOBLES OROPEZA

Universidad de Costa Rica

Colectivo Costarricense de Psicología de la Liberación



RESUMEN: Más allá del campo científico, los estancamientos de diversos movimientos sociales han afectado a las posiciones más críticas en la psicología. Esto se ha evidenciado en los esfuerzos editoriales de la obra y figura de Ignacio Martín Baró, a cuyo aporte se le restringe su alcance universal, y al que a toda costa se le quiere quitar lo que tenía de marxista. Su aporte es, sin duda, uno de los puntos de apoyo más importantes de un impulso crítico y renovador en la psicología latinoamericana, pujando para no caer de nuevo en dependencias intelectuales de los centros del conocimiento hegemónicos.



ABSTRACT: Beyond the scientific field, the defeat of many social movements affected the most radical approaches in Psychology. This has been evidenced in the reception of the works of Ignacio Martín Baró. The universality of his contributions and the Marxist elements of his thought have been denied by some critics. His contributions are, undoubtedly, a firm support of a new critical and renewing impulse of Latin American Psychology, struggling for not falling into a new intellectual dependence of the knowledge hegemonic centres.



Como se ha señalado tantas veces, el discurso psicológico, con su individualismo metodológico, y con sus supuestos hedonistas acerca de la "naturaleza humana", a la par de una visión homeostática de la realidad social, ha sido extremadamente funcional, en términos generales, para el orden social imperante, y suele aplicarse, como ha escrito Ibáñez (2001), como dispositivo autoritario y normativo. Sirve, por ejemplo, con toda claridad, para achacar los problemas de la estructura social al individuo o a la familia (Leandro y Montoya, 2006).

Ha sido sustento ideológico eficaz, *plato fuerte*, para la perspectiva neoliberal, al enfatizar la supuesta libertad del individuo en el orden (desorden) imperante, y al avalar y naturalizar aquello de que la mano invisible del mercado se encarga de traer el bienestar de todos, si tan solo cada quien se dedica a promover su propio bienestar personal.

Asumiendo, muchas veces de manera implícita, esta concepción acerca de la "naturaleza humana" le termina haciendo un enorme servicio a un orden social deshumanizado. El problema, claro está, es que a actual crisis del sistema (mercados) y su abordaje por parte de las instancias de poder global, en que hasta el gobierno de Bush interviene estatalmente los bancos, parece, desde esta óptica reificada, hasta contrafáctico. Pero estos hechos de la macro crisis no quieren decir que la perspectiva neoliberal de la

vida no esté fuertemente instalada en cotidianidades e imaginarios. Ya Marx, en su tiempo, se refería a los mercados como la "religión cotidiana".

Habría que enfatizar este punto: hay supuestos psicológicos que asientan, con eficacia, en los imaginarios y las cotidianidades, del discurso neoliberal. No en vano podemos encontrar una veta muy fuerte de psicologismo, que apunta en esta dirección, en los economistas neoliberales.

En la historia de la psicología como disciplina han surgido, en diferentes coyunturas, intentos importantes de críticas y redefiniciones de esa funcionalidad adaptativa de una disciplina en la que el *cambio* es asunto cardinal, pero *individual*, inmovilizando, *gatopardescamente*, al conjunto social como un todo. No se trata, como lo denunciaban algunos autores a principios de los setenta, de la *irrelevancia* de la psicología, sino de a quien ha servido y para qué.

Ha cumplido funciones valiosas para el capitalismo, en los diferentes establecimientos en que opera lo que se ha llamado el *complejo Psi* (en el sentido de todas las instituciones, legitimaciones, instituciones formativas, profesionales, y diversos ámbitos en que se expresan discursos y prácticas de los psicólogos y psicólogas), cuando, como discutió en su momento Kenneth Gergen (1996), se ha combinado una teoría armónicamente con una metateoría,

y con un instrumental metodológico, como hizo el conductismo de principios y mediados del siglo veinte.

Tenemos, por otro lado, y en signo contrario, una larga historia en el psicoanálisis, de intentar desplazarse mas allá de la cuidadosa *realpolitik* instalada originariamente por Freud como metodología de protección de una institucionalidad psicoanalítica incipiente, para llevar una visión psicológica a las barricadas o a la experimentación social o psicosexual. El caso de Wilhelm Reich es, por supuesto, el más notorio, pero contamos con una larga, complicada, interesante y a veces muy fructífera historia de encuentro entre psicoanálisis y marxismo (Dahmer, 1983), de indudable repercusión en varios países de nuestra América.

Reich, recordaremos, merece seguir siendo evocado, cuando se preguntaba, por ejemplo, no por qué un obrero iba a la huelga, sino por qué *no* iba a la huelga, o cuando anotaba que no se podía entender al fascismo exclusivamente con un análisis racional, o que había que vincularlo con la estructura familiar autoritaria (Reich, 1980).

Podríamos citar, también, entre otros, el ejemplo de Marie Langer, expulsada de Austria por los nazis en los años treinta, y perseguida por la dictadura militar argentina en los años setenta, teniendo que exiliarse en México.

En diferentes momentos la tensión ha atravesado otras perspecti-

vas, o se ha desplazado hacia el campo de la ética en la disciplina (Prillieltensky, 1994), y, en lo que se ha conocido como la *crisis en la psicología social* de los años 60 y 70, que tuvo tanta repercusión en Europa primero, luego en EE.UU. y América Latina, desplazó la atención hacia el campo de la ideología y el poder, y a un cuestionamiento serio de la artificialidad de la producción de conocimiento en el campo y al individualismo metodológico (Martin-Baró, 1983).

Esto eventualmente llevó, por diversos caminos, a la mano de las sacudidas y los cuestionamientos forzados por diversos movimientos sociales (gays/lesbianos, feministas, afros, etc.) al desarrollo de perspectivas críticas, incluyendo las socioconstruccionistas (Gergen, 1996, Ibáñez, 2001) basadas en un pragmatismo a lo Rorty y a un cuestionamiento a la concepción del conocimiento como representación de la realidad y la fundamentación última del saber en un metodologismo y empirismo funcional para la afirmación de poderes opresores.

La premisa mencionada en su ponencia por Angarita y sus compañeros (2008) de un pensamiento neoliberal que “declara inútil la búsqueda de universales en el conocimiento y que se conforma con la afirmación de explicaciones desintegradas que se afirman y se legitiman en el bagaje flotante de los múltiples saberes” parece relevante aquí, con esa paradoja de un pensamiento único, neoliberal, que

supuestamente se asienta sobre la tolerancia y la diversidad. Pese a las intenciones críticas de los socio-construccionistas, autodenominados muchas veces como posmodernos, habría que recordar la frase de la investigadora de las memorias sociales brasileña Eclea Bossi (2002,124):

“Es que después de decir que no hay verdad objetiva, se acaba aceptando que el poder engendra la verdad”.

Pese a su indudable influencia, y la importancia de su aporte al pensamiento crítico, al no fundamentarse en una ética de la vida (Ética de la Liberación) y al establecerse sobre la base de un relativismo epistemológico, la fuerte influencia crítica de la perspectiva socio construccionista se ha ido desgastando, y lo que parece haber contribuido a producir parece ser una especie de *backlash* conservador, que ha implicado un fortalecimiento de los intentos de encontrar explicaciones sociobiológicas a la realidad social humana. Esta perspectiva crítica, bien afianzada en Europa y en algunos espacios académicos de Los Estados Unidos, tuvo, a decir verdad, grandes dificultades para insertarse en la región latinoamericana, con la probable excepción de Chile. La realidad ha sido demasiada pesada para ser ignorada.

En el camino han quedado, también, algunos intentos de desarrollar una psicología social mediante la aplicación directa al

campo psicológico del materialismo histórico, que se resolvían la mayoría de las veces con planteamientos hacía poco para dilucidar lo psicológico o lo psicosocial, y que hacen flacos favores a la dialéctica. Una excepción, por supuesto, de enorme originalidad y consistencia, es la de Vygotsky y sus seguidores en la psicología soviética y, en general, en la perspectiva sociocultural.

Más allá del campo científico y del saber, los estancamientos y o las derrotas de diversos movimientos sociales y políticos han afectado a las posiciones más contestatarias y críticas en la disciplina, y han llevado, sin duda, a cierto acomodo de intelectuales y profesionales, otrora radicales, domesticando las aristas más espinosas de la crítica social o transformadora.

Esto se ha evidenciado hasta en la apropiación en los esfuerzos editoriales de la obra y figura de Ignacio Martín Baró, a quien se le disminuye relegándolo a un espacio y temporalidad específica, restringiendo así su alcance universal, y al que a toda costa se le quiere quitar lo que tenía de marxista (De la Corte, 2001. Ver la discusión de Lacerda, 2006).

Su aporte es, sin duda, uno de los puntos de apoyo más importantes de un impulso crítico y renovador en la psicología latinoamericana, pujando para no caer de nuevo en dependencias intelectuales de los centros del conocimiento

hegemónicos, y es la base de lo que quiero comentar a continuación. Demuestra la vitalidad que cobra, hoy en día, la realización reciente en San Cristóbal de las Casas, en la Universidad de La Tierra de Chapas, del IX Congreso Internacional de Psicología Social de la Liberación, con más de 1200 participantes, encuentro diseñado y puesto en práctica por las redes de tejido solidario existentes, con una lógica propositiva y de construcción conjunta procurando, como decía su lema “respuestas colectivas a los desafíos actuales de la liberación” (ver www.liber-accion.org).

En todo caso no puede ser mi propósito aquí pretender escribir la historia, larga ya, de los intentos de trabajar desde la psicología atendiendo las complejidades de la vida humana y apuntando hacia la crítica y a transformación social (estos momentos los encontramos, claro está, en el mismo Freud, en algunas partes de su obra). Lo que quiero es compartir y enfatizar un impulso crítico reciente en la psicología y la psicología social, vinculada con la Teología de la Liberación y con una lectura no ortodoxa del marxismo, y, también, con las aspiraciones, las andanzas y los destinos de los movimientos sociales y populares.

Ya lo anuncié. Me refiero a la perspectiva introducida, en su vida truncada a los 47 años por las fuerzas militares salvadoreñas, por Ignacio Martín-Baró, empuje que se ha venido retomando en los últimos años, en un esfuerzo que no ha de-

jado de ser contradictorio y problemático, encontrando fuertes escollos en la despolitización y en cierto academicismo, y que en mucho podrá coincidir, en su desarrollo, con el esfuerzo que hemos venido haciendo de trabajar la necesaria renovación del pensamiento crítico.

Lo que está en juego es nada menos que la definición de los sujetos sociales que pueden ser sustento de este intento crítico en esta nueva etapa histórica y las relaciones a definir con estos, los retos epistemológicos y teóricos del mismo y su necesaria articulación con esfuerzos relacionados en otras áreas del saber, en necesaria brega interdisciplinaria.

Podríamos decir, como lo hemos hecho en otros lugares, que se trata de apostar al *Principio Liberación*, siendo una manera, en nuestro ámbito de acción, de afirmar una ética de vida, una ética de la liberación que implica, como principio fundamental, como se fue definiendo en discusiones sostenidas en años recientes en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) contribuir a *producir y reproducir la vida humana, en su corporeidad, en lo simbólico y pulsional, en sus características específicas y diversas, y en comunidad.*

En su trayectoria intelectual truncada por las balas asesinas del ejército y el gobierno salvadoreño, un Martín-Baró crecientemente frustrado con la incapacidad de la psicología para dar respuestas a las

necesidades de las mayorías populares en el continente, y de salirse de su esfera autocontenida, pasó de efectuar una crítica profunda y una revisión de la psicología social dominante en su tiempo, a esbozar el horizonte de una posible “Psicología de la Liberación”, sugiriendo desafíos y tareas que siguen cobrando vigencia, a juicio de muchos de nosotros para una reconfiguración de la perspectiva psicológica, de manera crítica, en función de la transformación social y el bienestar de las mayorías.

Los debates surgidos desde entonces clarifican, a mi juicio, la necesidad de que esta búsqueda se vincule con otras visiones disciplinarias, y se ubique en un marco ético y filosófico mayor, así como la necesidad de contribuir a crear, como ha señalado Duchrow, (2006) nuevos “grandes relatos” (un “nuevo gran relato con historias esperanzadoras” lo llama) que permitan, sin mecanicismos o ilusiones de perfección, apuntar hacia nuevas utopías. Es particularmente urgente el diálogo entre psicología de la liberación y economía crítica, como empezó a esbozarse en nuestro medio en el II Encuentro Nacional de Psicología de la Liberación realizado en julio de este año en la Universidad Nacional.

En una conferencia, ya famosa, dictada en la Universidad de Puerto Rico en el año de 1986, Martín-Baró proponía tres grandes desafíos para una psicología liberadora. Estructuraré el resto de mi discusión en torno a estas ideas centrales.

El primero implicaba la necesidad de la psicología de descender de sí misma, lo que llamaba “la liberación de la psicología”, es decir, dejar de prestarle tanta importancia a una parcelación de la realidad que convertía a la disciplina en “dueña” de algunas de sus partes, o a un pretendido cientificismo y búsqueda de status y prestigio, para basar su quehacer, mas bien, en el trabajo en torno a *las problemáticas de las grande mayorías de nuestros pueblos*: a trabajar el conflicto, donde antes solo se veía la adaptación, a trabajar el desempleo, donde antes solo se veía la selección de personal, a trabajar los devastadores efectos de la guerra y la represión, donde antes se presumía la estabilidad y la homogeneidad, a trabajar la exclusión, donde antes se asumía una aparente igualdad, a trabajar las heridas sociales y colectivas (trauma psicosocial), donde antes solo se veía el trauma individual, a volver a retomar el extraviado (en la psicología) tema de las necesidades, cuando solo se avizora el consumo.

Este énfasis en la actuación sobre la realidad para transformarla entra de inmediato en tensión con los socioconstruccionistas, que aconsejan o dictaminan no hablar de *realidades*, y tiene mucho que ver con el “*ver, juzgar y actuar*” al que apela Angarita (2008). En todo caso lleva, en un esfuerzo que, como veremos, es necesariamente colectivo, a discernir cuales serian problemáticas prioritarias para ser trabajadas, teorizadas, y para

ser abordadas mediante el trabajo priorizado por la disciplina, es decir, el *trabajo con la gente*. Hemos propuesto, en otro lugar, siguiendo en buena medida discusiones en que hemos participado con Franz Hinkelammert y otros compañeros, cuatro ámbitos urgentes:

1. El de la lógica de una seguridad nacional globalizada (Hinkelammert, 2005): que lleva no solo al nuevo lugar ocupado por el discurso y la práctica de la tortura en los dominios de la disciplina (Dobles, 2006), sino, también, a la criminalización de los movimientos sociales, la ubicación de la migración, en la globalización con conducción neoliberal como, un asunto de seguridad nacional, y a la relativización y redefinición del trabajo relacionado con los derechos humanos, tan importante para la psicología latinoamericana en las últimas dos décadas.
2. Las implicaciones y los efectos del fundamentalismo de mercado, que impregna acrítica y directamente las más diversas expresiones de la práctica psicológica: educativa, laboral, clínica. Esto implica también desmontar los presupuestos psicológicos del discurso neoliberal y trabajar una concepción de la subjetividad y la intersubjetividad en que se rescaten los valores de la solidaridad, de la inclusión, de la perspectiva de mundos en que “quepamos todos”. Retomar y trabajar la “ética del bien común” que ha puesto en discusión Hinkelammert, se convierte en tarea crucial. Implica, también enfrentar al individualismo, afirmando la construcción de esfuerzos colectivos.
3. El impulso a mecanismos de participación democrática reales, a que en la microfísica y también en la microfísica del poder las personas y los pueblos tengan mayor autonomía, libertad real, capacidad de decisión y de control sobre sus vidas. Tenemos aquí, en la psicología social y comunitaria latinoamericana, un enorme y valioso caudal de experiencias a rescatar, bajo la influencia de Fals Borda, Freire y otros autores (Dobles, 2008), desde la investigación participativa, aunque no podemos mistificarla, ya que la experiencia demuestra que puede utilizarse hasta para fines contrainsurgentes. No obstante, tenemos aquí un ámbito de acción fundamental, que implica desde procesos electorales nacionales que terminan siendo decididos por grupos minúsculos de personas en puestos claves, o la posibilidad real de participación, efectiva, en un grupo o una comunidad determinada.
4. Por último, ante un capitalismo que no puede sino ser rapaz, y un orden social y económico mundial que tiene, aunque sea

como efecto no intencional, la tendencia a destruir el mundo en que vivimos, se coloca ante nosotros, con mayor urgencia, el reto de trabajar la relación ser humano/naturaleza, la sustentabilidad, la protección de los recursos naturales. Esto, obviamente, no se queda solo en lo *natural*, porque inevitablemente pasa por los arreglos existentes en el orden social. En una valiosísima experiencia desarrollada el pasado mes de octubre por la Red Costarricense de Psicología de la Liberación, llevamos a cabo un intenso seminario sobre psicología de la liberación y medio ambiente con la participación de activistas ecologistas, y de este encuentro emergieron una serie de tareas urgentes posibles para trabajar en este terreno (Dobles, 2008). Entre otras cosas, se perfiló el reto, en nuestro contexto costarricense, de pensar y conceptualizar el miedo, sus expresiones y consecuencias, y de articular, ahora desde el Colectivo formado en octubre, un proyecto de acompañamiento a activistas y movimientos sociales.

En todo caso, la liberación de la psicología a la que aludía Martín-Baró implica, sobre todo, poner en un primer plano el abordaje, teórico y metodológico, práxico, de los problemas sociales prioritarios que amenazan la existencia humana y las posibilidades de una vida digna.

El segundo gran desafío planteado por Martín-Baró es epistemológico. Incita a que la psicología supere el positivismo, entendido como afirmación del dato empírico, constatable, en detrimento de la realidad *posible*, en circunstancias diferentes, retando también el hedonismo presente en las teorías psicológicas, que hace imposible, por ejemplo, considerar el tema de la solidaridad o, siquiera, el *bien común* como perspectiva, y que *reta* a trascender visiones homeostáticas, no conflictivas, del orden social, y, podríamos agregar, personal. Este último aspecto es particularmente relevante, cuando el orden social y económica implica la imposibilidad de una vida y de un futuro para todos.

Un pensamiento crítico en psicología tendría que partir de la precariedad del orden social insistente, y de la necesidad de su transformación a través de la acción humana.

Lo que notamos, hoy en día, mas bien, en las instituciones en que se hace psicología, es una presión creciente hacia una especie de tecnocracia del saber, con fuertes rasgos positivistas, y no ha sido poco común ver la transformación de quienes en algún momento sustentaban posiciones más críticas hacia una especie de acomodamiento cientificista, lo que de paso, trae de vuelta, con fuerza, uno de los temas enfatizados por Martín-Baró o en su obra: la pretendida neutralidad de la psicología y del psicólogo. Dicho en otros términos la expulsión del

campo del saber y de la práctica de los valores sustantivos en pro de los valores instrumentales. Por todo lado, la *eficacia* parece ser la palabra del día.

El último desafío para una psicología de la Liberación, desde la propuesta martinbaroniana, y muy en sintonía con el énfasis puesto en la ortopraxis por la teología de la liberación, implica la necesidad de que la psicología emprenda una nueva *praxis*, trabajando desde la perspectiva de las víctimas, y de la necesaria transformación de sistemas opresores.

Esto opera en doble vía, porque lleva no solo a la necesidad de articular el desarrollo de una saber y de una práctica con el quehacer de aquellos sectores sociales y populares que luchan por una vida más justa para todos, sino que implica, también, reconocer que en ese propósito, la acción colectiva de quienes se comprometen con su desarrollo implica, a la manera de la constitución de una comunidad crítica en la forma que lo entiende Dussell (1998), reconocer la necesidad de transformarse, también, en sí mismos, en movimiento social. Es decir, buscar las modalidades organizativas y colectivas que sin reproducir esquemas verticales y autoritarios propicien la y sostengan la constitución de esta nueva *praxis* y de este nuevo saber. Eso es, de alguna manera, lo que hemos intentado hacer a nivel regional, articulando un tejido comprometido que, superando una serie de obstáculos

academicistas y despolitizadores, acaba de expresarse en el Noveno Congreso Internacional de Psicología Social de la Liberación, ya comentado, y lo que hemos venido haciendo en Costa Rica con el funcionamiento de la Red Costarricense de Psicología de la Liberación, y, ahora, con la Asociación Colectivo Costarricense de Psicología de la Liberación.

Esto roza con un tema que fuera planteado en una de las primeras reuniones del grupo de Pensamiento Crítico, a que nos podemos referir, abusando de la retórica “militante”, como el asunto del “relevo de cuadros”. Hemos visto como, en algunos ámbitos académicos en que actúan e incluso ocupan puestos de importancia personas que vienen del compromiso y la participación política (el 68, por ejemplo) se reproducen, en laberintos institucionales verticalistas, métodos y prácticas que reducen la posibilidad de participación, desarrollo o incluso abordaje de problemáticas recientes, lo que obliga a estos compañeros y compañeras a enfrentarse a la dura realidad de que a la hora de la verdad los auditorios están vacíos, y los más jóvenes están en otra cosa.

Parece esbozada, entonces, una estrategia para la reconstrucción de un pensamiento crítico y una *praxis* comprometida de la psicología, que no repita errores del pasado, y que se articule interdisciplinariamente y en relación directa con las fuerzas sociales que pueden sustentar y sostener la transformaciones necesarias en el orden capitalista neoliberal.

Esta estrategia pasa, entonces, por el desarrollo de un esfuerzo colectivo, con sus concomitantes organizativos, que ponga en un primer plano problemáticas cruciales para nuestros pueblos, con la capacidad de establecer interlocuciones y diálogos con otros campos: como la economía, las ciencias políticas, la teología, y que ponga en primer plano los discernimientos necesarios acerca de las subjetividades necesarias para sostener mundos en que quepamos todos, con respeto a las dimensiones comunitarias, a las diferencias, y al medio ambiente.

Es clara la lección, no obstante, de que, también en este campo, será difícil avanzar en un esfuerzo crítico sin esbozar de manera mas clara un proyecto de sociedad, de mundo, en que no impere el fundamentalismo de mercado.

Los retos son muchos. Una Psicología de la Liberación, concebida de esta manera, tendría que actuar y teorizar acerca de muchos asuntos, en el campo de lo cotidiano, de los comunitario, de lo intersubjetivo, y no podrá obviar, tampoco, como bien lo explica Chodorow (2003) el ir mas allá de las determinaciones externas de las acciones humanas para, como esbozásemos en la definición del "principio liberación" con que empezamos este escrito, trabajar los significados emocionales, lo pulsional, que matiza los acontecimientos humanos. Esto hace necesario, a mi juicio, el encuentro de lo que ya podemos llamar una cierta tradición de "Psicología de la Liberación" con aportes del psicoanálisis, asumido también críticamente. Este no es un asunto sencillo, pero es necesario, y es, en buena medida, asunto pendiente.

BIBLIOGRAFÍA

- Angarita, C. (2008) *Elementos epistemológicos para el análisis teológico de la realidad social*. Documento presentado al Encuentro Internacional del Grupo de Pensamiento Crítico, Heredia.
- Bosi, E. (2003) *O tempo vivo da Memória. Ensaio de Psicologia Social*. São Paulo: Atelie Editores.
- Chodorow, N. (2003) *El poder de los sentimientos. La significación personal en el psicoanálisis, el género y la cultura*. Buenos Aires: Paidós.
- Dahmer, H. (1983) *Libido y Sociedad. Estudios sobre Freud y a Izquierda freudiana*. México: Siglo XXI.
- De la Corte, L. (2001) *Memoria de un compromiso. La Psicología Social de Ignacio Martín-Baró*. Bilbao: Editorial Descleé de Brouwer, S.A.
- Dobles, I. (2008) *Psicología de la Liberación y Medio ambiente*.

- www.liber-accion.org. Colocado el 5 de octubre.
- Dobles, I. (2006) *Psicología de la liberación y procesos sociales y políticos en América Latina: desafíos y posibilidades*. www.rebellion.org , 8 diciembre.
- Dobles, I. *Memorias del dolor y experiencias de las Comisiones de la Verdad en América Latina*. San José: Editorial Arlekin, (en prensa).
- Dobles, I. 2005. "Wilhelm Reich y el fascismo" en *Actualidades en Psicología*, vol 19, 106, 96-111.
- Duchrow, U. (2006) "Llegar a ser humano solidariamente en contra de la destrucción neoliberal: liberalización de traumatizarían, codicia, miedo y estrés en perspectiva teológica" en Dobles, I., Baltodano, S., Leandro, V. *Psicología de la Liberación en el contexto de la globalización neoliberal. Acciones, reflexiones, y desafíos*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Dussell, E. (1998) *Ética de la Liberación en la época de la globalización y la exclusión*.
- Gergen, K. (1996) *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*. Buenos Aires: Paidós.
- González, M. (2008) *Psicología del neoliberalismo*. www.liber-accion.org. Colocado el 14 de enero.
- Hinkelammert, F. (2005) *La transformación del estado de derecho bajo el impacto de la estrategia de Globalización*. San José: Material de discusión. Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- Ibáñez, T. (2001) *Psicología social construccionista*, Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Ibáñez, T. (2001) *Municiones para disidentes. Realidad-verdad-política*. Barcelona: GEDISA Editorial.
- Lacerda, F. (2006) "¿Liberarse de qué? ¿Liberarse para qué? Notas sobre marxismo, anticapitalismo y psicología de la liberación" en Dobles, I., Baltodano, S., Leandro, V. *Psicología de la Liberación en el contexto de la globalización neoliberal. Acciones, reflexiones, y desafíos*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica. 201 a 208.
- Leandro, V., Montoya, J. (2006) "Los discursos psicológicos en los medios de comunicación costarricenses; apuntes para una reflexión" en Dobles, I., Baltodano, S., Leandro, V. *Psicología de la liberación en el contexto de la globalización neoliberal. Acciones, reflexiones, y desafíos*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 383 a 398.
- Martín-Baró, I. (1986) "Hacia una Psicología de la Liberación" *Boletín de Psicología*. UCA, 22, 219-231.

Martín-Baró, I. (1983) *Acción e Ideología. Psicología Social desde Centroamérica*. San Salvador: UCA Editores.

Prilleltensky, I. (1994). *The morals and politics of psychology: psychological discourse and the status quo*. State University of New York Press.

Reich, W. (1980). *Psicología de masas del fascismo*. Madrid: Editorial Bruguera.

Rose, N. (1996). *The Invention of the Self*. Cambridge University Press.

Sampson, E. (1996). "Celebrando al otro: una interpretación dialógica de la naturaleza humana" en Cordero, T., Dobles, I, Pérez, R. *Dominación Social y subjetividad. Contribuciones de a Psicología Social*. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica.

La apertura subjetiva como el fundamento de la utopía y la esperanza

LUIS GERARDO MONTERROSA

Departamento de Filosofía UCA, San Salvador



RESUMEN: Sin obviar las condiciones objetivas, el filósofo alemán Ernst Bloch plantea que, sin la participación del sujeto, no se puede hablar de esperanza ni de utopía. Al reconocer el vínculo de la actividad humana con las condiciones materiales, la categoría de posibilidad, central en el pensamiento blochiano, permite una interpretación mucho más vivaz del Principio Esperanza.

ABSTRACT: The German philosopher Ernst Bloch takes into account the objective conditions to state that both hope and utopia require the participation of the subject. While recognis-



ing the links of human activity with material conditions, the philosophical category of possibility, which is a key category in Blochian thought, provides a more fructiferous interpretation of the Principle of Hope.

Siempre ha habido herejes, heterodoxos, voces marginales que han abierto su imaginación a la realidad y el pensamiento a nuevas realidades capaces de mejorar el presente. El mito, los relatos utópicos más diversos, la ficción y el arte, el conocimiento científico y técnico, la poética en sus diversas formas y lenguajes expresivos son la muestra fehaciente de esta estructura abierta al porvenir de la realidad. Vivir humanamente implica siempre de alguna manera estar más allá del tiempo presente, de su horizonte físico o mental; ir más allá, habitar una utopía, la invención de una posibilidad real que brota de los oscuros momentos del vivir cotidiano¹.



¿Es posible abordar temas como la esperanza y la utopía sin aludir al sujeto que las encarna? ¿Es viable hablar de cambios históricos, políticos y económicos soslayando la participación de aquél que los anticipa y dinamiza? Las respuestas contundentemente negativas de estas interrogantes constituyen la justificación y andamiaje de la antropología filosófica de Ernst Bloch. La famosa invitación del Oráculo de Delfos: “conócete a ti mismo”, encuentra eco en una peculiar reflexión filosófica que sostiene la imposibilidad de dar cuenta de la realidad sin descifrar el enigma de la existencia humana. La mejor evidencia de esta postura la encontramos en el prólogo de su *Principio Esperanza*, donde la posición privilegiada del ámbito antropológico se hace palpable. Preguntas inquietantes como quién somos, de dónde venimos, a dónde vamos, qué esperamos, qué nos espera; representan el vector de una indagación filosófica que concibe al ser humano como el protagonista principal de las transformaciones socio-políticas. Se trata del hombre como centro de la reflexión, pues en él la esperanza encuentra las manos que pueden edificarla.

No obstante, esta primariedad subjetiva en el análisis filosófico no significa soslayar las condiciones objetivas desde las cuales el hombre se desenvuelve. Este punto es decisivo para comprender la antropología blochiana, pues reconociendo la vinculación de la actividad humana con las condiciones materiales, la categoría de *posibilidad*, central en el entramado filosófico blochiano, permite que la esperanza adquiera un nuevo y fortalecido matiz. La esperanza abandona su ropaje estéril; el conformismo que la mantenía atada es fustigado por Bloch. Desembarazada de las situaciones quiméricas y alienantes, el *futuro* se convierte en su compañero de viaje, adquiriendo la fertilidad idónea para que el hombre atisbe los proyectos transformadores del presente.

La categoría *posibilidad* está presente de manera constitutiva en el hombre y en el mundo. Esta categoría invade hasta el último resquicio de los correlatos subjetivo y objetivo, dotándoles de apertura. Por ende, el ser humano, considerado como el máximo apogeo de la realidad material, aguarda su plena realización en un ahora abierto y plagado de posibilidades. Bloch resume este punto:

—○○○—

Así, empero, hay algo abierto, y su impulso, su deseo, su acción, tiene su sitio. Lo que no es puede todavía llegar a ser, lo que se ha realizado presupone lo posible en su materia. Este algo abierto se da en el hombre, y sueños y proyectos viven aquí. Lo abierto se da igualmente en las cosas, en su borde fronterero, allí donde el devenir todavía es posible².

—○○○—

Y deja sentado que:

Lo verdaderamente propio no se ha realizado aún ni en el hombre ni en el mundo, se halla en espera, en el temor de perderse, en la esperanza de lograrse³.

Contra todo reduccionismo, insistirá Bloch en la relación dialéctica sujeto-objeto, donde la *posibilidad* genera una oscilación indeterminada. Este postulado permite desestimar interpretaciones marxistas de raigambre determinista. Por ello, desde el planteamiento de Bloch aunque resulte imposible el análisis antropológico soslayando las condiciones materiales, es igualmente inviable cualquier concepción de los procesos objetivos que sepulte las aspiraciones subjetivas. El siguiente párrafo indica su convicción:

Yo afirmo que el mundo está abierto, que una posibilidad objetivamente real existe en él y que no se halla simplemente determinado por la necesidad ni sometido a ningún determinismo mecánico. La intuición marxista degenera nuevamente en el fetiche rígido: primero, a causa de su excesiva depreciación del hombre individual, y segundo, por su noción de que el proceso del

mundo casi puede seguir adelante sin nosotros, arrastrándonos por los pelos (valga la expresión), quemarnos o no movernos⁴.

Sintetizando, la apertura del mundo y del ser humano tiene su punto de correspondencia en la *posibilidad*. Es decir, el hombre y su mundo se hallan de manera indefinida dentro del proceso dialéctico-material. La concepción de una relación sujeto-objeto prefijada e inmóvil es descartada por Bloch.

Lejos de toda consigna paralizante, nuestro autor estipula las proposiciones fundantes del desenvolvimiento humano: sujeto incosolidado y objeto mostrado. El primero, entendido como el ser privilegiado de la realidad material, aquél que activa y permanece al frente de los procesos históricos. El segundo, establecido como elemento independiente a la conciencia, pero que otorga la base ineludible de toda transformación real. Bloch resume esta vinculación:



La independencia del mundo exterior respecto a la conciencia, su objetividad no sólo queda suprimida por la mediación del trabajo con el mundo exterior, sino que por razón de ella queda precisamente formulada de modo definitivo. Porque así como la misma actividad humana es una actividad objetiva, es decir, que no cae fuera del mundo exterior, así también la mediación sujeto-objeto, en tanto que tiene lugar, es así mismo un trozo del mundo exterior⁵.



En Bloch nada permanece inmóvil y acabado, sino plagado de posibilidades a realizar. Por eso mismo, la realidad necesita de la praxis para consumir todas las po-

tencialidades pendientes. La frase blochiana: "las cosas nos necesitan" expresa la importancia subjetiva y se torna comprensible desde la siguiente acotación:

*El hombre, activo y subjetivo, debe armonizar con el movimiento objetivo de la realidad. Ha de escuchar con sentido casi musical el movimiento de la realidad y preguntar: ¿en qué dirección hay que tocar la melodía?*⁶

Las palabras de Bloch hacen referencia al tema de la primacía subjetiva. En efecto, la primariedad subjetiva se constata en el carácter conciente de su praxis y es antípoda de cualquier idealismo del ser o determinismos sustentados en procesos históricos o económicos. Para Bloch, lejos de todo derrotismo reduccionista, únicamente el sujeto que indaga en el mundo buscando el afinamiento y dirección adecuada podrá enarbolar el pendón de la

esperanza concreta. Por este motivo, Bloch es crítico del marxismo mecanicista que eclipsa la actividad humana. Totalmente alejada de esta postura, su heterodoxia filosófica reconoce el valor decisivo de la intervención humana en el tránsito del reino de la necesidad al de la libertad. Por ello, sostiene Bloch que el hombre mira al mundo como una tarea, como un intento para el que no existen ejemplos preestablecidos, y

*(...) en tanto que en el hombre la capacidad activa forma parte muy especialmente de la posibilidad, la puesta en marcha de esta actividad y valentía, siempre que tiene lugar, causa un predominio de la esperanza*⁷.

Hablamos de posibilidad subjetiva en correspondencia con la apertura del mundo, porque si el hombre viviese en la cárcel de las cosas clausuradas, no podría moverse ni respirar. Por lo tanto,

sólo en un mundo indeterminado cabe el papel de un sujeto que, ejerciendo su libertad, establezca las contradicciones o se apresure a solventarlas. Así lo establece Gimbernat:

—○○○—

No existe ninguna bola de cristal en la que se reflejen los sucesos del porvenir. Tal interpretación haría un flaco favor a una filosofía que considera factor constitutivo a la praxis, con lo que ésta tiene de movilización subjetiva, de discusión estratégica y, en definitiva, de componente impredecible⁸.

—○○○—

Pues bien, como hemos explicado, la primacía subjetiva hunde sus raíces en la herencia marxiana, específicamente en la categoría de praxis. Sin embargo, existe un segundo fundamento de esta primacía que evidencia la originalidad de la antropología blochiana, a saber, la

conciencia anticipadora. La función de esta modalidad de conciencia reside en atisbar el futuro y construir utopías concretas, luchando por cambiar las carencias del ahora en condiciones socio-políticas verdaderamente humanas. Bloch lo explica de la siguiente manera:

—○○○—

La dimensión profunda del factor subjetivo se halla precisamente en su reacción, porque esta no es sólo negativa, sino que, exactamente en el mismo sentido, contiene en sí la presión hacia un logro anticipado, y representa esta presión en la función utópica⁹.

—○○○—

El hombre percibe que en el mundo existen tareas pendientes, situaciones que necesitan rectificarse u objetivos por concretar. Esos elementos que *todavía no son* –plano ontológico– se manifiestan en la subjetividad como lo *aún no consciente*, pues su clarificación resulta

ascendente mediante el estudio pormenorizado de la realidad objetiva. Por lo tanto, sujeto y objeto se relacionan nuevamente, esta vez en la anticipación psíquica de lo posible real. Esto último representa la definición de función utópica, pues, según Bloch,

—○○○—

(...) el punto de contacto entre el sueño y la vida –sin el cual el sueño no es más que utopía abstracta y la vida sólo trivialidad– se halla en la capacidad utópica reintegrada a su verdadera dimensión, la cual se halla siempre vinculada a lo real-posible¹⁰.

—○○○—

Como vemos, la praxis en Bloch encuentra una compañera de viaje, a saber, la conciencia anticipadora, que en su búsqueda inclaudicable erige utopías concretas. Por este motivo, su fuerza para avizorar un mañana mejor no se presenta como narcótico para soportar situaciones injustas, sino como bandera de lucha para su transformación. Y

precisamente, en la procura de sus proyectos la acción humana tiene que precaverse del aislamiento, del fatal activismo golpista que se lanza sin más en procura de sus objetivos. Sólo bajo esta perspectiva emerge la esperanza, retoño militante de la conciencia anticipadora y la utopía concreta. Por eso, Gimbernat afirma que...



(...) la esperanza explica la importancia del factor subjetivo en el sistema de Bloch. La esperanza militante, activa (...) su misión es prefigurar el andar erguido del hombre, y es el que anticipa el rostro humano de la humanidad desalienada¹¹.



La conciencia anticipadora, prefigurando el andar humano por derroteros más justos, constituye el segundo fundamento de la primacía subjetiva en Bloch. Solamente el hombre posee la capacidad de prefigurar un mejor futuro en el

aún no consciente, lugar donde la esperanza juega un rol prioritario y ascendentemente clarificador. Es en virtud de este deseo y la infatigable búsqueda de proyectos mediadores que Jiménez interpreta al sujeto blochiano como



(...) algo que todavía es para sí mismo básica y esencialmente un misterio, todavía ni tan siquiera del todo presente y por eso mismo con historia. Con todo su mundo aún en marcha, con las instrucciones aún por descifrar, aunque posiblemente esclarecibles a lo largo del viaje de su propio descubrimiento, y sólo así sobre la marcha, realizables¹².



En conclusión, la esperanza es una bandera política al servicio de la transformación del mundo. Y en este sentido, si la esperanza en Bloch, vinculada con un mundo abierto, dinamiza el advenimiento de

proyectos políticos humanizadores, ¿qué elemento mediador imprime fuerza a su objetivo? Bloch establece a la razón como dinamizadora de la esperanza. En este sentido, resulta pertinente establecer la función que

Bloch otorga a la razón, ya que ésta no efectúa una represión de los afectos que brotan en la anticipación;

más bien les otorga mediaciones que les permitan convertirse en proyectos políticos. Por eso, dirá Bloch que...



(...) sólo cuando la razón comienza a hablar, comienza, de nuevo, a florecer la esperanza en la que no hay falsía. Y las representaciones de la fantasía no son tampoco representaciones compuestas simplemente a capricho por elementos dados –como mar de piedra y montaña de oro–, sino que son representaciones que prolongan anticipadamente lo dado en las posibilidades futuras de su ser-distinto, ser-mejor¹³.



En la antropología blochiana el desciframiento de lo humano inmiscuye tanto a los afectos como a la razón; no para discutir cuál de los dos elementos posee mayor importancia en el actuar humano, sino para vincularlos en una praxis liberadora. La exclusividad de la razón o de los afectos es descartada por Bloch; cualquier reduccionismo sucumbe ante la mancuerna que

éstos conforman, brindándole fuerza a la actividad humana. Por eso, la propuesta de Bloch sustenta una razón práctica, donde la pregunta: ¿qué debemos hacer?, ocupa un lugar central. La razón puede conocer el fin y el camino, sin embargo, necesita siempre de la conciencia anticipadora para realizar su praxis. Así expresa Vicente Ramos esta característica del filosofar blochiano:



El cambio verdadero exige, pues, conciencia anticipadora, que no es meramente fantasear, sino analizar las situaciones, descubrir las tendencias y posibilidades reales de las que el presente está grávido, pero, a su vez, reconocer y no perder de vista el humanum utópico. No hay racionalidad práctica sin conciencia anticipadora, sin intención utópica, que busca en el horizonte de la tendencia a acelerar y de las latencias que hay que hacer salir¹⁴.



El párrafo es sugerente: para Bloch la razón no puede florecer sin esperanza, es decir, desechando la función de la conciencia anticipadora que la sostiene: hurgar en los

sueños para precipitar su concreción en el ahora. Por eso, el estudio pormenorizado de los afectos y sus mediaciones racionales, no implica en Bloch el sacrificio del presente

por un futuro asintótico, es decir, arrojado al callejón de las promesas anquilosadas en el porvenir. Por el contrario, una constante experimentación de fragmentos utópicos

caracteriza la existencia humana en el ingente laboratorio que representa el mundo. Por eso afirma Vicente ramos que en Bloch...

—  —

(...) la utopía labora sólo por razón del presente a alcanzar, y por eso el presente se encuentra al final, como la falta de distancia finalmente querida, salpicando todas las distancias utópicas. Precisamente porque la conciencia utópica no se deja alimentar con lo malo existente, precisamente porque es necesario el telescopio que se llama utopía concreta: por eso precisamente la utopía no pretende una distancia eterna del objeto, sino que desea, más bien, coincidir con él como un objeto que ya no es ajeno al sujeto¹⁵.

—  —

En este sentido, el telescopio de la utopía concreta implica dos momentos: primero, reconoce en cada suceso histórico o cultural el talante inconcluso de los proyectos llevados a la práctica, pues aún falta la concreción real de aquellos ideales que en el momento emancipatorio representaron fuentes de inspiración y beligerancia. Segundo, ante esta situación, la herencia cultural recupera estos ideales y enriquece utopías, que por mediación de la razón práctica, adquieren el grado de concreción imprescindible para que su lucha por una sociedad más justa sea efectiva.

El *ahora* se torna altamente activo; es allí donde se examinan los sueños pendientes de concreción y se estudian exhaustivamente las mediaciones que permitan convertirlos en realidad. Por ende, anticipación del futuro y recuperación

del pasado, solamente acaecen en la praxis que lucha por transformar el ahora. Por ello, la razón práctica de Bloch posee un imperativo categórico de origen marxiano: “echar abajo todas las relaciones humanas en las cuales el hombre es un ser envilecido, humillado, abandonado y despreciado”¹⁶.

En resumen, la propuesta antropológica de Ernst Bloch vincula y complementa los afectos y la razón. La conciencia anticipadora encuentra su mediación en la razón práctica, que lucha por eliminar cualquier situación en la cual el hombre sea sojuzgado. La construcción de una sociedad donde la libertad y la justicia dejen de ser ideales sin concreción amalgama en la praxis los sueños humanamente sentidos y la razón.

Es importante subrayar en este punto que Bloch concibe la ca-

pacidad de soñar como elemento constitutivo del hombre. ¿Quién puede cerrar la puerta a los sueños? ¿Quién no ha experimentado su capacidad de soñar? La humanidad lo hace desde que sus estructuras psicosomáticas lo permiten y sin embargo, la filosofía ha prestado

poca atención a esta peculiar característica. Ante esta situación y haciendo gala de su heterodoxia, Bloch se pronuncia elaborando desde su marxismo cálido una reflexión sobre los sueños que, según nuestro autor, inicia a temprana edad:



Hacia los trece años se descubre el yo arrebatador, y es por ello que, hacia esta época, crece con especial exhuberancia los sueños de una vida mejor (...) Incluso la cabeza más mediocre se cuenta en esta edad historias, fábulas sencillas, en las que le va bien. Forja las historias camino de la escuela o durante un paseo con amigos, y siempre, como un cuadro de encargo, el que relata se encuentra en medio del relato. Se intenta la felicidad, que sabe a prohibido y hace todo nuevo¹⁷.



El abordaje blochiano de los sueños analiza las diversas etapas de la vida humana. Cada fragmento escrito sobre este tema encierra experiencias que testifican la aventura de soñar; sobre todo cuando la juventud es objeto de estudio. No obstante, más allá de los relatos que encierran singulares sueños de cada

edad, sobresale una exigencia de su sistema filosófico, a saber, dotar de un vehículo efectivo a la esperanza. El hombre, por su condición de ser insatisfecho, atisba en los sueños las posibilidades a realizar y también lo nuevos retos cuando sus proyectos no alcanzan concreción. Pues, como explica Bloch,



(...) también la esperanza desengañada vaga dolorosamente como un fantasma que ha perdido el camino de regreso al cementerio, y pende de representaciones desmentidas. No perece en ella misma, sino sólo en una nueva configuración de ella misma. Que se puede navegar así en sueños, muy a menudo sin garantía, esto es lo que caracteriza el gran lugar de la vida todavía abierta, todavía incierta en el hombre¹⁸.



La inseguridad y frustración que el ser humano experimenta torna imposible la abdicación del soñar. Su apertura radical permite que los objetivos se renueven constantemente y el manantial de esta reingeniería se ubica para Bloch en los sueños. En este sentido, el sujeto que percibe conscientemente

el impulso del *hambre* se encuentra pletórico de sueños; su transcurrir por el mundo representa una persuasiva indagación por mejorar las condiciones que encuentra. En este sentido, Javier Oroz describe con las siguientes palabras esta capacidad humana de vislumbrar el futuro a través del sueño:



La conciencia, cautiva en su indigencia y acuciada por el hambre, suscita en los sueños imágenes de futuro. Es un recurso de la sabia naturaleza que prevé y hace prever lo más espléndido que guarda en las bodegas de la posibilidad. Si el universo en su totalidad es tensión, proyección, búsqueda vehemente de su madurez, la conciencia, parte privilegiada del universo, reflejará, cual poderoso espejo, la estructura real del universo al que pertenece¹⁹.



Ahora bien, esa capacidad de soñar no se circunscribe únicamente al ámbito nocturno, sino que brota sobre todo en la vigilia. Para Bloch, también con los ojos bien abiertos pueden acontecer en el interior cosas bastante abigarradas y prometedoras. Nuestro autor es conciente de la escasa atención prestada a los sueños diurnos, explicable en gran medida por la fas-

cinación que ha representado para la humanidad descifrar los sueños nocturnos, olvidando que en el día la conciencia proyecta con mayor ahínco. Por esta razón, su intención no consistirá únicamente en mostrar la importancia del sueño de vigilia, sino otorgarle primacía con respecto a los acaecidos por la noche. Bloch acude nuevamente a la experiencia cotidiana y afirma que:



(...) los hombres no solo sueñan durante la noche ni mucho menos. También el día tiene bordes crepusculares, también en él se satisfacen los deseos. A diferencia del sueño nocturno, el sueño diurno dibuja en el aire figuras libremente escogidas y repetibles, puede entusiasmar y fabular, pero también meditar y proyectar²⁰.



La intención blochiana de rescatar los sueños diurnos no debe entenderse como un ataque aniquilador lanzado contra el sueño nocturno. Bloch admite las dos dimensiones del sueño y es más, reconoce que cuando la noche y el día se entrelazan los objetivos pueden alcanzar un mayor grado de significación para el ser humano. No obstante, es enfático en afirmar que sólo en los sueños desiderativos diurnos los contenidos de la noche pueden ser rectificandos. Y esto por un motivo capital: es aquí donde el hombre permanece plenamente despierto y activo. Recordemos que la esperanza labora en el campo de lo consciente, donde se estudian y planean los modos de concretar sus objetivos. Por lo tanto, la primera característica de los sueños diurnos, que permite a Bloch aseverar su primacía es el *ego mantenido*. Solamente ante una conciencia despierta la energía y expe-

riencia puede albergar la posibilidad que un sueño diurno se convierta en realidad, mientras que Morfeo no tiene más brazos que aquellos sobre los que reposa.

En este sentido, podemos establecer una diferencia que nos ayude a explicar mejor la primacía de los sueños diurnos defendida por Bloch. En efecto, el *ego mantenido* puede interpretarse desde el contraste existente entre los impulsos de *deseo* y *querer*, tomando en cuenta su aparición en cada modalidad de sueño. En efecto, por las noches el sujeto puede *desear*, lo cual implica la existencia de situaciones totalmente inalcanzables y, a veces, incomprensibles. Un escenario distinto se genera en el sueño diurno, donde los sentidos están atentos y el *querer* apunta siempre hacia objetivos realizables. Tomando en cuenta estas divergencias afirma Bloch que



*El sueño desiderativo diurno no necesita ni excavación ni interpretación, sino rectificación y también, cuando es susceptible de ello, concreción. En resumen, lo mismo que el sueño nocturno, tampoco el diurno tiene de por sí un criterio; pero, a diferencia de las fantasmagorías nocturnas, sí tiene un objetivo y se mueve en su dirección hacia adelante*²¹.



Para Bloch la noche sólo puede decir algo si está iluminada por la fantasía diurna, pues esta se dirige siempre a *mejorar el mundo*, lo cual constituye la segunda característica de los sueños diurnos. Y es comprensible, pues ante un sistema filosófico abierto y donde la esperanza

tiene la última palabra, los sueños de vigilia deben procurar una transformación de la realidad; por eso deben pasar la criba de la *docta spes* para ser verdaderas banderas de cambio. Pues el que duerme se encuentra a solas con sus deseos, mientras el sujeto que desea imple-

mentar proyectos políticos necesita aglutinar esfuerzos para que sus fantasías diurnas movilicen voluntades.

La perspectiva política en Bloch surge nuevamente, esta vez inundando los sueños de vigilia. No existe categoría antropológica que no persiga esta intención. Es im-

posible desligar el vehículo de la esperanza de la utopía concreta, pues el objetivo por *mejorar el mundo* tiene como horizonte posible el *Totum*, que consiste en procurar la reconciliación del ser humano con la naturaleza. Por eso afirmará Bloch que las



(...) *anticipaciones e intensificaciones referidas a personas, utópico-sociales y vinculadas a la belleza, sólo se dan en el sueño diurno. El interés revolucionario, que sabe cuán defectuoso es el mundo y que conoce cuánto mejor podría ser, precisa del sueño despierto del perfeccionamiento del mundo; más aún, se aferra a él en la teoría y en la práctica, y no sólo de modo instrumental, sino de manera absolutamente objetiva*²²



Una antropología política es el legado de Bloch y contiene un corolario: es imposible examinar al ser humano abstraído de sus condi-

ciones materiales y objetivas, pero resulta también inviable estipular el desarrollo de éstas sin la esperanza como principio.

NOTAS

- 1 Nogueira Dobarro, A., "El principio esperanza, estructura fundamental del ser humano", en Revista *Anthropos* (146-147) 1993, p. 7.
- 2 Bloch, E., *El principio esperanza*, tomo I, Aguilar, Madrid, 1984. p. 284.
- 3 *Ibid.*, p. 240.
- 4 Bloch, E., "El hombre como posibilidad", en Revista *Anthropos* (41), p. 25.
- 5 Bloch, E., *El principio esperanza*, *Op.Cit.* p. 254.
- 6 *Ibid.*, p. 25.

- 7 Bloch, E., *El principio esperanza*, *Op.Cit.* p. 240.
- 8 Gimbernat, J., *Ernst Bloch, utopía y esperanza*, *Op.Cit.* p. 45.
- 9 Bloch, E., *El principio esperanza* *Op.Cit.* p.138. *Cursivas en el original.*
- 10 *Ibid.*, p. 135.
- 11 Gimbernat, J., *Ernst Bloch, utopía y esperanza*, *Op.Cit.* p. 71.
- 12 Vasco Jiménez, M., "La ontología en Bloch," en Revista *Anthropos* (146-147), p.10.
- 13 Bloch, E., *El principio esperanza* *Op.Cit.* p. 134.

- ¹⁴ Ramos, V., “Racionalidad práctica y utopía”, en revista *Anthropos* (146-147), p. 72.
- ¹⁵ *Ibid.*, p. 312.
- ¹⁶ Marx, K. *Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1955. p. 15.
- ¹⁷ Bloch, E., *El principio esperanza*, tomo I, *Op.Cit.* p. 6.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 178.
- ¹⁹ Oroz Ezcurra, J., *La última esperanza, en torno al filósofo Ernst Bloch y otras reflexiones*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1989. p. 129.
- ²⁰ Bloch, E., *El principio esperanza*, tomo I, *Op.Cit.* p. 73.
- ²¹ *Ibid.*, p. 87.
- ²² *Ibid.*, p. 83.

La crítica a la alienación en *El capital*, a la luz de la ética argumentativa

SIRIO LÓPEZ VELASCO

Universidade Federal do Rio Grande, Brasil

lopesirio@hotmail.com



RESUMEN: El presente ensayo lee la crítica a la alienación de Karl Marx desde la perspectiva de la ética argumentativa ecomunitarista. El autor interpreta los diferentes planteamientos del filósofo alemán sobre la alienación a partir de tres premisas éticas fundamentales del ecomunitarismo: la obligación de velar por nuestra libertad individual de decidir; la obligación de realizar consensualmente esa libertad y la obligación de velar por la salud de la naturaleza humana y no humana.

ABSTRACT: The author of the following paper interprets the Marxist criticism to alienation from the perspective of the



Ecomunitarianist argumentative criticism. Marx's criticism to alienation is interpreted from three basic premises: the duty of caring for our individual freedom to decide; the duty to consensually fulfil that freedom and the duty of caring for the health of both human and non-human nature.



1. Introducción

En el presente texto pretendemos censar la crítica a la alienación producida por Marx exclusivamente en *El capital* (en el único de sus tres tomos publicado

por él, el primero, y en los otros dos armados y publicados por Engels, a veces con agregados suyos, que evitaremos tener en cuenta) e intentar subsumirla bajo las tres

normas fundamentales de la ética argumentativa. A esta investigación, realizada en España, decidimos asociar incidentalmente un breve diálogo con las obras de filósofos españoles que, dentro de la bibliografía a la que tuvimos acceso, más nos han interesado en el transcurso de la primera tarea; nos referimos a las obras de Ángel Prior Olmos, Aurelio Arteta, Felipe Martínez Marzoa, Ramón García de Haro, y Manuel Reyes Mate, y a la revista "Ecología Política"; no obstante y desde ya advertimos que prescindiremos de las referencias de esos autores a otros escritos de Marx, incluso los de su madurez (como el inédito capítulo VI de *El capital*, los *Grundrisse* de 1857-1858, los *Manuscritos de 1861-1863*, o la *Crítica al programa de Gotha*, las cuales son, a veces, fuentes abundantemente citadas).

"Estar alienado de" significa "estar separado de", como lo entiende la terminología jurídica al considerar como un acto de alienación, la separación de un bien que ocurre en una venta, cesión o préstamo. Vale la pena que recordemos que el español usa una sola palabra, "alienación", para traducir dos términos usados por Marx: "*entfremdung*" y "*entäußerung*"; el primero connotando por su raíz la "extrañeza" causada por la separación ("*entfremdem*" es "extrañar" y "*fremd*" el o lo que es "extraño") y el segundo la situación de "desposeerse de" (*entäußern* significa: deshacerse de", "desprenderse de",

"desposeerse de"), también causada por la separación. Nota Arteta (p. 212, AA, de ahora en adelante) que "*fremdheit*" designa globalmente "separación, independencia, sustantivación, etc., a las que hay que añadir las notas de poder, dominio, sometimiento, hostilidad, antagonismo, contraposición y similares" que configuran el "fenómeno total de la alienación"; y más adelante nota que "en su forma social capitalista las cosas se alienan frente a la totalidad social, que en el proceso social se da un sometimiento general al movimiento y leyes de las cosas 'valorizadas' o 'capitalizadas'" (p. 217); la alusión a la "totalidad social" nos parece aquí ambigua y discutible, pero AA dice de inmediato que "no cabe duda que la modalidad más resaltada por Marx de la alienación de las cosas bajo su determinación capitalista es su *sustantivación y poder sobre los individuos mismos*, enajenación que tiene lugar en la producción material, en el verdadero proceso de la vida social de esos individuos"(p. 217), como lo destacó Marx. Por mi parte juzgo que lo que preocupa a Marx en su crítica al capitalismo es el hecho de que en ese modo de producción y de vida, el individuo (en especial es el obrero el objeto de sus desvelos, pero también el capitalista y sus representantes), se encuentra mutilado e impedido de desarrollarse como individuo universal (o sea, desarrollado en todas sus vocaciones y aptitudes) porque se encuentra separado (o

sea “alienado”) de diversos modos: del otro individuo, con y no contra cuya libertad debería realizarse la suya propia, de sí mismo, y de múltiples instancias donde se dan y/o plasman las relaciones interindividuales. No olvidemos que Marx, siguiendo a Aristóteles (para quien el ser humano es un ser político), considera al individuo como un nudo de la red de relaciones sociales en las que está insertado.

Recordemos nuevamente que de los tres tomos publicados bajo el título de *Das Kapital* (Marx imaginó que serían cuatro y el cuarto salió póstumamente bajo el título de “Historia crítica de la teoría de la plusvalía”), Marx pudo publicar en vida y bajo su supervisión sólo el primer tomo (que definió como tema “El proceso de producción

del capital”), mientras que los otros dos se debieron a la actividad recolectora-ordenadora de su albacea, Federico Engels, por lo que tienen a veces la forma de una colcha de retazos repetitivos e inconclusos, pero no por ello menos ricos que los textos del primer tomo. Así, nos interesa aquí mostrar como afloran en los tres tomos, incluso en sus repeticiones, que muestran la importancia que daba Marx al tema, las anotaciones de nuestro autor, en su obra cumbre, sobre la alienación. [En las citas identificamos los tres tomos, respectivamente por T. 1, T. 2 y T. 3; “Libro” se abrevia en “L”, “Sección” en “S”, y “Capítulo” en “Cap”; hemos cotejado la versión española con una edición en alemán, y cuando fue preciso la hemos corregido a la luz de esta última].

2. La hipótesis de subsunción

En estas notas nos proponemos realizar un primer intento de subsumir las diversas observaciones de Marx acerca de la alienación, constantes en *El capital* en una u otra de las tres normas fundamentales deducidas en nuestra ética argumentativa ecomunitarista.

Como se sabe (ver, entre otros, López Velasco 2003b, o en 2003c) hemos deducido como primera norma de la ética la obligación de velar por nuestra libertad individual de decidir, como segunda norma, la

obligación de realizar consensualmente esa libertad, y como tercera norma, la obligación de velar por la salud de la naturaleza humana y no humana (por lo menos desde el punto de vista productivo).

La lectura de *El capital* permite verificar que hay en sus tres volúmenes diversas observaciones sobre diferentes facetas de la alienación. Así, el primer volumen contiene el célebre pasaje sobre el fetichismo, pero es menos sabido que en el tercero también se usa ese término,

y que a él deben juntarse las observaciones relativas a la inversión dialéctica entre sujetos y objetos, a la objetivación del trabajador, y al despotismo del capital, que aparecen tanto en el primero como en el último volumen; observaciones sobre la alienación en general se encuentran en los tres volúmenes; las notas sobre la alienación en relación a los medios de vida y de producción son frecuentes, en los tres volúmenes; la alienación en relación al trabajo es mencionada en el primero, y la relativa al producto del trabajo aflora en trechos de los tres volúmenes; la alienación en relación a sí mismo es asunto que figura en los dos primeros, y la alienación en y respecto a la actividad productiva consta en los tres volúmenes; finalmente, la alienación en relación al otro individuo (tanto para el trabajador como para el capitalista, e incluso para el campesino y aún el gerente) aparece de forma explícita en el último volumen.

Las presentes notas intentan una primera aproximación a algunas de

esas observaciones marxianas, para luego intentar subsumirlas en una y/o en otra de las tres normas fundamentales deducidas en nuestra ética argumentativa ecomunitarista. Así, por ejemplo, postulamos como hipótesis que quizá podrían ser subsumidas, entre otras: a) por la primera norma, diversas limitaciones a la libertad individual impuestas por la alienación en relación a sí mismo, al trabajo, al producto del trabajo y a la actividad productiva, b) por la segunda norma, diversas violaciones del consenso impuestas por la alienación en relación a los medios de vida y de producción, a la actividad productiva y vigente en las relaciones interindividuales de producción y de comunicación existentes en la empresa capitalista (marcada por la preponderancia del acto lingüístico de la "orden"), y c) por la tercera norma, diversos atentados a la salud de la naturaleza humana y no humana impuestos por la alienación en relación a sí mismo y al otro, a los medios de producción y de vida, a la actividad productiva y a la naturaleza no humana.

3. La ética argumentativa y el ecomunitarismo

Creo que es un "universal humano" presente en todas las culturas el hecho de que las personas se preguntan: "¿qué debo hacer?" (en tal o cual circunstancia); y que esa pregunta contiene la carga de una auto-obligación que, si no está cumplida, independien-

temente de cual sea la opinión de otros o la sanción o premio social, deja en la persona el desagradable sabor de la insatisfacción para consigo mismo. Esa auto-obligación es propia de la ética y la moral.

Ahora bien, si ética y moral se ocupan del contenido y la forma

de las respuestas que damos a la pregunta "¿qué debo hacer?", ambas no lo hacen de igual manera. Mucha gente ha apuntado esa diferencia; pero en lo que me respecta la establezco a partir de un criterio lingüístico simple: mientras que la Moral se contenta con respuestas de la forma "debo hacer tal cosa", o, "no debo hacer tal cosa", la Ética va más allá y nos embarca en la difícil tarea de las justificaciones; por eso sus respuestas son del tipo "debo hacer tal cosa, porque....", o, "no debo hacer tal cosa, porque..."; y conste que después de ese "porque" va una frase sobre cuya verdad podemos discutir.

Nótese que no se puede discutir si es verdad la expresión "¿Qué hora es?; sencillamente porque en las lenguas humanas las preguntas no pueden ser verdaderas o falsas; sólo pueden serlo algunas de las respuestas que damos a esas preguntas. En general e incluyendo esas respuestas, las expresiones que pueden ser discutidas como siendo verdaderas o falsas se llaman "sentencias" o "enunciados".

Esa discusión es posible y necesaria para la ética. En efecto, recién dijimos que después del "porque" viene una frase discutible en términos de verdad o falsedad. Y las cosas se organizan como sigue: si aceptamos la verdad de esa frase, entonces asumimos la obligación expresada antes del "porque", como "deber"; y si consideramos que la frase después del "porque" es falsa, entonces no adherimos ni creemos

éticamente legítimo que nadie sea instado a adherir a la obligación expresada antes del "porque". (La única restricción que se impone a este juego es que la frase que siga al "porque" trate del mismo asunto que la obligación que lo precede). Y para que las cosas queden más claras muchas veces habrá que explicitar las circunstancias en que opera la obligación, para que la discusión de la verdad o falsedad de la frase que sigue el "porque" sea capaz de arribar a una conclusión.

Así se dirá, por ejemplo: "Debo respetar a mis padres porque el respeto a mis padres mantiene la familia unida y yo quiero mantener la familia unida".

Así, en este caso, dada la verdad de la expresión (de hecho son dos, en este caso, y ambas verdaderas), que sigue a la palabra "porque" se revela legítima la obligación que precede aquella palabra. (Y la negación de aquella obligación sería éticamente ilegítima, por ser falsa, parta el caso considerado la frase "el respeto a mis padres mantiene la familia unida y yo quiero mantener la familia unida").

Lo que me interesa destacar es que mi manera de distinguir la Moral de la Ética permite que, usando de la forma lingüística apropiada (a saber la obligación, seguida de "porque", seguida de una frase discutible en términos de verdad o falsedad), toda persona, por su apreciación de lo que sea verdadero o falso (en las circunstancias del caso

analizado) pueda decidir sin equívocos (y ponerse de acuerdo con otra sobre ello), cuál obligación es éticamente legítima y cual no.

En otras palabras, por su propia estructura las expresiones éticas tienen la capacidad de superar (al menos dentro del mismo horizonte cultural, y aquí pienso en el llamado "occidental") el "relativismo moral", al poder definir, en base a lo que se juzgue verdadero o falso para el caso en cuestión, lo que constituye obligación legítima y lo que no.

O sea, que si ciertas personas (pertenecientes al mismo horizonte cultural) nunca pueden dialogar desde la diferencia que en materia de obligaciones *morales* los separa, sí pueden hacerlo y llegar a un acuerdo cuando lo hacen al modo *ético*, o sea, dando las justificaciones (referentes al contexto de cada caso) que apoyan la obligación en cuestión.

Claro que lo que juzgamos verdadero o falso cambia con nuestros conocimientos y experiencias; de ahí que lo que es éticamente legítimo para nosotros y nuestros interlocutores, también está sometido a ese proceso de cambio. O sea, las normas éticas (que pueden ser numerosísimas, en rigor infinitas), por la estructura que las caracteriza en mi propuesta, tienen la propiedad de no ser dogmáticas (o sea prisioneras de algún dogma incuestionable) y estáticas (o sea inmutables para siempre), sino, por

el contrario, argumentativamente renovables según lo que consideremos (discutiendo con los otros) verdadero o falso (para el contexto y la cuestión analizada). Ello las distingue de las normas morales, que en la simplicidad del "debo" o "no debo", son incapaces de enfrentar y vivir esta dinámica.

Si hemos dicho que algunas expresiones, como las preguntas (y las obligaciones) no son pasibles de discusiones en términos de "verdad" o "falsedad" (porque ello sólo es posible en el caso de las afirmaciones y negaciones de "sentencias" o "enunciados"), ha llegado el momento que recordemos a Austin. Este filósofo inglés, en reflexiones que fueron recogidas después de su muerte en un librito intitulado *How to do things with words* (Austin 1962; literalmente, ¿Cómo hacer cosas con palabras?) se preguntó cuál criterio nos podría ayudar a hacer diferencias entre expresiones para las cuales no hay lugar a la discusión en términos de "verdad" o "falsedad", porque en ellas hacemos otra cosa que describir (afirmando o negando), cosa que es función de las "sentencias". Austin propuso que tales expresiones, si no pueden ser distinguidas entre "verdaderas" o "falsas", sí pueden serlo entre "felices" e "infelices". Y agregó que una u otra eventualidad dependen de que ciertas reglas hayan (o no hayan) sido respetadas. Esas reglas se refieren a la existencia de un procedimiento convencionalmente aceptado para hacer algo por medio

de las palabras en cuestión, a que ese procedimiento sea ejecutado por las personas adecuadas y en todos sus pasos, y a que al hacerlo los pensamientos o sentimientos presentes al hacerlo sean los adecuados. Tres ejemplos, el “felicitar”, el “bautizar”, y el “divorciarse”. Existe el procedimiento consistente en “felicitar” pronunciando las palabras “Te felicito (por tal cosa)”, y ese procedimiento está disponible para ser usado por cualquier persona; no obstante (en función del tercer tipo de reglas) la felicitación será “feliz” si hay en la persona que lo usa el sentimiento-pensamiento de alegrarse efectivamente por el otro que está siendo felicitado, y será “infeliz” si éste está ausente; por ejemplo puedo felicitar a mi colega pintor diciéndole “Te felicito por la exposición”; pero ese acto será “feliz” si de veras me alegro por él por la muestra de su obra, y, por el contrario será infeliz si al pronunciar aquellas palabras pienso-siento: “Mucho más que tú, mediocre creador, me merecía yo esa exposición”. (Como pueden imaginarse este ejemplo es mera invención literaria y nunca ha sucedido de verdad entre artistas).

En relación al “bautizar” el acto será infeliz si la persona que pronuncia las palabras no es un sacerdote, aunque todo el rito lingüístico y gestual sea el prescrito por el procedimiento convencionalmente aceptado (en el contexto de la cultura cristiana), y también estén presentes los sentimientos-

pensamientos adecuados; o sea, aquí la “infelicidad” estaría decretada por la violación del segundo tipo de reglas.

Último ejemplo: será “infeliz” mi intento de divorciarme de mi mujer pronunciando una y mil veces la frase “me divorcio de ti”, porque en el caso de la cultura occidental dentro de la cual hemos contraído matrimonio, no basta la palabra del marido para consumar el divorcio; o sea, el procedimiento usado no es convencionalmente aceptado para practicar el acto pretendido; (al parecer, sí lo es en el mundo musulmán, pues allí el derecho de “repudio” concedido al marido en mucho se asemeja al acto aquí descrito; he aquí un primer problema en nuestro diálogo intercultural).

Al fin de sus reflexiones, Austin percibió que hasta en los casos de las “sentencias” era posible discernir en términos de “felicidad” e “infelicidad” (con lo que relativizaba la tradicional división entre “verdadero” o “falso” con la que hasta entonces se las había tratado).

Sin considerar el último punto citado, a partir de Austin sustento que: a) todos tenemos la capacidad de discernir entre actos lingüísticos “felices” e “infelices”, y en el uso normal del lenguaje todos pretendemos producir actos “felices”, b) la “felicidad” de los actos lingüísticos dependen de que ciertas reglas hayan sido respetadas o no, c) esas reglas son *condiciones* de

la "felicidad" del acto lingüístico en cuestión. La pregunta es: ¿esto es así en todas las culturas?

Partiendo de la base de que todos pretendemos realizar ejecuciones felices de la pregunta que instaura el universo ético, a saber, "¿Qué debo hacer?", me pregunto: ¿cuáles son las condiciones de la "felicidad" de tal pregunta?

Pienso que por esa vía descubriremos normas que ya están presentes en la gramática profunda de esa pregunta y que se presenten como normas éticas (según la estructura que antes hemos explicado). Creo que sucede con esas normas algo parecido a lo que acontece con las reglas gramaticales de nuestra lengua materna; o sea, que las conocemos y usamos sin tener conciencia de ellas antes de ir a la escuela, y cuando allá llegamos,

descubrimos ahora de forma reflexiva y distinta cuáles son esas reglas; a partir de ese momento en el uso de la lengua quedamos por ellas obligados (aunque podemos decidir no respetarlas, nunca, o en ciertas circunstancias). De manera similar definiendo la idea de que al investigar las condiciones de "felicidad" de la pregunta "¿Qué debo hacer?" llegaremos a detectar normas éticas que desde antes nos obligaban sin que lo supiésemos, y que ahora pasan a obligarnos de forma reflexiva (aunque podemos decidir apartarnos de ellas a cualquier momento). Claro que la ética vive del hecho de que no nos sentimos bien cuando hacemos esto último y que tal sensación no está divorciada del hecho de que percibimos que en tal caso estamos fracasando en el uso "feliz" del lenguaje que contribuye a hacernos humanos.



4. Las tres normas fundamentales de la Ética

Pido al lector: a) que no se desanime con el aspecto de "trabalenguas" que parece tener la formulación de las normas éticas que deduciremos al investigar las condiciones de "felicidad" de la pregunta que instaura el universo ético; (cuando se ve su enorme importancia y alcance en todas las facetas de la vida, esa sensación de "entrevero de palabras" habrá sido superada por la de la luminosidad que su aplicación nos aporta en

cada caso) y b) que me diga si ellas valen o no en su cultura..

a) *De la Libertad*

Preguntar(se) "¿Qué debo hacer?" presupone que *podría* hacer más de una sola cosa; si sólo puedo hacer una, entonces, no cabría la pregunta. Por ejemplo, este lápiz que tengo en la mano a un metro del suelo no se pregunta, cuando lo suelto, qué debe hacer; si estamos en la Tierra el lápiz caerá por efecto

de la gravedad; si estamos en una nave espacial en órbita terrestre el lápiz permanecerá flotando, debido a la ausencia de gravedad. Pero los seres humanos al preguntarnos *qué* debemos hacer presuponemos por ese mismo acto que *podemos* asumir en cada circunstancia más de una conducta. Ahora bien, *poder hacer más de una cosa* en cada circunstancia, presupone poder *elegir entre diversas alternativas* de acción. Mas, para tener esa capacidad de *elegir* entre diversas alternativas de acción hay que tener *libertad* de hacerlo.

Así, interrogando lo que está detrás y en la raíz de la pregunta “¿Qué debo hacer?” hemos descubierto la *condición* para su realización “feliz”. (Recordando que suponemos que todos deseamos realizar ejecuciones felices de tal pregunta), podemos concluir entonces que hemos llegado a una norma ética embutida en la gramática de la pregunta considerada que se deja resumir como sigue:

“Debo luchar para garantizar mi libertad de elegir, porque mi libertad de elegir es condición de la realización feliz de la pregunta “¿Qué debo hacer?”

Obsérvese que esta norma, contrariamente a lo que han dicho muchos eminentes filósofos, *no* afirma que los seres humanos seamos libres. Lo que ella nos plantea es la obligación de luchar por nuestra libertad de elegir.

Eso significa que ella nos empuja a luchar contra todas aquellas

coacciones y trabas que limitan esa libertad. Ahora bien, hay otras dos normas que trazan el círculo donde cobra legitimidad esta primera.

b) *Del consenso*

Karl-Otto Apel (1973 y 1985) nos mostró que las ciencias funcionan, aunque a veces los propios científicos no se den cuenta de ello, a partir de tres normas éticas. Ellas son, a) decir lo que se cree ser la verdad, b) renunciar al egoísmo en la búsqueda colectiva de la verdad, y, c) aceptar a cualquier ser humano como compañero legítimo en esa búsqueda (Apel 1985, fin del Tomo II). No habría ciencia tal como la conocemos si ante cada artículo científico nos preguntásemos: ¿este/a señor/a está diciéndonos lo que cree ser verdadero o nos está engañando (por bromear o por hacerse el importante)? Practicar ciencia supone que decimos efectivamente lo que creemos ser en cada caso la verdad y leer/oír a los otros con esa misma expectativa. Por otro lado, la historia de la ciencia ha demostrado que nadie es dueño de la verdad. Hoy más que nunca, grandes equipos, en laboratorios no menos grandes, son los encargados de renovar día a día el conocimiento científico, mostrando que lo que creíamos saber ayer era inexacto o incompleto y que las cosas son diferentes de lo que habíamos imaginado. Esos equipos y laboratorios hacen públicos sus resultados en seminarios, congresos, revistas, libros, y, cada vez con más frecuencia, en Internet, a través de

la cual mantienen comunicación casi permanente entre sí. Cada científico se incorpora a esa búsqueda colectiva de la verdad, nunca plenamente alcanzada, pero sin cesar perseguida por el conjunto de las personas dedicadas a (cada área de) las ciencias. Por último, nadie puede ser descartado de esa carrera sin fin hacia la verdad. A principios del siglo XX, cuando Einstein publicó su primera versión de la Teoría de la Relatividad, era un simple empleado en una oficina de registro de patentes de inventos. Es cierto que, al no pertenecer a ninguno de los equipos de los centros de investigación más célebres de la época, esa primera publicación careció del impacto inmediato de la ceremonia del Óscar; sin embargo, pese a no integrar los centros de investigación famosos de la época, Einstein no fue ignorado por los científicos. Por el contrario, muy pronto sus ideas fueron tema del día entre los físicos más conocidos y el propio Einstein fue llamado a incorporarse a los círculos científicos por ellos frecuentados

Por mi parte creo poder afirmar que, lo que Apel descubrió en el universo del discurso descriptivo de las ciencias, puede ser aprovechado para el juego lingüístico de las preguntas (y dentro de él para la que nos guía en toda esta caminata). Así creo que preguntar presupone que: a) nos abrimos a la búsqueda colectiva de la respuesta, y, b) que creemos que nuestro(s) interlocutor(es) responderá(n) diciendo lo que

juzgan verdadero o correcto en cada caso. Noten que eso, como en las ciencias, no significa que estoy obligado a concordar con mi interlocutor; por el contrario, es a partir de la libertad de discordar y discutir con él, que se renueva la búsqueda de la verdad o corrección de la respuesta pretendida. Claro, que también, como en las ciencias, el hecho de suponer que existe *una respuesta apropiada para cada caso*, indica que la búsqueda *colectiva* se orienta por la idea de que es posible arribar a un *consenso* sobre el asunto de que se trate. Noten que todo esto explica el embarazo del orador que al hacer una “pregunta retórica” (aquella seudo-pregunta destinada a ser respondida sólo por el mismo que la formula), oye desde el auditorio una respuesta distinta a la que él mismo pretende dar en la secuencia de su exposición; por ejemplo, después de varias ponderaciones moralizantes que tienden a asociar el alcohol al diablo, el orador puede formular la pregunta retórica, ¿debemos prohibir la bebida?, para la que ya tiene preparada la respuesta positiva, y oír con desagrado cómo desde el fondo del público que se aglomera bajo la sombra de los árboles del parque, una voz de borrachito dice alto y claro: “¡No!”. El embarazo viene del hecho que la pregunta *efectiva* (y no la seudo-pregunta aparente que es la de carácter retórico) abre *efectivamente* el campo de las respuestas a la participación colectiva de la que ningún ser humano puede ser excluido. Un ejemplo que presencié

personalmente me confirma la validez de esta interpretación; sucedió que en un ómnibus bastante lleno de un país latinoamericano una señora preguntaba en voz baja a su compañera de asiento si *debía* o no separarse de su marido infiel; para su asombro, a los pocos minutos buena parte del ómnibus opinaba sobre su pregunta; unos para defender la separación, juzgando inaceptable la infidelidad, y otros pidiéndole paciencia porque era notorio que los hombres, eternos adolescentes hasta los 40, comenzaban a entrar en juicio con la llegada de las canas, y entonces las cosas empezaban a arreglarse.

De lo dicho podemos deducir la segunda norma ética que así resumimos:

Debemos buscar consensualmente una respuesta para cada instancia de la pregunta “¿Qué debo hacer?” porque hacerlo es condición de la realización feliz de tal pregunta.

Se ve que tal norma viene a poner un límite claro al ejercicio legítimo de la primera, porque ahora resulta evidente que el ejercicio de mi libertad de decidir solamente tiene legitimidad ética cuando se combina con la búsqueda del consenso con los otros. Lo que la segunda norma plantea es el desafío de que mi libertad de decidir no opere *contra* la libertad de decidir de los otros, sino *con* ella. Ella permite cuestionar desde la ética el aserto que dice “ Mi libertad termina don-

de empieza la de los otros”, porque este aserto *presupone* que ambas libertades han de contraponerse; podemos preguntar si tal presuposición, en vez de retratar una constante de la condición humana, no sería el reflejo de *una* expresión histórica de tal condición (entre otras posibles), a saber la característica de la sociedad capitalista (Marx 1844).

Los filósofos llamados “posmodernos” creyeron éticamente legítimo defender la idea del disenso y la diferencia *contra* el consenso (porque, dijeron, en nombre de la razón que lo reivindica muchos crímenes fueron cometidos); sin entrar a discutir el contenido, el fondo y el trasfondo histórico-político de estos posmodernos, quiero llamar la atención sobre una flagrante auto-contradicción de estos señores supuestamente muy listos; dar cursos y conferencias y escribir artículos y libros sobre la (supuesta) prioridad del disenso, *no* significa renunciar-superar el consenso, sino precisamente lo contrario; significa intentar hacer *consenso* sobre la importancia del disenso; total: por su *práctica* los posmodernos muestran a las claras la falsedad de su teoría, reafirmando el consenso como idea-guía de nuestra acción (pautada explícita o implícitamente por lo que creemos deber hacer).

c) La norma ecológica

Recuérdese que, según Austin, la existencia de un determinado procedimiento convencionalmente aceptado es condición básica de

felicidad del acto lingüístico de que se trate en cada caso. Así, es condición de la felicidad de la pregunta “¿Qué debo hacer?” la existencia del acto lingüístico de “preguntar”. Ahora bien, de lo que nos dicen nuestros actuales conocimientos sobre formas de comunicación entre los seres vivos, podemos concluir que solamente el lenguaje humano posee “preguntas”. A su vez (y aunque las computadoras ahora nos hacen la competencia, no olvidemos que somos nosotros quienes las fabricamos, les ponemos dentro los programas con sus lenguajes respectivos y las hacemos funcionar), sólo los seres humanos saben hacer uso cabal y completo del lenguaje humano. (Animales que entienden algunas palabras no saben leerlas en un libro). Mas ahora viene la pregunta del millón: ¿qué define a un ser como “humano”? Si respondemos que es el lenguaje nada avanzaremos porque estaremos girando en círculos. Con Marx puedo esgrimir otro rasgo distintivo: el trabajo. Por él el hombre ha transformado el planeta a su imagen y semejanza, para bien y para mal. Causa asombro y preocupación el hecho de que hoy no hay prácticamente ningún rincón del planeta que escape al poder transformador, por vía directa o indirecta, del trabajo humano. En los antiguos pantanos que hasta el siglo XVII rodeaban París se edificaron palacios y jardines; en nuestros modestos jardines latinoamericanos vuelan los gorriones, traídos sin querer por algún barco venido de Inglaterra, no se sabe exactamente

cuándo; florestas en cualquier lugar del mundo están siendo literalmente quemadas por lluvias ácidas provocadas por emanaciones industriales y de automóviles que operan, a veces, a mucha distancia de allí.

A pesar de su increíble variedad todo trabajo humano reposa en tres constantes: el sujeto que produce, el instrumento a través del cual produce, y el objeto sobre el que opera el sujeto a través del instrumento. El sujeto es un ser humano, mamífero perteneciente a la naturaleza terráquea; el instrumento a través del cual opera el sujeto puede ser desde una piedra usada para tallar otra, hasta la máquina computarizada de comando digital, o la propia computadora; en fin, el objeto es siempre algún material extraído de la naturaleza (desde la piedra antes citada, hasta el gas licuado que sirve de combustible al cohete, o: ¡la propia “información”!, que es material especial producido por ese ser natural particular que es el ser humano). Nótese que las tres constantes que hacen posible el trabajo remiten a la naturaleza: el ser humano, el instrumento y el objeto. Pero remiten a una naturaleza que sea *apta* para el trabajo. Y así, llegando al inicio de esta larga escalera, alcanzamos a la tercera norma ética que reza:

Debo preservar-regenerar una naturaleza sana desde el punto de vista del trabajo, porque ello es condición de la felicidad de la pregunta: “¿Qué debo hacer?”

Esta norma es capaz de orientarnos en la decisiva cuestión ecológica que tanto se discute hoy. Ya oigo voces alertándome: “¡no hacía falta tantos vericuetos para llegar a la conclusión de que debemos preservar la naturaleza, porque eso es evidente!”. Y yo respondo: no se olvide que a alguien tan inteligente como Aristóteles le parecía “evidente” que hay seres humanos destinados naturalmente a ser esclavos (o sea, que la esclavitud, siendo algo “natural”, no podría ser nunca abolida); tampoco se olvide que la temática ecológica *no* fue reconocida como tema capital por la cultura llamada “occidental” (hoy dominante en el planeta), sino muy recientemente, en la segunda mitad del siglo XX; y por último, nótese que la tercer norma hace parte de un conjunto también formado por las otras dos, con lo que se configura un claro perfil *socio-ambiental* en cuyo interior no cabe disociar las cuestiones *sociales* (de la libertad individual y del consenso) de las ecológicas.

Confieso que la tercera norma, así como la hemos deducido, presenta un claro carácter utilitario, en la medida que plantea la preservación-regeneración de la naturaleza a la luz de su potencialidad productiva. Admito esa limitación, pero, ¡qué le vamos a hacer!; hasta ahí y no más lejos, me condujo la capacidad deductiva propia a nuestra propuesta ética en su forma actual; ojalá pasos ulteriores (¿inspirados por otras culturas?) puedan condu-

cirnos hasta la preocupación lúdica y estética gratuita en lo que respecta a la preservación-regeneración de una naturaleza sana en nosotros, los otros seres humanos y la naturaleza no-humana en general. No obstante espero que sea evidente que, esa tercera norma, a pesar de su limitación, mucho nos ilumina en lo relativo a importantes cuestiones del campo de la economía, la ecología, la erótica y la pedagogía (como lo muestro en López Velasco 1996-1997-2000), en las que al parecer podemos alcanzar significativas convergencias interculturales.

Postulo que las tres normas éticas orientan hacia la construcción de un nuevo orden socio-ambiental planetario que llamo “ecomunitarismo” y que hace figura de horizonte utópico de la acción. El ecomunitarismo (quizá nunca alcanzable, pero indispensable estrella-guía) representa la efectiva constitución histórico-real del género humano en una asociación planetaria de productores libremente asociados (Marx 1844) que satisfacen solidariamente las necesidades del desarrollo multifacético de cada uno en un intercambio preservador-regenerador con la naturaleza no-humana. [Como me ocupo y me ocuparé de Marx, porque mucho me inspira su posición crítico-utópica ante el capitalismo, es bueno aclarar que mi posición, fundamentada en las tres normas antes deducidas, es por completo independiente del éxito o fracaso de las tesis centrales de Marx referentes a la plusvalía, la tasa de ganancia y su disminución].

En el ecomunitarismo las “órdenes” y toda relación impositiva asimétrica han sido superadas por los acuerdos consensuales, que rigen a) a nivel erótico, transformado en dimensión del encuentro de dos libertades que comparten el placer, b) en lo pedagógico, con la superación de la educación “bancaria” por la “problematizadora” (Freire 1970), c) en la política, devuelta a su sentido original de “conjunto de

ciudadanos que organizan la *polis*”, practicando la democracia directa y sometiendo a las bases las funciones representativas que se hicieren necesarias, y, a nivel mundial, sustituyendo la actual ONU por una efectiva asamblea cooperativa de pueblos, aboliéndose el actual abismo entre naciones “decidoras” y “no-decidoras”, que se expresa en el derecho de veto y la dominación militar.



5. Breve recuerdo de la primera sistematización marxiana acerca de la alienación: Los *Manuscritos de París*, de 1844

Nuestro análisis parte de la crítica del trabajo alienado hecha por Marx en la parte final del primero de los Manuscritos económico-filosóficos escritos en París en 1844; allí las secciones XXII, XXIII, XXIV y XXV (esos números romanos son usados en las diversas ediciones de esa obra de juventud) están explícitamente dedicadas al trabajo alienado [citaremos los *Manuscritos* por su números (I, II, y III), seguidos de la página en la edición española que usamos, cotejándola y corrigiéndola a la luz del original alemán; las itálicas y los subrayados son de Marx].

Marx presenta la alienación en relación al *producto del trabajo* como sigue. “La objetivación aparece como pérdida del objeto a tal punto que el trabajador se ve privado de los objetos más necesarios no solamente para la vida sino también

para el propio trabajo... El objeto que el trabajo produce, su propio producto, se enfrenta con él como un *ser extraño*, como un *poder independiente* del productor”. (XXII) En resumen, eso quiere decir que el producto producido no pertenece al asalariado sino al dueño del medio de producción que lo emplea; a tal punto que puede acontecer que un trabajador que produce alimentos pase hambre por no ser el dueño de los mismos, lo que lo habilitaría a usarlos para saciar su necesidad. Nótese que para saciar esa necesidad el trabajador no puede recurrir a la *naturaleza* (incluso si se trata de una floresta que nada debe al trabajo humano), porque la misma ha sido privatizada y pasó a ser propiedad del latifundista-capitalista. Es verdad que “el trabajador no puede crear nada sin la *naturaleza*, sin el *mundo exterior sensible*. Esta es la

materia en la cual su trabajo se realiza, en la que obra, en la que y con la que produce (XXIII); es verdad que “la universalidad del hombre aparece en la práctica justamente en la universalidad con la que hace de la naturaleza toda su cuerpo inorgánico, tanto porque ella es: 1) un medio de subsistencia inmediato, como, 2) la materia, el objeto y el instrumento de su actividad vital. La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre, o sea la naturaleza en cuanto ella misma no es cuerpo humano. Que el hombre vive de la naturaleza quiere decir que la naturaleza es su cuerpo, con el cual ha de mantenerse en proceso continuo de intercambios para no morir. Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no significa otra cosa sino que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza” (XXIV). Pero “el trabajo alienado aliena del hombre la naturaleza.” (XXIV). Así quien no es dueño de la tierra no puede recurrir a ella para coger sus frutos que satisfagan sus necesidades (ni siquiera, por ejemplo, frutas silvestres a la orilla del arroyo, pues el mismo hará parte de una estancia que tiene dueño) ni materiales que, una vez transformados por el hombre, ele podrían satisfacer sus necesidades, directa o indirectamente mediante el cambio o la venta (como, por ejemplo podría servir un árbol de esa misma floresta, convertida en mesa para ser usada o vendida/cambiada por otros bienes necesarios para el trabajador).

La alienación en relación al propio *trabajo* es presentada como sigue: “El propio trabajo se transforma en un objeto del cual el trabajador solamente logra apropiarse con el mayor de los esfuerzos y las más extraordinarias interrupciones...” (XXII). En concreto eso significa que el asalariado está siempre a merced del desempleo: a) porque no es él quien decide si tendrá empleo, sino el capitalista (o un representante suyo), b) porque cuando consiguió una plaza, no está nunca a salvo de perderla a cualquier momento (también por decreto unilateral del capitalista).

Ahora bien, si el trabajador tiene la “felicidad” de conseguir un empleo, la alienación también se configura en el “...acto de la producción, dentro de la *actividad productiva misma*” (XXIII). [En el trabajo alienado] “el trabajo, la *actividad vital, la vida productiva misma*, aparece ante el hombre solamente como un *medio* para la satisfacción de una necesidad, de la necesidad de mantener la existencia física. ... Ahora bien, en la forma de la actividad vital reside todo el carácter de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. [Pero en el trabajo alienado] la vida misma aparece tan sólo como *medio de vida...*”(XXIV).

“Una consecuencia inmediata del hecho de estar alienado el hombre del producto de su trabajo, de su actividad vital, de su ser genérico, es la alienación *del hombre res-*

pecto del hombre. Si el hombre se enfrenta consigo mismo, se enfrenta también al *otro*. Lo que es válido respecto de la relación del hombre con su trabajo, con el producto de su trabajo y consigo mismo, vale también para la relación del hombre con el otro y con el trabajo y el producto del trabajo del otro hombre... El ser *extraño* al que pertenecen el trabajo y el producto del trabajo, a cuyo servicio está aquél y para cuyo placer sirve éste, solamente puede ser el *hombre* mismo. Si el producto del trabajo no pertenece al trabajador, si constituye frente a él un poder extraño, esto sólo es posible porque pertenece a *otro hombre* que no es el trabajador. Si su actividad [del trabajador] es para él dolor, habrá de ser gozo y alegría vital para otro" (XXIV).

Marx también subraya que esas diversas dimensiones del trabajo alienado determinan la alienación del *sujeto* (en especial del trabajador, pero también del capitalista) en relación a *sí mismo*. Así Marx recuerda que por el hecho de alienar al ser humano de la naturaleza, el trabajo alienado lo aliena de sí mismo (puesto que el ser humano es una parte de la naturaleza), y destaca que hay "auto-alienación" en la alienación de la actividad productiva en la medida en que en ella "su vida personal" se le aparece al trabajador como "una actividad dirigida contra él, independiente de él, que no le pertenece" (XXIII). En el trabajo alienado "el trabajo es *externo* al trabajador, es decir no

pertenece a su ser;...en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente "en sí" [*bei sich*] fuera del trabajo y se siente "fuera de sí" [*außer sich*] en el trabajo. Está "en casa" [*zu hause*] cuando no trabaja y cuando trabaja no está "en casa". Su trabajo no es, así, voluntario, sino forzado, [es] *trabajo forzado*. Por eso no es la satisfacción de una necesidad, sino solamente un *medio* para satisfacer las necesidades fuera del trabajo. Su carácter extraño se evidencia claramente en el hecho de que tan pronto como no existe una coacción física o de cualquier otro tipo, se huye del trabajo como de la peste. El trabajo externo, el trabajo en que el hombre se aliena, es un trabajo de autosacrificio, de ascetismo. En último término, la exterioridad del trabajo se muestra para el trabajador en el hecho de que aquél... no le pertenece sino que pertenece a otro" (XXIII). [Ese "otro" apuntado por Marx es el capitalista, o sea el dueño de los medios de producción]. "De eso resulta que el hombre (el trabajador) solo se siente libre en sus funciones animales (en el comer, beber, procrear y todo lo referente a la habitación y al vestuario) y, en cambio, en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal. Claro que comer,

beber, procrear, etc. son también auténticas funciones humanas. Pero en la abstracción que las separa do contexto restante de la actividad humana y las convierte en fin único y último, son animales.” (XXIII).

Ese hecho decisivo de la auto-alienación significa “pobreza individual” pues ese individuo separado de sí necesita devenir integrado, en el mismo proceso por el cual se constituye en individuo universal integrado libre e solidariamente con los otros (en el seno de la comunidad comunista mundial). Esa situación puede ser reescrita usando categorías freudianas diciendo que esa “auto-alienación” indica la falta de consolidación del Yo en su (deseable) dominio del Ello y del Superyo; decía Freud que la tarea del psicoanálisis consiste en “fortalecer o Yo, hacerlo más independiente del Superyo, ampliar su campo de percepción y desarrollar su orga-

nización, de manera que pueda apropiarse de nuevas partes del Ello; donde era Ello ha de ser Yo” (Freud 1968, vol. II, p. 916, “Nuevas aportaciones al psicoanálisis: la división de la personalidad psíquica”).

Para terminar vale la pena recordar que para Marx el capitalista (aunque se beneficia de la alienación del trabajador) tampoco es un individuo humano realizado. En efecto (ecos hegelianos en Marx de la dialéctica del Amo y del esclavo) en su “función” de capitalista, no realiza su capacidad manual-productiva en interacción directa con la naturaleza no humana, y se hace esclavo del “tener”, en un individualismo posesivo (III 147-150) que lo denuncia como un individuo que no está multilateralmente desarrollado. Por otro lado de nuestra parte evidenciamos también cuestiones racional-comunicativas que apuntaremos en lo que sigue.

6. La crítica marxiana de la alienación en *El capital*

6.1. Alienación en general y fetichismo; inversión sujeto-objeto y cosificación del ser humano

Como se sabe, en el primer volumen de *El capital*, en la sección dedicada al fetichismo de la mercancía (L. 1, S. 1, cap.1, ítem D4), Marx aclara que usa ese término para aludir al hecho de que así como el primitivo

se hinca y adora al fetiche que él mismo creó con sus manos, admitiendo un poder de éste sobre él, el hombre que vive en las condiciones del capitalismo, se ve sometido al imperio de los resultados de sus relaciones sociales y de los frutos de su labor (en ese pasaje, en especial, las diversas mercancías que brotan del proceso productivo

del trabajo social). Dice Marx: “El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos, como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos, al margen de sus productores. Este *quid pro quo* es lo que convierte a los productos del trabajo en mercancía, en objetos físicamente metafísicos o en objetos sociales” (T. 1, S. 1, cap.1, p. 39). En esa dinámica, los seres humanos son objetivados y las que parecen tener relaciones sociales son las mercancías, en especial a través del valor (y su representante universal, el dinero): “La forma general del valor, forma que presenta los productos del trabajo como simples cristalizaciones del trabajo humano indistinto, demuestra por su propia estructura que es *la expresión social del mundo de las mercancías*” (T. 1, L 1, S. 1, cap.1, p. 35, el subrayado es mío). Y luego concluirá Marx, constatando-denunciando el atomismo-individualismo azuzado por el capitalismo: “La conducta puramente atomística de los hombres en su proceso *social* de producción, y por tanto, la forma *material* que revisten sus propias relaciones de producción, sustraídas a su control y a sus actos individuales conscientes, se revelan ante todo en el hecho

de que los productos de su trabajo revisten, con carácter *general*, forma de *mercancías*. El *enigma del fetiche dinero* no es, por tanto, más que el *enigma del fetiche mercancía*, que cobra en el dinero una forma visible y fascinante” (T. 1, L. 1, S. 1, cap.2, p. 59). Esa fetichización del dinero alcanza su máxima expresión en el capital a interés, que reduce la fórmula general “D – M – D’” a sus dos extremos, “D – D’”; dice Marx: “En el capital a interés aparece consumada la idea del capital-fetiche, la idea que atribuye al producto acumulado del trabajo plasmado como dinero, la virtud, nacida de una misteriosa cualidad innata, de crear automáticamente plusvalía en una progresión geométrica...” (T. 3, L. 3, S. 5, cap.XXIV, p. 419)

En esa fetichización general de la vida, ocurre la inversión sujeto-objeto y produce ‘ideología’ (en el sentido de una visión distorsionada de la realidad que reposa en sus apariencias; Martínez Marzoa (en adelante, MM) relativiza la distorsión y enfatiza la apariencia, p. 105 y ss): “Por una parte, el trabajo pretérito que domina sobre el trabajo vivo, se personifica en el capitalista; por otra parte, el obrero aparece, a la inversa, como una fuerza de trabajo objetivada, como una simple mercancía. Y esta relación invertida hace surgir necesariamente, ya en el plano de las simples relaciones de producción, una idea invertida congruente, una consciencia transpuesta, que los cambios y modificaciones del verdadero proceso

de circulación se encargan luego de desarrollar”(T. 3, L. 3, S. 1, cap. II, p. 67).

Como en el capitalismo, la fuerza de trabajo del obrero, los medios de producción, y los productos del trabajo (entre los que se incluyen medios de vida del trabajador) son capital, Marx afirma: “...el propio obrero produce constantemente la *riqueza objetiva como capital*, como una potencia extraña a él, que lo domina y lo explota, y el capitalista produce, no menos constantemente, la *fuerza de trabajo como fuente subjetiva de riqueza*, separada de sus propios medios de realización y materialización, como fuente abstracta que radica en la mera corporeidad del obrero, o, para decirlo brevemente, del obrero *como obrero asalariado*” (T. 1, L. 1, S. 7, cap.XXI, p. 517).

Previendo contra la fetichización del ‘capital’, Marx alerta (contra la asunción ingenua de las categorías de la economía burguesa): “¡Capital, tierra y trabajo, muy bien! Pero el capital no es una cosa material, sino una determinada relación social de producción, correspondiente a una determinada formación histórica de la sociedad, que toma cuerpo en una cosa material y le infunde un carácter social específico” (T. 3, S. 7, cap.XLVIII, p.821).

Refiriéndose al proceso de cosificación y fetichización que ocurre en el capitalismo, dice AA: “...la alienación que las personifica

(o, a la inversa, la personificación que las enajena) equivale a la *socialización de las cosas*, pero a una *socialización determinada*. Si bajo todo régimen social de producción las cosas incorporan unos caracteres y cumplen unas funciones sociales, sólo un régimen como el capitalista les imprime universalmente una determinación que les confiere independencia y dominio sobre los individuos. La personificación de las cosas es, según eso, *el modo específico de su socialización en el marco de la producción capitalista*. Pues en este ámbito social, donde las cosas ejercen de mediadores y posibilitadores reales de las relaciones entre los individuos, son ellas mismas las que deben asumir *inmediatamente* (y no mediatamente, como en otros modos de producción basados en relaciones más personales) las virtualidades sociales que las propias relaciones (asociales) entre los individuos en principio en principio rechazan. Las cosas resultan, así, en este régimen de producción sus verdaderos *agentes socializadores*, los *personajes sociales*” (p. 233). Y más adelante concluye AA: “La alienación de las cosas en este modo de personificación resulta ser, en consecuencia, una *subjetivación* de las cosas correlativa a una ‘objetivación’ de las relaciones sociales, o reificación), un proceso de *inversión entre sujeto y objeto* de la producción” (p. 235). Sólo nos resta recordar que en la evolución de su obra Marx reservó la categoría de “sociedad” y la de lo “social” (incluyendo las relaciones

“sociales”) para referirse a los vínculos interindividuales alienados en el capitalismo (a lo que contrapuso los vínculos “comunitarios” o la “libre asociación de los productores libremente asociados”, en el poscapitalismo).

6.2. Alienación de los medios de vida y producción

Marx constata que en el capitalismo la situación de cada individuo viene predeterminada desde el nacimiento por la relación social existente entre los individuos englobados en dos grandes clases en lo que se refiere a la distribución de los medios de vida y de producción: una, que es propietaria de ellos (los capitalistas y terratenientes), y la otra que, desposeída de los mismos, no tiene más remedio que vender su fuerza de trabajo a los primeros para poder sobrevivir (los trabajadores). Esta situación constituye una flagrante violación de la libertad individual de decisión (en especial para los trabajadores) amparada por la primera norma de la ética y, por tanto, es subsumible críticamente por ella. En *El capital* esta distribución clasista asimétrica se desglosa en, por lo menos tres componentes: a) la tierra, b) las fábricas, máquinas, materias primas, y, c) el dinero.

6.2.1. Alienación de la tierra (privatización de la tierra)

La tierra es, en principio, dada de medios de vida y es un medio de producción; así, de ella podrían los seres humanos retirar in natura alimentos diversos (frutos, peces) y

otros medios de vida (por ejemplo, madera para hacer muebles y calentarse), y, cultivándola, o sea usándola como medio de producción, podrían a través de la agricultura y la ganadería potenciar la cantidad y calidad de la satisfacción de sus necesidades vitales satisfechas por la tierra.

Pero ocurre que la tierra ha sido privatizada por una minoría (terratenientes que luego se alían, e incluso se funden con los capitalistas) separando a los trabajadores del acceso a la tierra. Así, dice Marx: “La propiedad territorial presupone el monopolio de ciertas personas que les da derecho a disponer sobre determinadas porciones del planeta como esferas privativas de su voluntad privada con exclusión de todos los demás” (T. 3, L. 3, S. 6, cap. XXXVII, p. 627). Esa situación es la base económica de la apropiación de la ganancia extraordinaria por parte del terrateniente que es al mismo tiempo capitalista explotador de ‘su’ tierra (a diferencia de lo que ocurre cuando recibe de manos del capitalista la renta derivada de la diferencia entre la ganancia media y la ganancia individual): “La propiedad territorial permite al propietario absorber la diferencia entre la ganancia individual y la ganancia media; la ganancia así captada, ganancia que se renueva todos los años, puede capitalizarse, presentándose como si fuese el precio de la misma fuerza natural” (de la tierra o de un salto de agua, etc.; T. 3, L. 3, S. 6, cap. XXXVIII,

p. 658); y Marx dice “como si fuese” porque su tesis central es que la renta del terrateniente, como la ganancia del capitalista, son extraídas de la masas de plusvalía que la clase poseedora de los medios de vida y de producción arranca en su conjunto al conjunto de la clase trabajadora; aclaremos desde ya que nuestra subsunción ética de la crítica a la alienación es por completo independiente de la tesis crucial de Marx acerca de la plusvalía y todos sus derivados.

6.2.2. Alienación de las fabricas (y máquinas, herramientas) y de las materias primas

La alienación de los medios de vida y producción por el lado del trabajador queda patente como sigue: “...si el obrero pudiera dar a su trabajo una existencia independiente, vendería mercancía y no trabajo” (T. 1, L. 1, S. 6, cap.XVII, p. 482).

Globalmente, Marx ve así la situación: “El proceso capitalista de producción reproduce, por tanto, en virtud de su propio desarrollo, el *divorcio* entre la fuerza de trabajo y las condiciones de trabajo. Reproduce y eterniza, con ellos las condiciones de explotación del obrero. Le obliga constantemente a vender su fuerza de trabajo para poder vivir y permite constantemente al capitalista comprársela para enriquecerse” (T. 1, L. 1, S. 7, cap. XXI, p. 523). Y más adelante dice que el proceso productivo no asume la característica de acumulación de capital “mientras no se enfrentan

con el obrero *en forma de capital*, sus medios de producción y, por consiguiente, su producto y sus medios de vida”, T. 1, L. 1, S. VII, p. 543. Ante ello reacciona el obrero: “La faceta independiente y extraña que el régimen capitalista de producción presta a las condiciones y a los productos del trabajo respecto al obrero, enfrentándolas con éste, se convierte con la maquinaria, en una abierta y total *contradicción*. Por eso es en la era de la maquinaria cuando estallan las primeras revueltas brutales del obrero contra los instrumentos de trabajo” (T. 1, L. 1, S. 4, cap.XIII ítem 5, p. 383).

6.2.3. Alienación del dinero transformado en modalidad de la relación social de “capital”

El dinero que deviene capital es el que se usa para comprar medios de producción y fuerza de trabajo con el propósito de producir plusvalía, de preferencia en reproducción ampliada, donde por lo menos una parte de la plusvalía es reinvertida sucesivamente en la compra de medios de producción y fuerza de trabajo a los efectos de generar más plusvalía. Ahora bien, ese dinero (como resultado de una acumulación originaria o como resultado del ciclo capitalista $D-M-D'$) es propiedad del capitalista, y de él está alienado el trabajador (quien, precisamente por eso, se ve obligado a vender su fuerza de trabajo al capitalista). Dice Marx: “[en el capitalismo] sólo existen dos clases: la clase obrera, que no dispone más que de su fuerza de trabajo, y la

clase capitalista, monopolizadora tanto de los medios de producción como de dinero" (T. 2, L. 2, S. 3, cap. XX ítem V, p. 399).

Resumiendo la situación general de los medios de producción, Marx afirma: "La forma de las condiciones de trabajo alienada de éste, autónoma frente a él, y, por tanto, transfigurada, en que los medios de producción creados se convierten en capital y la tierra en tierra monopolizada, en propiedad territorial, esta forma correspondiente a un determinado período histórico, coincide, por consiguiente, con la existencia y la función de los medios de producción creados y de la tierra en el proceso de producción en general" (T. 3, L. 3, S. 7, cap. XLVIII, p. 831-832).

Como alternativa poscapitalista, Marx plantea la hipótesis (que hacemos nuestra) de una organización comunitaria donde la tierra y demás medios de producción devengan propiedad social de los productores libres y libremente asociados, para satisfacer las necesidades de cada uno (sin devastar la naturaleza no humana).

6.3. Alienación del trabajo

El trabajador está obligado (negación de la primera norma de la ética) a vender su fuerza de trabajo a los capitalistas dueños de los medios de producción para poder sobrevivir. Ahora bien, para que esa venta se haga efectiva, no basta la voluntad del trabajador, pues depende de la voluntad del capi-

talista de contratarlo; así el desempleo acecha siempre al trabajador, como una dura realidad presente y/o siempre como una amenaza futura que se puede concretar a cualquier momento. Dice Marx: "La inseguridad e irregularidad del trabajo, la frecuente repetición y larga duración de sus interrupciones, síntomas todos de la existencia de una superpoblación relativa, figuran en los informe de los inspectores de beneficencia como otras tantas quejas del proletariado agrícola irlandés" (T. 1, L. 1, S. 7, cap. XXIII ítem 5f, p. 649). Además hay que considerar las largas consideraciones de Marx sobre la superpoblación relativa y el ejército industrial de reserva, umbilicalmente unidas a la inestabilidad del acceso al trabajo y a la amenaza-realidad del desempleo (en T. 1. L. 1, S. 7, cap. XIII ítem 3 y 4, p. 573-591). La amenaza del desempleo se acentúa para el trabajador con la concentración de capitales y la progresiva predominancia del capital constante (medios de producción) sobre el capital variable (salarios); en efecto: "...la concentración amplía y acelera al mismo tiempo las transformaciones operadas en la composición técnica del capital, permitiendo aumentar el capital constante a costa del variable, y reduciendo, como es lógico, la demanda relativa de trabajo" (T. 1, L. 1, S. 7, cap. XXIII, p. 573). Y lo tragicómico es que es el propio obrero quien produce su desempleo: "Por tanto, al producir la acumulación del capital, la población obrera produce también,

en proporciones cada vez mayores, los *medios para su propio exceso relativo*" (ídem. p. 575). Ahora bien, como ese exceso relativo (que configura el "ejército industrial de reserva" del que echa mano el capitalista cuando el conviene) permite que el capitalista se aproveche de la incrementada lucha entre los obreros para conquistar un trabajo, para reducir los salarios, dirá Marx (oponiéndose a Malthus): "La superpoblación relativa [de obreros] es, por tanto, el fondo sobre el cual se mueve la ley de la oferta y la demanda de trabajo. Gracias a ella, el radio de acción de esta ley se encierra dentro de los límites que convienen en absoluto a la codicia y al despotismo del capital" (ídem. p. 583; hay que recordar que Marx dedica los ítems '3' y '4' del cap. XXIII del T. 1 de *El capital* a la discusión de la ley de superpoblación relativa en el capitalismo, p. 573 a 591).

Esta alienación del trabajador en relación al trabajo viola la primera norma de la ética, porque le es retirada al trabajador la libertad de trabajar o no y de decidir cuándo, cómo y cuánto lo hará.

Ángel Prior Olmos (abreviado PO en lo que sigue) destaca que "Marx subraya el carácter ilusorio de las relaciones de intercambio como relaciones de individuos presuntamente libres. Los individuos se relacionan mutuamente como individuos en una determinación dada. En las relaciones propias de un sistema de intercambio... burgués...Marx resalta cómo el

trabajador se ve obligado a vender su fuerza de trabajo para poder vivir...[y] la cuestión de por qué ese trabajador libre le sale al encuentro en la esfera de la circulación, no le interesa al poseedor del dinero" (PO, p. 64). A la luz de esos hechos y burlándose de la falsa libertad capitalista-burguesa y de las teorías filosófico-jurídicas que la defienden, Marx dirá en *El capital*: "Lo único que impera allí es libertad (*Freiheit*), igualdad (*Gleichheit*), propiedad (*Eigentum*), y Bentham. ¡Libertad! Pues el comprador y el vendedor de una mercancía, por ejemplo la fuerza de trabajo, no están determinados más que por su libre voluntad (*freien willen*). Contratan como personas libres, jurídicamente iguales. El contrato es el resultado final en el que sus voluntades se dan expresión jurídica común" (citado por PO, p. 65). Marx sostendrá, al contrario, en *El capital*, que cuanto más se desarrolla el capitalismo, más precaria es la garantía del trabajo (y con ello la subsistencia) del trabajador: "Cuanto más elevada es la fuerza productiva del trabajo", tanto mayor es la presión sobre los medios de ocupación del trabajador..."o sea, tanto más precaria es su condición de existencia: la venta de su propia fuerza para aumentar la riqueza ajena, para la autovaloración del capital" (citado por PO, p. 145).

Por su parte, MM ha notado que en el capitalismo la objetividad tiene por fundamento "la alienación de la medida de trabajo con respecto al trabajo 'real' mismo", pues las

mercancías (cosas) son expresión de cantidades de trabajo, y “términos en una universal relación de cambio” (p. 111).

En virtud de la alienación respecto al trabajo se hace posible el desempleo, que, a su vez, puede desembocar en la mendicidad, transformando al trabajador en un trapero. Al respecto dice Reyes Mate, haciéndose el eco de Walter Benjamin: “El trapero...dispone de un punto de vista privilegiado para analizar las sociedades avanzadas. Al trapero no se le oculta que el sistema funciona creando desechos que luego recicla y aprovecha como alimento de la maquinaria”. Y agrega: “La sombras son una realidad del sistema y también la metáfora de la exclusión. Lo que el sistema desecha no es sólo lo que circula por las cloacas o va al cubo de las basuras. Convierte en basura todo lo que usa y que un momento antes ha sido festejado con todos los honores” (Reyes Mate, 2009). A la luz de esa situación analizamos la reflexión tejida por Reyes Mate para otro contexto, cuando registrando el hecho cultural actual de que le ha llegado el fin a la invisibilidad de las víctimas (que yo interpreto aquí como víctimas del sistema capitalista, en las que, por cierto y como se verá más adelante, hay que incluir al propio capitalista), manifiesta: “El asesinato no puede tomarse como una fatalidad del destino o como un paso lógico del progreso. Las víctimas se han hecho visibles. Han dejado de ser el precio silencioso

de la política y de la historia. La visibilidad consiste en haber logrado que su sufrimiento deje de ser insignificante, es decir, que signifique injusticia” (Reyes Mate, 2008, p. 21).

6.4. Alienación del producto del trabajo

El trabajador no puede usar para satisfacer sus necesidades aquellos productos que son fruto de su producción y/o de la producción de otros trabajadores. Tiene que contentarse con el salario, que paga el valor de su fuerza de trabajo, y sólo entonces en calidad de “consumidor” intentará reencontrarse en el mercado (dentro del límite de la capacidad adquisitiva del monto de su salario) con los frutos de su trabajo y el de los otros productores. Rastreado la exacerbación de la separación del productor en relación a los productos por él creados, en la adopción del maquinismo, dice Marx: “La faceta independiente y extraña que el régimen capitalista de producción da a las condiciones y a los productos del trabajo respecto al obrero, enfrentándolos con éste, se convierte, con la maquinaria, en una abierta y total contradicción” (T. 1, L. 1, S. 4, cap.XIII, p. 383, el subrayado es mío). Exponiendo la realidad de la propiedad en el bolsillo por el capitalista de la plusvalía arrancada al obrero (que antes de su realización en dinero se expresa en una determinada cantidad del producto producido por aquél), dice nuestro autor: “Ahora la propiedad, vista del lado del capitalista, se convierte

en el *derecho a apropiarse trabajo ajeno no retribuido, o su producto, y, vista del lado del obrero, como la imposibilidad de hacer suyo el producto de su trabajo*" (T. 1, L. 1, S. 7, cap. XXII, p. 529, los subrayados son míos).

Y luego aclara: "Como antes de entrar en el proceso de producción el obrero es *despojado* de su propio trabajo, que el capitalista se apropia e incorpora al capital, durante el proceso este trabajo se *materializa* constantemente en productos ajenos. Y como el proceso de producción es, al mismo tiempo, proceso de consumo de la fuerza de trabajo por el capitalista que la adquiere, el producto del obrero no sólo se transforma constantemente en mercancía, sino también en capital" (T. 1, L. 1, S. 7, cap. XXI, p. 516).

Esta situación viola las dos primeras normas de la ética pues no son los productores quienes a partir de su libertad de opinión y en dinámica consensual resuelven sobre la distribución del fruto del trabajo social, sino que se ven limitados en sus elecciones no consensuales a lo que dispone la capacidad adquisitiva limitada de sus salarios respectivos. Por otro lado, esa insuficiencia muchas veces deriva en una violación de la tercera norma de la ética, que ocurre cuando la salud del trabajador se ve afectada por la incapacidad de satisfacer ciertas necesidades (materiales o espirituales, diría Marx). Añade el autor: "*El capital variable* no es, pues, ..., más que una *forma histórica concreta* de

manifestarse el fondo de medios de vida o el fondo de trabajo de que necesita el obrero para su sustento y reproducción y que en todos los sistemas de producción social tiene constantemente que producir y reproducir. Si el fondo de trabajo afluye a él constantemente *en forma de medios de pago* de su trabajo, es, sencillamente, porque su propio producto se aleja de él *en forma de capital*" (T. 1, L. 1, S. 7, cap. XXI, p. 514; ver también ítems 3 y 4, y T. 2, L. 2, S. 3, cap. XIX, ítem II5, y T. 3, L. 3, S. 6, al fin del cap. XLVII e inicio del XLVIII).

PO recuerda como en *El capital*, Marx "destaca lo enigmático que se torna la forma de la mercancía para la conciencia de los hombres", al punto de que para explicar ese hecho a través de "una analogía adecuada, hay que recurrir a la región nebulosa del mundo religioso. En este los productos de las cabezas humanas aparecen entre ellas y los hombres. Así les ocurre en el mundo de mercancías a los productos de la mano humana" (citado por PO, p. 140). Y Marx aclarará después en *El capital*: "Lo enigmático de la forma mercancía consiste, pues, simplemente en que devuelve a los hombres la imagen de los caracteres sociales de su propio trabajo deformados como caracteres materiales de los productos mismos del trabajo, como propiedades naturales sociales de esas cosas; y por lo tanto, reflejan también deformadamente la relación social de los productos con el trabajo total, en

forma de una relación entre objetos que existiera fuera de ellos" (citado por PO, p. 155).

6.4.1. Alienación del mercado

Es de notar la característica alienada de ese mercado en el que el productor intenta satisfacer sus necesidades vistiendo la piel del "consumidor": "El mercado tiene, por tanto, que extenderse constantemente, de modo que sus conexiones y las condiciones que lo regulan van adquiriendo cada vez más la forma de una ley natural independiente de la voluntad de los productores, cada vez más incontrolable"(T. 3, L. 3, S. 3, cap. XV, ítem 1, p. 267).

Esas consideraciones cobran actualidad redoblada cuando la TV no cesa de decir, un día sí y el otro también, que "el mercado está nervioso", o "el mercado está animado", o "el mercado espera tal medida del gobierno", y otras tantas joyas que personifican al mercado y ponen a los individuos de carne y hueso a su merced. Tal situación viola flagrantemente la libertad de decidir y la exigencia de hacerlo consensualmente, estipuladas por las dos primeras normas de la ética, y como vimos, también es violada la tercera norma cuando la salud del trabajador es afectada por esa alienación, y/o es afectada la salud de la naturaleza no humana (por ejemplo por las contaminaciones generadas por los desechos del consumo gobernado sin ningún plan por el 'mercado').

6.5. Alienación de la actividad productiva

Cuando el trabajador tiene la "suerte" de poder vender su fuerza de trabajo a un capitalista para poder sobrevivir, su actividad productiva deja de pertenecerle. Dice Marx: "Lo que éste [el trabajador] vende es su *fuerza de trabajo*. Tan pronto como su trabajo comienza a ponerse en acción, ha dejado de pertenecerle a él, y no puede, por tanto, vender lo que ya no le pertenece" (T. 1, L. 1, S. 5, cap. XXII, p. 484)

Esta alienación es una flagrante violación de la libertad de decisión amparada por la primera norma de la ética, y entraña plausibles violaciones de la tercera norma (como sucede cuando el empleo a destajo de su fuerza de trabajo deriva en enfermedades profesionales, como los son, las "lesiones por esfuerzo repetitivo", LER, o DORT, "enfermedades osteomusculares" relativas al trabajo, flagelos de la actualidad); al mismo tiempo, al serle retirado el control de su actividad, el trabajador no puede velar, como lo exige también la tercera norma, por la salud de la naturaleza no humana que puede ser afectada (por contaminación y devastación, en especial) por esa actividad productiva y sus efectos, que él no controla.

Otra dimensión de esa alienación lo constituye el hecho de que la actividad productiva del trabajador es gobernada despóticamente por las órdenes del capitalista y sus

representantes, en clara violación de la dinámica consensual de construcción de decisiones, estipulada por la segunda norma de la ética. Ambas dimensiones fueron cuestionadas de manera brillante por Charles Chaplin en *Tiempos modernos*.

Dice Marx, refiriéndose al trabajador: "Tan pronto como su trabajo comienza a ponerse en acción, ha dejado de pertenecerle a él y no puede, por tanto, vender lo que ya no le pertenece" (T. 1, L. 1, S. 6, cap.XVII, p. 484); y antes, incluyendo la disciplina de las órdenes en esa dimensión de la alienación, Marx había dicho: "El trabajador trabaja bajo el control del capitalista, a quien su trabajo pertenece. El capitalista se cuida de vigilar que ese trabajo sea ejecutado como es debido y que los medios de producción sean empleados convenientemente..." (T. 1, L. 11, S. 3, cap. V, p.147).

Mas no ha de olvidarse que, en *El capital*, Marx (usando una imagen de clara inspiración platónica) continúa marcando claramente la diferencia entre la actividad productiva humana y cualquier acción animal: "Pero en lo que ya por anticipado distingue al peor arquitecto de la abeja mejor es que el arquitecto construye la celdilla en su cabeza antes de construirla con cera...No es sólo que el trabajador obre una alteración de forma de la naturaleza; es que al mismo tiempo realiza en lo natural su finalidad (*Zweck*), la cual es conocida por e'1, y determina como ley el modo de su hacer

y tiene subordinada su voluntad" (citado por PO, p. 98). Y también en *El capital* (T. 1, cap. V), Marx vuelve a destacar que "El trabajo es, por de pronto, un proceso entre ser humano (*Mensch*) y naturaleza (*Natur*), un proceso en el cual el ser humano media, regula y controla mediante su propia actividad su metabolismo con la naturaleza. El ser humano se enfrenta con la materia natural como fuerza natural él mismo. Pone en movimiento las fuerzas naturales pertenecientes a su corporeidad —brazos y piernas, cabeza y mano— con objeto de apropiarse la materia natural de una forma utilizable para su propia vida. Mediante ese movimiento obra en la naturaleza externa a él y la altera, y así altera al mismo tiempo su propia naturaleza. Desarrolla las potencias que dormían en ella y somete a su propio dominio el funcionamiento de sus fuerzas" (citado por PO, p. 112).

6.6. Alienación del otro ser humano

El capitalismo es esa guerra de todos contra todos, en la que los capitalistas se oponen a los trabajadores y viceversa, al tiempo en que los capitalistas y los trabajadores se oponen, por su lado y respectivamente, entre sí. Esa guerra es claramente violatoria de las tres normas (incluyendo a la tercera por las enfermedades físicas o nerviosas que pueden derivar de ese conflicto incesante). Basta oír la radio para saber que en cada huelga capitalistas y trabajadores se oponen en

especial por el monto del salario, la duración de la jornada de trabajo y las condiciones en las que se realiza el mismo (que pueden ser más o menos penosas para el trabajador); y en perspectiva histórica, ambos se oponen objetivamente por la propiedad de los medios de producción (que en el capitalismo pertenecen a los capitalistas, y que la revolución comunista pretende colocar en manos de los productores libremente asociados). A su vez, los trabajadores se oponen entre sí, en especial a causa de la lucha para acceder y permanecer en un empleo remunerado con un salario. Y también se oponen los capitalistas, en especial en la competencia por la conquista y manutención de mercados y por la obtención de créditos, ambas situaciones vitales para su manutención como capitalistas, o su muerte como tal en la lid de la competencia con sus pares.

6.6.1. El obrero opuesto al capitalista y al obrero

Explicando la manera en que se constituye una cuota general de ganancia, observa Marx que se nivelen ciertos desniveles en la plusvalía y/o la ganancia, y que: “Esto presupone la concurrencia entre los obreros y la nivelación mediante su emigración constante de una rama de producción a otras”(T. 3, L. 3, S. 2, cap X, p. 197).

6.6.2. El capitalista opuesto al obrero y al capitalista

Abordando otra faceta de la oposición entre capitalistas, señala

Marx que cuando se trata, no de distribuir ganancias, sino pérdidas, entonces, “esto lo decide la fuerza y la astucia; al llegar aquí la concurrencia se convierte en una lucha entre hermanos enemigos. A partir de este momento se impone el antagonismo entre el interés de cada capitalista individual y el de la clase capitalista en su conjunto, del mismo modo que antes la identidad de esos intereses se abría paso prácticamente a través de la concurrencia” (T. 3, L. 3, S. 3, cap. XV, p. 275).

6.6.3. El campesino opuesto al campesino

La mutua alienación tampoco excluye a los campesinos. Dice Marx, al referirse a la formación de una clase de jornaleros agrícolas desposeídos de medios de producción: “En el período de formación de esta nueva clase, que sólo existe todavía en estado esporádico, los campesinos acomodados tomaron la costumbre de explotar por su cuenta a jornaleros agrícolas, del mismo modo que en la época feudal los villanos afortunados tenían a su servicio a otros vasallos” (T. 3, L. 3, S. 6, cap. XLVII ítem 4, p. 806).

Nota AA al abordar la alienación de los individuos entre sí, que ocurre en el capitalismo, que “La alienación de los individuos significa, más bien, la *autonomía, sustantivación y dominio de unos individuos frente a otros en virtud de su forma social*”. Y explica: “En el modo de producción capitalista

la forma social del individuo le viene impresa por estas relaciones sociales específicas que en él, como en cualesquiera entes materiales, toman cuerpo y le convierten en sus personificaciones. La forma social del individuo es, por consiguiente, su ser social como personificación de aquellas relaciones" (p. 239). También AA subraya que habrá dos "grandes modos de personificación", el del capitalista y el del asalariado, en la medida en que ambos "actúan como funcionarios del capital". Y aclara: "Pero mientras el *capitalista será capital personificado, por ser la personificación de los medios de producción, el obrero será trabajo vivo o tiempo de trabajo personificado en su calidad de representante de la fuerza de trabajo*, tal como Marx lo repite hasta la hartura. Y así la personificación se ha dividido en *una personificación específica como poder y en otra personificación como sumisión*" (p. 241). Y AA concluye: "El poder del capitalista, en definitiva, revela así la naturaleza última del poder en la sociedad moderna y el carácter formal y delegado (subsidiario) desde el capital de todos los demás poderes sociales" (p. 247), y "Al resumir este poder —esta separación, autonomía y dominio de uno individuos respecto de otros en virtud de su determinación social— como enajenación de los individuos, nótese que es *justamente esta alienación la que da lugar a las clases sociales específicas del régimen capitalista*" (p. 249).

6.7. Alienación de sí mismo

Estas múltiples facetas de la alienación entrañan que en el capitalismo (especialmente el trabajador, pero también el capitalista), el ser humano se encuentra alienado con respecto a sí mismo, una vez que el individuo se estructura a partir de ese "nudo" que es de relaciones sociales, y de las que existen en el capitalismo con la naturaleza no humana, mediadas por las primeras. Tal situación es claramente violatoria de la libertad de decisión exigida por la primera norma de la ética.

Para el trabajador eso se muestra, por ejemplo, en el hecho de que se relaciona con los otros trabajadores "como individuos" (subraya Marx), sólo cuando entran en relación con el mismo capital, pero no entre sí, y "Su cooperación comienza en el proceso de trabajo, es decir, *cuando ya han dejado de pertenecerse a sí mismos*" (el énfasis es mío, T. 1, L. 1, S. 4, cap. XI, p. 288). Esa alienación en 'el capital' se expresa así: "En la manufactura, lo mismo que en la cooperación simple, la individualidad física del obrero en funciones es una *forma de existencia del capital*" (T. 1, L. 1, S. 4, cap. XII ítem 5, p. 315); y luego dirá Marx: "...en el sistema basado en la maquinaria, la gran industria posee un organismo perfectamente objetivo de producción con que el obrero *se encuentra como una condición material de producción lista y acabada*" (T. 1, L. 1, S. 4, cap. XIII ítem 2, p. 338),

y antes había comentado el impacto de esa situación sobre la subjetividad como sigue: “En la producción a base de maquinaria desaparece el principio *subjetivo* de división del trabajo. Aquí el proceso total se convierte en *objetivo*...” (ídem., p. 332).

Nota AA que “el ser autoenajenado de la materia consiste ante todo en un *ser-de-otro-modo* (*Anderssein*) (AA, p. 253), y resume su visión en este punto como sigue: en el capitalismo “...es tal el sometimiento de los caracteres materiales de los individuos y de las cosas a los imperativos sociales de aquella forma, tal la pérdida y vaciamiento de las propiedades humanas y objetivas, que en último término, los individuos tienden a desaparecer como sujetos personales y las cosas a ver esfumadas sus propiedades específicas; y que en resumen, la realidad entera ofrece un inmenso espectáculo en el que el lugar de unos y otras ha sido ocupado por formas y funciones sociales capitalistas en ellos sustantivadas, únicas protagonistas del proceso social y representadas bajo figura de cosas e individuos” (p. 258).

Citando las palabras del Marx en el tercer tomo de *El capital* [Los agentes principales de este sistema de producción, el capitalista y el obrero asalariado, no son, como tales, más que encarnaciones, personificaciones del capital y el trabajo asalariado, determinados caracteres sociales que el proceso social de producción imprime en los indivi-

duos; productos de estas determinaciones sociales de producción”] AA observa que en el capitalismo “La determinación formal de los individuos, en definitiva, consiste en el ser o carácter social que reciben como personificación de aquellas relaciones sociales a través de la personificación de sus capacidades (separadas de sí mismo) y de sus objetos” (p. 273). Mas observa AA que la forma social capitalista resulta también positiva para el individuo, pues “la forma capitalista de los factores productivos, al obligar a la producción a un crecimiento imparable en extensión e intensidad, promueve el desarrollo hasta ahora inigualado de la naturaleza humana” (p. 275). Si compartimos la idea de que el individuo capitalista es un momento aparentemente necesario del proceso de expansión del individuo universal del poscapitalismo, hay que hacerle hoy a AA la acotación (apoyada en la tercera norma de la ética y en la evidente crisis ecológica mundial) de que ese “crecimiento imparable” de la producción se hace a costa de los grandes equilibrios ecológicos (y que el paso al poscapitalismo, como lo intuyó Benjamin, es por lo menos al mismo tiempo que un salto adelante en el proceso de individuación, un “freno” puesto a la locomotora desgobernada del capital que amenaza conducir al holocausto de la humanidad y de buena parte del planeta). En todo caso, queda hoy más claro que nunca que la apuesta a la emergencia del individuo universal se hace

desde “la alienación prácticamente universal de los individuos bajo las relaciones capitalistas avanzadas” (AA, p. 279).

Dice AA que donde mejor se trasluce el grado de autoalienación del individuo (aunque a nuestro juicio también podemos incluirla en la alienación interindividual) es en la ley de población propia al modo capitalista de producción, pues ella hace aparecer una superpoblación “*excedente, sobrante, remanente, un conjunto de individuos sin derecho a la vida en razón de la forma social que las relaciones capitalistas imprimen a sus condiciones materiales de existencia*” (AA, p. 284), superpoblación ésta que, como dijo Marx, constituye un ejército industrial de reserva, al servicio del capital (incluso para usarlo como medio de presión para rebajar los salarios), cuando lo entienda útil y necesario. Y AA destaca que en su autoenajenación capitalista “los individuos resultan idénticos, tan intercambiables entre sí como sus mercancías, abstractos, carentes de toda peculiaridad diferenciadora, perfectamente sustituibles, equivalentes, indiferentes entre sí por ser realmente in-diferentes” (AA, p. 288). Basta una ojeada a la moda en el vestir y en las costumbres, al recambio de empleados por otros que se permite a cualquier momento cualquier empresa, y a la mutua indiferencia entre los que habitan en las grandes urbes, para certificar el aserto de esa observación.

Por su parte PO destaca como en *El capital* la concepción marciana “se opone a los intentos de concebir una naturaleza humana inamovible, fija de una vez por todas, frecuente, entre otros, en los pensadores del siglo XVIII” Y cita un pasaje de *El capital* en el que Marx apunta la deuda de Bentham para con Helvetius: “El principio de la utilidad no era invento de Bentham. Reproducía sólo sin gracia lo que habían hecho con ella Helvetius y otros franceses del siglo XVIII. Cuando se quiere saber, por ejemplo, qué es útil para un perro, hay que investigar la naturaleza perruna. Esta naturaleza misma no se puede construir sobre la base del ‘principio utilitarista’. Aplicado al ser humano: si se quiere juzgar de acuerdo con el principio de utilidad de toda acción, todo movimiento, toda relación o situación, etc., humanos, se tratará, primero de la naturaleza humana en general, y luego de la naturaleza humana históricamente modificada” (citado por O, p. 93-94). Por mi parte aquí me permito sólo indicar la importancia del hecho de que Marx, defensor de la construcción histórico-social incesante del ser humano, no reniegue de ciertas ‘invariantes humanas’ (al referirse a la ‘naturaleza humana en general’), cuestión que es decisiva (en especial por su connotación ecológica, vinculada a la tercera norma de la ética) para discutir las “necesidades humanas”.

Un recuento de Arteta

AA hace un claro recuento, que transcribimos integralmente, de cómo se cumplen en el capitalismo, y en especial para el obrero, “todos los requisitos de la alienación”; dice: “La cosa-fuerza de trabajo, en su determinación social de mercancía o en tanto que soporte del capital variable, alcanza los caracteres de autonomía, sustantivación y poder sobre los individuos que la albergan. Como en el caso de cualquier otro objeto depositario de la forma social capitalista, la vida y el movimiento de los individuos depende enteramente de la vida y movimiento insuflado en este singular objeto, al fuerza de trabajo. La independencia de su propia capacidad laboral respecto del trabajador es tan palpable como la del objeto y los medios de producción cuando reciben su carácter social de capital constante: de hecho es, como éstos, una propiedad ajena, propiedad del capital que la adquiere; y el dominio sobre el sujeto que a encarna, tan férreo como el de los elementos materiales del trabajo. *Si la fuerza de trabajo es, en el proceso de producción capitalista en tanto que proceso de valorización, un medio de los medios de producción, el individuo trabajador se convierte a su vez en un medio de su fuerza de*

trabajo, en su propiedad efectiva. Su ser como individuo está en función de su ser como trabajador (propietario de la capacidad laboral), su destino individual está fijado por este objeto específico, su vida ha de empezar por ponerse al servicio de su capacidad de trabajo. A fin de cuentas, su existencia física misma pende por entero de la venta de este objeto y de él recibe se permiso de vivir (p. 222).

El punto de vista de Prior Olmos

PO recuerda como algunos autores han contrapuesto la crítica a la alienación, como supuesta expresión exclusiva de la obra del joven Marx, o incluso como creación de Lukács en *Historia y conciencia de clase*, a la teoría del valor-trabajo y de la plusvalía (que sería la propia del Marx maduro, en especial en *El capital*). PO por su parte, ve, “por el contrario, el ensayo de Lukács sobre la reificación publicado en dicha obra [como] un argumento adicional para afirmar la unidad del pensamiento de Marx. El hecho de que Lukács pudiera reconstruir en sus rasgos más profundos la teoría de la alienación de Marx, basándose en *El capital* y la *Contribución* de 1859, prueba la profunda relación entre el Marx joven y su obra de madurez” (PO, p. 153). Hacemos nuestra esta lectura de PO.

7. Marx y la cuestión de la libertad y la autonomía

En su estudio dedicado a *El capital*, García de Haro (García 1987), desde una militancia católica muy explícita, declara a Marx un enemigo de la libertad. Dice “Toda la teoría del régimen capitalista de producción [en *El capital*] es —lo acabamos de ver— una continua negación de la posibilidad misma de la libertad”. Y agrega: “Es sintomático que Marx, en los tres extensos volúmenes de *El capital*, sólo dos veces trate de la libertad. La primera para decir que lo que creen tal los capitalistas y se defiende en la sociedad burguesa, no existe; es una mera apariencia (Tomo I)...La segunda, para dibujar en qué consistiría la libertad en el futuro régimen comunista (Tomo III)” (p. 109-110). Nuestro autor resume su postura sobre la posición de Marx acerca de la libertad en *El capital*, como sigue: 1) En Marx, *la libertad deja de ser reconocida como propiedad esencial de la persona*. Es más bien algo que le advienen extrínsecamente: de un modo semejante a como se habla de libertad para las bestias, que se dicen libres si no están enjauladas. Ha dejado de entenderse como propiedad de la naturaleza humana, inseparable de la dignidad personal, que nadie puede arrebatarse al hombre, y a cuyo íntimo ejercicio sólo él puede renunciar. Para Marx el hombre nunca posee por sí la

libertad; aun en la futura perfección del paraíso comunista, nunca será libre mientras trabaje. La producción como necesidad que la elimina, lo seguirá siendo en esa etapa: mientras trabaje permanecerá en el reino de la necesidad. Sólo fuera de la jornada de trabajo cabe la libertad: en el mejor de los casos el hombre es *libre a ratos*... 2) Coetánea con la pérdida de la noción de libertad como propiedad de la persona es la *disolución de la distinción entre bien y mal*, sustituida por la categoría suprema del ‘progreso’. La perfección del hombre no es algo personal, fruto del buen ejercicio de la libertad, sino un desarrollo necesario del incesante desarrollo histórico...3) Por último, hay en Marx un llamativo *odio hacia el arrepentimiento cristiano*, que termina de delimitar lo radical de su negación de la libertad: si no hubiera libertad, puro hacer y obrar bien se identificarían; el bien sería el escueto ejercicio del propio poder de obrar y el único mal arrepentirse de los propios actos...(p. 113 -118).

Y García explicitará su credo al detallar en el cuarto-último capítulo de su obra, respectivamente, ‘La esencia de la tentación marxista’, ‘La posibilidad de renunciar al bien honesto’, y la ‘Urgencia de recordar cuál es el verdadero bien común de la sociedad’, que, por supuesto, ya estaría definido por la doctrina de la Iglesia católica.

Es evidente que nuestro autor no percibió que en *El capital* la alusión (directa o indirecta) a la libertad, va mucho más allá de la dos veces registradas por él. Lo que García de Haro no vio o no quiso ver es que en *El capital* Marx muestra cómo y por qué la libertad humana es imposible en *el capitalismo*. Por su parte, PO sostiene, refiriéndose a Marx, que “la temática de la libertad ocupa un papel de suma relevancia para la comprensión de su obra, pues recorre el conjunto de la producción literaria de Marx, desde su *Disertación de Doctorado* hasta los últimos capítulos del libro III de *El capital*, constituyéndose en el motivo central que subyace a diversos conceptos básicos de su operar teórico, como pueden serlo la temática de la emancipación humana, social y política, la teoría de la alienación y el fetichismo de la mercancía, el papel del proletariado como clase llamada a liberarse y la anticipación del comunismo como estadio del decurso histórico que posibilite nuevas relaciones humanas” (PO, p. 43).

Basándonos en las exigencias de la dos primeras normas fundamentales de la ética (luchar por la libertad individual de decidir, y, ejercerla buscando decisiones consensuales), queremos enfocar ahora con más detenimiento y en óptica diametralmente opuesta a la de García de Haro y similar a la de PO, las posiciones crítico-propositivas de Marx en relación a la libertad y la autonomía.

En los *Manuscritos de 1844*, aún en plena crítica de la filosofía hegeliana (que ocupa la última parte del tercer Manuscrito), Marx denuncia la dependencia del trabajador en el contexto del modo de producción capitalista, considerándola (a veces implícitamente) como una restricción inaceptable de su autonomía (decisoria). Así, entre otros pasajes, leemos: “Un ser sólo se considera independiente en cuanto es dueño de sí y sólo es dueño de sí en cuanto se debe a sí mismo su existencia. Un hombre que vive por gracia de otro se considera a sí mismo un ser dependiente” (III 154); ahora bien, como el trabajador, alienado de los medios de vida y de producción, debe su existencia al salario que le paga el capitalista, se hace de él dependiente, más aún, esclavo: “...el alza de los salarios conduce a un exceso de trabajo de los obreros. Cuanto más quieren ganar, tanto más de su tiempo deben sacrificar y, alienándose de toda libertad, han de realizar, en aras de la codicia, un trabajo de esclavos”; y completa poco después: “Y así [el obrero]...se va haciendo cada vez más dependiente de todas las fluctuaciones del precio de mercado, del empleo de los capitales y del humor de los ricos” (I 54). Más adelante, machaca: “Un alza forzada de los salarios, prescindiendo de todas las demás dificultades... no sería...más que una *mejor remuneración de los esclavos*, y no conquistaría, ni para el trabajador, ni para el trabajo, su vocación y su

dignidad humanas” (I 117). Completando la idea con la otra cara de la moneda, dice: “La concentración de capitales se hace mayor, los capitalistas grandes arruinan a los pequeños y una fracción de los antiguos capitalistas se hunde en la clase de los obreros, que por obra de esta aportación padece de nuevo la depresión del salario y cae en una dependencia aún mayor de los pocos grandes capitalistas” (I 55). Y remata: “En tanto que el trabajo suscita la acumulación de capitales y con ello el creciente bienestar de la sociedad, hace al obrero cada vez más dependiente del capitalista...” (I 57). Fiel a su estilo de reconocer deudas y precursores, Marx cita la misma idea formulada por Pecqueur en *Théorie nouvelle d' économie sociale*: “Pour vivre, donc, les non-proprétaires sont obligés de se mettre, directement ou indirectement, au service des propriétaires, c'est à dire sous leur dépendance” (p. 409, I 63; Para vivir, los no propietarios están obligados a ponerse directa o indirectamente al servicio de los propietarios, o sea bajo su dependencia).

En *El capital*, haciendo el balance entre liberación y sojuzgamiento provocado por la aparición del capitalismo, dice Marx: “El productor directo, el obrero, no pudo disponer de su persona hasta que no dejó de vivir sujeto a la gleba y de ser esclavo o siervo de otra persona. Además, para poder convertirse en vendedor libre de su fuerza de trabajo, que acude con su mercan-

cía a dondequiera que encuentra mercado para ella, hubo de sacudir también el yugo de los gremios, sustraerse a las ordenanzas sobre los aprendices y los oficiales y a todos los estatutos que embarazaban el trabajo. Por eso, en uno de sus aspectos, el movimiento histórico que convierte a los productores en obreros asalariados representa la liberación de la servidumbre y la coacción gremial, y este aspecto es el único que existe para nuestros historiadores burgueses. Pero, si enfocamos el otro aspecto, vemos que estos trabajadores recién emancipados sólo pueden convertirse en vendedores de sí mismos, una vez que se ven despojados de todos sus medios de producción y de todas las garantías de vida que las viejas instituciones les aseguraban. El recuerdo de esta cruzada de expropiación ha quedado inscrito en los anales de la historia con trazos indelebles de sangre y fuego” (T. 1, L. 1, S. 7, cap. XXIV, p. 655-656). Y, retomando el tema de la (in)dependencia con palabras muy similares a las de 1844, dirá Marx: “Y nuestros poseedores de mercancías advierten que este mismo régimen de división del trabajo que los convierte en *productores privados independientes* hace que el proceso social de producción y sus relaciones dentro de ese proceso sean también *independientes de ellos mismos*, por donde la independencia de una persona respecto a otras viene a combinarse con un sistema de mutua dependencia respecto a las cosas” (T. 1,

S. 1, cap. III, p. 73; recordemos que Marx había visualizado el comunismo como una inversión de esos términos, a saber como administración conjunta-cooperativa-consciente de los seres humanos sobre las cosas)

Al abordar la alienación de la actividad productiva del trabajador bajo contrato asalariado, Marx constata: “Si él [el obrero] se relaciona con su actividad como con una actividad no libre, se está relacionando con ella como con la actividad al servicio de otro, bajo las órdenes, la compulsión y el yugo de otro” (I 115).

Para resumir esa pérdida de libertad y autonomía del trabajador, Marx dirá varias veces que, en las condiciones del trabajo alienado capitalista, el obrero deviene máquina (por ejemplo en III 158).

Veamos como retoma esas ideas en *El capital*. Denunciando la falta de libertad del obrero dice: “La segunda condición esencial que ha de darse para que el poseedor del dinero encuentre en el mercado la fuerza de trabajo como una mercancía, es que su poseedor, no pudiendo vender mercancías en que su trabajo se materialice, se ve obligado a vender como una mercancía su propia fuerza de trabajo, identificada con su corporeidad viva” (T. 1, L. 1, S. 2, cap. IV, p. 130). Tal situación echa por tierra la imagen libre que la sociedad capitalista hace-divulga de sí misma (con la doctrina de los Derechos del Hombre), jurando que se basa en el

libre contrato asentado en la libertad e igualdad de los poseedores de mercancías (ver T. 1, L. 1, S. 2, cap. IV, p. 138). En efecto, al analizar la acumulación originaria y comentando el decreto de Enrique VII sobre las explotaciones agrícolas (del que se ocupó Bacon en sus *Essays, Civil and Moral*), Marx constata que tal ley estipulaba “precisamente lo contrario de lo que exigía, para instalarse, el sistema capitalista, la sujeción servil de la masa del pueblo, la transformación de éste en un tropel de gentes a sueldo y de sus instrumentos de trabajo en capital” (T. 1, L. 1, S. 7, cap. XXIV, p. 660); tal sujeción se aseguró incluso vetando la libertad de emigrar para huir de la pobreza; así: “En el siglo XVIII, a los escoceses lanzados de sus tierras se les prohibía al mismo tiempo emigrar del país, para así empujarlos a la fuerza a Glasgow y otros centros fabriles de la región” (ídem, p. 669). Pero, en ese proceso los poderosos se aseguraron sus cotos de caza; en ellos, como dijo Robert Somers en carta al *Times*: “a la caza se la deja correr en libertad, sin tasarle el terreno; en cambio a las personas se las acosa y se las mete en fajas de tierra cada vez más estrechas...Al pueblo le fueron arrebatadas unas libertades tras otras” (ídem, p. 671). Para Marx, la condición asalariada en el capitalismo es aquella en la que un hombre (el trabajador) se ve “obligado” (o sea contrariado en su libertad) a “vender a otro su fuerza de trabajo”, lo que significa “venderse a sí

mismo" (por lo menos durante la duración de la jornada laboral) (ver T. 2, L. 2, S. 3, cap. X, p. 417). De hecho, trabajando como asalariado, el obrero deviene una "cosa" más en manos del capitalista: "... dentro de la producción capitalista el propio obrero, una vez que entra en el proceso de producción, pasa a ser por sí mismo un ingrediente del capital productivo en funciones y perteneciente al capitalista..." (T. 3, L. 3, S. 1, cap. I, p. 50).

Luego, esa falta de libertad se hará "natural" para los trabajadores: "La organización del proceso capitalista de producción ya desarrollado vence todas las resistencias", y "En el transcurso de la producción capitalista se va formando una clase obrera que, a fuerza de educación, de tradición, de costumbre, se somete a las exigencias de este régimen de producción como a las más lógicas leyes naturales" (T. 2, L. 2, S. 3, cap. X, p. 676).

Hay que notar que también el capitalista, verdugo de la libertad del trabajador, con quien nunca toma decisiones consensuales, es, a su turno, un individuo no libre, presionado por la lógica concurrencial del capitalismo (y por eso el comunismo, que ampliamos en ecomunitarismo, habrá de servir también para que el actual capitalista, despojado de tal función e integrado a la asociación libre de los productores libres, pueda realizar consensualmente su libertad de decidir): "La libre concurrencia impone al capitalista individual, como

leyes exteriores inexorables, las leyes inmanentes de la producción capitalista" (T. 1, L. 1, S. 3, cap. VIII, p. 226). Sometido a una lógica que extrapola su libertad de decidir, el capitalista individual ni siquiera sabe cómo la plusvalía generada en su rama de producción contribuye a crear la ganancia media, pues "este es un proceso que se desarrolla a espaldas de él, que él no ve, que no comprende y que en realidad no le interesa" (T.3, L. 3, S. 2, cap. IX, p. 190).

MM por su parte, refiriéndose de hecho a los capitalistas, nos proporciona un panorama claro de la realidad e incompletad de la vigencia de la libertad de decisión exigida-amparada por la primera norma de la ética, cuando observa que la concurrencia capitalista "significa que la libre decisión de cada productor sobre a qué ha d dedicar su capacidad productiva, y la libre decisión de cada uno sobre qué productor prefiere adquirir por cambio, se encuentran ('concurren') en el mercado con las correspondientes decisiones igualmente libres de cada uno de los demás (en principio infinitos) individuos; pero ocurre que luego, en el mercado, esa libertad se verá limitada (y redireccionada, con el eventual cambio del capitalista a otro ramo productivo), pues es allí donde "cada uno asume el riesgo de que su actividad productiva sea o no confirmada *a posteriori* ...como socialmente necesaria" (p. 58), o sea, sea o no pasible de venta (y la consiguiente

realización del valor, que incluye la plusvalía, encerrado en el producto, con lo que ello tiene de decisivo para la permanencia o no del capitalista en su rol de tal); como lo dice MM: “Cada uno conserva su libertad de decisión, y solamente un mecanismo ciego (que no es sujeto alguno ni individual ni colectivo) le hará saber si la decisión que adoptó es o no concorde con las exigencias de la sociedad y lo compelerá a aceptar esas exigencias si quiere vivir” (p. 60); quizá haya que acotar que en realidad el “mercado” sí es una especie de sujeto colectivo alienado, en la medida en que se constituye de las relaciones productivas alienadas contraídas-renovadas por los individuos.

7.1 La cuestión de la temporalidad

Creemos que la cuestión de la “temporalidad” de la vida del asalariado, magistralmente observada-juzgada por Arteta (p. 301 y ss.), hace parte de este panorama de la alienación de la propia libertad y autonomía. Nota AA primero la “alienación del tiempo individual bajo su forma social capitalista”, y después “la alienación del individuo mismo en tanto que sometido a una temporalidad así formalmente determinada”; AA muestra cómo “bajo su forma capitalista, el tiempo del individuo es tiempo alienado tanto de sí (es un tiempo otro) como respecto del individuo mismo (deviene un tiempo de y para otro)”. En el capitalismo la alienación del tiempo “consiste tanto en la independencia y dominio de sus determinaciones

formales sobre sus componentes materiales, como en el vaciamiento de su substancia misma...—o pérdida de su carácter individual o cualitativo— y su conversión en tiempo abstracto, en tiempo de la forma, como —en fin— en su sustantivación, autonomía y dominio sobre los individuos mismos” (p. 306); recordemos que en el capitalismo, donde el “producto sólo es social si es *valor* (y mide su magnitud por el tiempo de trabajo que encierra) el tiempo deberá ser, antes que cualquier otra modalidad, *sólo* tiempo de trabajo; mejor, tiempo de trabajo productor de tal valor, tiempo de trabajo abstracto; y, en cuanto tal, como medida de ese trabajo, pura cantidad (y no cualidad) de tiempo” (p. 304). Así, para el asalariado “incluso su tiempo libre es tiempo en el que se limita a reponer fuerzas para reiniciar su proceso de trabajo y, por ello, debe emplearlo ‘productivamente’” (p. 308). Dice AA que los capitalistas “por contar con tiempo objetividad en cantidad suficiente (dinero en forma de capital constante y variable) emplean libremente su propio tiempo presente y el de los demás” (p. 308). (Como veremos la situación no es totalmente así, pues también al capitalista alcanza el vértigo coercitivo en la vivencia y uso del tiempo, en especial debido a la competencia a la que está sometido día a día). Por su parte, el asalariado “por no poseer sino tiempo presente (el que se actualiza en el ejercicio de su fuerza de trabajo) ha de ponerlo

como tiempo de trabajo al servicio de aquel tiempo objetivado que no le pertenece" (p. 308). Recordemos que Marx describió la inversión temporal que en el capitalismo se da entre "tiempo necesario" y "tiempo excedente", en un doble sentido; por un lado, porque para el capitalista siendo el único tiempo interesante aquél en el que el trabajador crea plusvalía (catalogado técnicamente como "excedente"), pasa a ser un tiempo superfluo que hay que tratar de reducir al máximo, tanto el tiempo en el que el asalariado se limita a reponer en la producción el valor de su fuerza de trabajo (tiempo "necesario", técnicamente hablando, en la categorización marxiana), como aquél en el que el trabajador permanece fuera de la producción (en casa, por ejemplo, o sea 'improductivamente', pero de manera "necesaria" para su subsistencia y, más aún y de ahí la defensa marxiana de la lucha obrera por ampliar el tiempo libre, para su realización como individuo). AA observa que el "tiempo formal" que en el capitalismo mide al trabajo abstracto creador de valor, "es una alienación del tiempo real", es "un tiempo alienado, porque, a través del despojo de sus propia sustancia, ha generado el dominio de sus caracteres formales sobre los materiales"; y remata: "En definitiva, todos los tiempos individuales son devorados por el único Tiempo d*El capital*, sometidos a él y por el mediados y regulados" (p. 317). Y así llegamos a la "sustantivación, autonomía y

dominio del tiempo respecto del individuo", pues en el capitalismo el tiempo mismo del individuo se convierte en una mera partícula o soporte individual del tiempo general (p. 317). AA concluye: "El tiempo del individuo, bajo esta determinación [la capitalista] resulta siempre un tiempo ajeno que en todo momento ah de enajenarse: en definitiva, la explotación capitalista no consiste en otra cosa que en un inmenso pillaje de tiempo humano, y es en ese despojo reincidente donde descansa la riqueza actual" (p. 318); como vemos, esta formulación englobante de AA, supera su juicio anterior sobre el "tiempo libre de los capitalistas", y se compatibiliza con nuestra apreciación (que también Marx había señalado, aunque de paso) de la esclavitud temporal de la que también son víctimas los capitalistas, y no sólo los asalariados. Tal amplitud destaca más aún en las palabras con las que AA resume las conclusiones de todo el libro que comentamos: "A modo de conclusión, la forma capitalista albergada en el individuo exige de éste que no sea individuo personal propiamente dicho, sino Género, parte indistinguible de una Masa homogénea y uniforme; que no produzca sino lo que, cuánto, cómo, cuándo y para quién determine esta forma; que no ponga nada propio en su objetivación y se limite a personificar la Voluntad general ajena, que confunda sus fines personales con los de la Persona impersonal de la que es representante, esto es,

que sea persona en su primitiva acepción de 'máscara' (portavoz, personaje) de la única Personalidad social; que no ejerza su racionalidad sino como mera depositaria de la Razón formal, que su autoconciencia no sea más que el reflejo particular de una Inconsciencia

universal; que niegue sus necesidades individuales por su identificación con la necesidad de la forma, única necesidad que somete a todas las demás; que sacrifique su tiempo real a un tiempo abstracto y consienta en ser simple órgano del tiempo del capital" (p. 319).

8. Conclusión provisoria y herética, coincidente con las dos primeras normas de la ética

La crítica de la alienación en *El capital*, subsumida por las tres normas fundamentales de la ética nos lleva a la conclusión de que Marx postuló (sin que la gran mayoría de los supuestos marxistas lo percibieran) la superación de una de las tesis centrales del materialismo histórico, al esperar-desear que la consciencia debe determinar el ser social. Los manuales supuestamente marxistas han enseñado siempre lo contrario, y no sin razón, pues Marx efectivamente y también en *El Capital*, sostiene que en la existencia *alienada* (el énfasis es mío) "el ser social determina la consciencia"; pero repito: en la existencia *alienada* y en especial en el capitalismo; pues se olvida que el mismo Marx que expone la tesis de la pérdida del control por los individuos de sus decisiones y relaciones sociales (en violación de las dos primeras norma de la ética) es el que pregona, también en *El capital* la "expropiación de los expropiadores" (T. 1, fin del cap.

XXIV), para que los "productores libremente asociados" retomen el control de sus vidas; o sea para que su ser social sea determinado por su consciencia, lo que en el terreno de la producción-distribución-consumo pasa por la programación de la vida económica a través de un plan. Así dice, imaginando el comunismo: "...imaginémonos para variar una asociación de hombres *libres* que trabajen con medios colectivos de producción y que desplieguen sus numerosas fuerzas individuales de trabajo, *con plena consciencia de lo que hacen*, como una gran fuerza de trabajo social En esta sociedad se repetirán todas las normas que presiden el trabajo de un Róbinson, pero con carácter social y no individual...El producto colectivo de la asociación a que nos referimos es un producto social. Una parte de este producto vuelve a prestar servicio bajo la forma de medios de producción. Sigue siendo social. Otra parte es consumida por los individuos asociados, bajo la forma

de medios de vida" (T 1, L. 1, S. 1, cap I D, p. 45, el subrayado es mío; y ver, entre otros, T. 2, S. 1, cap. VI ítem 1b, T. 3, L. 3, S. 1, cap. VI ítem 2); y en otro momento Marx insistirá que "nos imaginamos la sociedad despojada de su forma capitalista y organizada como una *asociación conciente y sujeta a un plan*" (T. 3, L. 3, S. 6, cap. XXXIX, p. 671, el subrayado es mío).

8.1. Marx: un 'individualista'

La superación de la determinación de la consciencia por el ser social, en la determinación del ser social por la conciencia, tiene en Marx, contrariamente a la fama de 'colectivista' que le han hecho incluso algunos supuestos 'marxistas', un claro acento individual (pues el fin propuesto para el orden poscapitalista es la libre y plena expansión de los individuos solidariamente asociados, y reconciliados con la naturaleza no humana, como lo exigen las tres normas fundamentales de la ética). Así dirá: "El sistema de apropiación capitalista que brota del régimen capitalista de producción, y por tanto la propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad privada individual, basada en el propio trabajo. La negación de la producción capitalista se producirá por sí mismo con la necesidad de un proceso natural. Es la negación de la negación. Ella muestra de nuevo la propiedad individual, pero sobre la base de los avances de la era

capitalista: la cooperación de trabajadores libres y su apropiación colectiva de la tierra y de los medios de producción producidos a través de [su] propio trabajo" (T. 1, L. 1, S. 7, cap. XXIV, p. 705-706 de EAC, la traducción es nuestra; ver en EEC, T. 1, L. 1, S. 7, cap. XXIV ítem 7, p. 700). Nótese que por nuestra parte no adherimos a ninguna interpretación determinista y/o necesitarista de la Historia, considerando que la misma está siempre abierta y es el resultado de las decisiones que los individuos y comunidades tomen en cada circunstancia.

En lo que respecta al carácter 'individualizante' del 'reino de la libertad' acorde a la dignidad de la naturaleza humana, dijo Marx: "En efecto, el reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; él queda, pues, conforme a su naturaleza, más allá de la órbita de la verdadera producción material... La libertad en ese terreno, solamente puede consistir en el hecho de que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente su intercambio material con la naturaleza, la coloquen bajo su control común, en vez de dejarse dominar por él como por un poder ciego, y lo hagan con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana" (T. 3, L. 3, S. 7, cap. XLVIII, p. 826-827).



9. La crítica de Marx a la destrucción de la naturaleza humana y no humana en el capitalismo, a la luz de la tercera norma de la ética

Como se recuerda, la tercera norma fundamental de la ética estipula que debemos preservar-regenerar una naturaleza humana y no humana sana (desde el punto de vista productivo).

Marx, en *El capital*, muestra de forma abundante y variada cómo tal norma es violada desde el origen por el capitalismo. Así, sintetizando en una frase final su análisis de la acumulación originaria del capital, y a la luz de las masacres, expulsión de poblaciones y su sojuzgamiento a la industria naciente en las peores condiciones de trabajo y de vida, Marx concluye: "Si el dinero, según Augier, 'nace con manchas naturales de sangre en un carrillo', el capital viene al mundo chorreando sangre y lodo por todos los poros, desde los pies a la cabeza" (T. 1, L. 1, S. 7, cap. XXIV, p. 697). Para llegar a esa conclusión Marx ha detallado-denunciado las condiciones de vida y labor de los trabajadores (por ejemplo en su estudio histórico de la jornada de trabajo, en el T. 1, S. 3, cap. VIII, en el estudio de la plusvalía relativa, en especial en T 1, S. 4, caps. X al XIII). Como la ganancia que va a determinar a posteriori la Ganancia Efectiva es el cociente entre la plusvalía y el total del capital desembolsado, es ley del capital hacer "economías" que per-

mitan reducir el divisor de aquella proporción a fin de que crezca la ganancia. Esta "economía" opera, por ejemplo en el capital constante y se traduce, decía Marx, "en el hacinamiento de los obreros en lugares estrechos y malsanos, lo que en términos capitalistas se conoce con el nombre de ahorro de edificios; en la concentración de maquinaria peligrosa en los mismos locales, sin preocuparse de instalar los necesarios medios de seguridad contra los peligros; en la omisión de todas las medidas de precaución obligatorias en los procesos de producción que por su carácter son atentatorios para la salud o que, como en las minas, llevan aparejados peligros".[T. 3, S. 1, cap. V, p. 110]. Y prosigue: "La producción capitalista es siempre, pese a su tacañería, una dilapidadora en lo que se refiere al material humano, del mismo modo que en otro terreno, gracias al método de la distribución de sus productos por medio del comercio y a su régimen de competencia, derrocha los recursos materiales y pierde de un lado para la sociedad lo que por otro lado gana para el capitalista individual" (ídem). En ese contexto se constata la ausencia de medidas tendientes a "humanizar, hacer agradable o simplemente soportable para el obrero el proceso de producción"(ídem).

Marx ya había constatado las enfermedades LER y DORT (ver arriba) provocadas por el capitalismo desde sus albores en la manufactura: "Es indudable que toda división del trabajo en el seno de la sociedad lleva aparejada inseparablemente cierta degeneración física y espiritual del hombre. Pero el período manufacturero acentúa ese desdoblamiento social de las ramas de trabajo de tal modo y muerde hasta tal punto, con su régimen peculiar de división, en las raíces vitales del individuo, que crea la base y da el impulso para que se forme una *patología industrial*" (T. 1, L. 1, S. 4, cap. XII, p. 318)

Resumiendo la situación global de inevitable ruina del hombre y de la naturaleza no humana mientras no se superase el capitalismo decía Marx en palabras que hoy no pueden sino considerarse con mucha atención: "La pequeña propiedad territorial presupone una mayoría de población predominantemente campesina y el predominio del trabajo aislado sobre el trabajo social; presupone, por tanto, la exclusión de la riqueza y del desarrollo de la producción tanto en cuanto a sus condiciones materiales como en cuanto a las espirituales también, por consiguiente, en cuanto a las condiciones de un cultivo racional. Por otra parte la gran propiedad sobre la tierra reduce la población a un mínimo en descenso constante y le opone una población industrial en constante aumento y concentrada en grandes ciudades; y

de este modo crea condiciones que abren un abismo irremediable en la trabazón del metabolismo social impuesto por las leyes naturales de la vida, a consecuencia del cual la fuerza de la tierra se dilapida y esta dilapidación es transportada por el comercio hasta mucho más allá de las fronteras del propio país (Liebig)... Si la pequeña propiedad territorial crea una clase de bárbaros colocados casi al margen de la sociedad y en la que toda la tosquedad de las formas sociales primitivas se une a todos los tormentos y a toda la miseria de los países civilizados, la gran propiedad de la tierra mina la fuerza de trabajo en la última región a que va a refugiarse su energía natural y donde se acumula como fondo de reserva para la renovación de la energía vital de las naciones: en la tierra misma. La gran industria y la gran agricultura explotada industrialmente actúan de modo conjunto y forman una unidad. Si bien en un principio se separan por el hecho de que la primera devasta y arruina más bien la fuerza de trabajo y, por tanto, la fuerza natural del hombre, y la segunda más directamente la fuerza natural de la tierra, más tarde tienden cada vez más a darse la mano, pues el sistema industrial acaba robando también las energías de los trabajadores del campo, a la par que la industria y el comercio suministran a la agricultura los medios para el agotamiento de la tierra". [T. 1, S. 6, cap. XLVII, p.819-820]. Especificando su apreciación

de la agricultura capitalista, dice Marx en palabras que tienen plena actualidad después de las experiencias de la llamada "Revolución Verde" hecha a base de agrotóxicos y fertilizantes artificiales: "...todo progreso realizado en la agricultura capitalista, no es solamente un progreso en el arte de *esquilmar al obrero*, sino también en el arte de *esquilmar a la tierra*, y cada paso que se da en la intensificación de su fertilidad dentro de un período de tiempo determinado, es a la vez un paso dado en el agotamiento de las fuentes perennes que alimentan dicha fertilidad" (T. 1, S. 4, cap. XIII, p. 454).

Enfocando el tema de la forestación (tema hoy acuciante, pues la forestación es impulsada por multinacionales que en Latinoamérica compran cientos de miles de hectáreas en Uruguay, el Sur de Brasil y Argentina) decía Marx: "El largo período de producción (que incluye un período relativamente corto de trabajo), y por tanto la larga duración de sus períodos de rotación, hace de los cultivos forestales una base de inversión poco favorable para una empresa privada y, por consiguiente, capitalista, la cual no perderá este carácter aunque en vez del capitalista individual la regente

una sociedad capitalista. En general, el desarrollo de la cultura y de la industria se ha traducido siempre en la tendencia celosa a destruir los bosques y todo lo que se ha intentado para la conservación y producción de la riqueza forestal representa un factor verdaderamente insignificante al lado de aquella tendencia". Y luego destaca las siguientes palabras de un texto de Kirchof sobre esta cuestión: "Además, la producción forestal continuada requiere, a su vez, una reserva de madera viva, que representa diez y hasta cuarenta veces el rendimiento anual", para observar que esto significa una (y tan sólo una, poco tentadora, agregó yo) rotación del capital a cada diez o aún cuarenta años.[T 2, S. 2, cap.XIII, p. 229-230].

En base a esas consideraciones, concluyó que "la producción capitalista sólo desarrolla la técnica y la combinación del proceso social de producción socavando al mismo tiempo las dos fuentes de toda riqueza: la tierra y el trabajador" (T. 1, L. 1, S. 4, cap. XIII, p. 455).

Contra esta devastación cabe defender (a partir de la tercera norma de la ética), como lo hace Reyes Mate, el derecho a la vida como el primero de todos los derechos (Reyes Mate, 2008, p. 67 y ss).

10. Nuestro resumen-actualización del trabajo alienado en distintas actividades actuales

10.1. Alienación del asalariado

Alienación del objeto de trabajo

En la producción de bienes "materiales" (que es la que aquí nos interesa) el objeto de trabajo merece ser considerado en dos momentos fundamentales: en aquel en que él antecede o hace parte del proceso de producción y aquel en que deja atrás este proceso al constituirse en "producto" (para entrar como tal en la esfera de la circulación). [Sabemos que hay "productos" que son usados por su vez como "objeto de trabajo" en un nuevo proceso de producción para dar origen a un nuevo "producto", diferente del utilizado como objeto de trabajo; no obstante la lógica de la producción capitalista y la lógica de la producción en general exige que todo proceso de producción desemboque finalmente en un "producto", "producto final", podríase decir, cuyo destino no es permanecer en la órbita de la producción sino ingresar a la de la circulación y a través de ésta a la del consumo].

En el primer momento al referirnos al "objeto del trabajo" nos las habemos de hecho con el objeto sobre el cual recae la actividad laboral (a través de la mediación del "instrumento de trabajo"), el cual en última instancia es un "pedazo de naturaleza" sobre el cual ha recaído algún o ningún trabajo humano.

Aquí tratamos pues del "objeto de trabajo" en cuanto que "producto final", o sea, fruto del proceso de producción volcado a la órbita del consumo a través de la circulación.

Constatamos que en el capitalismo contemporáneo el asalariado está alienado del producto de su trabajo, porque éste no le pertenece sino que pertenece al propietario del medio de producción donde trabaja el asalariado. La separación, de hecho privación, [en beneficio del capitalista], del producto de su trabajo por parte del asalariado es tan drástica que ocurre en el llamado Tercer Mundo que asalariados que producen alimentos vengan a padecer de hambre y aún a morir a causa de malnutrición. Si en el llamado Primer Mundo el peligro de la muerte por hambre no afecta (¿por ahora?) sino a minorías, y sin entrar en la cuestión de saber hasta qué punto este panorama no se hace posible precisamente a costa del hambre de vastas multitudes del Tercer Mundo, es un hecho no obstante que también allí el asalariado está tan separado-privado del producto de su trabajo como en este último. Y esto por la sencilla razón de que también allí el producto pertenece al capitalista y no al asalariado. Eso se transparenta entre otros hechos en la "pobreza relativa" evidente de la enorme mayoría de los asa-

lariados respecto de los capitalistas cuando se compara en cantidad y calidad el nivel de sus respectivos consumos de bienes. Sintomática de esta alienación del asalariado respecto del producto de su trabajo es la reciente irrupción de la figura del "Consumidor" en la jerga de la economía a-crítica, de la propaganda y de los medios masivos de comunicación. Allí se nos habla de las "exigencias" o de las "preferencias" o de los "cuidados" o de la "ganancia" o de la "pérdida" *del* consumidor en tal o cual circunstancia económica relativa a la esfera de la circulación y del consumo. Mas cabe preguntarse: ¿Quién es ese "consumidor"? Obviamente la respuesta no puede ser más simple: en la aplastante mayoría de los casos ese famoso "consumidor" no es sino un asalariado. O sea el "consumidor" no es sino el *productor* considerado en el momento en que, a través de la "vía larga" del "mercado", intenta re-encontrarse con los productos de cuya elaboración ha participado en tanto que integrante de la red de productores del régimen social capitalista. [Régimen cuya producción, que es la más socializada de la historia de la humanidad se realiza no obstante en y con vistas al tráfico mercantil, lo que hace que sólo mediante la compra-venta de mercancías pueden ser satisfechas las diversas necesidades de la sobrevivencia y de la "vida confortable"]. La jerga antes citada separa la vida del *mismo* ser humano en dos compartimentos estanques: uno en el que aquel es productor y otro en

el que deviene consumidor. Lo que no sospecha esa jerga es que ella patentiza-revela-confiesa la alienación padecida por el asalariado respecto del producto de su trabajo en el régimen capitalista, régimen en el cual el asalariado puede ser presentado (y auto-percibirse) como dividido en dos figuras separadas y alternativas: las de "funcionario" y "consumidor". Y si esto sucede es porque *de hecho* esa división existe sobre la base de la separación-privación del producto de su trabajo por parte del asalariado a manos del capitalista. [Es de notar que ahora esa misma jerga dice "funcionario" o "colaborador" y "empleador" donde antes decía sin mala conciencia y quizá con menos dominio de la dimensión connotativa del lenguaje "obrero" o "empleado" por un lado y "patrón" por el otro].

Alienación de la actividad productiva

Por actividad productiva entendemos la desplegada por el asalariado en el proceso de trabajo mediante el cual éste contribuye a la gestación de un "producto". Esta actividad es desarrollada por el asalariado según las capacidades genéticas de la especie por él heredadas, perfeccionadas mediante el proceso educativo que antecede a su inserción social como "productor" (proceso este que a veces puede limitarse a ser un sinónimo de la simple convivencia con productores adultos). Lo que se constata es que cuando un ser humano pasa a ser asalariado y durante el tiempo de la jornada en que se desempeña

como tal pierde el control sobre su propia actividad laboral. Quien pasa a ejercer tal control es el capitalista o un representante suyo por él designado. Esto sucede porque la capacidad laboral del asalariado es precisamente lo que éste vende al capitalista a cambio del salario; y como esa capacidad se actualiza (o sea, pasa de la "potencia" al "acto", deviniendo "real") en la actividad laboral el capitalista es el dueño de ésta (en los límites temporales de la jornada de trabajo) y como tal se comporta. Esta situación recibe confirmación y expresión por y a través del acto lingüístico que predomina en la relación entre el capitalista (o representantes suyos) y los asalariados en el espacio-tiempo de la jornada laboral: la "orden".

Discutiendo la poca atención dada por Apel a las relaciones comunicativas vigentes en el seno de la empresa capitalista y la vinculación a establecer entre éstas y las relaciones productivas allí en vigor he sometido a consideración en un trabajo anterior el imperio del acto lingüístico de la "orden" en dicho universo celular (de importancia sin duda fundamental en la arquitectura del organismo total de la sociedad capitalista) [cfr. López Velasco 1993 y 1994, 1a. parte y cap. I, 1a. parte, respectivamente]. Allí partía yo del hecho empírico que es la predominancia de la "orden" en el conjunto de los actos lingüísticos ejecutados por el capitalista (o alguno de sus representantes) y teniendo como destinatario a los trabajadores (en

especial los de "bajo rango") en el espacio de la empresa y en el tiempo de la jornada laboral. Sobre esa base hacía notar cómo sobre la base del análisis austiniano de las reglas que presiden la "ejecución feliz" de los actos lingüísticos, podríase canonizar la asimetría comunicativa vigente en tal situación. Eso porque, ejemplificando un "infortunio" [*infortunie*] producto de la violación de uno y/o ambos de los dos primeros tipos de reglas por él acuñadas, decía Austin: "on a desert island you may say to me 'Go and pick up wood', and I may say 'I don't take orders from you ' or 'you're not entitled to give me orders'. I do not take orders from you when you try to 'assert your authority' (which I might fall in with but may not) on a desert island, as opposed to the case when you are the captain on a ship and therefore genuinely have authority". (Austin, 1962, Conf. III: ".en una isla desierta, otro puede decirme 'vaya a buscar leña', y yo contestarle 'no recibo órdenes tuyas ' o 'usted no está autorizado a darme órdenes '.No recibo órdenes del otro cuando éste pretende 'afirmar su autoridad ' (cosa que yo podría aceptar o no) en una isla desierta, en contraposición al caso en el que el otro es el capitán de un barco y por ello tiene autoridad legítima"]. Recordando que el Diccionario (*Petit Robert*, 1983) define "orden", en el uso aquí relevante del término, como "acto por el cual un jefe, una autoridad, manifiesta su voluntad" llamaba la atención sobre la perfecta correspondencia

existente entre aquella definición y el análisis austiniano del supracitado "infortunio", cuya conclusión por cierto no desagradaría a un buen prusiano; el problema es que la última frase de Austin podría terminar ,con ligera diferencia, como sigue: " en contraposición al caso en el que el otro es mi patrón y por ello tiene autoridad genuina". De esa manera recibiría canonización austiniana el imperio de la "orden" vigente en la empresa capitalista. Este resultado sería el indefectible punto de llegada de todo análisis que tan rigurosa como cándidamente se propusiera tematizar "procedimientos convencionales aceptados" empleados "por ciertas personas en ciertas circunstancias" sin ejercer la crítica de las *relaciones sociales* a partir de las cuales ciertos "procedimientos" devienen "convencionalmente" "aceptados" y que posibilitan la ejecución siempre a salvo del infortunio de ciertos actos lingüísticos por parte de "ciertas personas" en "ciertas circunstancias". En el caso considerado la pregunta a la espera de respuesta es la siguiente: ¿cuál es la condición de existencia del trabajador sobre la que se asienta la "aceptación" (en tanto que actos nunca "infortunados") por parte de aquél de las órdenes a él dirigidas en el espacio-tiempo del trabajo emanadas del capitalista (o alguno de sus representantes) en tanto que "persona apropiada" ? Responder a esa pregunta implica entrar en el universo de las relaciones *productivas* vigentes entre el capitalista y el trabajador.

En éstas, como apuntaba Marx,

- a) El asalariado, que se encuentra separado de las condiciones objetivas de realización de su capacidad de trabajo como fuente creadora de los bienes necesarios para su subsistencia sólo puede superar esa separación y lograr aquellos bienes vendiendo su capacidad de trabajo al capitalista y
- b) En la superación de esa separación mediante la forma citada " el trabajador como trabajador entra bajo el *comando* del capitalista" [*der Arbeiter als Arbeiter unter das Kommando des Kapitalisten tritt*] y su "trabajo vivo...como ocupación, utilidad de la capacidad de trabajo a él comprada" pasa a pertenecer (junto con el material de trabajo y los instrumentos de producción) al capitalista, a quien pasa a pertenecer pues la totalidad del proceso de trabajo; mas "visto que el trabajo es al mismo tiempo exteriorización vital del trabajador mismo, es ocupación de su propia realización y capacidad personal - una ocupación que depende de su voluntad [y] es al mismo tiempo exteriorización voluntaria de la misma —el capitalista *vigila* al trabajador, *controla* la ocupación de la capacidad de trabajo como una acción que a él le perteneciese". (Marx, 1861-1863; los subrayados son míos). [...*Die lebendige Arbeit... als Betätigung Vernutzung des*

von ihm (N.B. der Kapitalist) gekauften Arbeitsvermögens gehören ihm, und gehört ihm der ganze Arbeitsprozess. Da aber die Arbeit zugleich Lebens —usserung des Arbeiters selbst, Betätigung seiner eigenen persönlichen Fertigkeit und Fähigkeit ist— eine Betätigung, die von seine Willen abhängt, zugleich Willensäußerung desselben ist— Überwacht der Kapitalist den Arbeiter, kontrolliert sie Betätigung des Arbeitsvermögens als eine ihm gehörige Aktion.]

En *El capital*, Marx resume estas opiniones entre otras en el siguiente pasaje: "El obrero trabaja bajo el control del capitalista, a quien su trabajo pertenece. El capitalista se cuida de vigilar que este trabajo se ejecute como es debido y que los medios de producción se empleen convenientemente..." (Libro 1, S. 3, cap. V, p.147. ("*Der Arbeiter arbeitet unter der Kontrolle des Kapitalisten, dem seine Arbeit gehört. Der Kapitalist passt auf, dass die Arbeit ordentlich vonstatten geht und die Produktionsmittel zweckmässig verwandt werden*"; p. 155").

Vemos que en el trabajo asalariado la orden dada por el capitalista es siempre "feliz" en la medida en que ella no se inscribe en el marco de una plena intersubjetividad. Ello porque en la relación asalariada el trabajador se reduce a ser simple "capacidad de trabajo" que pertenece al conjunto de "cosas" por medio de las cuales el capital

recorre su ciclo de autovalorización y el capitalista, corporificación personalizada de aquél, afirma solipsísticamente en "su" empresa su subjetividad. [Para decirlo con palabras de Marx: "Desde su punto de vista (el del capitalista) el proceso de trabajo no es más que el consumo de la mercancía fuerza de trabajo comprada por él, si bien sólo la puede consumir facilitándole medios de producción. El proceso de trabajo es un proceso entre cosas compradas por el capitalista, entre cosas pertenecientes a él" (*El capital*, T. 1, L.1, S. 3, cap.V, p.147. ("*Von seinem Standpunkt ist der Arbeitsprozess nur die Konsumtion der von ihm gekauften Ware Arbeitskraft, die er jedoch nur konsumieren kann, indem er ihr Produktionsmittel zusetzt. Der Arbeitsprozess ist ein Prozess zwischen Dingen, die der Kapitalist gekauft hat, zwischen ihm gehörigen Dingen*". p.155-156)]. Esa cosificación del trabajador reducido a "capacidad de trabajo" es tan fuerte que el capitalista se "confunde" y se toma por un dueño de esclavos a la vieja usanza al creerse propietario del cuerpo del trabajador, por ser el cuerpo la "sede" de la "capacidad de trabajo" de la que él es realmente dueño, como sucede en el asedio sexual del capitalista (o sus representantes) al asalariado/asalariada de su empresa. Esa "confusión" se ve facilitada por el hecho de que realmente sucede que, por ser el propietario de la "capacidad de trabajo" cuya "sede" es el cuerpo del trabajador, el capitalista tiene la potestad de imponer su voluntad a

ciertas facetas de la vivencia de ese cuerpo en el período de tiempo en que éste permanece en el local de trabajo. En efecto, el capitalista en tanto que dueño de la "capacidad de trabajo" del trabajador tiene poderes sobre ciertos de los "movimientos" del cuerpo de este último en el espacio-tiempo de la jornada laboral, poderes que son ejercidos tanto a través de la legislación laboral como por medio de "reglamentos" internos de la empresa. Así, por ejemplo, el capitalista tiene el poder de limitar la libertad de ir y venir del trabajador en el espacio de la empresa, aún cuando ese desplazamiento tenga por objeto la satisfacción de necesidades fisiológicas básicas como la de ir a la privada. El "reglamento" interno, que puede tener en todo o en parte carácter oral, se encargará de disponer sobre el número de veces al día en que el trabajador podrá abandonar su puesto para ir a la privada, como no dejará de aclarar el tiempo de permanencia en la misma que se juzga "conveniente" ; todo ello, claro está, acompañado de las correspondientes sanciones, incluida la destitución , en caso de trasgresión de las reglas. En la empresa la "orden" dada al trabajador, como podría serlo a un caballo, un buey o una máquina computadorizada, es el instrumento de la "vigilancia" y del "control" a los que se refería Marx.

Por otro lado el asalariado se ve obligado a la "aceptación" del "procedimiento de la orden" y

de su invocación-realización por el capitalista o un representante suyo, "aceptando" la "felicidad" de cada una de sus ejecuciones en el seno de la empresa, porque de esa "aceptación" depende ni más ni menos que su propia subsistencia como asalariado y su propia subsistencia física como ser humano. En efecto, el desempleo con su cortejo de penuria absoluta o relativa en lo referente a las "necesidades" satisfechas mediante el salario, penuria que puede llegar a los límites de la indigencia y aún de la muerte, es el precio del cuestionamiento de tal "felicidad" y la siempre pendiente espada de Damocles del desempleo es la base de la instauración y perpetuación del referido "procedimiento" en cuanto que "convención aceptada".

Alienación de las capacidades humanas

- a) El trabajo marcado por la obediencia a las "órdenes" es el ámbito donde el trabajador se ve obligado a alienar sus propias capacidades humanas (constituyentes de su "ser genérico", diría el Marx de los *Manuscritos de 1844*). Entre éstas destacan la "capacidad humana de trabajo" (producto de determinaciones genéticas y del proceso educativo) y la capacidad de argumentar (o sea de elaborar-proponer razonamientos) a partir y sobre la base del lenguaje humano (cuyos trazos específicos tanto Martinet como Chomsky

han destacado. Ya hemos visto como en condiciones capitalistas el trabajador está alienado de su "capacidad de trabajo" en la medida en que ésta pasa a ser propiedad del capitalista. Esta situación incluye el hecho de que el trabajador no puede decidir en el espacio-tiempo de la empresa sobre el "cuál", el "cómo" y el "grado" de las habilidades que componen su "capacidad humana de trabajo" habrá de poner en acción. Por el contrario, su acción deberá poner en juego sólo aquellas habilidades indicadas por la "orden" recibida del capitalista (o uno de sus representantes) y en la forma y en el grado especificado por la misma. Las habilidades, o su forma o grado no contempladas por esa orden no deben ser ejercidas so pena de ser pasible de sanciones, entre las cuales figura la destitución, estipuladas en la legislación laboral como en los "reglamentos internos" de la empresa. Por su parte es obvio que no es permitido que el trabajador argumente, oponiendo razonamientos a las órdenes recibidas, ni ello es aconsejable si quiere conservar su empleo. Del trabajador, como del soldado, se espera que actúe, no que piense. Es interesante constatar que en ambas dimensiones, tanto la relativa al achicamiento de las habilidades constitutivas de la capacidad de trabajo específicamente humana (con la consi-

guiente componente represiva de las habilidades "sobrantes") como en el cercenamiento de su capacidad de argumentar, el trabajador se ve *literalmente* animalizado en y por el trabajo alienado.

- b) De ahí que en el trabajo en condiciones capitalistas el trabajo continúe mereciendo la etimología que lo vincula a la tortura del *tripalium* pues realmente es una actividad de la que el trabajador "huye como de la peste" (Marx 1844) cuando se ve libre de la coacción.

De ahí también que el trabajador se sienta "en lo suyo" ("*zu hause*", Marx, 1844) fuera del trabajo y no se sienta "*zu hause*" en él, o sea, que se sienta humano cuando desempeña actividades como el comer y beber, que el hombre comparte con los animales como característica común a ambos, y se sienta animal cuando desempeña una de sus funciones específicas (que lo distinguen de los animales): a saber, el trabajo. (cfr. Marx 1844).

¿Se piden ejemplos *actuales* que den pie a estas aserciones? Basta observar con cuánta alegría los trabajadores reciben en el capitalismo la llegada de cada día feriado y con qué impaciencia aguardan (cuando las tienen) las vacaciones anuales.

- c) En el trabajo asalariado en condiciones capitalistas las ca-

pacidades humanas son, pues: a) degradadas por la coacción y la rutina y b) se transforman en simple medio de subsistencia física (Marx 1844).

De lo primero ya nos hemos ocupado en detalle.

De lo segundo cabe decir que en ese trabajo aquello que constituye parte de la diferencia específica entre el ser humano y el animal, a saber la capacidad humana de trabajo, lejos de realizarse por el placer de su puesta en acto se ve reducida a un simple medio a través del cual el trabajador garantiza su subsistencia. O sea, lo que era digno de ser practicado como un "fin en sí" (al igual que puede suceder con la capacidad de creación artística, otro rasgo distintivo del hombre respecto del animal) se ve reducido a medio (de subsistencia) al tiempo en que se degrada en su forma y en su contenido por el achicamiento y la rutinización de su espectro de acción. Esta mudanza puede llevar aparejada, en su brutal cercenamiento, una práctica patológica. No otra cosa quiere hacer comprender Chaplin en *Tiempos modernos*, a través de la conducta obsesiva, desembocando en lo patológico, en cuanto que "apretador de tornillos", de su personaje.

Alienación del trabajo

Aún cuando se pliegue a la eterna "felicidad" de las órdenes del capitalista "el trabajo mismo se convierte en un objeto del que el trabajador sólo puede apoderarse

con el mayor esfuerzo y las más extraordinarias interrupciones" (Marx 1844). O sea: el desempleo ronda siempre al trabajador. ¿Se piden datos *actuales* que fundamenten esta afirmación? Basta el siguiente dato: según números de la OIT en abril de 2009, de la población mundial económicamente activa, en 2009 unos 210 millones de personas estarán desempleadas. Es obvio que esa alienación existe en la medida en que el trabajador está alienado tanto: 1) del objeto de trabajo (que si está en estado natural puro no es suyo porque es parte de la "naturaleza ajena" [ver la "Alienación de la naturaleza"] y cuando no lo está, porque es "materia prima" o "materia auxiliar" que no es suya), como, 2) del instrumento de trabajo. Ahora bien, separada de ambos la "capacidad de trabajo" del trabajador se queda sin sus medios materiales de ejercicio y aplicación que son precisa y respectivamente, el instrumento de trabajo (herramienta o máquina que el trabajador interpone entre él y el objeto del trabajo y mediante el cual este último es transformado en "producto"), y, el objeto de trabajo (el "material" que la capacidad de trabajo es capaz de transformar en producto sirviéndose del instrumento de trabajo).

Alienación del otro hombre

...la sociedad civil es el campo de batalla de los intereses individuales de todos contra todos...

W.F. Hegel (*Principios de la Filosofía del Derecho*, 289)

Que el ser humano es un "ser social" es cosa que hemos mostrado, a la luz de la lógica de la producción, en el cap. IV de mi *Ética de la producción: Fundamentos* (López Velasco 1994). Ello quiere decir, en resumen muy apretado, que cada ser humano no se constituye como ser humano sino en la medida en que hace parte de una comunidad humana; o sea en que es un "nudo" de una red de relaciones en la que cada nudo es un ser humano. Ahora bien, en las condiciones del trabajo alienado vigente en el capitalismo, cada ser humano se ve privado de esa vinculación interhumana. Marx defendió la tesis de que el trabajo alienado hace que las relaciones humanas se cosifiquen dándose a través de cosas y apareciendo como relación de esas mismas cosas, en la misma medida en que, por fuerza del fetichismo (en especial de la mercancía), "personifica" a cosas, ejecutando así una transmutación dialéctica de sujetos en objetos y de objetos en sujetos. Lo que aquí me interesa destacar es que aquella relación social en la que y mediante la que cada ser humano se constituye como ser humano asume en el capitalismo el rostro de la competencia y de la indiferencia, en resumen: se niega en el individualismo. La competencia tiene por escenario tanto los vínculos entre capitalistas y trabajadores como aquellos existentes entre capitalistas y aún los vigentes entre trabajadores. La indiferencia recíproca, por su parte, se instala como tendencia generali-

zada y creciente. En el capitalismo, ni el objeto de trabajo, ni el instrumento de trabajo, ni la capacidad de trabajo (después que ella fue vendida por su poseedor, y sólo siendo vendida ella puede reunirse, como hemos visto, con el objeto y el instrumento de trabajo), ni el producto del trabajo pertenecen a los trabajadores sobre los que descansa la producción, sino que pertenecen al capitalista que los emplea. De ahí la hostilidad abierta o velada, actual o potencial entre capitalistas y trabajadores. La competencia entre capitalistas, en la medida en que éstos son "personificaciones" de los respectivos capitales en competencia, es un hecho empírico que, lejos de negarlo, el capitalismo lo convierte en una virtud que divulga propagandísticamente como actitud vital formadora del carácter humano sin más y por ello merecedora de anidar en todas las relaciones entre individuos. [Esto no obsta para que, en la realidad del capitalismo, esta competencia entre capitalistas se transforme a cada momento en su contrario, a saber, en "cartel" (pasándose entonces a la competencia entre "carteles" en un nuevo giro dialéctico).. Transcendiendo la esfera de lo "económico" considerado en sentido estrecho la realidad del "cartel" se hace visible cuando ciertas acciones de los asalariados, por su amplitud y/o radicalidad, tienen por respuesta la reacción unificada de los capitalistas, a veces abierta y explícitamente coordinada por una asociación representativa de éstos]. Esa competencia se es-

tablece también entre los propios trabajadores en particular porque, como ya vimos, el trabajo es un "objeto" del cual el trabajador está en permanente amenaza de verse alienado, y como del trabajo asalariado depende la satisfacción de las necesidades propias a la subsistencia del trabajador (en última instancia depende su propia vida y la de su familia), los trabajadores se enfrentan entre sí para tratar de asegurarse el acceso y la permanencia al y en el trabajo. [Es obvio que de esta competencia se servirá el capitalista para aumentar su ganancia, sea por medio de la disminución directa y absoluta de los salarios, sea por otros medios como el del aumento de la productividad a partir de la incitación y exacerbamiento de la situación objetiva de competencia existente entre los trabajadores]. Que la indiferencia recíproca generalizada se instala en el capitalismo como tendencia creciente lo muestran en la *actualidad* algunos hechos como, entre otros, los siguientes:

- a) Somos legión los que pasamos ante seres humanos que necesitan ayuda, sea porque están siendo objeto de agresión física directa, sea por su situación de miserabilidad, por ejemplo cuando están tirados en la vereda, y sin embargo, seguimos de largo como si no los viéramos.
- b) Si esa indiferencia ganaba terreno en la familia europea primermundista (familia nuclear mucho menor que la familia

de los inicios del capitalismo) haciendo necesarias en Alemania las leyes que obligaban (!!) a los padres a ocuparse de la subsistencia de sus hijos hasta cierta edad (cerca de 30 años, suponiendo que esta es la edad aproximada en que en aquel país un estudiante medio puede terminar una carrera universitaria y con ello conquistar su autonomía financiera), por cierto sin que ello obste para que los hijos "retribuyan" poniendo en asilos a sus padres cuando llegan a la ancianidad, el Brasil tercermundista muestra que no se queda atrás y no quiere quedarse atrás ni en los hechos ni en la legislación al proclamar recientemente una ley que obliga (!!) a los hijos a ocuparse de la subsistencia de sus padres ancianos cuando éstos no pueden subvenir a sus necesidades por cuenta propia.

La alienación en el asalariado "no proletario"

Es un hecho que con el paso del tiempo se ha verificado en el capitalismo una disminución del número relativo de trabajadores manuales operando en la esfera de la producción "material". El número de esos "proletarios" decreció relativamente (y en algunos casos también en términos absolutos) en la medida en que aumentaba la participación en la "producción" (considerada en sentido amplio, o sea además de incluir *todas* las actividades volcadas a la creación de

un producto y ya no solamente las directa e inmediatamente productoras del mismo, abarcando también las esferas de la distribución y el intercambio de productos) de otros asalariados. Entre éstos será objeto de nuestra atención la condición laboral de los "operadores", los científicos y los funcionarios administrativos.

Operadores y trabajo alienado

Llamo "operadores" a aquellos asalariados que, participando de la actividad directa e inmediatamente creadora de un cierto producto lo hacen a través de la vigilancia de dispositivos maquinísticos (a veces dotados de control digital) que son los responsables inmediatos, en sistema automático (como es el caso de los "robots" empleados en la cadena de montaje) o semiautomático, por la actividad productora propiamente dicha. Si exceptuamos la relativa "pulcritud" física que a veces caracteriza a su ambiente de trabajo y la distancia salarial que los separa de los trabajadores manuales no veo diferencia alguna entre el trabajo alienado practicado por unos y otros. En efecto, así como sucede con el trabajador manual, este "operador":

- a) Está alienado del objeto y del instrumento de trabajo (pertenecientes al capitalista);
- b) Logra apropiarse del propio trabajo sólo a través de mucho esfuerzo (en situación de competencia con otros "operadores") y siempre bajo la amenaza de esa

"interrupción", ora temporal, ora definitiva, que es el desempleo;

- c) Está alienado de su propia capacidad de trabajo (después de que ésta fue vendida al capitalista);
- d) No decide sobre el "qué" producir, ni sobre el "cómo" hacerlo, porque ambas decisiones pertenecen al capitalista; el taylorismo se encargará de prescribir la cantidad y calidad de los movimientos que le son exigidos y el ritmo de producción le será dictado por el capitalista a través del ritmo impuesto al complejo maquinístico que el operador integra en la calidad de "recurso humano";
- e) Está alienado de la naturaleza, a partir del hecho de que ésta, habiendo sido apropiada por el capitalista, deja de ser para el "operador" tanto un manantial de medios inmediatos de subsistencia como fuente proveedora de objetos y/o instrumentos de trabajo;
- f) Está alienado de sus facultades humanas en la medida en que de él se exige, no que piense y argumente, sino que (al igual que el soldado) obedezca las órdenes recibidas y por eso mismo se ve privado de la posibilidad de desarrollar una actividad productiva creativa ;
- g) Está alienado del otro hombre en la medida en que para conquistar y mantener su puesto de trabajo está en relación

conflictiva con el capitalista (comprador de su capacidad de trabajo, con el que se enfrenta en tanto que vendedor en el eterno regateo entretejido de presiones y amenazas en torno al valor de la fuerza de trabajo, o sea del salario), y está en competencia (a veces real y ,siempre, virtual) con el conjunto de los otros "operadores" (por lo menos los que actúan en su misma especialidad);

- h) Está alienado del producto de su actividad laboral con el que podrá re-encontrarse (si puede hacerlo, dado su poder adquisitivo) sólo a través de la "vía larga" del mercado, en tanto que "consumidor".

El científico y el trabajo alienado

Cada día, el capitalismo reafirma e intensifica el uso de la ciencia como una fuerza productiva de vital importancia. Si en el área de la actividad inmediata y directamente productiva también las llamadas "ciencias humanas" (en especial, la Psicología, utilizada como herramienta para la selección y el entrenamiento de los asalariados) son usadas como fuerzas de producción, es evidente que se destacan en este papel las llamadas "ciencias naturales" (en especial, la física, la química y la biología) con el concurso de las "ciencias formales" (en especial, la lógica formal, la matemática y sus correspondientes extensiones, como lo es la informática). [Ningún robot industrial sería posible sin

la combinación de conocimientos extraídos de, por lo menos, la física y la informática].

Legiones de científicos, trabajando en laboratorios vinculados más o menos directamente a empresas o directamente pertenecientes a ellas, pasan a ser agentes indirectos de la actividad productiva. La pregunta es: ¿trátase o no aquí de trabajo alienado?

A esta pregunta daba yo la misma respuesta afirmativa que doy ahora en un trabajo anterior (López Velasco 1994, cap. 1.4). Contra la idílica imagen popperiana de una comunidad científica guiada por el deseo de aproximarse de la verdad mediante el recurso del falseamiento sucesivo de hipótesis (Karl R. Popper, 1959) ya blandía Thomas Kuhn (Kuhn 1962) la evidencia de la existencia masiva de lo que él llamó "ciencia normal". En ésta, lejos de preocuparse con la audaz elaboración de hipótesis y la realización de castos *tests* destinadas a falsearlas, el científico se encuentra él, en cuanto individuo, en situación de "elemento sometido a *test*". Ello porque de él se espera que partiendo del paradigma en vigor (que es excluido así de la dinámica de la falsación) sepa dar soluciones a cuestiones puntuales ("rompecabezas"); soluciones de las que dependen la manutención de su empleo y la conquista de los subsidios financieros que posibilitando la continuación de su labor son también elementos constitutivos de su prestigio profesional y personal,

llave de las puertas que conducen a nuevos trabajos y subsidios. Esta observación de Kuhn gana profundidad crítica cuando se la ubica en el contexto que es el de la utilización de la ciencia como fuerza productiva en el capitalismo. Lo que me parece decisivo es el hecho de que en ese contexto el científico pasa a ser asalariado directo o indirecto del capitalista. Es su asalariado directo cuando trabaja en el espacio de la empresa y lo es indirectamente cuando (por ejemplo trabajando en una Universidad, sea ella pública o privada) depende de la financiación oriunda del capitalista para garantizar su salario (además de otras condiciones de su actividad como instrumentos y materiales de investigación).

Dado este cordón umbilical-salarial que une al científico con el capitalista, no es de extrañar que éste le exija, en el marco de la "ciencia normal", "soluciones" capaces de proveerlo de innovaciones tecnológicas que le permitan enfrentar con éxito (y con las periódicas ventajas de la ganancia extraordinaria que proporciona el aprovechamiento en situación de monopolio temporal de una innovación tecnológica recién incorporada al proceso productivo) la feroz guerra de competencia a la que está sometido. hora bien, dada esa situación de vasallaje salarial el científico se ve condenado en la "ciencia normal", como el trabajador manual, a una actividad (la propia "ciencia normal") que no es libre

exteriorización de sus energías vitales creadoras sino simple medio de subsistencia.

Mas, podríase preguntar: ¿Valdrá el modelo popperiano de la actividad científica para lo que Kuhn denominó, en contraposición a la "ciencia normal", "ciencia revolucionaria"? La "ciencia revolucionaria" es para él la actividad de los científicos que, desafiados por anomalías persistentes presentadas por el paradigma establecido, se dedican a cuestionarlo y a proponer, para sustituirlo, un nuevo paradigma explicativo de los fenómenos en cuestión. Ha de verse no obstante que tampoco esta "ciencia revolucionaria" escapa a la dependencia financiera (directa o indirecta, o sea vía poder político) respecto del capitalista. Mas el capitalista, en tanto que proveedor de recursos no deja de *orientar selectivamente* a la "ciencia revolucionaria" en las direcciones susceptibles de ofrecer resultados prometedores en la esfera de su aplicación tecnológico-productiva y, dentro de las áreas elegidas, de *establecer plazos* de transformación de la investigación volcada a la "ciencia revolucionaria" en investigación aplicada (o sea del nivel de la "ciencia normal"), plazos que no deben ser transgredidos so pena de ver anulada la contribución financiera que hace posible la propia investigación. En el capitalismo la busca consensual y colectiva de la verdad mediante el falseamiento sucesivo de hipótesis sometidas a discusión pública en el ámbito de la

comunidad científica está sometida a una dinámica contradictoria. Por un lado ella es incentivada a la luz de la competencia entre capitales (y en esta medida la producción capitalista es la base histórico-material sobre la cual se hace posible y necesaria la emergencia de esa busca, que Peirce caracterizara como "socialismo lógico"), pero por otro lado ella encuentra sus límites en esa misma lógica de la competencia. Esos límites son los de su "encorsetamiento" al interior de las áreas problemáticas relevantes dentro de esa lógica y de los "plazos de retorno rentables" a la luz de ella. Por de pronto esto último significa que el científico, sea él dedicado a la "ciencia normal" o a la "ciencia revolucionaria", desde que ésta funcione como fuerza productiva subsumida directa o indirectamente por el capital, ni más ni menos que el trabajador manual empleado por éste:

- a) Está alienado del producto resultante de su trabajo (porque éste pertenece al capitalista);
- b) Está alienado de su actividad porque, no siendo poseedor del objeto y del instrumento necesarios a su actividad, no es él quien decide del "qué" y del "cómo" de su despliegue, en particular en la medida en que este último se encuadra en áreas y plazos no determinados por el científico y sí por el capitalista;
- c) Está alienado de la naturaleza a partir de la circunstancia

de que ésta, apropiada por el capital, deja de ser para el científico fuente, tanto de medios de subsistencia inmediata, como de medios de trabajo, o sea, en concreto, de objetos e instrumentos de trabajo (entendiendo aquí "trabajo" según el uso amplio que permite incluir a la actividad propia del científico en tanto que actividad indirectamente propiciadora de la transformación con fines de apropiación de la naturaleza por el hombre);

- d) Está alienado de sus facultades humanas porque por un lado en tanto que ejecutor de la actividad que es la suya (o sea la de "científico") en el contexto de una división social del trabajo donde los individuos se ven obligados a utilizar sus capacidades (reducidas a simple medio de subsistencia) en el ejercicio de una única función, se ve privado de desarrollar otras facetas de sus aptitudes (como por ejemplo las requeridas por la actividad directamente productiva o por la creación artística); por otro lado porque los límites de su capacidad de argumentar (ejerciendo así otra facultad exclusiva de los seres humanos) están definidos para el científico, como lo estaban para el trabajador manual, por su condición de asalariado, condición que, como vimos, aconseja y en la práctica obliga al cumplimiento de órdenes

(para el científico pudiendo ser ablandadas bajo el disfraz de "indicaciones", en especial en lo referente a "áreas preferenciales" y "plazos razonables" relativos a su actividad) si se quiere evitar el fantasma del desempleo ;

- e) Está alienado del otro hombre porque, como el trabajador manual, encuéntrase en situación de permanente relación conflictiva con su patrón y en situación de competencia permanente con sus semejantes, en este caso los otros científicos capaces de disputarle "su" empleo y "sus" financiamientos. [Esta situación de competencia, vale la pena decirlo, lleva a la violación del auto-obligativo "Debo decir lo que creo ser verdadero", base del a-priori consensual de la argumentación que fundamenta la busca consensual de la verdad por la que se pauta la comunidad científica y que define a la propia ciencia contemporánea; aunque la propia comunidad científica guarda mucha discreción sobre este hecho, por evidentes intereses corporativistas. (Ver Jorge Dómine, 1992).

El funcionario administrativo y el trabajo alienado

Doy por un hecho evidente el que el funcionario administrativo de bajo rango (el llamado "cuello blanco") no por la circunstancia de trabajar en un escritorio escapa

de la alienación característica del trabajador manual. [Aquí otra vez utilizo el término "trabajo" según el uso amplio empleado para referirme a la labor del científico.] En efecto ese asalariado:

- a) Está alienado del producto para cuya producción contribuye [Nótese que también la actividad desarrollada en el área del transporte y comercialización contribuye a la producción del producto de que se trate en la medida en que sin la realización del valor contenido en él mediante su venta no recomendará la producción del mismo, por lo menos por la empresa considerada; esto último es lo que sucede en los casos de falencia acontecidos en situación de crisis de superproducción.];
- b) Está alienado del objeto e instrumento de su "trabajo" (en la medida en que no es propietario del material y de las máquinas existentes en la oficina en que actúa, en resumen no es dueño de esa misma oficina) ;
- c) Está alienado de la naturaleza (a partir del hecho de que ésta no es para él proveedora de medios inmediatos de subsistencia ni de medios de trabajo), de su actividad productiva, de sus facultades humanas (en especial de aquellas no movilizadas por su labor de "servidor administrativo");
- d) Está alienado, en fin, del otro hombre, por la conflictividad

de su relación con el patrón y la situación de competencia vigente respecto de sus semejantes. [Esta última dimensión del trabajo alienado asume, además, en algunos de los "funcionarios públicos" el rostro de la frialdad rayana en la venganza hija de la frustración existencial en la relación para con el prójimo que se presenta ante ellos como demandante de servicios. Si la cosa es clara en lo que refiere al "orden" que la policía y el ejército se encargan de mantener para que la producción capitalista no sufra desagradables perturbaciones es necesario que se diga también que cuando se analiza hasta la raíz la función de servicios tales como los de salud, educación y previdencia social se percibe que aún cuando desarrollada por el Estado, ésta está al servicio de la producción capitalista. Salud y educación pública tienen respectivamente por objeto la manutención en estado aceptable, según el padrón de lo socialmente necesario-posible, de la capacidad de trabajo de los asalariados, y, creación-mejoramiento de esa capacidad en los niveles del hábito y las aptitudes corporales-intelectuales. La previdencia tiene por objeto la pacificación de los ánimos de los asalariados potenciales, actuales y *post festum*, atenuando la relación de conflictividad respecto de los patrones, sea por la atención de las necesi-

dades básicas del desempleado, del padre de familia estresado por la lucha por la satisfacción de las necesidades de ésta, o del jubilado, "limón ya exprimido" que necesita subsistir en circunstancias en que el salario ya no existe. Ante estos asalariados como él que se le enfrentan como demandantes de servicios tremolará con los más vivos colores de la indiferencia, la mala voluntad y/o la agresividad abierta, la bandera de la alienación respecto del otro hombre padecida por el funcionario].

10.2. La alienación de los asalariados en el "capitalismo de acumulación flexible".

Actualmente, a la luz de transformaciones ocurridas, se habla de la existencia de una modalidad nueva del capitalismo, llamada "capitalismo de acumulación flexible", para diferenciarlo de la forma anterior denominada "fordista-taylorista" (en alusión a los métodos productivos preconizados por Henry Ford y F. W. Taylor). Las características nuevas, que, como opuestos de las existentes antes, singularizan el "capitalismo de acumulación flexible" son:

- a) Gestión de *stocks* menores a través del método "*just in time*";
- b) Descentralización de las grandes empresas en unidades de producción menores organizadas en base a una labor supuestamente participativa de

los asalariados; c) *Tercerización* de la producción mediante la subcontratación; d) Contrato de trabajo flexible en diversas modalidades que incluyen el contrato clásico, el temporal y el de trabajo a domicilio; e) Obsolescencia programada de los productos.

La pregunta, en función de nuestros actuales propósitos, es: ¿en qué medida la alienación del asalariado por nosotros descrita se aplica a la situación del "capitalismo de acumulación flexible?". Para responderla, me dedicaré a analizar la situación laboral vinculada a estas características, con excepción de la primera y la última, pues la gestión de *stocks* menores no afecta la relación capitalista-asalariado sino cuantitativamente, es decir, en lo relativo a la disminución de los asalariados contratados para lidiar con esa gestión, y la obsolescencia programada de los productos no se vincula sino indirectamente a aquella relación a través de la necesidad para el asalariado de renovar en tiempo más breve bienes cuyo valor determina el valor de su fuerza de trabajo.

Descentralización empresarial y administración "participativa"

A lo dicho anteriormente se podría objetar que la producción del capitalismo flexible" no es ese "reino de la orden" por nosotros descrito porque se han abierto formas de participación del asalariado en el quehacer de la Empresa. A

ello respondo que esa tan mentada "participación" además de tener por escenario un número de empresas grandes y medianas ridículamente pequeño al ser comparado con el total de empresas capitalistas existentes en el mundo (donde son billones las microempresas y las pequeñas empresas, las que a pesar de su tamaño emplean masas de asalariados no despreciables; por ejemplo 60 % de los mismos en el Brasil de 1994, según la propaganda televisiva de la Asociación de las micro y pequeñas empresas) se reduce a una seudoparticipación en la que lo único que está en juego es la contribución que el asalariado puede dar con vistas al aumento de la productividad, sin que le sea permitido, ya no decidir, sino siquiera opinar, sobre "qué" y "donde" produce-vende la empresa y sobre "cómo" distribuye y administra ésta sus recursos financieros; en esta seudoparticipación, la contribución a él solicitada se reduce a pedirle que ayude a elevar el "cuánto" (absoluto y relativo, esto es en función de un recurso y tiempo dado de producción) y el "cómo" (la calidad) de un producto cuya fabricación fue determinada por otros. Ejemplo de esto es el programa japonés denominado "5 S" (Programa de las cinco "eses") divulgado propagandísticamente con bombo y platillo por muchos "modernizadores" en el Tercer Mundo (y aún en el Primero) como la última palabra en materia de "administración participativa". En efecto el mencionado programa dice fundarse en la "participación

intensa de todos los empleados" [de la empresa] y promete, entre otros resultados, el "ejercicio de una administración participativa". No obstante, cuando vemos la propia definición que el programa da de cada una de las famosas cinco "eses" y de los otros resultados prometidos, nos percatamos de la indigencia de la mentada "participación" de los empleados en el contexto de la empresa.

En efecto:

—"Seiri" equivale a "sentido de la utilización" y consiste en la clasificación de las cosas y datos de acuerdo con su utilidad, con el consecuente descarte de los *ítems* innecesarios.

—"Seiton" equivale a "sentido del ordenamiento" y consiste en la disposición sistemática de los *ítems* útiles de manera que éstos sean localizados rápidamente.

—"Seisou" equivale a "sentido de la limpieza" y consiste en la ejecución rigurosa de la limpieza (en especial de las máquinas) y en la promoción y creación del hábito de no ensuciar.

—"Seiketsu" corresponde aproximadamente a "sentido del aseo" e, incluyendo tanto a empleados como a máquinas y materiales de producción, aparece como resultado de la aplicación conjugada de los tres "eses" anteriores.

—"Shitsuke", por último, equivale al "sentido de la autodisciplina" (del empleado) y es presentado como sigue: "Este es el sentido más

importante, pues quien lo posee *no necesita ser controlado*". [El énfasis es mío].

A su vez los resultados prometidos por el programa son, además del mentado "ejercicio de la administración participativa": "Mejora de la moral de los empleados, reducción del índice de accidentes, mejora de la calidad y de la productividad y reducción del tiempo de inmovilización de las máquinas". No hace falta mucha astucia para percibir que las cinco "eses" están en función de estos últimos resultados y no de la mentada "participación" del trabajador en la "administración" de la empresa. Lo único que el trabajador es invitado a "administrar" es el mejor uso racional (de la racionalidad conforme a fines) de los recursos productivos, incluyendo entre ellos su propia actividad productiva, de forma a ahorrar al capitalista las molestias y, principalmente, los gastos del control sobre la actividad del trabajador, como magníficamente lo confiesa la última "ese"; y todo ello, en función de la mejora en la cantidad y calidad de la producción (para garantizar, esto es lo que no dice el programa, una mayor ganancia al capitalista).

Como se ve en el último "ese" la novedad "modernizadora" en materia de "órdenes" y de la "vigilancia" y el "control" a que hacía referencia Marx en el universo de la empresa se resume al hecho de que ahora cada trabajador es el *capataz* (o "encargado de turno",

o como se le llame) *de sí mismo*, autoinfligiéndose las "órdenes" que garantizan (para mayor ganancia del capitalista) la mejor productividad en cantidad y calidad. Mas lo interesante es que ese perfecto ejercicio de ascetismo alienado no se conforma con la autocastigo, sino que alcanza a través de la práctica de la "democracia" (aclararemos a la luz de lo antes dicho: de una seudodemocracia relativa a *medios* para alcanzar fines que escapan completamente al poder de decisión de los participantes de la supuesta discusión democrática) a sus compañeros de infortunio. En efecto, comentando el último "ese" se dice en el programa: "La persona con autodisciplina discute hasta el último instante, pero ejecuta lo que fue decidido por el equipo aún cuando su opinión haya sido contraria a esa decisión". Es obvio que el "equipo" y su animada discusión no tienen ni la más remota posibilidad de plantearse como asunto, por ejemplo, ni el "qué" está llamado a producir ni, mucho menos, la diferencia cuantitativa existente entre el dinero que mensualmente entra respectivamente en la casa del trabajador y en la del capitalista.

Que estas cuestiones irrelevantes no entren en la animada discusión democrática del "equipo" es cosa que garantiza la interpretación de la "autodisciplina" a manos del referido programa cuando éste aclara que: "*Seguir los parámetros técnicos, éticos y morales que rigen a la organización en la cual se ha*

decidido trabajar...hace parte de la esencia de quien tiene ese sentido [N. B.: la autodisciplina] desarrollado".

Que esos "parámetros" le son impuestos al "equipo" y a cada trabajador por el capitalista (y sus representantes dentro y fuera de la empresa) como cánones que deben ser "seguidos" sin discusión posible es cosa que el programa se encarga de no aclarar. Esa imposición, que hace parte de la supuesta "decisión" referida en el pasaje relativo a "... la organización en la cual se ha decidido trabajar", tiene por base la simple y prosaica necesidad por parte del trabajador de ser admitido en alguna empresa para no morir de hambre (o pasar a ser dependiente de la caridad de la seguridad social). Por otro lado dice mucho más de lo que piensa decir el referido programa cuando afirma que esa "autodisciplina" hace parte de la esencia del trabajador que la posee ; en efecto esa autodisciplina es parte del trabajo (y del trabajador) alienado. De esa "autodisciplina" hace parte el auto-sometimiento del trabajador al papel de un engranaje más de un proceso de trabajo que lo engloba y escapa a su voluntad, en especial mediante la asunción del *ritmo* de trabajo que le es impuesto a través del ritmo de las máquinas (regulado por el capitalista o un representante suyo) y de la ejecución de los *movimientos* que le son prescritos (taylorismo mediante, por el capitalista o uno de sus representantes, o ahora, por el

"equipo" y/o por el propio trabajador en cuanto capataz de sí mismo) a efectos de acompañar y mantener ese ritmo.

Subcontratación

Como la subcontratación ocurre a través de pedidos hechos por grandes empresas a empresas pequeñas para que éstas asuman parte del proceso productivo destinado a la elaboración de un cierto producto habremos de ver en ella un fenómeno que no altera en las segundas el "universo de la orden" descrito por nosotros porque, según la hipótesis que antes esboqué, la supuesta "administración participativa" abarca (casi) exclusivamente al conjunto de las grandes empresas en proceso de descentralización.

Nuevas formas del contrato de trabajo

El "capitalismo de acumulación flexible" debe su nombre en especial a la flexibilidad impuesta a los regímenes de contrato laboral. Según una publicación de 1986 del Institute of Personnel Management [intitulada "Flexible Patterns of Work" y cuyo resumen hace David Harvey (en Harvey 1989), de cuya versión portuguesa voy a servirme, p.143 y ss.] la nueva situación de esos regímenes se presenta como sigue. La "nueva empresa capitalista" se articularía en torno a un Grupo Central de asalariados que ocupan posición esencial para el futuro a largo plazo de la empresa, beneficiarios de contrato laboral clásico (o sea por tiempo integral, indetermi-

nado y con media de cuarenta horas semanales) pero con flexibilidad funcional y flexibilidad de la carga horaria semanal real en función de las necesidades de la producción. En torno de este grupo girarían dos Grupos Periféricos en situaciones laborales muy diferentes. Uno, llamado Primer Grupo Periférico, está formado por "empleados en tiempo integral pero dotados de habilidades fácilmente disponibles en el mercado de trabajo, como el personal del sector financiero, secretarías y el personal de las áreas de trabajo rutinario y de trabajo manual menos especializado". [Este grupo, con menos oportunidad de "hacer carrera en la empresa" que el Grupo Central, tiende a caracterizarse por una alta tasa de rotatividad, "lo que torna relativamente fácil, por desgaste natural, las reducciones de la fuerza de trabajo"]. El Segundo Grupo Periférico "ofrece una flexibilidad numérica todavía mayor e incluye empleados en tiempo parcial, empleados casuales, personal con contrato por tiempo determinado", subcontratación y 'pasantes' (o sea, personal, principalmente jóvenes, que realizan 'pasantías', entrenamiento productivo de capacitación profesional, a veces financiados por el poder público); a ellos habría que agregar todavía, como parte del vínculo de "subcontratación" o independiente de éste el trabajador a domicilio. Este grupo se caracteriza por tener todavía menos seguridad de empleo que el primer grupo periférico. Ante este panorama se impone observar que esta

"flexibilización" constituye un paso similar al que aconteció cuando el capitalismo aboliendo la esclavitud en su forma clásica posibilitó que el capitalista no tuviese que cargar (en materia de alimentación, salud y habitación) con el "peso muerto" del esclavo improductivo y se limitase a desembolsar recursos vinculados a la efectiva utilización de la fuerza laboral del asalariado en el espacio-tiempo de la empresa (que es donde se valoriza el valor personificado por el capitalista). Si en aquella ocasión la modificación se hizo a través de la instauración del contrato de trabajo por jornada o período determinado, la actual "flexibilización" viene a limitar y/o a hacer maleable (para evitar al capitalista los riesgos del desembolso en favor de un asalariado temporalmente "improductivo" en la óptica de la valorización del valor) el período de tiempo considerado.

Así se impone observar que esta situación caracteriza una instancia más de la alienación del asalariado respecto del trabajo (actividad de la que puede apropiarse sólo a través de acciones de éxito incierto y nunca a salvo de las "interrupciones" del desempleo parcial o total).

De ésta eventualidad está relativamente protegido, después y durante el contrato de cuarenta horas semanales el asalariado integrante del Grupo Central; pero nunca está a salvo del despido ni, por ende, del desempleo. Este grupo, al igual que lo que sucede con los otros dos, nada tiene de diferente a lo

que hasta aquí habíamos descrito en relación a la alienación padecida por el asalariado respecto de la naturaleza y del otro hombre.

En su situación de supuesto privilegio ni siquiera escapa el integrante de ese grupo a la alienación respecto de la actividad productiva en la medida en que la proclamada flexibilización de horarios y actividades en función de las necesidades de la producción no es otra cosa que la concretización de aquella alienación, una vez que las respectivas decisiones no son fruto de acuerdos consensuales con participación en condiciones de igualdad del interesado, sino mandamientos (precedidos o no de "consultas" a los afectados) del capitalista o sus representantes inmediatos. Como resulta evidente, los integrantes de los otros dos grupos periféricos padecen la misma situación de alienación en el trabajo que los asalariados que hacen parte del Grupo Central, al tiempo que están sometidos de manera más clara, dada la condición precaria de su contrato laboral en materia del tiempo de su duración, a la alienación respecto del trabajo. (Para concluir vale la pena notar que para el análisis aquí realizado el trabajo a domicilio no se singulariza sino por el hecho de que las órdenes y controles del capitalista y/o sus representantes no acompañan al asalariado en el minuto a minuto de su labor; sin embargo ellas no dejan de estar presentes como puntos de partida e instancias de control de calidad

de la misma vinculadas al pago o no pago del salario estipulado para el "producto patrón" definida por aquél y/o aquellos).

10.3. El capitalista y el trabajo alienado

En las condiciones del trabajo alienado vigente en el capitalismo, el capitalista es el "otro hombre extraño" al que son transferidos, en la alienación padecida por el asalariado: a) el producto del proceso de trabajo; b) el objeto e instrumento de trabajo; c) la naturaleza, ex-proveedora de medios de subsistencia inmediata y de medios de trabajo (objeto e instrumento de trabajo); d) la capacidad de trabajo (después que le fue comprada al asalariado); y , e) las actividad productiva del asalariado en el espacio-tiempo de la jornada de trabajo.

Cabe preguntarse entonces si el capitalista no hace figura de "hombre realizado", aunque ello acontezca a expensas de la no-realización del asalariado. Mas una simple observación de la vida del capitalista es suficiente para que se dude de tal eventualidad. En efecto:

a) El capitalista no desarrolla de sus facultades humanas sino aquellas exigidas por su "función" (para no decir "trabajo") de capitalista; o sea el capitalista está alienado, merced al trabajo alienado vigente en el capitalismo, de las facultades humanas potenciales que su "función" no exige poner en acción; entre ellas podríamos

citar la interacción física con la naturaleza a efectos de su transformación orientada a su apropiación y la creación artística;

- b) Aquellas facultades que el capitalista pone en acción en su "función", se encuentran rebajadas al carácter de simples *medios de subsistencia en cuanto que capitalista* y dejan de ser libre exteriorización vital del sujeto que actúa como personificación del capital; así, por ejemplo el capitalista argumentará y aún podrá ejercer la imaginación creadora, pero sólo lo hará en los límites establecidos por la mejor estrategia de valorización del capital que él personifica;
- c) Ambas circunstancias significan que el capitalista está alienado de la naturaleza en la medida en que a pesar de ser su propietario y precisamente por serlo el capitalista pierde toda relación transformadora directa con ella a través del trabajo (sin hablar ya de toda relación lúdico-artística, que también pertenece a una facultad específicamente humana);
- d) Las dos primeras circunstancias implican una alienación del sujeto que es "soporte" del capitalista respecto de sí mismo y un desarrollo unilateral de las aptitudes que este sujeto, en tanto que humano, posee; este último hecho es la causa

explicativa de la pasión del capitalista por *hobbies* diversos que, ocupándolo en las horas libres, no dejan de revelar las vocaciones y actividades de las que se ve castrado por y en su "función" de capitalista;

e) El capitalista se encuentra alienado del otro hombre, lo que se concretiza tanto en la relación conflictiva que mantiene con el asalariado como en la relación competitiva que está condenado a mantener con los otros capitalistas (aunque forme también alternadamente con por lo menos algunos de ellos, como ya lo dijimos, "carteles").

De lo dicho resulta que el capitalista dista mucho de ser el "hombre realizado" que a veces él mismo pretende ser, *pour la galerie*. Resulta también evidente que la superación de estas características constitutivas de la alienación padecida por el capitalista en situación de trabajo alienado, no puede desvincularse de la superación del propio trabajo alienado en su modalidad capitalista.

10.4. Los "representantes" del capitalista y el trabajo alienado

Llamo "representantes" del capitalista a todos aquellos que operan como mediación directa entre el capitalista y el asalariado en la órbita de la producción como a aquellos que defienden el capitalismo al presentar las relaciones sociales productivas y comunicativas vigentes en el capitalismo como siendo "naturales", las únicas posibles (o,

aún, las mejores imaginables con vistas a la "realización" de los seres humanos), ayudando conciente o inconcientemente a su reproducción como régimen social, sin ser ellos mismos capitalistas. Me refiero en el primer caso a los diversos "ejecutivos" que operan en el área de la producción, (entendiendo a ésta en su sentido amplio, o sea incluyendo también la distribución y el intercambio y el consumo productivo) y en el segundo a diversos profesionales entre los cuales quiero destacar los de la red escolar, eclesial, de los medios de comunicación y de la propaganda.

Los primeros, asalariados directos del capitalista, sufren la misma alienación padecida por los funcionarios administrativos, con la salvedad de que ellos son fuente y destinatarios de argumentos en su relación con el capitalista, pero en circunstancias en que esa dinámica argumentativa tiene por límite la palabra final dada siempre por el capitalista en forma de orden, sea esta abierta o "educada". También suelen ser asalariados directos del capitalista (que puede ser el dueño de la agencia de publicidad) los agentes de propaganda. Su situación no difiere de la de los "ejecutivos". Tampoco es diferente de la anterior la situación de los comunicadores y la de los profesores que son asalariados directos de un capitalista (estando contemplados en este último caso los educadores empleados por escuelas privadas).

En un segundo nivel nos encontramos con los religiosos y los

profesionales de las actividades antes mencionadas pero que no son asalariados directos del capitalista, tal como ocurre con los que se desempeñan en medios públicos. Vale la pena registrar que no por escapar a la relación salarial directa estos profesionales son independientes del capitalista en lo que refiere a la obtención de sus medios de subsistencia. Los religiosos, por ejemplo, dependen de la caridad del capitalista y de las contribuciones ofrecidas por sujetos que son asalariados de los capitalistas, sea directamente, sea indirectamente, por vía del poder político. Los profesionales del servicio público tienen sus medios de subsistencia pendientes del poder político que el capitalista controla. Ello permite concluir que tanto unos como otros son asalariados "sui generis" o indirectos del capitalista.

Por otro lado lo que más me interesa destacar es que tanto unos como otros en y por la "función" desempeñada están tan alienados como el trabajador manual : a) de los objetos e instrumentos de trabajo y de la naturaleza como proveedora de éstos y de medios de subsistencia inmediata , b) de su capacidad laboral vendida ,de su actividad laboral (en el espacio-tiempo de la jornada de trabajo) así como de sus facultades humanas reducidas a simple medio de subsistencia en el ejercicio de su "función" y de aquellas no exigidas por ésta, c) de sí mismo en cuanto sujeto potencialmente multilateral

negado, y, d) del otro hombre, del que lo separa la competencia cuando es semejante , la conflictividad cuando se trata del capitalista y la indiferencia en ambos casos.

10.5. El autor de estas líneas y el trabajo alienado

Lo que acabamos de decir se aplica a los profesores de cualquier nivel de la enseñanza, y dentro de ellos a los docentes de Filosofía. Lejos de sobrevolar la miseria humana con su ciencia, el profesor es un asalariado (directo o indirecto del capitalista) que sólo en los espacios de autonomía, inestables y de fronteras no siempre claras, vigentes en la enseñanza (en particular, como fruto de la lucha sindical de los docentes) puede alzar la voz para ejercer la crítica del capitalismo. Sin embargo nunca está libre de un achicamiento o simple eliminación de esos espacios (por ejemplo como consecuencia de un golpe de Estado o de la decisión de un jerarca) que no sólo pone punto final a su crítica, sino que también pone en jaque su "libertad" y, a veces, hasta su vida.

El profesor, también el de filosofía, es un ser humano carente de objeto e instrumentos de trabajo, alienado de la naturaleza en tanto que proveedora de tales y de medios de subsistencia inmediata, que se ve obligado a hacer de sus capacidad laboral un medio de subsistencia individual desplegado en una actividad en la que, por su control exógeno, su rutina y horarios

prolongados (a los que se agrega a veces el soberbio desinterés de los alumnos, o aún la estresante "batalla campal" entablada con éstos), "no se siente feliz sino desgraciado" y de la que "tan pronto no existe una coacción física o de cualquier otro tipo...huye...como de la peste" (Marx 1844, I).

El profesor, también el de filosofía, es un hombre unilateralmente desarrollado en sus capacidades humanas, de vida libresca, ignorante muchas veces tanto de los "secretos" de la instalación eléctrica que le permite leer por la noche como de los actos que traen un tomate desde la semilla hasta su mesa; ello porque, así como el trabajo manual reduce al trabajador que lo practica a una mano (¡de hecho, de él se habla llamándolo "mano de obra!"), el trabajo intelectual practicado por el profesor lo reduce a la condición de cabeza desvinculada del cuerpo y las prácticas necesarias al logro de los medios que al permitir la subsistencia de éste último son condición del ejercicio de la actividad de aquella. Aquí se consume la alienación del profesor respecto de la naturaleza, por el hecho de no participar directamente en la acción transformadora que hace posible su apropiación por la especie humana. No raramente esta distancia respecto de la naturaleza, cuando no el sueño frustrado por la división

social del trabajo vigente en el capitalismo de ser agricultor, se revelan, ocultándose, en la fruición con la que el profesor cultiva y disfruta un minúsculo jardín de fondo de casa o de balcón de apartamento. Otras, aquella distancia y esta vez el sueño frustrado del ingeniero, del mecánico o del carpintero hacen del profesor el infatigable "*bricoleur*" de las horas libres ante el cual desfilan todas las cosas rotas de la casa.

Pero una y otra actividad no pasan de ser simples intervalos, siempre demasiado cortos, en la actividad en la que se ve obligado a volcar lo mejor de sus energías; aquella que siendo propia a su "función" de profesor, no es escenario del despliegue de "una libre energía física y espiritual", no es "trabajo... voluntario, sino forzado, *trabajo forzado*". (Marx, 1844, I, la cursiva es de Marx). El profesor es también como asalariado, y cualquiera que sea su nivel de actividad, un ser humano acechado por el desempleo, compelido a velar en situación conflictiva por el valor de su salario y sometido a la competencia con sus semejantes. Sólo la falta de reflexión sobre su condición vital como el autoconvencimiento provocado por el papel de "omnipotente dueño del saber" que a veces el profesor representa ante sus alumnos, pueden hacerlo ajeno a estas simples verdades.



11. Nuestro resumen sobre la violación de las tres normas fundamentales de la ética en el capitalismo

11.1. La violación de las dos primeras normas de la ética

En la medida en que en esa célula fundamental del trabajo alienado en el capitalismo que es la empresa, el trabajador está siempre sometido a las órdenes del capitalista (órdenes cuya "felicidad" el asalariado debe reconocer siempre so pena de perder su empleo), es evidente que el día a día del capitalismo niega al asalariado el ejercicio de su libertad individual de decisión y su participación en la construcción de propuestas consensuadas. En el capitalismo se espera del trabajador, lo mismo que del soldado, o sea, que no piense, sino que obedezca. Como dijo Marx, en el contexto del trabajo alienado el asalariado pasa a ser una "cosa" más (como lo son el instrumento y el objeto de trabajo) perteneciente al capitalista; y el capitalista cree estar en lo cierto cuando concluye que esa "cosa" como cualquier otra está incapacitada para la libertad de decisión que es amparada por la primera norma de la ética.

El capitalismo es un orden social de "guerra de todos contra todos"; guerra de capitalistas contra capitalistas (aunque se alíen contra los asalariados y puedan aliarse entre sí en *carteles* para guerrear contra otros *carteles*); guerra de los capitalistas contra los asalariados

(en especial a causa del monto del salario, de las condiciones del trabajo y de la duración de la jornada de trabajo); y guerra de asalariados contra asalariados (en particular en la lucha por la conquista y manutención del empleo). En esas circunstancias es evidente que estamos muy lejos de la construcción consensual de respuestas exigidas por la segunda norma de la ética.

Al mismo tiempo esa guerra se acompaña de la indiferencia creciente de cada ser humano para con los otros en el egoísmo creciente que el capitalismo causa e incentiva al glorificar la competencia. Hoy hay pesquisas que muestran que el crecimiento de esa indiferencia acompaña al desarrollo capitalista; así, un actor que finge sentirse mal en la calle, es atendido por casi todos en la pequeña ciudad (de capitalismo comercial incipiente y rodeada de un campo donde todavía hay ecos de vivencias pre-capitalistas), es atendido por pocos en la ciudad media (la del comercio y la industria medianos), y por casi nadie en la gran urbe (centro del gran capital financiero, comercial e industrial).

11.2. La violación de la tercera norma de la ética

Los efectos nocivos para la naturaleza, resultantes de la conti-

nuidad del modelo de producción-distribución-consumo imperante hoy en día, provocan una degradación cuantitativa y/o cualitativa de tal magnitud en el medio ambiente que hace posible la vida humana, que la propia subsistencia de la humanidad corre peligro. Ese peligro es reconocido incluso en foros tan marcados por a influencia directa de los grandes capitales como lo es el “Club de Roma”. La amenaza de un holocausto ecológico capaz de exterminar la humanidad entera es una situación absolutamente inédita en la historia de la especie humana.

Ahora bien, aquí quiero destacar en primer lugar que la incertidumbre en relación a la obtención y manutención del empleo, el nivel de exigencia en la actividad productiva y los peligros existentes en ella (velocidad de la línea de producción, y/o nivel de tensión-atención permanente, y/o falta de equipos y medidas de seguridad) y los efectos contaminantes de la producción capitalista llevan literalmente a los asalariados a enfermarse. Diversas pesquisas muestran el estrago que en las masas asalariadas causan los accidentes de trabajo (muchas veces mortales, en especial en las industrias de la construcción y del transporte), las enfermedades diversas causadas por la contaminación de la tierra, el agua y el aire (hecho evidenciado en la correlación existente entre la mayor mortalidad por problemas circulatorios/respiratorios en una misma ciudad como São Paulo y el mayor nivel de

contaminación del aire que allí se respira), y las enfermedades físicas y/u mentales debidas al estrés. Una y otra evidencia son contrarias a la salud de la naturaleza humana en el contexto del trabajo alienado capitalista, y por eso son contrarias a la tercera norma ética.

En lo que respecta a la salud de la naturaleza no-humana, son hoy ya indiscutibles los estragos que le causa la producción-distribución-consumo capitalista basada en el trabajo alienado. A tal punto, como dijimos, que el envenenamiento progresivo de la tierra, del aire y del agua, hace peligrar la supervivencia futura de la propia especie humana (por lo menos en las áreas más contaminadas). Al mismo tiempo se verifica una clara devastación del espacio geográfico: deforestación irreversible (hoy especialmente en las grandes florestas tropicales), desertificación y salinización de inmensas áreas a causa de usos agrícolas no sustentables, uso insostenible de recursos minerales y energéticos no renovables (todo indica que el petróleo se acabará antes del siglo XXII), y la mismísima agua potable ya empieza a faltar en muchos países o regiones de países. Si el ciclo del agua ya está afectado a ese punto, no menos afectado lo está el ciclo del carbono, porque emisiones masivas derivadas del modo capitalista de producción-distribución-consumo (copiado antes por el llamado “socialismo real” difunto en Europa desde 1991) generaron el “efecto invernadero”

que está alterando el clima mundial a causa de un calentamiento de la temperatura en el planeta (con el derretimiento de los hielos polares y el consecuente aumento del nivel de los océanos y variación de corrientes marinas, cuyos efectos son todavía incalculables en detalle); otros gases generados por la producción-distribución-consumo capitalista aumentan el agujero en la capa de ozono, lo que se traduce en un aumento de la radiación ultravioleta que alcanza la superficie terrestre (con los peligros que ello conlleva, como el aumento de los cánceres de piel, ya detectado en el sur de Brasil); al mismo tiempo la producción-distribución-consumo capitalista ponen en riesgo de extinción cada día a más y más especies vegetales e animales.

11.2.1. Buscando explicaciones

En la búsqueda de la explicación de por qué el capitalismo viola la tercera norma de la ética hemos propuesto dos hipótesis.

-La hipótesis marxiana: Time is Money

Marx mostró (en especial, en el segundo volumen de *El capital*, al analizar los efectos de la velocidad de rotación del capital) que la búsqueda de la maximización de la ganancia es una obligación que se impone a cada capital(capitalista) si quiere sobrevivir como capital (capitalista) en la competencia impie-

dosa con otros capitales (capitalistas); si de dos capitales de la misma rama con igual magnitud, uno de ellos obtuviese el doble de plusvalía que otro en el mismo tiempo, en la medida en que el primero invirtiese parte de esa diferencia en innovaciones tecnológicas (que el segundo no tendría) que le permitiesen producir su producto por debajo de su valor, en poco tiempo, vendiendo su producto más barato que su competidor, estaría expulsándolo del mercado (y, de hecho, aniquilándolo como capital/capitalista). Marx mostró que en esa dinámica hay una presión que obliga a cada capital (capitalista) a aumentar sin cesar su velocidad de rotación para no perecer y, si es posible, quedarse solo, ocupando todo el espacio, expulsando a los competidores (ver *El capital*, T. 2, S. 1, cap. IV, y S. 2, caps. VII, IX y XIII). Por nuestra parte (coincidiendo, sin saberlo, con otras interpretaciones), dedujimos de ese hecho la conclusión de que la devastación de la naturaleza (humana y no humana) acontece en el capitalismo porque la velocidad creciente con la que el capital usa de esos recursos para valorizarse, es menor que el 'tiempo de recuperación' que la naturaleza humana y no humana necesitaría para preservarse-regenerarse en equilibrio dinámico. (López Velasco 2003 b, p. 69-79; ver también O'Connor 1990a y 1990b, sobre la segunda contradicción del capitalismo).

12. La superación de la alienación: Comunismo y ecomunitarismo

En los *Manuscritos de 1844*, Marx caracterizó resumidamente el comunismo como “retorno del hombre para sí en cuanto ser *social*, es decir, humano; retorno pleno, consciente y efectuado dentro de toda la riqueza de la evolución humana hasta el presente. Este comunismo es, como completo naturalismo, humanismo y, como completo humanismo, naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución” (III 143).

Al fin del primer tomo de *El capital* (que, recordémoslo otra vez, fue el único que Marx logró publicar en vida) nuestro autor presenta el paso al comunismo como sigue: “El monopolio del capital se convierte en grillete del régimen de producción que ha crecido con él y bajo él. La centralización de los medios de producción y la socialización del trabajo llegan a un punto en que se hacen incompatibles con su envoltura capitalista. Esta salta hecha añicos. *Ha sonado la hora final de la propiedad capitalista. Los expropiadores son expropiados.* El sistema de apropiación capitalista

que brota del régimen capitalista de producción, y por tanto, *la propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad privada individual, basada en el propio trabajo.* Pero la producción capitalista engendra, con la fuerza inexorable de un proceso natural, su negación. *Es la negación de la negación.* Esta no restaura la propiedad privada ya destruida, sino una *propiedad individual* que recoge los progresos de la era capitalista: una propiedad individual basada en la cooperación de trabajadores libres, y en la posesión colectiva de la tierra y de los medios de producción producido por el propio trabajo”. Y Marx remataba: “La transformación de la propiedad privada dispersa y basada en el trabajo personal del individuo en propiedad privada capitalista fue, naturalmente, un proceso muchísimo más lento, más duro y más difícil, que será la transformación de la propiedad capitalista, que en realidad descansa ya sobre métodos sociales de producción, en propiedad social. Allí se trataba de la expropiación de la masa del pueblo por unos cuantos usurpadores; aquí, de la expropiación de unos cuantos usurpadores por la masa del pueblo”.(I 699-700, hemos corregido la traducción cotejándola con el original alemán).[Nótese que en esta ocasión Marx no usa la palabra “comunismo”, aunque sin duda se

refiere a la transformación que conduce hacia él].

Hay que notar que en la primera edición del primer tomo de *El capital* (cuya versión fue después sustituida por las ulteriores supervisionadas por Marx y por las ediciones 'canónicas' a cargo de las autoridades soviéticas y alemanas), Marx decía en este pasaje: "El modo de producción y apropiación capitalista y por tanto la propiedad privada capitalista es la primera negación de la propiedad privada individual basada en el propio trabajo. La negación de la producción capitalista se producirá por sí misma con al necesidad de un proceso natural. Es la negación de la negación. Ella muestra de nuevo la propiedad individual, pero sobre la base de los avances de la era capitalista, la cooperación de trabajadores libres y su apropiación colectiva de la tierra y de los medios de producción producidos a través de su propio trabajo" (Traducción nuestra, a partir de la edición alemana, p. 705-706).

PO destaca como en *El capital* Marx sostiene que, desde el punto de vista productivo "la libertad tienen una dimensión específica cuando se identifica con el 'desarrollo de las fuerzas productivas como fin en sí mismo, y que ese sería el verdadero 'reino de la libertad'" (PO, p. 168). Por nuestra parte, subrayamos que si bien el ejercicio por sí mismo de la capacidad creadora es, sin duda, desalienante (como lo hace el artista que no produce en/para el mercado), cuando se extiende

ese 'por sí mismo' al conjunto de la producción, hoy se imponen límites que la tercera norma de la ética ayuda a trazar. Recordemos que en *El capital*, Marx nos dice que el reino de los productores libres libremente asociados aún no es el 'reino de la libertad', pues, situada aún en el 'reino de la necesidad', hace posible una única libertad, la de que aquellos productores "regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo bajo su control efectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego y que lo lleven a cabo con el mínimo empleo de fuerzas y bajo las condiciones más dignas y adecuadas a su naturaleza humana" (T. III, citado por PO, p. 270). PO destaca (refiriéndose a los *Grundrisse*, pero podemos aplicarlo también a *El capital*) que Marx postula "la libertad del hombre real como meta fundamental del comunismo y que sólo será posible como resultado histórico" (PO, p. 283).

Sabedores por la experiencia histórica de que el paso al comunismo no es ni será tan "inexorable", ni tan "natural", ni tan "fácil" como lo creyó Marx, pero ampliando-precisando-actualizando la utopía marxiana a las esferas comunicativa, pedagógica, ecológica, erótica y política, hemos propuesto el ecomunitarismo.

Llamo "Ecomunitarismo" al orden utópico poscapitalista (nunca alcanzable, pero indispensable horizonte histórico, guía de la acción) capaz de articularse en base a las

tres normas de la Ética, y de mantenerse mediante la postura de seres humanos en actitud de liberación.

El ecomunitarismo, en su dimensión productivo-distributiva, comunicativa, ecológica, pedagógica, política y erótica, retoma, actualizándola y completándola, la utopía marxiana del comunismo (ver López Velasco 1996, cap. VIII).

12.1. No-trabajo, género y necesidades humanas, ciencias y "orden" en el Ecomunitarismo

Si el "trabajo" ejecutado-padecido en el capitalismo es actividad productiva alienada, por su modalidad clasista-asalariada, que, sometida al imperio de la "orden", es el tormento diario del que se huye como de la peste tan pronto como surge la oportunidad, el No-Trabajo al que apostamos en el ecomunitarismo es lo contrario de todo eso.

El No-trabajo es la instancia de expresión libre de las energías productivas en la cual las personas realizan alternadamente sus múltiples vocaciones. El tiempo diario y total de la faena será el mínimo posible, según lo exija la satisfacción de las necesidades comunitarias, y es de suponer que el mismo habrá de tender a cero (en especial gracias a los procesos de automatización y la equitativa distribución de las labores. [Terminado ese lapso de tiempo, comienza el uso absolutamente libre, por decisión individual, de cada día y de la vida toda, para lo que se quiera, incluido el ocio].

En él, el desarrollo universal de los individuos es universal no sólo

porque cada individuo se desarrolla multifacéticamente a partir de sus vocaciones (respetadas las exigencias puestas por las normas éticas), sino también porque ese proceso se realiza en y gracias a la interacción consciente existente entre cada individuo y el resto de los seres humanos a través del contacto de sus respectivas comunidades de vida.

Así se completa, en la negación de su actual existencia restringida en tanto no-consciente en el capitalismo, la aparición y perpetuación de individuos que producen su vida en interacción con el conjunto de los seres humanos. O sea, así se constituye el género humano como entidad real.

A partir del plano productivo local de cada comunidad y abarcando sistémicamente lo regional y lo planetario, se establece esa interacción universal consciente de los individuos.

Apoyados en ese plano y desbordándolo, se articula el conjunto de los intercambios individuales universales que no se caracterizan o no se caracterizan solamente como "productivos", por abarcar aspectos vinculados, por ejemplo, a la creación estética o a las relaciones de amistad.

Ambas dimensiones de esa interacción son ya hoy, desde el punto de vista técnico, perfectamente realizables, *in situ* y a distancia, en especial a través de los medios de transporte intercontinentales (cuyos actuales efectos contaminantes deberán ser eliminados), como por las

redes electrónicas y "multimedia" de comunicación.

Aclaremos lo que catalogamos como "necesidades" puestas y resueltas por y en el desarrollo de los individuos universales.

A veces esta cuestión ha sido abordada en base a una supuesta diferencia existente entre "necesidades legítimas" y "necesidades artificiales" (o sea, "falsas necesidades") humanas.

Es evidente que la realidad del "consumismo capitalista" proporciona un cierto contenido pertinente a lo que parece designarse con las palabras "necesidades artificiales". (El mismo Marx hizo uso de expresiones parecidas al tratar de la dinámica de producción-distribución-consumo vigente en la sociedad capitalista). Mas, cuando se pretende profundizar el análisis, la diferencia establecida se revela problemática bajo dos aspectos:

- a) La "legitimidad" de ciertas necesidades a veces se interpreta, en oposición a lo "artificial", como siendo "natural", y,
- b) Esa diferencia supone un fundamento ético a partir del cual pueda afirmar su pertinencia.

En relación al primer aspecto hay que notar que el ser humano es precisamente aquella parte de la naturaleza que a través de la cultura transforma su naturaleza; dicho de otro modo, la especie humana es la parte de la naturaleza que se encuentra, en y a través de su deve-

nir histórico, en permanente estado de auto-producción. De ahí que hablar de una "necesidad natural", refiriéndose a los seres humanos sea incurrir en una equivocada visión inmovilista que contradice el carácter históricamente *autopoiético* de la especie humana; falsedad que se aproxima de un *non-sens*.

En lo referente al segundo punto, hago notar, además de la ausencia de todo fundamento ético explícito en Marx al aludir a la mencionada diferencia, que la cuestión de la "necesidad legítima" sólo puede ser encuadrada y resuelta a partir de las tres normas éticas trascendentalmente deducidas por nosotros anteriormente.

Ahora, obsérvese que las mismas no establecen una versión estática de cuales son las "necesidades" que caben en sus límites y, al hacerlo, cobran "legitimidad"; al contrario, aquellas normas se comportan como fronteras flexibles en cuyo seno puede ser acogida como "necesidad legítima" toda carencia puesta por el desarrollo universal de los individuos que no transgreda la libre deliberación consensual con los otros y que no contraríe la preservación de una naturaleza sana desde el punto de vista productivo.

El entendimiento entre los seres humanos y el desarrollo de la tecnología ecológicamente sustentable son los mecanismos que en cada momento histórico habrán de marcar los límites de lo que cabe admitir como "necesidad legítima"

a ser atendida por y en la vida ecomunitarista.

Ahora bien: ¿cómo conciliar las vocaciones diversas con el conjunto de necesidades comunitarias que deben ser satisfechas en cierto nivel ya alcanzado (y que nunca cesa de ser mejorado, si no cuantitativamente, por lo menos cualitativamente)?

La respuesta es: a través del acuerdo consensual de los productores libremente asociados que contraen y renuevan periódicamente su pacto de convivencia.

Una vez establecida la lista de necesidades y aquella de las disponibilidades vocacionales, el acuerdo comunitario de no-trabajo (establecido consensualmente y con todos los recursos computacionales necesarios) es el mecanismo de compatibilización entre ambas.

Ese acuerdo tanto en lo relativo al tipo como al tiempo rotativo de actividad, tiene por base la comunidad local (el distrito), pero se integra a los macro-acuerdos que abarcan sucesiva y sistémicamente espacios mayores, hasta culminar en el planeta entero (y más allá, en los lugares extraterrestres donde haya, provisoria o definitivamente, seres humanos residentes). Ese acuerdo planetario renovado periódicamente viene a sustituir la actual división mundial del trabajo, generada de forma *a-consensual* y aleatoriamente a través de las Bolsas que se alternan para operar las veinticuatro horas del día. Notemos que MM había notado que para que se haga posi-

ble la realización plena de la trunca racionalidad tecnológica vigente en el capitalismo, o sea “para que la transparencias del sistema productivo y con ella la posibilidad de una real planificación se den, es preciso, pues, que el conocimiento del aparato productivo sea un hecho de comunicación social general”; y remata “La idea de una autoridad planificadora sobre una sociedad atomizada es, además de siniestra, utópica” (p. 139); y luego registra que aquella planificación participativa “sólo puede cumplirse en una situación política de democracia sin restricciones” (p. 149); finalmente, con Marx, MM destacará que “la forma política de la dictadura del proletariado es la república democrática” (p. 166). Por nuestra parte resaltamos que esas formulaciones de MM representan exactamente la aplicación de la primera y de la segunda norma de la ética (acompañadas de la tercera, en lo que tiene que ver con la precaución ecológica por la vida humana y no humana, y por los sistemas abióticos del planeta en general) a la esfera del no-trabajo (de las relaciones sociales, en general) en el ecomunitarismo.

AA nota que en el capitalismo se verifica “la autoenajenación que experimenta el individuo como ser necesitado, la *alienación de sus necesidades*, lo mismo individuales que colectivas” (p. 294); y aclara: “Por alienación de las necesidades, pues, ha de entenderse en general la determinación formal capitalista de aquéllas en la medida en que

induzca la supeditación de las necesidades materiales a las necesidades formales, la supresión, deformación o limitación de las necesidades en virtud de aquella forma social" (p. 297). Como nosotros AA destaca que no cabe distinguir abstractamente entre necesidades naturales y artificiales (p. 295). Ahora bien, para resolver el problema de las necesidades a las que no corresponden vocaciones, creo que dos son los caminos: la distribución equitativa de la carga indeseada mediante faena rotativa y la invención, mediante tecnología ecológicamente sustentable, de modalidades productivas que prescindan de la participación humana.

MM notó que "el proletariado está, en efecto, esencialmente marcado por la 'esencia de la técnica'. Burguesía y proletariado son, en efecto, *predicados del mismo sujeto*, o sea: aspectos de la misma única estructura, la cual sólo puede ser entendida como totalidad. Si Marx atribuye a 'la burguesía' la transformación técnica del mundo, ello podría ser una descripción de la fase inicial de esa transformación, pero también puede ser (y nosotros preferimos suponer que así es) una tesis más esencial, si por 'la burguesía' se entiende 'la sociedad burguesa', esto es: el modo de producción moderno, ya que el proletariado mismo sólo existe en la medida en que ese modo de producción se mantiene de alguna manera, y esto quiere decir: inclusive durante todo el proceso histórico-mundial de la trans-

formación revolucionaria que Marx ve como posibilidad" (p. 96). Luego dirá MM que para Marx "la revolución es la única posible 'conservación' de la sociedad moderna, y, por lo tanto, el único posible cumplimiento de la propia 'revolución burguesa'" (p. 153). Por nuestra parte hacemos nuestra esta observación para destacar que (a diferencia de algunas propuestas 'verdes' antitecnológicas) el ecomunitarismo supone la superación-conservación (*aufhebung*) de la técnica desplegada por el capitalismo, pero/y: a) poniéndola al servicio del desarrollo universal de todos los individuos, b) adaptándola-limitándola al cuidado ecológico prescrito por la tercera norma de la ética, y, c) renunciando en una libre auto-censura a toda ciencia y técnica que violen cualquiera de las tres normas éticas y/o se contrapongan a la aspiración del libre desarrollo universal y solidario de todos los individuos en un contexto de preservación-regeneración permanente de la salud de la naturaleza humana y no humana.

Nótese que si las ciencias éticamente fundamentadas (y si es preciso autocensuradas) y con responsabilidad ecológica son un pilar del No-trabajo, como se puede imaginar a la luz de lo que ya fue dicho, el cultivo de las ciencias no será en el ecomunitarismo asunto de una "comunidad científica" como la existente en el capitalismo; es ahora una entre otras de las diversas actividades que una persona puede desarrollar en alternancia tempo-

ral con vistas a su libre expansión multilateral. Así se resuelve la unilateralización, que es sinónimo de pobreza humana, de los actuales científicos, al tiempo que se acorta la distancia, por disolución de la actual comunidad compartimentada en el tejido social, entre los practicantes y los no practicantes de actividades caracterizadas como científicas, siendo que estos últimos, sobre la base de una instrucción generalizada, tienden a desaparecer.

La dinámica "*acuerdista*" aquí descrita supone la eliminación de la "orden" del universo productivo (y social en general) y su sustitución por Casi-Razonamientos-Causales (CRC) que establecen las obligaciones asumidas y operan en un contexto donde todo cargo de coordinación-fiscalización es electivo y rotativo.

Ante la supuesta transgresión de lo consensualmente establecido por parte de alguno de los participantes, el CRC de "segundo grado" con que lo interpela un *partner* (ocupe o no éste algún cargo de coordinación-fiscalización) o el conjunto de los *partners* tiene la siguiente forma: "(Debes) procede(r) de la forma 'y' porque 'z' fue lo acordado".

El interpelado, en función de la gramática de los CRC, aceptará el obligatorio que da inicio al CRC de segundo grado si asume como verdadero el enunciado "z".

Si no lo considera verdadero entonces habrá que recurrir a instancias que puedan resolver la

duda, por ejemplo al testimonio de otros participantes y/o documentos que revelen los términos de lo acordado previamente.

De ese recurso resultan dos finales posibles: o es confirmada la veracidad del enunciado "z" y el transgresor queda sujeto al obligatorio que aquel enunciado justifica, o el enunciado "z" resulta falseado y queda derogado el obligatorio en cuestión, al tiempo que se concluye que la supuesta transgresión no tuvo lugar. [Al que le parezca engorroso este procedimiento le recuerdo que el mismo ya funciona cotidianamente en las "reglas" establecidas en los juegos de niños por los propios participantes).

En lo que respecta a la división comunitaria del producto y los servicios del No-Trabajo, el ecomunitarismo se ajusta al lema "De cada uno según su capacidad, a cada uno según su necesidad" (recordando que ésta última está sometida al tamiz de las tres normas éticas). Una vez obtenidos los productos y servicios comunitariamente, su distribución también se hará comunitariamente. Un acuerdo semejante al "pacto de producción" establece el "pacto de distribución", que es cronológicamente anterior al primero en la medida en que lo orienta en cantidad y calidad. El salario y el dinero han desaparecido de la historia humana y las necesidades individuales (a través de la familia, en la forma de ésta que venga a subsistir, o directamente) son satisfechas a partir del "fondo económico

comunitario". Nótese que en este modo de producción-distribución, también es atendido en sus necesidades legítimas (establecidas, como para cualquiera a partir de las tres normas fundamentales de la ética), el "ex capitalista" (y su familia), devenido ahora, y tras haber sido liberado de su "función" de capitalista un miembro más de la asociación libre de productores libres; en eso llevamos en serio (como lo hizo él), la satírica observación de Marx cuando, comentando la opinión de Courcelle-Seneuil de que 'la conservación de un capital supone un esfuerzo constante para resistir la tentación de devorarlo', respondía: "El más elemental sentimiento de humanidad ordena, pues, indudablemente, redimir al capitalista de ese martirio y de esa tentación, del mismo modo que la reciente abolición de la esclavitud ha venido a redimir al esclavista georgiano de la trágica disyuntiva de si había de gastarse en champán toda la ganancia arrancada a latigazos a los esclavos negros, o invertir una parte para comprar más negros y más tierra" (T. 1, L. 1, S. 7, cap.XXII, p. 543).

Para finalizar este tópico, notemos que MM considera "problemática fórmula" la usada por Marx al usar el eslogan "A cada uno según sus necesidades" (p. 168 y ss). MM registra que Marx subrayó que la mercancía "satisface necesidades humana de una u otra índole", y, por otro lado, que el valor de la fuerza de trabajo está determinado por las "necesidades" del traba-

jador, o sea, por las necesidades cuya satisfacción es necesaria para la existencia y conservación de la fuerza de trabajo. Y MM sostiene que esos dos conceptos de "necesidad" no pueden ser lo mismo; el segundo remite a la mera "subsistencia" (como fuerza laboral), y no merece, dice MM, el adjetivo "humano". Por nuestra parte diremos que en la fórmula usada por Marx, "de cada uno según su capacidad y a cada uno según su necesidad", que recuperamos en la propuesta ecomunitarista, la "necesidad" aquí retenida remite a todas las carencias individualmente diferentes, que deben ser satisfechas para que cada individuo se desarrolle (en cooperación solidaria con los otros, y en cuidado preservador-regenerador de la salud humana y de la naturaleza no humana) como individuo universal, según las diversas vocaciones que son las suyas (y cuya actualización no contraríe ninguna de las tres normas éticas fundamentales). MM dice que tal enfoque, presente en Marx, pertenece a uno de los conceptos-límite en el análisis marxiano de la sociedad moderna, y destaca que si se satisface toda necesidad, el propio contenido de la 'necesidad' desaparece (p. 174). No negamos esa visión de los hechos, pero creemos que esa superación de la oposición necesidad-satisfacción merece figurar, por su claridad (aunque difusa, como tiene que ser en una Historia nunca acabada de "necesidades" que se definen y redefinen sin cesar

a la luz de la ética), en la bandera ecomunitarista.

Por otro lado MM observa (en perfecta sincronía con nuestra visión abierta de las "necesidades" históricamente renovables en permanencia, a partir del uso de la libertad de decisión que exige-ampara la primera norma de la ética) que un ser humano puede optar libremente por no comer, eligiendo así la muerte. Pero MM quizá va demasiado lejos cuando infiere de ahí, en óptica condenatoria de toda "presuposición esencialista acerca de 'el hombre'", que haya que excluir "toda afirmación (explícita o implícita) según la cual haya un cierto fin que convierta en 'necesidades necesarias' los medios necesarios para él" (p. 170). Creemos que *para el ser humano que decide vivir*, su condición de mamífero (sin duda diferente, pero no menos similar en muchos aspectos a otros) plantea una serie de necesidades como condiciones de posibilidad de su subsistencia física, y mucho más allá de ella, en óptica ecomunitarista, de su realización como individuo universal; de allí las reivindicaciones-propuestas ecomunitaristas (basadas en Marx) en materia de alimentación, salud, vivienda, educación, equipos, recursos técnicos, esparcimiento, etc. Igual posición a la nuestra sobre la preservación de la categoría de "naturaleza humana" en el Marx maduro, incluso en *El capital*, es la que defiende Arteta (en especial AA, p. 270-271 y p. 280).

12.2. Ecomunitarismo, ecología, pedagogía ambiental y erótica.

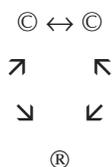
Basado en la tercera norma de la ética [Debo preservar-regenerar una naturaleza sana desde el punto de vista productivo porque yo preservó-regenero una naturaleza sana desde el punto de vista productivo es condición de Yo hago la pregunta' ¿Qué debo hacer?'] el comportamiento ecomunitarista respecto de la naturaleza no-humana tendrá un carácter preservador-regenerador.

En términos concretos eso significa que la producción ecomunitarista reposa al máximo sobre recursos renovables, de forma a economizar lo más posible los recursos no-renovables, adaptándose al principio de las "Cinco R" que prescribe la reflexión, rechazo, reducción, reutilización y reciclaje de los residuos, y preocupada por evitar la contaminación, admitiéndola provisoriamente sólo cuando es reversible.

Esa conducta será tema fundamental de la educación problematizadora que en las instancias formales, no-formales e informales, habrá de caracterizar el panorama cultural-educativo del ecomunitarismo.

La teoría de tal educación se encuentra en Paulo Freire (1970, cap. II), donde la práctica pedagógica que él llamo "problematizadora" (contrapuesta a la "bancaria", cómplice de la dominación), puede resumirse, incorporando mi pers-

pectiva ética, en el siguiente modelo sistémico cualitativo:



En donde © representa a cada uno de los sujetos en la interacción pedagógico-dialógica que hace parte del proceso de "conscientización" y â representa al referente, o sea, el "objeto" a propósito del cual los primeros están construyendo conocimiento. Nótese que dicho referente no se limita a la clase de los objetos físicos, pudiendo ser también, por ejemplo, como "objeto" de conocimiento, el tipo de relaciones que unen-desunen a los sujetos en cuestión y aquél que éstos tienen con la naturaleza que los cerca.

Ese conocimiento a propósito del referente no será más que la serie de los consensos a los cuales los sujetos dialogantes pueden llegar sobre la base del ejercicio de la libertad individual de convicción y postura, que se enriquece con el develamiento crítico progresivo del referente. [Y cuando se dice "progresivo" no se entienda tal característica como siendo sinónimo de una acumulación sumatoria no-contradictoria, sino como proceso sometido a crisis de renovación, incluso de los fundamentos, como las descritas por Thomas Kuhn (Kuhn 1962)].

Ahora bien, Freire situó la construcción del conocimiento

al interior de la "praxis", que él definió como "a reflexão e ação dos homens sobre o mundo para transformá-lo". Por tanto, como la relación al referente no es solamente teórica, sino también práctico-transformadora, resulta que no sólo se transforman las opiniones de los sujetos acerca del referente, sino que también cambia el propio referente.

Y el cambio del referente no dejará de influenciar a los sujetos cognoscentes y a sus sucesores, al interior de una interacción de tipo "sistémico", pero histórica. [De ahí la flecha doble que en el modelo arriba citado parte tanto de los sujetos rumbo al referente, como de este último hacia los sujetos].

Sobre esa base se abre la perspectiva de superar la visión "utilitarista" presente en la tercera norma de la ética, para, en el marco del desarrollo multifacético de los individuos, incentivarse y posibilitarse el re-encuentro lúdico-estético de los seres humanos con toda la naturaleza.

Ese cambio, fundamentado en la tercera norma ecológica, pero que abre una perspectiva que la supera solamente es posible en el contexto del ecomunitarismo, donde la naturaleza no-humana ha sido desprivatizada y el ser humano ha superado la alienación en relación a sí mismo y en relación a los otros seres humanos.

En el campo de la erótica destacamos que la primera norma de la

ética ampara el autoerotismo de la masturbación, que debe ser *desculpabilizada* (en particular en la fase de maduración sexual de la pubertad y la adolescencia, pero también en la fase adulta, en situaciones ocasionales), superándose así las conductas alienadas de auto-represión y represión que causan grandes y duraderos traumas. La segunda norma ampara por igual tanto a las parejas homosexuales como a las heterosexuales, pues lo que la ética exige es el consenso en el placer compartido, sin importar el sexo de los participantes. No obstante, esa misma norma condena la relación sexual con cualquier sujeto que transitoria o durablemente esté incapacitado para ejercer la libertad de decisión exigida por la primera norma (tal es el caso de los niños, los animales y las personas bajo efecto de drogas o del alcohol consumido en cantidad excesiva). La tercera norma, reforzando la segunda y la primera, ampara toda conducta que, querida por los participantes, redunde en su bienestar (y por ende en su salud física y mental). La primera norma ampara la decisión de no procrear y por tanto los métodos anticonceptivos, bastando la opción de uno de los participantes para legitimarlos. Por último nótese que la ética no ampara el aborto, pues tal práctica significa retirar del futuro adulto que es el embrión o feto, la libertad de decisión que le reserva la primera norma para opinar sobre su existencia o no existencia. (De manera menos rigurosa aquí me mueve el siguiente razonamiento:

porque no me agrada la idea de que pudieran haber prescindido de mi existencia sin consultarme, no me siento con derecho de quitarle la existencia a un ser humano que aún es incapaz de opinar; nótese que el debate sobre “cuando empieza la vida” para autorizar el aborto está superado por la descripción del genoma humano, que determina, ya a partir de la fecundación, el carácter humano del nuevo ser).

12.3. Ecomunitarismo y ciencias: ¿queremos todo lo que podemos?

La ciencia y la tecnología son instrumentos fundamentales de aquello que podemos hacer, también en perspectiva ecomunitarista. Pero, ¿debemos querer hacer todo aquello que nos permiten hacer la ciencia y la tecnología? Los desastres y las amenazas socio-ambientales vinculadas a ciertas investigaciones y realizaciones científico-tecnológicas han llevado al ecofeminismo a declarar que la ciencia es mecanismo opresor-devastador de mujeres y niños (en especial en el Tercer Mundo) y de la naturaleza no humana. Así Mies y Shiva (1997) sostienen que la ciencia occidental se apoya en las relaciones de violencia patriarcal (que cobran forma en las relaciones capitalistas y colonialistas); según ellas, las mayores víctimas de la ciencia son las mujeres y niños del hemisferio Sur y la naturaleza no humana. Tal sería el resultado de las oposiciones binarias patriarcales-capitalistas hombre/mujer, hombre/naturaleza, industrial/indígena, nor-

te/sur, en un abordaje en el que la búsqueda de una “verdad universalizada” se asienta en la explotación de la tríada mujer-naturaleza-Tercer Mundo. Si consideramos que el método de investigación-acción expuesto por Mies y Shiva es de sumo interés, para complementar la propuesta problematizadora de Freire (que sin embargo ellas interpretan mal, al considerar en una óptica psicologista y no dialéctica, que el desvelamiento crítico de la realidad antecede a su transformación emancipatoria), divergimos de la crítica a la “verdad universalizada” realizada por ambas. Creemos que Karl-Otto Apel (1973) mostró de forma convincente que tres normas éticas sustentan implícitamente a los enunciados científicos, a saber, decir lo que pensamos que es verdadero (en el sentido de la verdad por correspondencia a los hechos, en sentido aristotélico), renunciar al egoísmo en la búsqueda consensual de tal verdad, y aceptar a cualquier ser humano como un compañero legítimo en esa búsqueda. (Obviamente, no consideramos que esa triple exigencia ética se realiza en el día a día de alienación, violencia y manipulación que es el capitalismo, pero ello no borra la triple exigencia ética que se oculta tras cada enunciado, exigencia que debemos postular realizable en el ecomunitarismo). Así nos sumamos a Apel y no a la lectura simplista del supuesto violentismo machista atribuido por Mies a la ciencia. Al mismo tiempo, y apoyándonos en la Teoría de los Actos de Habla de

sarrollados por Austin (1962) sostenemos que hace parte de cualquier enunciado (también científico), que es dirigido siempre a por lo menos un interlocutor real o potencial, el intento de convencer a ese interlocutor (en acción *perlocucionaria*, dijo Austin) de la corrección de nuestro punto de vista. Ahora, esa convicción de corrección presupone y abriga la postulación de una verdad universalizable. (Por eso tenían razón Sócrates y los sofistas, pues si el primero insistía en la búsqueda de la verdad única, los segundos llamaron nuestra atención sobre el irrenunciable componente perlocucionario del discurso). Ahora bien, según la segunda norma de Apel y según nuestra segunda norma, esa dinámica abriga la posibilidad de ser convencido por el interlocutor y cambiar nuestra postura, lo que, otra vez, confirma la apuesta en una verdad universalizable. La prueba palpable de eso es el hecho de que Mies y Shiva escriben artículos y libros, materializando su intención de que sus interlocutores accedan a la única verdad en el asunto debatido (de la que ellas pretenden ser las voceras), por ejemplo, que la ciencia es sinónimo de violenta opresión machista. Contra esa visión sostenemos que la afirmación de Mies de que “la ciencia y la tecnología actuales son ciencia y tecnología completamente militares” es de un simplismo generalizante inaceptable. Por su parte Shiva sostiene que a la ciencia, que es patriarcal-masculina se le opone un “principio femenino” que incluye tanto a la

mujer como a la “naturaleza”, a los pueblos indígenas y al Tercer Mundo, y esa autora llega a decir que en las sociedades premodernas centradas en la mujer, la actitud cognitiva y práctica fue de respeto para con la naturaleza (Mies y Shiva 1997, cap.VIII). Hacemos nuestras las palabras de las feministas Maxine Molineux y Deborah Lynn (1994, p. 21), cuando ponderan que “toda esa explicación se funda en una visión romántica de las culturas preilustradas, precoloniales y premodernas que se basaban supuestamente en el ‘principio femenino’ y en un orden natural concebido como esencialmente bueno”, por lo que “una historia compleja se convierte en universal y homogénea”, y donde la apuesta a un futuro que supere las dominaciones típicas del capitalismo se confunde con el deseo de volver a un pasado idealizado.

Ahora bien, creo que Mies ha planteado bien una cuestión decisiva en la relación entre ética y ciencia al abordar los “límites de la investigación”. Dice Mies: “Puesto que el paradigma científico está basado en el dogma de que el afán científico no conoce límites, genera una búsqueda orientada a ampliar cada vez más los conocimientos abstractos. No se permite ninguna interferencia moral en el proceso de investigación. Los científicos, por tanto, no pueden dar respuestas por sí mismos a los problemas éticos” (Mies y Shiva 1997, cap. III). Aquí tocamos el difícil problema de la autocensura ética de la

investigación científica y del uso de la ciencia. Nuestra primera norma ética (referente a la libertad individual de decisión) parece garantizar la ausencia de límites en la investigación. Pero nótese que esa norma puede y debe ser completada por las otras dos, y éstas, o en función de la ausencia de consenso, o en función de eventuales perjuicios a la preservación-regeneración de una naturaleza humana y/o no humana saludable, pueden perfectamente amparar la determinación de poner límites a la pesquisa. Y es importante resaltar que se trata aquí de autocensura ética inmanente, y no de cualquier censura exógena (como lo son las de corte religioso, como la que afectó a Galileo, o ideológico, como la impuesta por Lyssenko a la genética soviética). Tal autocensura es posible, necesaria y realizable en el marco de los Casi-Razonamientos Causales que son las normas éticas, que es el de las pautas de conductas establecidas, derogadas y renovadas mediante argumentaciones. Siendo así las cosas, es obvio que los límites impuestos por la autocensura ética de la ciencia son mutables históricamente según el estado de lo que juzgamos verdadero y debido; (y no olvidemos que en el ecomunitarismo postulamos que todos los seres humanos son desde la niñez practicantes de ciencia, puesto que se ha disuelto en la rotación de las tareas la “comunidad científica” estanque existente en el capitalismo). Así pues, en perspectiva ecomunitarista resulta claro que en materia de lo posible mediante

la ciencia y la tecnología, las tres normas éticas nos dicen que no debemos querer todo lo que podemos, pues precisamente esas normas marcan los límites (históricamente mutables) de lo que debemos y no debemos querer.

12.4. Prácticas políticas rumbo al ecomunitarismo: Historia y utopía

Como MM (p. 91 y ss) y AA (en especial p. 276), consideramos que no hay determinismo ni necesidad en la Historia, la cual siempre permanece abierta a y según las decisiones tomadas por los individuos.

¿Cuál es el perfil de las prácticas que conforman el camino orientado por el horizonte ecomunitarista?

Para responder a esta pregunta, me permito hacer algunas observaciones conjeturales basadas en nuestra reciente experiencia histórica.

Creo que, si la fundamentación ética del proceso de liberación que apunta hacia el ecomunitarismo se apoya en la crítica del capitalismo, y en especial en la situación alienada de los asalariados en ese régimen social, no por ello la lucha de liberación puede definirse como una lucha de clases donde el papel de vanguardia está predeterminado y le corresponde a la clase obrera.

Ya se ha demostrado que la clase obrera, entendida como compuesta por los trabajadores industriales con contrato por tiempo indeterminado y comparada con lo

que era a principios del siglo XX, ha disminuido cuantitativamente y se ha transformado cualitativamente, como resultado de incorporaciones tecnológicas y organizativas al proceso productivo.

Además las organizaciones sindicales supuestamente representativas de esta clase transformada han visto mermar constantemente su número de adherentes, al mismo tiempo en que restringían cada vez más sus reivindicaciones a aspectos inherentes a la relación laboral asalariada vigente en el capitalismo (en busca de mejoras que no afectan esa relación como tal, y por eso no salen del marco del capitalismo) y se han mostrado una y otra vez omisas en relación a la problemática ecológica, defendiendo con la misma miopía de capitalistas y gobernantes, la supuesta prioridad del "empleo" ante el "medio ambiente", omitiendo el debate sobre la necesaria combinación de ambos en una sociedad sustentable desde el punto de vista socio-ambiental; en ese contexto, aún el tema nuevo del "asedio sexual" dentro de la empresa no ha sido vinculado, como lo propone, por ejemplo, el ecofeminismo, a una discusión general sobre el tipo y la legitimidad de las relaciones humanas afectivas, pedagógicas, productivas y comunicativas vigentes en el capitalismo en general (incluyendo el universo empresarial), en especial las que rigen entre ambos sexos, y entre los seres humanos y el resto de la naturaleza (sobre esto ver mi "Erótica", en López Velasco 1997, cap. I).

A su vez, la gran mayoría de las organizaciones políticas supuestamente representativas de la clase obrera transformada han seguido el camino de las organizaciones sindicales, uniéndose de hecho, cuando no también de palabra al capitalismo reinante (y reinante con más fuerza después que, derrotado en Europa el llamado "socialismo real", el capitalismo es presentado por sus corifeos como "el fin de la Historia").

En las organizaciones políticas supuestamente representativas de la clase obrera que no han abdicado de sus ímpetus superadores del capitalismo, lo que se observa es una conducta marcada por un vacío de propuestas en lo que concierne al régimen deseado, cuando no una simple y simplista nostalgia y adhesión del/al "socialismo real" [régimen que, como, si no bastase la falta de perspicacia filosófica de los que así lo bautizaron (olvidando que ya el viejo Hegel decía que "todo lo que es real es digno de perecer"), no resolvió en la práctica ni la cuestión de la progresiva realización consensual de la libertad de individuos en proceso de universalización, ni la cuestión de la reconciliación con el resto de la naturaleza a través de una conducta ecológica de preservación y regeneración de la misma].

Estas constataciones son suficientes para aventurar la opinión de que la marcha histórica rumbo al ecomunitarismo no puede ser pensada como una lucha de conquista

y/o recuperación del "socialismo real" teniendo a su cabeza a la "clase obrera", y a la cabeza de ésta a "sus organizaciones representativas", sindicales y/o políticas.

A la luz de la crítica éticamente fundamentada del capitalismo aquí antes desarrollada, y sobre cuyo telón de fondo se dibuja como alternativa el ecomunitarismo, esa marcha aparece como parte y producto de un proceso de "*conscientização*" (en el sentido de Paulo Freire, 1970) teniendo como protagonistas principales a los asalariados y excluidos del trabajo en general en el capitalismo (no se olvide que en 2008 la OIT registraba casi mil millones de desempleados y subempleados en el mundo), pero incorporando también a todo ser humano que sea capaz de entender y compartir con su praxis el alcance de aquella crítica.

Ahora, ¿qué formas organizativas habrán de darse esas multitudes?

Creo que la organización sindical y político-partidaria todavía tienen su lugar en la historia desde que su discurso cotidiano, además de velar por las reformas y conquistas puntuales tácticas legítimamente defendidas, apunte siempre hacia el objetivo poscapitalista perseguido, a saber, el ecomunitarismo, y desde que su funcionamiento interno esté marcado por la práctica democrática de las decisiones consensuales (siempre que posible en ejercicios de democracia directa) tomadas en base a la transparencia de las informaciones y, como parte de la *cons-*

cientización en curso, los cargos directivos sean rotativos, evitando la profesionalización de los dirigentes en su función de tales.

Pero junto con y además de tales organizaciones piramidales, habrán de tener cada vez más fuerza aquellas que congregan a seres humanos en contextos "extraproductivos", preocupados con las cuestiones de la calidad socio-ambiental de vida, comenzando por su local de residencia. El restablecimiento de una vecindad solidaria y la acción en organizaciones no gubernamentales, atentas a la mejora de la calidad de vida en el barrio y el distrito, son tareas de primera importancia en lo referente al cambio de las relaciones interhumanas y a las de los seres humanos con el resto de la naturaleza.

La educación formal y los medios de comunicación son dos espacios fundamentales que la crítica ecomunitarista al capitalismo no puede abandonar en ninguna circunstancia, peleando por ocupar y/o crear el máximo de espacios posibles (en especial en las instancias de formación de profesores y en la radio y la TV). Las nuevas posibilidades tecnológicas en materia de comunicación hacen posible la abertura de brechas en la muralla que los grandes medios de comunicación (en especial, la televisión, el gran "aparato ideológico" del capitalismo actual, como podría decir Louis Althusser; ver Althusser, 1969) construyen diariamente alrededor

del capitalismo, restableciendo el diálogo cotidiano con el colega, el vecino, y aún el desconocido. Las "sesiones sin televisión" en el barrio dedicadas a la discusión y al disfrute conjunto de la vida, la radio y la TV comunitarias (sumadas a los espacios institucionales o individuales que se pueda ocupar en los grandes medios de comunicación de masas), así como la conexión oportuna vía electrónica, teléfono, fax y carta, y el incesante diálogo cara-a-cara, son instrumentos de la acción política ecomunitarista en el área de la comunicación.

En la educación formal el gran desafío pasa por la práctica de la "pedagogía problematizadora" freireana, a través de la cual profesor y alumno construyen y renuevan a partir de sus vivencias su lectura crítica del capitalismo y su inserción transformadora en el proceso de liberación. En ese terreno el espacio clave es el de los centros de formación de profesores, pues a través de la formación problematizadora de los mismos se hace posible la multiplicación de la acción problematizadora a escala ampliada, en la medida en que se alcanza así al conjunto de sus futuros alumnos (que son millares a lo largo de una vida de docente).

Ese conjunto de espacios y acciones define el perfil de la marea ecomunitarista capaz de sumergir al capitalismo en el pasado de la historia (o, como dijo Marx, de la prehistoria humana).

13. Ecomunitarismo y globalización solidaria

En el tercer volumen de *Ética de la liberación* (2000) discuto la política socio-ambiental ecomunitarista. En ese contexto afirmo que el ecomunitarismo tiene la dimensión planetaria de una globalización solidaria, lo que me lleva (aprovechando ideas de Fabio Giovannini, 1993) a marcar diferencias con un enfoque presente en varias de las actuales tendencias "verdes", el llamado "biorregionalismo", y a hacer precisiones al más conocido de los eslóganes verdes, aquél que pregona: "Pensar globalmente, actuar localmente".

Siguiendo el resumen hecho por Giovannini (Giovannini 1993, p. 70), podemos decir que el biorregionalismo consiste básicamente en las siguientes posturas:

- a) Tenemos que vivir según las características de la región donde habitamos; o sea, vivir usando de modo ecológicamente sustentable los recursos de la biorregión en la cual se habita.
- b) El uso de los recursos biorregionales debe ser sustentable, minimizado (mediante la reducción de insumos y residuos, cuyo reciclaje debe ser generalizado), practicando la protección conservacionista de la naturaleza y la agricultura orgánica.

- c) El núcleo político de la biorregión es la comunidad, siendo ella la que debe administrar la tierra mediante la práctica de una democracia participativa en la cual el momento de ejercer el voto es sólo un momento y no la totalidad del ejercicio democrático.

Giovannini destaca el hecho de que esta concepción puede llevar al aislamiento de "comunidades incomunicadas"; por otro lado ella no permite visualizar una solución para la cuestión de justicia atinente a la diferencia posible entre biorregiones pobres y ricas; también abre la brecha para que, en nombre de la biorregionalidad, la ecología se convierta en una modalidad más de un "funcionalismo sistémico luhmanniano" (que considera "reaccionario" pues el enfoque de Niklas Luhmann está "totalmente orientado a conservar poderes e intereses existentes, en primer lugar, el poder de la empresa capitalista"); por último, el biorregionalismo resulta inquietante por reabrir la puerta a una naturalización de las cuestiones sociales humanas, cuando se sabe que este punto de vista, al pregonar que la vida política y social de los hombres debería imitar el mundo natural, "puede legitimar violencias, racismos, discriminaciones, darwinismos sociales y autoritarismos" (ídem).

Por mi parte, quiero destacar que esta última prevención de Giovannini, así como las tres anteriores, requieren, para ganar legitimidad argumentativa, una fundamentación ética, que este autor no nos proporciona. Ahora bien, es precisamente esa fundamentación la que ofrece el paradigma ético que propongo; en especial, todas las objeciones de Giovannini quedan cubiertas por las dos primeras normas por mi deducidas.

Ahora, como ya lo he dicho, la aplicación de las tres normas éticas permite que, por primera vez, el "género humano" quede constituido como entidad real (dejando de ser meramente una categoría lógico-lingüístico-biológica). Esto significa que, en base a la libertad de decisión garantizada por la primer norma, mas con las restricciones que aportan las otras dos (en lo referente al ejercicio consensual de tal libertad y a la actitud de preservación-regeneración de la naturaleza), la apuesta ecomunitarista logra superar las carencias aislacionistas y de justicia relacional, así como los peligros de legitimar opresiones en nombre de un sistemismo a-histórico, detectados por Giovannini en el biorregionalismo.

Como dije antes, el Ecomunitarismo propone que las comunidades de vida se integren en una gran red, partiendo de lo local, para cubrir el planeta entero; mas esa articulación pasa por los "servicios" mutuos (que, en forma de reciprocidad solidaria gratuita, puede asumir la for-

ma de un "potlach" planetario) prestados entre ellas, en una relación de coadministración de las cosas que impide que cualquiera de ellas se erija como opresora de cualquier otra. Como esa relación resulta de consensos argumentativamente establecidos, sucede que cualquier abordaje-organización sistémica pasa por el tamiz de la Historia que los seres humanos construyen en la medida en que se auto-producen, y que, por ser tal, resulta, aún cuando haya "funcionalidad sistémica", de la libre decisión, siempre renovable, de cada individuo y de cada comunidad.

Como dije alguna vez, lo que se propone el ecomunitarismo es algo así como una "ONU de las comunidades", en la cual todos los mecanismos de opresión militar, asimetría comunicativa y explotación económica existentes en la actual ONU, sean suprimidos en la fraternidad planetaria. [Esto supone, entre otras cosas, la construcción de pactos consensuales renovables de alcance planetario, que vengán a sustituir, organizados como Cuasi-Razonamientos-Causales (cfr. López Velasco 1996) el actual Derecho Positivo, que a nivel de la ONU se constituye en gran parte como expresión del "derecho del más fuerte"].

En este contexto, si es verdad que debemos "pensar globalmente y actuar localmente", no es menos verdad que debemos también "pensar localmente y actuar globalmente", y aún "pensar globalmente y

actuar globalmente". Porque algunas cuestiones locales solamente son solubles cuando la acción global tenga éxito (como sucede con el combate al aumento del agujero de la capa de ozono, que afectando con más intensidad la extremidad sur del continente americano, solamente es superable si a nivel

mundial son tomadas medidas para la reducción de las emisiones que originan tal agujero). Por otro lado, la disminución del "efecto invernadero" que a todos amenaza en el planeta, solamente será alcanzable si acciones globales logran disminuir las emisiones causadoras del fenómeno.

14. A modo de conclusión (provisoria)

Hoy sabemos que, como decía Marx en *El capital*, el capitalismo arruina las dos fuentes de la riqueza: el ser humano y la tierra. En la lógica del lucro se sacrifica la salud humana en la angustia del desempleo y de la pobreza o en la jornada estresante, la violencia mata todos los días (por el petróleo, el color de la piel o por los zapatos de vecino, o por la droga, la pelea doméstica o el tránsito), el aire es irrespirable en las grandes ciudades, y las florestas sufren las consecuencias de la sed de ganancia y de la lluvia ácida, el efecto invernadero y el agujero en la capa de ozono modifican peligrosamente el clima y aumentan la incidencia del cáncer de piel, los ríos y mares son diariamente envenenados con ingentes cargas de materias tóxicas (en especial los agrotóxicos), que antes de llegar hasta ellos contaminan a las tierras y a las personas. Por todo eso el capitalismo se transformó en algo más que una amenaza a las rique-

zas: pasó a amenazar la vida en el planeta entero. Mas el capitalismo tiene defensores poderosos que detienen el poder económico, militar y cultural. Todo el día la TV invade la casa de cada familia para decretar que otro mundo no es posible porque "el mercado" determina esto o aquello, al tiempo que en las escuelas y Universidades, incluso profesores bien intencionados insisten para que sus alumnos comprendan que deben prepararse para competir en el "mercado". Pero ¿qué es el "mercado" sino el conjunto de las relaciones productivo-distributivo-de-consumo entre las personas que escaparon a su control y gestión? O sea, aquel discurso de la TV y de los 'educadores' significa que es normal y conveniente que la humanidad sea esclava de sus inventos interactivos y no la gestora de los mismos. Cabe a la educación ambiental discutir aquel estado de cosas y ese presupuesto. No en vano, incluso el organizador de la "Río 92" manifestó en aquella conferen-

cia de 1992 que la discusión ambiental necesitaba cuestionar el actual modo de practicar la economía. Es bueno recordar que esa palabra deriva del griego "*oiko-nomia*", que en la era clásica designaba la gestión de las necesidades de la casa (*oikos*), para que nada necesario le faltase. El capitalismo realizó el "milagro" de invertir a tal punto las relaciones, que quiere hacernos creer que el ser humano debe amoldarse a la Economía, y no lo contrario. Ese es otro absurdo que debe ser cuestionado. Para dar cuenta de esa inmensa tarea la EA necesita (y resumo a mi modo la pretensión de la conferencia de Tbilisi) abarcar conjuntamente la ética y las áreas del conocimiento y de las habilidades; todas ellas apuntan hacia un nuevo comportamiento. Creo que la ética capaz de pedir-obtener adhesión universal (independientemente de todo credo religioso o a priori ideológico) es la de las tres normas que expusimos antes. Ella resume en un solo haz la fundamentación de la liberación humana y de la preservación-regeneración de la naturaleza no humana, y apunta hacia el ecomunitarismo, horizonte utópico en el que los seres humanos se reconcilian solidariamente entre sí y ecológicamente con el resto de la naturaleza. Si alguien dice que la realización del ecomunitarismo es imposible yo podría concordar de buen grado, pero subrayando que el ecomunitarismo es una estrella-guía indispensable para la acción, y que como toda utopía, "sirve para caminar", y sin la que nos

quedamos sin rumbo en la acción cotidiana, incluso cuando estamos animados de muy buenas intenciones. Sospecho que buena parte del malestar de la juventud de hoy, masacrada por un sistema capitalista que la obliga a estudiar y después le niega la oportunidad de ejercitar aquello que aprendiera, viene, también, de esa falta de horizontes más allá del día-a-día frustrante y sin amanecer. El ecomunitarismo es la bandera que asumiendo esa realidad, presenta a la educación ambiental (EA) el desafío de asumirlo como guía; o sea, retomando el lema del movimiento estudiantil de mayo de 1968, de ser realista, pidiendo lo imposible, y, para tanto, llevar cada día la imaginación al poder. Esa EA debe ocupar los espacios de la educación formal y extenderse a la comunidad, a través de las redes, las familias, las ONG's, las asociaciones de barrio, los movimientos sociales, los sindicatos, los partidos, los comunicadores ganados para la causa y de los líderes religiosos cuando descubran que la "religión" consiste etimológicamente en re-ligar los seres humanos entre sí y con el resto de la naturaleza. Tal EA problematizadora tiene en Paulo Freire a su principal precursor y mentor, y se asume como actividad "política", o sea, viviendo y apuntando a la transformación de la "polis" (la ciudad-país-planeta) en la búsqueda de la aproximación asintótica al ecomunitarismo. Su radio de acción va desde el distrito hasta el planeta entero, creando los espacios de reflexión y actividad

conjunta (de los cuales el Foro Social Mundial ya es un buen ejemplo que debe ser mejorado en su capacidad de intervenir con eficacia en la concretización de soluciones para los problemas socioambientales claramente diagnosticados desde hace tiempo). Enemiga de la violencia porque basada en la ética argumentativa, esa EA no teme, no obstante, reconocer que, así como se amarra a una persona víctima de un ataque de locura para que no lastime ni se lastime, así también es posible que haya que ejercer coacción sobre los ciegos capitalistas que con su acción prepotente nos

llevan (y van ellos mismos y sus familias o descendientes) rumbo al abismo del holocausto de la especie (y de muchas otras especies). Para hacer posible un mundo de personas pacíficas esa EA no puede huirle al combate, pues eso significaría dejarle el terreno libre a los vampiros del dinero sin función ecológica, que son los dueños del mundo de hoy. Para realizar lo que de ella se espera, la EA ecomunitarista debe aprender a combinar la enseñanza-aprendizaje de la sala de aula con la acción comunitaria (a través de todas las instancias recién mencionadas).

BIBLIOGRAFÍA

- ALTHUSSER, Louis (1969). *Idéologie et appareils idéologiques d'État*, La pensée, París.
- APEL, Karl-Otto (1973,1988). *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt. *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985.
- ARTETA, Aurelio (1993). *Marx: valor, forma social y alienación*, Ed. Libertarias, Madrid.
- AUSTIN, J.L.(1962). *How to do things with words*, Clarendon Press, Londres; cito de la Ed. Oxford Univ. Press, London-N. York, 1984.
- CHOMSKY, Noam (1969). *La linguistique cartésienne*, Ed. du Seuil, París.
- DOMINE, J. (1992). *Ciencia y Fraude*, en *Relaciones* N° 100, Montevideo, septiembre de 1992.
- DUCROT, O (1972). *Dire et ne pas dire*, Hermann, Paris.
- ECOLOGÍA POLÍTICA, Ed. FUHEM/ICARIA, Madrid-Barcelona
- FREIRE, P. (1970). *Pedagogia do Oprimido*, Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- FREUD, S. (1895-1939). *Obras Completas* (3 Vol.), Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 1968.
- GARCÍA de Haro, Ramón (1987; 1ª ed. 1977). *Karl Marx: El capital*, Ed. Cultura Filosófica, Madrid.
- GIOVANNINI, F. (1993) *¿La democracia es buena para el medio ambiente?*, en *Economía Política*, N° 5, p. 61 - 72, Icaria, Barcelona.

- HARVEY, D. (1989). *The Condition of Postmodernity-An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Basil Blackwell, Oxford. *Condição Pós-Moderna*, Loyola, S. Paulo, 1993.
- KANT, Immanuel (1788). *Kritik der praktischen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt, 1989.
- KUHN, T. (1962). *The structure of scientific revolutions*, Univ. of Chicago Press, Chicago.
- LÓPEZ VELASCO, Sirio (1993). *Kapitalismuskritik und Diskursethik*, in Raúl Fornet-Betancourt (Hg.) "*Die Diskursethik und ihre lateinamerikanische Kritik*", CRM, Aachen, p. 53-73.
- LÓPEZ VELASCO, S. (1994). *Ética de la producción: Fundamentos*, CEFIL, Campo Grande, Brasil.
- LÓPEZ VELASCO, S. (1996). *Ética de la Liberación*. Oikonomia, CEFIL, Campo Grande, Brasil.
- LÓPEZ VELASCO, S. (1997). *Ética de la liberación, Vol. II (Erótica, Pedagogía, Individuología)*, CEFIL, Campo Grande.
- LÓPEZ VELASCO, Sirio (2000). *Ética de la liberación. Vol. III (Política socio-ambiental ecomunitarista)*, EDGRAF, Rio Grande, RS, Brasil.
- LÓPEZ VELASCO, Sirio (2003). *Fundamentos lógico-lingüísticos da ética argumentativa*, Ed. Nova Harmonia, S. Leopoldo.
- LÓPEZ VELASCO, Sirio (2003). *Ética para o século XXI: rumo ao ecomunitarismo*, Ed. Unisinos, S. Leopoldo.
- LÓPEZ VELASCO, Sirio (2003). *Ética para mis hijos y no iniciados*, Ed. Anthropos, Barcelona.
- LÓPEZ VELASCO, Sirio (2008). *Introdução à educação ambiental ecomunitarista*, Ed. FURG, Rio Grande.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1983). *La filosofía de El capital*, Ed. Taurus, Madrid.
- MARX, K. (1844). *Ökonomische-Philosophische Manuskripte 1844*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg, 1968. *Manuscritos de economía y filosofía*, Alianza, Madrid, 1970.
- MARX, K. (1861-1863). *Ökonomisches Manuskript 1861-1863*, en *Marx-Engels Werke*, Tomo 43, Dietz Verlag, Berlín, 1990.
- MARX, K. (1864-1894). *Das Kapital* [3 Bände], Ullstein, Frankfurt-Berlin, 1969. *El capital*, Pueblo y Educación, La Habana, 1973, 1983.
- MARX, K. (1863-1866). *El capital*, Libro I, Capítulo VI, (Inédito), Signos, B. Aires, 1971.
- MIES, M. & SHIVA, V. (1997). *Ecofeminismo*, Icaria, Barcelona;
- MOLINEUX, M. & LYNN, D. (1994) *El ecofeminismo de Vandana Shiva y María Mies*, in *Ecología Política* N° 8, Icaria, Barcelona, p.13 - 23.

- O' CONNOR, J. (1990a). *Las condiciones de producción. Por un marxismo ecológico, una introducción teórica*, in *Ecología Política* N° 1, Ed. Icaria, Barcelona, p. 113 - 130.
- O' CONNOR, J. (1990b). *Las dos contradicciones del capitalismo*, en *Ecología política* N° 3, Ed. Icaria, Barcelona, p. 111 - 112
- POPPER, K. (1959). *The Logic of scientific discovery*, Hutchinson, Londres.
- PRIOR Olmos, Ángel (2004). *El problema de la libertad en el pensamiento de Marx*, Ed. Biblioteca Nueva/Universidad de Murcia, España.
- REYES MATE, Manuel (2008). *Justicia de las víctimas*, Ed. Anthropos, Barcelona.
- REYES MATE, Manuel (2009). *El trapero y la política*, en *El País*, Madrid, 22/03/2009, p. 31

¿Cómo y por qué del Golpe de Estado en Honduras?

La sinopsis de un proceso de pacificación y democratización fallido en la región¹

CARLOS G. AGUILAR²

Instituto Brasileño de Análisis Social y Económico



RESUMEN: La crisis de las “democracias” representativas en Centroamérica marca el final de un escenario en donde las fuerzas de derecha empezaron a perder el control y la hegemonía de nuevos procesos políticos protagonizados por sectores sociales movilizados en demanda de ampliación de su base de derechos y de participación política. El golpe militar en Honduras es el corolario de un esfuerzo mayor por provocar una nueva correlación de fuerzas en América Latina. Tiene como telón de fondo el reciente triunfo electoral de una fuerza política de izquierda en El Salvador.



ABSTRACT: The crisis of the so-called representative democracies in Central American is the end of a scenario in which the right-wing forces began to lose control and hegemony of the new political processes. The military coup d'état in Honduras is a major effort to change the force correlation in Latin America, in the context of the recent electoral triumph of a left-wing party in El Salvador.





1. Acuerdos de Paz y procesos de democratización en Centroamérica

Los cambios que siguieron a los Acuerdos de Paz en la región centroamericana, particularmente desde la década de los noventa, cuando se inaugura el ciclo conocido como “proceso de democratización” significaron no sólo realización periódica de elecciones (es decir, la alternabilidad de las principales fuerzas políticas de derecha en procesos donde la población vota, pero no decide), sino un conjunto de medidas fiscales, macroeconómicas, laborales y socio-productivas destinadas a consolidar la base y estructura de poder regional oligárquica, empresarial y militar.

En otras palabras, la pacificación y democratización de la región no fueron procesos neutros que acontecieron para el fortalecimiento de la formación ciudadana, el reconocimiento y alcance de derechos sociales, políticos y económicos y la participación de sectores estructuralmente excluidos de la vida política regional (como indígenas y campesinos). Como lo destacan algunos analistas, en el imaginario oligárquico latinoamericano, democracia y estado de derecho significan respeto y defensa de los intereses particulares de los grupos de poder local.

Nada de esto se modificó en la década de los noventa. Lo que

es aún peor, la reconstrucción de las sociedades centroamericanas se realizó sobre la base de un proceso permanente de violencia estructural protagonizado por el fantasma de la guerra (vuelta del comunismo, en alusión al triunfo sandinista en Nicaragua) y con una absoluta impunidad para los principales responsables de las masacres y asesinatos cometidos durante el conflicto armando de los años ochenta. Hasta el momento la sociedad centroamericana no conoce ningún proceso de juzgamiento de los militares y gobernantes que sistemáticamente violaron y asesinaron mujeres, indígenas, afrodescendientes, campesinos, cristianos comprometidos con la defensa de los intereses populares, sindicales y en general hombres y mujeres que sumaron más de 300 mil muertos (según cifras conservadoras).

La región que despertó tras los acuerdos de Paz, fue una región cansada de la guerra, el intervencionismo militar de EE.UU., destruida en su base moral y fundamentalmente en sus estructuras de organización y participación popular. Las fuerzas de izquierda no solo modificaron sus estructuras militares, sino sus programas de acción y la base de sus idearios políticos. En el mejor de los casos, los grandes partidos sobrevivientes

(Frente Sandinista, en Nicaragua y Frente Farabundo Martí, en El Salvador) devinieron estructuras con altos niveles de burocratización y compromisos adquiridos en alianzas que limitan su capacidad de modificar radicalmente las estructuras de dominación en sus países. En estas circunstancias, en el mejor de los casos, devienen apéndices que administran el poder que otros ejecutan (las élites militares-empresariales y las grandes corporaciones transnacionales). Las sociedades heredadas de este proceso presentan algunas características que podrían ser útiles para entender el contexto sociopolítico en que se produce el golpe de estado en Honduras.

Cabe destacar que los cambios protagonizados por las políticas de ajuste estructural estuvieron destinados a una transformación sistemática que facilitara: a) el predominio y acceso al poder político de sectores empresariales oligárquicos vinculados al capital transnacional (es decir, una consolidación de la estructura de poder político e ideológico), b) la transformación de las economías locales en un espacio de acumulación regional bajo un proceso intensivo de apertura de mercados, de atracción de inversiones (los tratados de libre comercio forman parte de esta dinámica) y de transformación productiva c) la formación de una sensibilidad/cultura basada en una ética de los negocios, del "éxito" empresarial y del consumo como proceso de base identitaria y d) un control de

los principales medios de comunicación y formadores de opinión pública.

Las economías centroamericanas resultaron de este proceso de apertura en un espacio de acumulación regional con aumentos considerables de los flujos comerciales y de capital (sobre todo financiero y de inversión extranjera a través de las privatizaciones de empresas públicas). Se transitó de una estructura predominantemente agraria a una creciente importancia del sector terciario (servicios, maquila y comercio). Muy pronto, las áreas rurales fueron despobladas y se constituyeron grandes conglomerados urbanos (marginales/procesos de migración campo-ciudad). Para el 2005 la agricultura tenía un aporte menor que las remesas en términos de Producto Interno Bruto (PIB) y los servicios alcanzaban alrededor del 62.7% del PIB.

Para ejemplificar rápidamente lo dramático del sector agrícola basta conocer que entre 1990 y 2005 las tierras sembradas de arroz, frijoles, maíz y sorgo (base alimenticia de los sectores populares) se redujeron a la mitad, siendo sustituidas por productos para la exportación. Se pasó a una situación de alta dependencia alimentaria y fuerte incremento de las importaciones, sobre la base de malnutrición y hambrunas provocadas en la población.

En los últimos años también ha habido una fuerte incorporación de

las mujeres al mercado laboral, sin embargo, en países como Honduras las mujeres perciben ingresos hasta un 2% menos que los hombres. En términos generales en la región se trata de una fuerza laboral con escasa formación, desprotegida legalmente, y de base rural, en donde el autoempleo de baja rentabilidad genera más del 40% del empleo total. Por ramas de producción el sector agrícola, pese a ser uno de los sectores más golpeados del proceso de ajuste estructural, es el principal generador de empleo.

Las condiciones laborales en general, son responsables en buena medida de que la migración represente cerca del 12% del PIB regional, es decir cerca del 10% de la población depende de los ingresos por remesas, en el caso de países como Honduras ha alcanzado hasta el 28% del PIB. La reciente crisis económico-financiera, que contrajo la demanda en los EE.UU. y Europa significó reducción de empleo en el sector de maquila superior a los 30 mil puestos de trabajo, solo en Honduras.

En términos de crecimiento de la producción, la región centroamericana sólo supera al África Subsahariana y concentra dos de los países más empobrecidos de América Latina: Honduras y Nicaragua. Casi la mitad de la población regional se encuentra en situación de pobreza (se estima en unos 18 millones aproximadamente, de los cuales unos 8 millones estarían en condición de pobreza extrema en el

2006). En la distribución del ingreso un 10% de la población (más rica) posee entre 10 y 25 veces más que el 40% de la población, siendo los casos más dramáticos Nicaragua y Honduras.

En este contexto los ejércitos tuvieron y tienen una vida política fundamental en las relaciones de poder del área, tanto a lo interno de las sociedades como en sus relaciones con los objetivos militares y de seguridad de aparatos como la DEA, la CIA y el Comando Sur en los EE.UU. En muchos casos, los altos mandos militares se transformaron desde la década de los noventa en agentes empresariales y en casos como el de Honduras tienen potestades constitucionales para operar en áreas como transporte, comunicaciones y educación (art. 274 de la constitución hondureña).

En los últimos años se aprecia una tendencia al crecimiento del presupuesto y las funciones militares de los ejércitos en la región, particularmente en Guatemala y Honduras y una paulatina caída de la base presupuestaria para los sistemas de justicia, algunas de las reformas de los aparatos de justicia en la región fueron financiadas con fondos del Banco Mundial y del BID (Banco Interamericano para el Desarrollo).

Particularmente en Honduras el proyecto de modernización del Poder Judicial que se inició en el 2004 y debía concluir este año, recibió hasta un 48% de financiamiento

del Banco Mundial. El resultado es ampliamente conocido, en Centroamérica aunque existen las leyes y los convenios internacionales, el acatamiento y la aplicabilidad de las mismas es un ejercicio de poder que descansa sobre prácticas mafiosas con amplias redes de corrupción que involucra políticos, empresarios, militares y parte de la jerarquía de la Iglesia Católica.

Es decir, las sociedades y economías centroamericanas se han caracterizado por una sistemática exclusión y pauperización de las amplias mayorías populares, que no solo no fue abordada adecuada-

mente por los acuerdos de pacificación, sino que fue profundizada por las políticas aplicadas en la fase denominada de “democratización” (principalmente los años 90). Dicho sea de pasó, este esquema siempre acompañado del intervencionismo militar y económico de los gobiernos de los Estados Unidos. Nada de esto se modificó sustancialmente tras los procesos de paz.

Las condiciones que produjeron la guerra, el hambre y la exclusión en décadas pasadas continúan siendo elementos cotidianos del paisaje político, social y económico centroamericano en siglo XXI.



2. Nuevos escenarios políticos en Centroamérica: Golpe de Estado en Honduras

La hipótesis principal que anima este artículo, es que como resultado del contexto reseñado, la crisis, no sólo económica, sino social y de legitimidad de las “democracias” representativas en la región —es decir, la crisis que expone en toda su brutalidad el fracaso del modelo impuesto tras los procesos de democratización— marca el final de un escenario en donde las fuerzas de derecha (amparadas por la estructura jerárquica de la Iglesia Católica y los principales medios de comunicación) empezaron a perder el control y la hegemonía de nuevos procesos políticos protagonizados por sectores sociales movilizados en demanda de ampliación de su

base de derechos y de participación política.

Estos procesos no son de ninguna manera homogéneos en sus manifestaciones, incluyen incluso enfrentamientos con la conducción de partidos y gobiernos tradicionalmente de izquierda como el Frente Sandinista en Nicaragua, pero en términos generales, expresan una disminución de la hegemonía unilateral de las políticas neoliberales y de las tendencias autoritarias de la oligarquía empresarial-militar. De hecho, el enfrentamiento del presidente Zelaya en Honduras con la cúpula de su partido y los otros poderes de Estado (Parlamento y Poder Judicial) es expresión de un

fraccionamiento en la clase dirigente relacionada con los intereses en pugna. Lo que se juega en Honduras, con este Golpe de Estado, es la dimensión política y simbólica de un enfrentamiento más general a nivel continental que expresa una contraofensiva creciente de la derecha más conservadora tanto en el plano económico como militar.

El golpe militar en Honduras, que supuso la expulsión ilegal del Presidente Manuel Zelaya, la aplicación de medidas de suspensión de libertades y la persecución y asesinato de líderes sociales, es el corolario de un esfuerzo mayor por provocar una nueva correlación de fuerzas en América Latina. Surge, no como un simple problema jurídico (como lo han querido presentar algunos medios y los sectores golpistas) sobre el tema de reelección presidencial o de establecimiento de la cuarta urna en las próximas elecciones para decidir la convocatoria a un proceso de Constituyente. Tiene como telón de fondo el reciente triunfo electoral de una fuerza política (el Frente Farabundo Martí, que ganó recientemente las elecciones en El Salvador) que convoca sectores de izquierda y con una sensibilidad marcadamente diferente que los grupos oligárquico-empresariales del entorno salvadoreño.

La posibilidad de un nuevo bloque gubernamental no totalmente alineado con los intereses de los Estados Unidos y de los grupos más conservadores de la iglesia católica

y de la cúpula militar-empresarial, formado por el CA-4 (Guatemala, Honduras, Nicaragua y El Salvador), alcanzó a suponer una amenaza seria para el control regional y sobre todo para la expansión de negocios que vienen contrayéndose con la actual crisis financiera mundial. La aparición en el escenario político del ejército hondureño, no supone nada nuevo en este contexto, se trata de la forma más explícita de los Estados de Excepción que resultaron tras los procesos de "paz" en Centroamérica.

Dicho en palabras más simples, cuando los negocios marchan bien las democracias suponen torneos electorales, cuando se afectan los intereses de los sectores oligárquicos se atenta contra el país, contra el orden y la ley (dicho sea de paso se trata de su idea de país, de su orden y de su ley), lo que significa que la democracia precisa de la colaboración de las fuerzas armadas para seguir funcionando. Excepto movimientos sociales y algunos académicos aislados del entorno universitario y cultural de la región, nadie en Centroamérica (y fuera) se ha atrevido a cuestionar este Estado de Excepción permanente que supuso la nueva correlación de fuerzas resultante de los procesos de pacificación y democratización del área. A casi nadie se le ocurrió suponer que la pobreza estructural, la marginación y la creciente violencia a que es sometida cotidianamente la población de estos países tenía algo que ver con la brutal e inmoral im-

punidad con que siguen gobernando los grupos oligarcas de la región.

Cuando al Presidente Manuel Zelaya, se le ocurrió convocar a una consulta el 28 de junio (no se trataba de una ocurrencia del presidente en sí misma, sino de una demanda creciente de sectores sociales que vienen luchando por mayores espacios de participación política), para saber si el pueblo hondureño quería establecer una Asamblea Constituyente y modificar algunos aspectos de la Constitución que resultó de la reforma de 1982, olvidó algunas lecciones que no deben pasarse por alto.

En primer lugar, que las democracias centroamericanas no suponen la participación efectiva de la población (es decir, se dicen democracias, pero nadie debe tomarse esto en serio), en segundo lugar ningún proceso en la región que suponga un enfrentamiento con las élites de poder, así sea resultado de un fraccionamiento del poder local (como es el caso de Manuel Zelaya) puede llevarse a cabo sin una intensa preparación, fortalecimiento y movilización de los sectores populares, tercero que la cúpula militar (días antes del Golpe, el Presidente Zelaya destituyó al Jefe del Estado Mayor Conjunto y aceptó la renuncia del Ministro de Defensa, lo que era una señal clara de que preparaban un Golpe de Estado) históricamente ha tenido más poder que el presidente en cualquier país de la región (exceptuando el caso de Costa Rica) y que sus alianzas

alcanzan desde los grupos empresariales hasta la jerarquía de la Iglesia Católica, como lo demostró el Cardenal Rodríguez. En Centromérica, la política huele a pólvora e incienso (*business are business, dixit*).

Así visto, y tras el amparo de un grueso expediente pseudo-legal contra el Presidente Zelaya, los militares retomaron el control político de Honduras, con el apoyo del Ministerio de Justicia y del Parlamento y al mejor estilo del siglo pasado expulsaron al presidente constitucionalmente electo. Ni la Organización de Estados Americanos y el rechazo y denuncia unánime de los gobiernos en América Latina, ni las presiones de la Unión Europea (que ha cortado su programa de ayuda a Honduras) han logrado hacer desistir a los grupos golpistas sobre el restablecimiento de los procesos constitucionales en el país. El gobierno de los EE.UU. por su parte se juega la carta de una negociación que permita volver al presidente electo, pero sin ningún poder, posición que le garantizaría al Departamento de Estado una condición de estabilidad para los posibles comicios electorales de noviembre en Honduras y para el sostenimiento de su base militar en Palmerola.

Una vez más, la defensa de los intereses sociales y políticos de las amplias mayorías excluidas y pauperizadas de Centroamérica depende en exclusiva de las acciones heroicas de los movimientos sociales. Una vez lo hicieron, al

derrotar la dictadura somocista en Nicaragua...del resultado de esta polarización y esta pugna, que es regional y continental, depende la nueva correlación de fuerzas y los nuevos escenarios políticos que enfrentaremos antes de las elecciones decisivas en América del Sur (este año y el próximo habrán elecciones en Chile, Argentina y Brasil).

El golpe de Estado en Honduras marca el fin y el inicio de un nuevo proceso regional, estamos aun muy cerca de los acontecimientos para

poder valorar todos sus alcances, pero lo que resulta cierto, es que se trata de un nuevo frente que se abre a las posibilidades de transformación. Depende exclusivamente de los movimientos y las fuerzas intelectuales críticas (desgraciadamente casi inexistentes en la región) no sólo el retorno de Manuel Zelaya a la presidencia de Honduras, sino la posibilidad de inaugurar un verdadero ciclo de democracia con justicia, equidad y bienestar para los sectores populares.

BIBLIOGRAFÍA

- Estado de la Región en Desarrollo Humano Sostenible. 2008/ Programa Estado de la Nación. San José, Costa Rica.
- Gallardo, Helio. Notas sobre el Golpe de Estado en Honduras. 2009 www.pensamientocritico.info
- Martí i Puig, Salvador/Sanchez Ancochea, Diego. 2009 “¿Centroamérica otra vez? Sobre la crisis hondureña y algo más. Opinión: Programa América Latina. CIDOB. www.cidob.org
- Aráuz, Alejandro. 2009. “El impacto de la crisis en América Central”. Revista Nueva Sociedad 220. Buenos Aires.
- Salomón, Leticia. 2009 “Honduras: Políticos, empresarios y militares: Protagonistas de un golpe anunciado.”
- . 2009 “El Golpe de Estado en Honduras: Caracterización, Evolución, y perspectivas.”

NOTAS

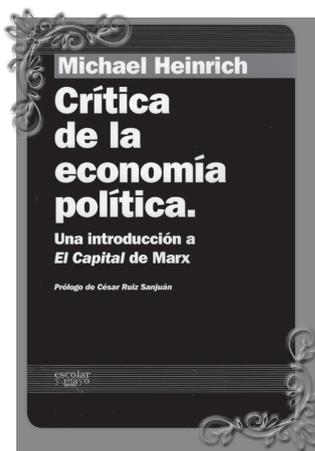
- 1 Agradezco particularmente a Jennifer Cornally, la base de información y artículos que me facilitó para la preparación de estas notas, y evidentemente, a mis colegas y amigos (as) en Honduras que de manera heroica están enfrentando el cerco informativo-mediático y la represión militar en estos momentos.
- 2 Investigador del Instituto Brasileño de Análisis Social y Económico (IBASE), miembro de la Secretaria Mesoamericana del Grito de los Excluidos y del Grupo Pensamiento Crítico basado en San José, Costa Rica. Las opiniones de este artículo son exclusivas del autor y no comprometen las posiciones institucionales que se mencionan acá solo para efectos de ubicación.
- 3 El caso de Costa Rica y Panamá es totalmente distinto, pues son países con gobiernos fuertemente conservadores y con predominio histórico de la derecha y de la presencia de los intereses de los Estados Unidos en la región. No es casual en este sentido, que la política del Departamento de Estado (Hillary Clinton) frente al golpe militar haya sido solicitar la intermediación del Presidente Arias Sánchez de Costa Rica, cuya propuesta supone un gobierno de coalición que dejaría sin efecto las políticas que buscaban garantizar un cambio en Honduras. En el imaginario del presidente Arias Sánchez y del Departamento de Estado, el retorno de la democracia significa retorno de un clima seguro para los negocios con elecciones periódicas y sin alteraciones significativas de la estructura desigual y excluyente de la política local.

Rincón del Libro

Michael Heinrich. Crítica de la economía política. Una introducción a El capital de Marx, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2008, 240 p. Traducción y prólogo de César Ruiz Sanjuán

ESTELA FERNÁNDEZ NADAL
Universidad de Cuyo, Argentina

El libro de Michael Heinrich tiene el doble mérito de presentar una mediación de la obra cumbre de Karl Marx, redactada en un lenguaje claro y accesible, y de proponer, al mismo tiempo, una interpretación densa y erudita del famoso texto. El autor no sólo evita las simplificaciones y los esquematismos, sino que incluso se interna por las complejidades y paradojas del pensamiento marxiano, que han dado origen a discusiones y polémicas nunca saldadas, y nos ofrece siempre una posición argumentativamente solvente y cimentada en un profundo conocimiento de los textos de Marx.



La obra está precedida por un prólogo excelente, escrito por César Ruiz Sanjuán, quien es además el traductor de la edición española. Allí se nos advierte que, para una

cabal comprensión de los objetivos del libro, conviene situarlo en el marco de un programa colectivo emprendido por un conjunto de estudiosos alemanes, que busca producir una “nueva lectura de Marx”; esto es, una lectura que sea capaz de recuperar los fundamentales aportes marxianos para la comprensión de la estructura y funcionamiento del modo de producción capitalista, sin confundir su proyecto teórico-crítico con las versiones vulgares del “marxismo ideológico”, difundidas a lo largo del siglo XX al calor de las luchas políticas.

Dentro de ese vasto programa resulta decisivo entender el concepto de “crítica de la economía política”. La expresión, utilizada por Marx como subtítulo de *El capital*, designa precisamente el núcleo de su proyecto teórico: someter a crítica la economía política en tanto sistema científico que provee los insumos teóricos a través de los cuales la sociedad capitalista se auto-comprende y justifica. Esa crítica a la racionalidad capitalista expresada como “ciencia” de sí misma, apunta a la esencia de la sociedad en la cual el proceso social está mediado por el intercambio generalizado de mercancías, resultando de ello que los hombres sólo se relacionan entre sí a través de las relaciones de las cosas. La consecuencia inevitable, espontáneamente producida a las espaldas de los actores, es que éstos quedan de hecho sometidos a procesos objetivos, independientes

de su voluntad, que adquieren la consistencia de una estructura “natural” y, por tanto, inmodificable.

El fenómeno del “fetichismo” (de la mercancía, del dinero, del capital) es el objeto fundamental de la “crítica” que formula Marx a la economía política en tanto ciencia que reproduce, naturaliza y justifica teóricamente tanto la percepción espontánea de los sujetos que viven en una sociedad tal, como la inversión objetivamente producida a nivel práctico, por la cual los hombres han devenido apéndice del mundo cósmico.

Esta comprensión del concepto marxiano de “crítica” cuestiona su interpretación restringida como una crítica económica a la ciencia burguesa, cuyo resultado sería una “economía política marxista”. Esta, a diferencia de la ciencia criticada, desnudaría la explotación capitalista y el carácter estructural de las crisis, pero se desarrollaría en el mismo nivel teórico.

En continuidad con esa “nueva lectura de Marx”, Heinrich entiende la empresa teórica de Marx como un cuestionamiento metadiscursivo a todo el campo teórico que genera el modo de producción capitalista, sobre el que se levanta la economía política en tanto ciencia y todas las formas de pensamiento objetivas que la sociedad capitalista hace posibles. Si lo propio del capitalismo es la generación a espaldas de los sujetos de un poder autónomo que los somete y destruye, la compren-

sión del modo en que esto ocurre sirve al propósito práctico de la emancipación humana por la vía de la reapropiación humana del control sobre el mundo “objetivo” producido por la propia actividad.

En la medida en que la empresa crítica de Marx apunta a la esencia de la sociedad capitalista, esto es a “descubrir la ley económica que rige el movimiento de la sociedad moderna”, resulta claro que *El capital* no representa un análisis del modo en que funcionaba el capitalismo en el siglo XIX o de cualquiera de sus manifestaciones empíricas. Por el contrario, se trata de develar, a nivel de la teoría, la estructura invariable y común a la diversidad de configuraciones históricas del capitalismo como modo de producción.

Entendido así el objeto de *El capital*, Heinrich desarrolla una explicación de las categorías fundamentales presentadas por Marx. Entiende que esta obra configura, por la dificultad de la tarea encarada, un complejo entramado de aproximaciones teóricas, de diverso nivel de abstracción, que sólo deviene claramente comprensible a partir de la lectura de la totalidad de la obra. En función de ello, dedica los dos primeros capítulos a la exposición de los supuestos teóricos y metodológicos ya referidos.

A partir del tercer capítulo, Heinrich desarrolla una explicación ordenada y sumamente esclarecedora de la argumentación de Marx en los tres libros de *El capital*. Del

capítulo III al V se abordan los contenidos del libro primero. “Valor de uso”, “valor de cambio”; “trabajo abstracto”, “abstracción real” y “relación de validez” entre trabajo concreto y abstracto, “objetividad espectral” del valor; “forma del valor” como relación social, función del “dinero”; son algunos de los conceptos fundamentales por los que avanza la exposición en el capítulo III. A partir de allí, Heinrich plantea su interpretación de la teoría del valor de Marx como una teoría no sustancialista: en contra de la idea habitual, el valor no está *directamente* determinado por el tiempo de trabajo socialmente necesario para la producción de una mercancía *individual*; no es una “substancia” que se instala al interior de cada mercancía aislada. El valor resulta determinado por la relación entre “trabajo individual” concreto y el trabajo social global; por tanto, sólo se presenta en la relación entre las mercancías en el proceso de intercambio. Fuera de éste, los productos del trabajo no son mercancías, no tienen valor. Aunque el proceso de intercambio no genera en sí mismo valor, es la condición que hace posible la mediación de entre los trabajos concretos individuales de los productores de mercancías. El valor se genera en la unidad de las dos esferas. De allí se sigue que la teoría de Marx, es una *teoría monetaria* del valor: el dinero no es sólo un medio técnico auxiliar que facilita el intercambio, sino el medio necesario a través del

cual se constituye la forma social de los productos del trabajo individual.

Descubierta la conexión interna entre mercancía y dinero, Heinrich se ocupa en el capítulo IV de develar la misma relación entre dinero y capital; su objetivo es mostrar que la pretendida neutralidad del mercado como institución eficiente para la distribución de bienes y la satisfacción de las necesidades es otra de las mistificaciones propias de la sociedad capitalista. La autonomía y permanencia del valor sólo está garantizada si el dinero se interna en el movimiento del capital, en la producción de plusvalor. El análisis del valor de la mercancía-fuerza de trabajo y de los conceptos de plusvalor y explotación, conducen a la demostración de que la idea de “valor del trabajo” (esto es, de que el salario es la paga del valor producido por el trabajador) es también una representación invertida, una mistificación más, que oculta la explotación y la existencia de trabajo no pagado. El trabajo produce valor, pero él mismo no lo tiene: lo que el capitalista paga no es el valor del producto del trabajo realizado por el trabajador (en tal caso no habría explotación), sino el valor de la fuerza de trabajo como mercancía.

El análisis del proceso de producción capitalista (capítulo V) supone el repaso de una serie de conceptos fundamentales para la comprensión de la esencia del modo de producción capitalista: “capital constante” y “variable”, “tasa de plusvalor”, “plusvalor absoluto” y

“relativo”. Todo conduce a poner de relieve el potencial destructivo del desarrollo capitalista como algo inherente al sistema: a diferencia de la circulación simple de mercancías (M-D-M), que encuentra su medida en las necesidades humanas, el movimiento del capital como valor que se valoriza (D-M-D') tiene en sí mismo su propio fin: nada puede limitarlo, no se subordina a ningún objetivo fuera de su propio acrecentamiento sin fin y, en su despliegue infinito, arrasa con todo, incluidas la humanidad y la naturaleza.

Este —y no la tesis de que el capital tiende a producir un ejército industrial de reserva cada vez mayor, que ha sido erróneamente atribuida a Marx— es el núcleo de la crítica marxiana al capitalismo,. La amenaza que encierra el capitalismo no se reduce a un problema de desigual distribución de ingresos; por el contrario, lo que está en juego es algo mucho más grave y profundo: es la posibilidad de supervivencia de la vida en el planeta.

El capítulo VI está dedicado a la explicación del libro segundo de *El capital*, donde Marx se ocupa del proceso de circulación. El autor pasa revista a las distinciones entre “capital dinerario” y “productivo”, “comercial” e “industrial”, “fijo” y “circulante”, “reproducción simple” y “ampliada”.

Los temas tratados por Marx en el libro tercero de *El capital*, concernientes a la exposición del funcionamiento de las relaciones

capitalistas en un nivel empírico, son objeto de la consideración de Heinrich en los capítulos VII al X. En el primero de ellos, luego de revisar los conceptos de “beneficio”, “tasa de beneficio”, “beneficio medio”, “precio de coste” y “precio de producción”, el autor aborda la discusión sobre la “ley de la caída tendencial del beneficio”, que Marx atribuyó al modo de producción capitalista. Heinrich demuestra técnicamente que tal caída no es un efecto necesario del capitalismo, pero le resta importancia a la equivocación de Marx: en contra de lo que ha sostenido la interpretación vulgar de la teoría marxista, esta pretendida “ley” no está vinculada a la “teoría de las crisis”, y su descalificación no cuestiona en absoluto las consideraciones sobre la capacidad destructiva inherente a la lógica del capital.

En el capítulo VIII, Heinrich examina de cerca al capital financiero, máxima expresión del fetichismo denunciado por Marx. Explica además el funcionamiento del sistema crediticio (bancos y mercados de capitales), al que considera como una instancia directiva estructural de la economía capitalista. En efecto, esta debe recurrir a masas enormes de capital, sólo disponibles en el sistema de crédito, para producir las inversiones que exige la búsqueda constante de beneficios mayores.

El capítulo IX está dedicado a explicar la concepción de Marx sobre las crisis. Si bien las considera

inherentes al sistema capitalista (que restablece su equilibrio precisamente gracias a la destructividad de las crisis), Heinrich aclara que de ello no se sigue una posición de Marx sobre la necesidad del colapso definitivo del sistema. Nada asegura que el capitalismo vaya a desaparecer algún día, pero si tal sucede, no será a causa de su propia evolución interna, sino por la acción de quienes están sometidos a su dominio y su destructividad.

En el capítulo X, reaparece el tema del fetichismo para mostrar la conexión de todas las mistificaciones generadas por la sociedad capitalista, en lo que Marx llama “la fórmula trinitaria”. La expresión designa la ilusión de que el capital, la propiedad del suelo y el trabajo son *fuentes del valor* producido en una sociedad, y no como meras fuentes de ingreso para sus poseedores. El plusvalor producido por los trabajadores en el tiempo de trabajo extra, no necesario para cubrir los costes de la reproducción, es repartido como beneficio empresario y como pago de la renta de la tierra. Pero, para el hombre común, al igual que para la mayoría de las teorías económicas, la situación se presenta invertida: a la ilusión de que el trabajo genera valor bajo la forma de salario (cuando en realidad este es el pago de la fuerza de trabajo, no del trabajo), se suma la misma idea sobre la capacidad del capital y la propiedad de generar valor, el uno bajo la forma del beneficio y la otra bajo la forma de la renta.

El capítulo XI está dedicado a la discusión del papel del Estado en la sociedad capitalista: ni mero instrumento de la clase dominante, ni esfera autónoma y neutral respecto de los diversos intereses en pugna, Heinrich señala su función activa en la regulación de las relaciones capitalistas de producción: reproducción de la fuerza de trabajo asalariadas acumulación permanente del plusvalor (sin excluir que, en algunos casos, sea necesario afectar los intereses inmediatos de algunos capitalistas). Finalmente, en el último capítulo (XII), el autor analiza la concepción marxiana del comunismo como “asociación de hombres libres”.

Crítica de la economía política. Una introducción a El capital de Marx constituye una herramienta valiosa tanto para quienes se aproximan por primera vez a la lectura del célebre texto, como para quienes son asiduos visitantes de él. No suple su lectura, sino que, más bien al

contrario, suministra un conjunto de elementos para afrontar su estudio sistemático, al tiempo que provee de un marco teórico-interpretativo en el que se destaca lo fundamental de lo accesorio, lo anecdótico del aporte sustancial de Marx: en la sociedad basada en la producción y el intercambio de mercancías, tiene lugar, a espaldas de los sujetos y como producto involuntario de su propia práctica, una inversión, una “objetividad espectral”, que invisibiliza, bajo la apariencia de naturalidad, la subordinación de los seres humanos al poder cósico del mercado y su sujeción al movimiento infinito de valorización del capital. Sin embargo, es posible sustraerse al fetichismo y poner bajo el control humano ese poder autónomo del mundo cósico. No es seguro que eso suceda, pero de su posibilidad depende que el potencial devastador del capital sea detenido y que los productos de la actividad humana sean puestos al servicio de la vida.

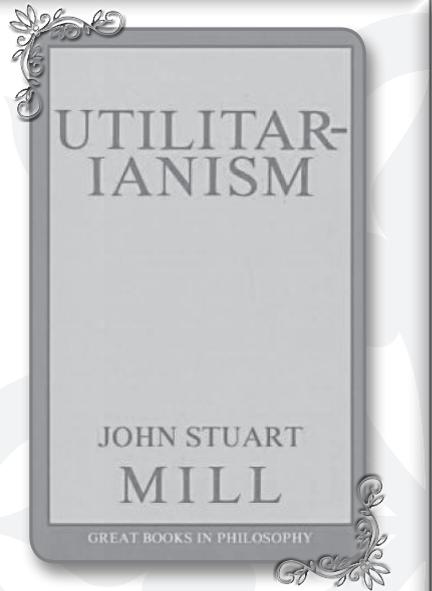
¿Cuál es el problema con el cálculo de utilidad?

CARLOS MOLINA VELÁSQUEZ

Departamento de Filosofía UCA, San Salvador

RESUMEN. *Un problema de la ética del bien común, planteada por Franz Hinkelammert, es el que representa el llamado “cálculo de utilidad”. En este artículo, se valora positivamente el carácter consecuencialista de esta propuesta, a la vez que se señalan las virtudes de ciertas versiones del utilitarismo, así como las dificultades con expresiones como “utilidad” o “bienestar para todos”. También se propone recurrir a las ideas de Hinkelammert en el orden del reconocimiento de los límites de factibilidad, lo cual permitiría realizar una crítica original y constructiva a las corrientes utilitaristas y consecuencialistas predominantes.*

ABSTRACT: *The “estimation of utility”, posed by Franz Hinkelammert, is a problem to the ethics of common good. The author makes a positive valuation of the consequentialist approach of this proposal and also points to the virtues of certain versions*



of utilitarianism and to the problems of expressions like “utility” and “well-being for everybody”. It also uses Hinkelammert’s ideas in order to recognize the limits of factibility, which would make possible an original and constructive critic to the ruling utilitarianists and consequentialists currents.

Más que la expulsión del “cálculo de utilidad”, la ética del bien común que propone Franz Hinkelammert supone una reformulación de nuestras relaciones con él, debido a que es imposible erradicarlo del todo. Más bien, se trata de proponer una *polaridad* entre el *cálculo de utilidad* y la *decisión en función del bienestar de todos*. El cálculo es interpelado e “intervenido” por la racionalidad reproductiva, con lo que la perspectiva del agente es “relativizada”, mediante su inserción en la perspectiva del sujeto. Así es como nos aparece el “bien común”, que no es derivado de modo apriorístico, sino a partir del reconocimiento del sujeto viviente y de “lo que es útil para todos”.

Esto último justifica una lectura consecuencialista de esta ética del

bien común. Se trataría de un consecuencialismo que tomaría en cuenta esa polaridad entre el cálculo que se efectúa a nivel de la racionalidad medio-fin y el criterio que “obliga absolutamente”, desde la perspectiva del sujeto. Pero no es sólo el consecuencialismo lo que se refuerza, sino que podríamos incluso pensar en una revalorización del utilitarismo. El mismo Hinkelammert señala la necesidad de la utilidad —en función del bienestar de todos y *no sólo* del beneficio de unos—, aunque se advierte sobre el problema de la imposibilidad de un cálculo exacto y total. El cálculo de utilidad tendría entonces que ser interpelado por el criterio de discernimiento, que se deriva del postulado trascendental de la razón práctica (“asesinato es suicidio”) y que podríamos formular como el deber de reproducir la vida humana. Dice Hinkelammert:



“No se trata... de formular un cálculo de utilidad ‘a largo plazo’ o un cálculo de utilidad ‘iluminado’. El cálculo de utilidad es el cálculo del individuo autónomo, que en su lógica produce precisamente aquellas fuerzas compulsivas de los hechos que desencadenan el proceso colectivo de autodestrucción, al cual se enfrenta la acción solidaria. Pero disolver este proceso destructor es útil (...)

La palabra ‘utilidad’ visiblemente expresa mediante un solo término dos cosas que se contradicen entre sí. La primera remite a lo útil necesario, la segunda al cálculo de utilidad (...)

En los dos casos, en el cálculo de utilidad [bienestar/beneficio] y en el caso de la utilidad beneficio/bienestar, que es útil para todos, y para todo, se trata del sujeto y de cada uno de los sujetos”¹.



Es claro que el problema no se encuentra en lo útil —la utilidad—, sino en la pretensión de cálculo exacto y total, así como en el carácter “atomista y fragmentario” de la acción —y la deliberación, cuando es el caso—, que realizan individuos limitados, pretendiendo realizar cálculos más allá de sus posibilidades. Esta es una ilusión trascendental, pero no significa que toda consideración de la utilidad e incluso que todo cálculo de la misma deba descartarse *a priori*. Al contrario, es el criterio de utilidad y su emplazamiento dentro de un enfoque en el que predominan las consecuencias el criterio para enfrenar la absolutización del cálculo, porque si no fueran nefastas las consecuencias para la humanidad, ¿qué otras razones podríamos tener para resistir a la lógica del (ilusorio) cálculo total?

Esto nos lleva a una primera idea que quiero plantear: *La ética del bien común se clasificará dentro de las teorías consecuencialistas sobre lo que determina el acto correcto. ¿Qué es el consecuencialismo? “El consecuencialismo moral se define fundamentalmente como una teoría de lo correcto según la cual la corrección moral de nuestras acciones viene determinada por la bondad global de sus consecuencias”*². Esta es una consideración esencial para una teoría ética abierta, la cual se construye en oposición a las éticas que formulan valores abstractos y normas absolutas, así como a las éticas fun-

cionales al mercado, que eluden la posibilidad de plantear valores “de por sí”, necesarios para la vida, al mismo tiempo que justifican a las instituciones existentes, de manera tautológica o arbitraria. Frente a una ética meramente procedimental o frente a los enfoques liberales de los derechos humanos, que los derivan de una concepción restringida de la subjetividad, es necesario oponer un razonamiento que privilegie las consecuencias que tiene, para la vida humana, la aplicación de unas normas o la orientación en función de unos valores, por encima de la mera “observancia” de éstos o de aquéllas.

En este sentido, defender una postura consecuencialista significa estar de acuerdo con que el criterio para deliberar sobre la orientación de nuestras acciones es el *fomento* de determinados valores y fines, sin limitarnos únicamente a prescribir su “respeto”. Asimismo, a la hora de evaluar nuestras opciones, el valor de éstas estaría determinado por el valor del pronóstico que podríamos hacer sobre los resultados de la acción correspondiente y las modificaciones que estaríamos introduciendo en el mundo, es decir, las consecuencias de esa acción³. Por ejemplo, la opción de garantizar la libertad de información en un país no puede evaluarse correctamente si no consideramos con cierta claridad que este valor debe ser fomentado y que deberá corresponder a unos “estados del mundo” preferibles (más libres y equitati-

vos para todos). Pero se trata del fomento del valor y no su respeto incondicionado, por lo que estaría justificado prohibir la circulación de un periódico fascista o de una cadena de noticias que hace llamados a la violencia y al sabotaje, socavando la consolidación de una sociedad libre y equitativa.

¿Por qué es importante *ubicar* a la ética del bien común dentro de las teorías de corte consecuencialista? Hay al menos dos razones. Primero, porque de esa manera cobra fuerza el carácter *a posteriori* de sus fundamentos. No es una ética que formula normas fundadas en una esencia humana, un principio inquebrantable o fines determinados de antemano por un grupo de la sociedad. Es la evaluación de la acción mediante la evaluación de sus consecuencias para la vida de la humanidad lo que anima a la ética del bien común.

En segundo lugar, si queremos hacer de la ética del bien común una teoría ética, deberá posicionarse frente al abanico de teorías éticas existentes. Incluso si no pretendemos tal cosa, a lo mejor porque sólo nos dedicaremos a señalar los límites de los enfoques predominantes en ética, aún así deberíamos decir *por qué no nos interesa* señalar cómo debería procederse en la deducción de normas concretas y acciones que fomenten los valores, de tal manera que aquellos límites sean tomados en cuenta. Y esto implica construir una teoría ética.

Pero hay algo más. Considero que la principal objeción al cálculo de utilidad, señalado desde la ética del bien común, coincide con lo que muchos han considerado como el argumento principal en contra del consecuencialismo: la presunción de que, *en toda circunstancia*, deberemos calcular nuestras elecciones. Es evidente que una gran cantidad de elecciones quedarían paralizadas por nuestras limitadas posibilidades de cálculo (como al intentar priorizar entre los bienes y servicios a los que deberían tener acceso los ciudadanos) o por la contradicción que implicaría el mero cálculo (como al pretender calcular las expresiones de amor que debería prodigar a mis hijos). Aún así, el consecuencialista podría argumentar que su enfoque no es sólo y únicamente una teoría de la deliberación sino una teoría de la justificación de las opciones. Es decir, si bien no siempre deberíamos proceder como calculadoras, al menos tenemos un buen criterio para justificar nuestras opciones⁴.

No espero que esta explicación resuelva todos los problemas que se plantean al consecuencialista estándar, pero sí quisiera que nos ayudara a pensar en su conexión con otro problema del consecuencialismo, frente al cual la ética del bien común tiene algo que aportar. Me refiero a lo que podemos llamar "situaciones límite". Yo diría que es la típica objeción al consecuencialismo: si nos guiamos por las consecuencias de nuestros actos, podríamos justificar las acciones más

aborrecibles, como torturar a un terrorista para saber dónde se encuentra una bomba y salvar así muchas vidas, o como cuando decido quitar el respirador a mi tío anciano y moribundo, para conservar su herencia (que a él no le serviría de nada). Puede que sea demasiado suponer que una teoría ética, cuya finalidad es servirnos de guía en nuestra vida cotidiana, deba descartarse debido a situaciones en las que no es muy probable que nos encontremos. No obstante, la ética del bien común ha surgido *precisamente* de un análisis crítico de unas situaciones límite que son utilizadas para justificar políticas muy determinadas, cuya influencia en el rumbo que toma el mundo no es despreciable. Pensemos por ejemplo en los argumentos de Bush para justificar su “guerra al terrorismo”.

Hay que señalar que este problema de las situaciones límite corresponde al uso peyorativo de la frase “el fin justifica los medios”, un acostumbrado ataque a los consecuencialistas. Por su parte, Hinkelammert nos advertía que la superación del cálculo de utilidad no se resuelve mediante la inclusión de consideraciones sobre el “largo plazo”, ya que el problema lo encontramos en el “cálculo del individuo autónomo”; por lo tanto, no hay que buscar en esa lógica de argumentación la salida al problema que plantea la expresión “maquiavélica”. Pero esto no significa que la reducción del problema de lo útil a *los meros resultados* sea un

problema extraño para los consecuencialistas. Como señala Amartya Sen, refiriéndose a las políticas que buscan garantizar el bienestar en una sociedad: “Existe una distinción entre los ‘resultados finales’ (es decir, sin tener en cuenta el proceso por el que se consiguen, incluido el ejercicio de la libertad) y los ‘resultados globales’ (teniendo en cuenta los procesos a través de los cuales se han conseguido los resultados finales)”⁵. Deberíamos defender los resultados globales, ya que nuestras consideraciones sobre lo bueno o lo útil no sólo toman en cuenta el estado al que llegamos sino la manera como los alcanzamos. Si pudiéramos encontrar la tecnología necesaria para conducir a un grupo de personas a la plena satisfacción de sus necesidades básicas (resultado final), pero bajo un régimen en el que no hay lugar para la libertad y a costa de un número elevado de muertes, rechazaremos esa posibilidad, y preferiremos un régimen y tecnología que no sólo busque la satisfacción de las necesidades básicas de las personas sino el que éstas puedan alcanzarse en libertad y sin un derramamiento de sangre (resultado global).

¿Significa lo anterior que la ética del bien común es como cualquier consecuencialismo estándar? No lo creo. Podríamos sentirnos tentados de preguntar acerca de *la razón* por la que un consecuencialista como Amartya Sen introduce esta “distinción”. ¿Será que subyace algún tipo de reconocimiento de

“límites” de la *condición humana*, los cuales no pueden traspasarse? Cualquier consecuencialista —y no sólo Sen— rechazaría cualquier alusión a “valores absolutos”, es decir, independientes de los resultados y los pronósticos que enlazan estos con nuestras opciones. ¿Será que estamos ante el “retorno de lo reprimido”, es decir, de los principios éticos apriorísticos, deontológicos? ¿O estaremos ante la irrupción de un límite para nuestras humanas posibilidades, que se nos aparece en la forma de un valor reconocido *a posteriori*?

Acá resulta esclarecedora la distinción entre valores absolutos y valores “*de por sí*”, que ha formulado Hinkelammert. Estos últimos no se obtienen mediante derivaciones apriorísticas. Más bien, lo que sucede es que su negación no sólo provoca efectos perniciosos sino incluso la disolución del marco general de toda valoración. Al ser valores que se integran dentro de la elección entre la vida y la muerte, los valores de por sí son consideraciones acerca de las condiciones de posibilidad de la experiencia. Si no son afirmados, generan consecuen-

cias que terminan por diluir la realidad, y con ello cualquier criterio de valoración. Como vemos, no se trata de una “retorno a la deontología”, sino de la constatación de los límites para la misma acción racional, incluso si está dirigida por la búsqueda de la utilidad.

Pero, insisto, la ética del bien común no es *sin más* consecuencialista. Siendo su punto de partida el *reconocimiento de una trascendencia al interior de la vida humana* —la inclusión de las consideraciones acerca de los límites de la condición humana, las imaginaciones trascendentales, y la postulación de la subjetividad como realidad y como totalidad— proporciona elementos interesantes para mostrar ciertas insuficiencias del consecuencialismo. De especial interés es su presentación del problema en torno a los límites de imposibilidad, elementos ineludibles en la constitución de un pensamiento que tenga pretensiones de universalidad, racionalmente fundada. En este sentido, son interesantes algunas observaciones de los mismos consecuencialistas:

—○○○○—

“[Según Shelly Kagan⁶,] si tuviéramos un conocimiento cierto del destino de todos los seres, de la cantidad de bien que está en juego, tendríamos que estar motivados a actuar en pro del mayor bien global. Pero la ausencia de un conocimiento de tal viveza constituye, según Kagan, un defecto cognitivo para nosotros. Y al reconocerlo como un defecto, Kagan no ve por qué no podemos estar motivados ahora a actuar como si fuésemos ese tipo de conocimiento”⁷.

—○○○○—

Es curioso el parecido con el *punto de partida* de Hinkelammert, aun cuando la “solución” que se plantea se aleja de él notablemente. Kagan parte de una constatación muy similar a la que nos propone aquél —los límites para la condición humana—, pero los limita a “lo cognitivo”. Desde la ética del bien común, diríamos que hay que llegar más lejos: se trata de límites para la acción, que provienen de nuestra condición de vivientes. *El que tengamos deficiencias cognitivas es resultado, no principio*. Además, la referencia a un tipo de razonamiento que emplea el “como si” —“no ve por qué no podemos estar motivados ahora a actuar *como si* tuviésemos ese tipo de conocimiento”⁸— expresa precisamente la lógica de la ilusión trascendental, que confía en que los límites no son más que una deficiencia cognitiva, superable con el paso del tiempo. Por el contrario, para Hinkelammert, estos límites son reconocidos racionalmente, mediante la postulación de la realidad como subjetividad trascendental. Son límites de imposibilidad, que surgen debido a la condición humana.

La falacia consiste en actuar *como si* poseyéramos un conocimiento perfecto o *como si* pudiéramos alcanzarlo en algún momento de la historia, pues esto genera acciones sociales, normas y valores que, eventualmente, aplastan a sujetos concretos. Y los resultados *globales* terminan siendo catastróficos. Para Hinkelammert, lo que *no* debemos suponer es que tengamos conocimiento perfecto. Y esto es así porque la postulación subjetiva de la realidad se nos hace presente en su negación: *asesinato es suicidio*. Los sacrificios humanos por venir y la inminencia de la catástrofe nos obligan a invertir el razonamiento de Kagan: dado que *no podemos* tener conocimiento perfecto, entonces *no debemos* suponer que lo tenemos. Si bien es cierto que, para ciertos cálculos de utilidad, será metodológicamente imprescindible la suposición del conocimiento perfecto, éste no debe convertirse en la justificación de un mecanismo de totalización de la lógica medio-fin, que funcione como principio prescriptivo.

Desde una fuente opuesta a las observaciones de Kagan, las críticas de James Griffin al consecuencialismo vuelven sobre el asunto:

—○○○○—

“[Según James Griffin,] si todo ‘deber implica poder’ no habrá normas que se sitúen fuera de las fronteras establecidas por las capacidades humanas⁹. Las normas morales han sido configuradas por agentes limitados física y psicológicamente. Contamos con normas que se ajustan a nuestras capacidades, en las que depositamos una gran confianza, y que en gran parte no podemos aceptarlas y abandonarlas a voluntad”¹⁰.

—○○○○—

Hinkelammert también ha señalado, en diversas ocasiones, la idea medieval de que “lo que no se puede no se debe”. Pero las alusiones de Griffin al problema de la factibilidad sitúan mejor el problema. Lo que muestra su argumentación acerca de la existencia de los límites de nuestra acción es que ésta no se reduce única ni fundamentalmente a las acciones de individuos aislados; nos las arreglamos estableciendo “normas”, que se adaptan a nuestras capacidades, y que “no podemos aceptarlas y abandonarlas a voluntad”. No sólo somos sujetos limitados, sino que nuestra acción contempla un elemento *subjetivo* fundamental: la acción se realiza sobre la base de las convenciones e igual sucede con las prescripciones.

La acción humana está lejos de poder ser explicada sobre la base de la mera acción individual. Por eso creemos que una revisión crítica de los planteamientos consecuencialistas debe introducir el tema de las *instituciones*, relacionándolo con el de esas capacidades limitadas y las normas que se “ajustan” a éstas. El reconocimiento de la misma *conditio humana*, de los límites de los sujetos en el orden de la factibilidad, no sólo exige repensar los supuestos antropológicos individualistas presentes en el consecuencialismo, sino, como señalábamos en alusión a Kagan, debe tratar de insertar en su argumentación el problema de la trascendentalidad del sujeto, que aparece en el reconocimiento de los límites de imposibilidad

y de la manera como están presentes en la misma estructura de la razón. Ambas cuestiones están interrelacionadas. De otra manera, terminaríamos oponiendo al consecuencialismo puras razones “moralistas”, apelando al egoísmo de sus planteamientos. Pero tal estrategia no sólo es demasiado estrecha sino, además, poco eficaz, ya que será sencillo mostrar que el problema de la motivación egoísta es algo secundario, si lo que nos interesa son los resultados, incluso si son globales. Más importante es señalar que las inconsistencias que surgen del no reconocimiento de los límites de factibilidad socavan la lógica misma de la argumentación consecuencialista.

Ahora bien, retomando nuestras reflexiones iniciales, ¿es posible que, desde la ética del bien común, pensemos en una recuperación del utilitarismo? Las coincidencias con el consecuencialismo las encontramos, entre otras cosas, porque en éste no hay necesariamente una absolutización del cálculo de utilidad y de los resultados finales, sino que se construye una ética abierta a la inclusión de toda clase de estrategias posibles, desde la perspectiva de que las acciones deben evaluarse en función de sus resultados globales. Es más, la concepción consecuencialista estándar —producir, siempre, el mayor bienestar global—, podría “llenarse” con un criterio utilitarista: el bien lo reconocemos en la utilidad que proporciona al mayor número, en

el largo plazo, mientras que la utilidad coincide con la suma de los intereses individuales. No creo que esto presente dificultades insalvables, dado que, lejos de convertir a la utilidad en anatema, la ética del bien común la recupera. Pero esta recuperación se hace estableciendo un matiz fundamental: "La palabra 'utilidad' visiblemente expresa mediante un solo término dos cosas que se contradicen entre sí. La primera remite a lo útil necesario, la segunda al cálculo de utilidad". Esto *útil necesario* es la utilidad vista dentro de la perspectiva del sujeto y del bien común, lo cual transforma también *el cálculo* de utilidad, relativizándolo.

Útil necesario significa utilidad *para todos*. Pero también es utilidad *para todo*. Esto quiere decir que lo útil "para todos" se verifica, *empíricamente*, como consecuencias benéficas para individuos y grupos, y, *trascendentalmente*, como el bienestar para el conjunto de la humanidad. Y este "útil trascendental" se convierte en condición de posibilidad de toda posible evaluación de las consecuencias, aunque nunca puede ser realizado. Pero el paso del *útil individual* hacia el *útil del cada uno universal* es un paso necesario. El cálculo fragmentario no es anulado y tampoco "la perspectiva" del individuo, pero sí son integrados dentro de la consideración subjetiva del bienestar de todos:



"El cálculo de utilidad y la utilidad para todos, que se sobrepone a este cálculo de utilidad (utilidad para todos que incluye a la propia Naturaleza) no se pueden sustituir uno al otro. Si me dejo llevar por las coordenadas de mis intereses directos, según un principio de la inercia calculada, caigo en el cálculo de utilidad, del cual se originan las fuerzas compulsivas de los hechos. Sin embargo, no me puedo comportar siquiera fuera de esta relación con mis coordenadas de intereses directos. Estos se imponen a mi actuación. Por eso tengo siempre un punto de vista egocéntrico, lo que no significa necesariamente un punto de vista egoísta. Yo juzgo a partir de mí, con lo cual mis intereses calculados se me imponen. No obstante, en el mismo acto descubro (puedo descubrir) que mis intereses calculados se tornan en contra de mí mismo. Este descubrimiento implica a la vez el descubrimiento de que soy el otro y el otro soy yo"¹¹.



Lo anterior presenta aún un problema: lo "útil para todos" no puede ser alcanzado por un cálculo, pero

tampoco es garantizado por ninguna acción que pueda *alcanzarlo*. Siempre aparece como un *límite*. Eso

es lo que significa que siempre se impongan los intereses calculados, no por un defecto en “nuestra moral” —que seamos egoístas, malos, etc.—, sino porque *la opción que se orienta en base a pronósticos es siempre fragmentaria*. Pero debemos decidir si nuestra relación con los valores funcionará en base a nuestra

capacidad para fomentarlos y para pronosticar los escenarios preferibles... o renunciar a una ética que toma en consideración la acción y sus resultados *a posteriori*. Aquí es donde vuelve a aparecer la perspectiva subjetiva *en forma* de postulado de la razón práctica: asesinato es suicidio. Y esto es así porque



“El ser humano, que se pone en el centro, tiene que descubrir en este mismo acto que él es el otro, y que, por tanto, él es el mundo. Si destruye al mundo, se destruye a sí mismo. Pero otra vez se trataría de poner al cálculo de utilidad en una posición subordinada, aunque esté siempre presente en el punto de partida, como también está en el punto de partida la actitud hacia el beneficio/bienestar de todos.

Nuestra sociedad de hoy, en cambio, transforma el cálculo de utilidad en un principio metafísico. Juzgado bajo este principio, lo egocéntrico parece ser lo natural, la solidaridad lo artificial; lo egocéntrico lo original, la solidaridad lo derivado. Así, un niño es juzgado como un ser egocéntrico original, un participante ideal del mercado, distorsionado por el aprendizaje posterior de la solidaridad. En realidad, el niño aprende la distinción de lo útil entre el cálculo de utilidad y la utilidad solidaria de todos, mientras parte de la unidad y conflictividad de ambos”¹².



Cada uno de nosotros aprende a distinguir entre el cálculo egocéntrico y la utilidad necesaria, pero partiendo de “la unidad y conflictividad entre ambos”, en vistas de que, si no se conservan las relaciones sociales mediante *la suspensión solidaria del cálculo*, todo lo útil se destruye. Esta “acción solidaria” es *libertad*. El *sujeito libre* es la libertad

que deriva de la construcción del sujeto: “libertad frente al cálculo de utilidad”¹³. Pero también es importante señalar que lo útil se destruirá de igual manera si el cálculo desaparece totalmente. O, más bien, si intentamos que desaparezca, ya que *no puede* desaparecer totalmente sino sólo subordinarse a la acción solidaria. Esto significa que,

—○○○○—

“en nombre de la eficiencia reproductiva hay que establecer límites, que no pueden ser calculables o el resultado de un cálculo (...) Ahora bien, los límites de este tipo son valores que garantizan la eficiencia reproductiva al limitar el espacio en el que la decisión puede ser tomada de modo legítimo, sobre la base de cálculos fragmentarios. Pero estos valores no pueden provenir de ningún cálculo. Se derivan del reconocimiento mutuo entre seres humanos, que incluye un reconocimiento de la vida de la propia naturaleza”¹⁴.

—○○○○—

Volvemos a la necesidad de los “valores de por sí”. Como límite del cálculo, establecen límites trascendentales a la misma valoración acerca del bienestar global. Pero no son valores absolutos, apriorísticos, sino que se encuentran en la constatación de los límites trascendentales de nuestra experiencia —que incluye al cálculo de utilidad— y en el reconocimiento mutuo entre sujetos. Además, son valores *necesarios* para garantizar otros valores, los cuales varían según los diversos modos de vida que se quiera construir.

No obstante, estos “otros valores” son también, por su parte, *exigencias*, por lo que pueden convertirse en sendos “límites” que, si se absolutizan, destruyen los valores necesarios, que en tanto son condición de posibilidad de la vida humana, lo son también de estos otros valores preferidos y con tendencia a ser absolutizados. Si bien los valores “constituyen el conjunto de preferencias sociales que pueden ser generalizadas más

allá de la satisfacción inmediata de una necesidad”¹⁵, justo esta posibilidad de generalización los convierte en potenciales mecanismos de totalización de esas preferencias. Incluso el “valor de la vida” —no como valor “de por sí” derivado de los límites para nuestra experiencia, sino como valor absoluto— se vierte en mecanismos que aplastan la misma vida del sujeto¹⁶. Por ello, no sólo es importante discernir los valores desde el criterio subjetivo propuesto, sino que es preciso construir también propuestas de valores alternativos, con los cuales enfrentar los mecanismos institucionales que absolutizan preferencias y atentan contra la vida de la humanidad.

En este sentido, pienso que la mejor concepción ética sobre lo correcto es aquella que evalúa las opciones en función de los resultados y de los pronósticos correspondientes, y que esta teoría consecuencialista es la más adecuada para discernir los valores. Asimismo, creo que este discerni-

miento debería replantear “el asunto del cálculo de utilidad” y responder con seriedad a las preguntas incómodas: “¿Por qué hemos de exigir alguna vez gestos *que carecen de toda utilidad para alguien?*”¹⁷. Si nuestro concepto central es el “bien común”, ¿cómo comprender a éste de otra manera que no sea como un bien *para alguien*, es decir, útil? Puede ser que haya que volver a las teorías utilitaristas con una mirada abierta y renovada.

He intentado mostrar que, si pretendemos convertir a la ética del bien común en una teoría ética convincente, debemos incluir una reflexión acerca del *lugar que ocupa* al lado de otras teorías éticas. Y esto es importante, incluso si quisiéramos considerarla como una teoría ética “alternativa”, no clasificable dentro de los parámetros de las teorías vigentes. Es sencillamente imposible eludir esta responsabilidad.

NOTAS

- 1 Hinkelammer, Franz y Mora, Henry; *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*, San José, DEI, 2001, pp. 324-325. Las cursivas y lo que se encuentra entre corchetes es mío.
- 2 Carrasco Barranco, Matilde; *Consecuencias, agencia y moralidad*, Granada, Editorial COMARES, 2002, p. 1. Cursivas mías.
- 3 Cfr. Pettit, Philip; “El consecuencialismo”, en Singer, Peter (ed.); *Compendio de ética*, Madrid, Alianza, 1995, p. 324-326.

Pero, además, me interesa destacar que hay razones “internas” que nos mueven a este ejercicio de posicionamiento en una dirección muy precisa, acercándonos a las posturas éticas consecuencialistas, entre las cuales ocupa un lugar destacado el utilitarismo (en sus muchas versiones). La primera razón es que la ética del bien común parte de una crítica al cálculo de utilidad, al mismo tiempo que recupera de éste aspectos fundamentales. La segunda, es que el núcleo fundamental de esta crítica —la ilusión trascendental del cálculo exacto, que no considera los límites de la condición humana— ofrece a los consecuencialistas elementos muy interesantes para sus propias discusiones acerca de la plausibilidad de una teoría que, no obstante sus limitaciones, posee muchos rasgos atractivos, entre los que podemos destacar su sencillez y apertura.

⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 328ss.

⁵ Sen, Amartya; *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Editorial Planeta, 2000, p. 45.

⁶ Cfr. Kagan, Shelly; “Donagan on the Sins of Consequentialism”, *Canadian Journal of Philosophy*, 17 (1987) c. 8 y en Kamm, F.M.; “Non-consequentialism, the Person as an End-in-Itself and the Significance of Status”, *Philosophy and Public Affairs*, 21 (1992), p. 359-362.

⁷ Carrasco Barranco, Matilde; *Consecuencias, agencia y moralidad*, op. cit., p. 137.

⁸ Las cursivas son mías.

- ⁹ Cfr. Griffin, James; [“*The Human Good and the Ambitions of Consequentialism*”, *Social Philosophy and Policy*, 9] (1992), p. 131, [y, también del mismo autor, en *Value Judgement. Improving our Ethical Beliefs*, Oxford, Clarendon Press,] 1996, p. 99, c. VII.
- ¹⁰ Carrasco Barranco, Matilde; *Consecuencias, agencia y moralidad*, op. cit., p. 167.
- ¹¹ Hinkelammert, Franz; *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*, op. cit., p. 326. Cursivas mías.
- ¹² *Ibíd.*, p. 327.
- ¹³ Cfr. Hinkelammert, Franz; *El asalto al Poder Mundial y la violencia sagrada del Imperio*, San José, DEI, 2003, p. 264ss.
- ¹⁴ Hinkelammert, Franz; *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*, San José, DEI, 1995, p. 219. Cursivas mías.
- ¹⁵ Herrera Flores, Joaquín; “Hacia una visión compleja de los derechos humanos”, en Herrera Flores, Joaquín (Ed.); *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000, p. 63.
- ¹⁶ Pensemos, por ejemplo, en los grupos “Pro Vida” que impulsan políticas y legislación para prohibir el aborto, ocasionando innumerables muertes entre las mujeres de nuestros países.
- ¹⁷ Goodin, Robert E.; “La utilidad y el bien”, en Singer, Peter (ed.); *Compendio de ética*, op. cit., p. 338. Cursivas mías.

Memoria y redención: el lugar de los vencidos

Reyes Mate, *Medianoche en la historia: Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Trotta, Madrid, 2006.

En la historia encontramos “vencedores” y “vencidos”, “grandeza” y “miseria”, “progreso” y “barbarie”. El pensamiento de Walter Benjamin parte de esa

constatación. Pero su interés en la historia no lleva el sello de una ingenua objetividad. Tampoco entiende la historia como la acumulación lineal de hechos que cobran sentido desde el presente, desde un presente atravesado por los intereses de los vencedores. Denuncia toda actitud triunfal, encantada por el “progre-

so”, ya que sabe ver la barbarie sobre la que se ha construido el susodicho progreso. Por eso declara que “no hay un solo documento de cultura que no lo sea a la vez de barbarie. Y si el documento no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión de unas manos a otras. Por eso el materialista histórico toma sus distancias en la medida de lo posible. Considera tarea suya cepillar la historia a contrapelo”.

Benjamin piensa desde una deslumbrante obsesión: que los cadáveres de los triturados por la historia no deben asumirse como unos entes más de la naturaleza (ríos, montañas, etc.). El filósofo judío se resiste a leer los cadáveres de los vencidos como losas de concreto sobre las que levantamos nuestro progreso. Va más allá de Horkheimer cuando nos habla de la redención de los vencidos. Esta idea mesiánica se articula con otra poderosa categoría judía, la memoria.

Escribe al respecto: “Es seguro que el tiempo no fue experimentado ni como homogéneo ni como vacío por los adivinos que escrutaban lo que esconde en su seno. Quien tenga esto presente, comprenderá quizás cómo se ha experimentado el tiempo pasado en la memoria: del mismo modo. Es sabido que a los judíos les estaba prohibido indagar sobre el futuro. La Torá y la plegaria les instruyen, en cambio, en la memoria. Ella les desencantaba el futuro al que sucumbían quienes buscaban información en

los adivinos. Pero gracias a ello el futuro no se convirtió para los judíos en un tiempo homogéneo y vacío. Pues en él cada segundo era la pequeña puerta por la cual podía entrar el Mesías”.

Benjamin, pues, bebe en la fuente del materialismo histórico y en la de la tradición mesiánica judía. Pero frente al marxismo no adopta una actitud ingenua. Al contrario, le echa en cara la adopción acrítica de la ideología progresista del positivismo. Por eso afirma que el auténtico materialista histórico debe asumir la penosa tarea de escribir la historia a contracorriente. Penosa en dos sentidos: porque hay que “cepillar la historia a contrapelo” y porque el historiador debe convertirse en traperero, es decir, tiene que escarbar en los desechos que no cuentan para el tiempo “lineal, homogéneo y vacío” del historicista.

Para este filósofo el pasado no se debe estudiar para encuadrar mejor el presente, como si los masacrados, torturados y desaparecidos fuesen los ladrillos demandados por el progreso presente. Una lectura así legitima siempre el orden de los vencedores. Piensa el pasado en destellos. Por eso recurre a la memoria. Declara Reyes Mate: “Lo propio, por tanto, de la mirada de la memoria es, en primer lugar, la atención al pasado ausente del presente y, en segundo, considerar esos fracasos o víctimas no como datos naturales que están ahí como están los ríos o las montañas, sino

como una injusticia, como una frustración violenta de su proyecto de vida. La mirada del historiador benjaminiano se emparenta con la del alegorista barroco que no considera las ruinas y cadáveres como naturaleza muerta, sino como vida frustrada, una pregunta que espera respuesta de quien lo contemple. Esa atención a lo fracasado, a lo desechado por la lógica de la historia es profundamente inquietante y subversiva, tanto desde el punto de vista epistémico como político, porque cuestiona la autoridad de lo fáctico”.

La interpretación que Reyes Mate hace de Benjamin sobresale en cuanto que plantea la posibilidad de una nueva epistemología y de una nueva política a partir del pensamiento del filósofo judeoalemán. Los vencidos de la historia y los excluidos de la globalización constituyen el lugar de verdad en el que se constata el desastre humano que genera el progreso. Por otro lado, del lado político, la injusticia social no es un “estado de excepción” respecto del progreso, es su regla. Escribe Benjamin: “La tradición de los oprimidos nos enseña que el ‘estado de excepción’ en el que vivimos es la regla”. El autor escribe esto al ver la situación de los judíos en la Alemania de Hitler. Critica a aquellos que se sorprenden ante las políticas represivas, de exterminio y de expansión de los nazis. Como buen filósofo, tiene claro que no está frente a un estado de excepción, sino frente a

una realidad que es la regla de toda ideología progresista, una realidad en la que la historia la hacen los vencedores, en la que el progreso exige víctimas.

Contextualizando las ideas benjaminianas, la pobreza y la marginación social no constituyen un momento de excepción, es decir, superable en alguna etapa subsiguiente. Al contrario: la situación de hambruna y de miseria de gran parte de la población mundial constituye la regla indispensable para poder sostener el éxito, la buena vida y el despilfarro del primer mundo.

Benjamín, pues, es un pensador que nos invita a pensar desde los desechos de la historia, desde esos “no-lugares” que son irrelevantes para la historiografía de oficio. Es un pensador que con sus categorías de *redención* y *memoria* plantea el reto de leer nuestros diversos pasados no para legitimar el presente, sino para llevar luz a los olvidados por la historia, para alumbrar el presente desde la memoria de las víctimas del pasado.

En pocas palabras, quiere un ángel en la historia, el ángel de la historia: *“Hay un cuadro de Klee que se llama Angelus Novus. Representa a un ángel que parece estar a punto de alejarse de algo a lo que está clavada su mirada. Sus ojos están desencajados, la boca abierta, las alas desplegadas. El ángel de la historia tiene que parecérselo. Tiene el rostro vuelto hacia el pasado. Lo que a nosotros se presenta como*

una cadena de acontecimientos, él lo ve como una catástrofe única que acumula sin cesar ruinas sobre ruinas, arrojándolas a sus pies. Bien quisiera él detenerse, despertar a los muertos y recomponer los fragmentos. Pero desde el paraíso sopla un viento huracanado que se arremolina en sus alas, tan fuerte que el ángel no puede plegarlas. El huracán le empuja irresistiblemente hacia el futuro, al que da la espalda, mientras el cúmulo de ruinas crece hasta el cielo. Eso que nosotros llamamos progreso es ese huracán”.

Con claridad magistral Reyes Mate nos introduce en la verdad y

radicalidad del pensamiento benjaminiano. Una radicalidad que nos obsequia una perspectiva crítica para enjuiciar un mundo globalizado en el que la injusticia social es la regla, no la excepción. Desde Benjamin se puede repensar la praxis política, el compromiso ético y la búsqueda de la verdad. Su reflexión arroja luz en esos “no-lugares” invisibilizados por la verdad de los vencedores de la historia.

Julián González Torres
Departamento de Filosofía
UCA, San Salvador

La civilización que devora a sus hijos

José Antonio Zamora, *Pensar contra la barbarie*, Trotta, Madrid, 2004.

Inspirado en Theodor Wiesengrund Adorno, con aguda lucidez, Zamora revitaliza el pensamiento crítico de cuño frankfurtiano.

Comienza haciendo referencia a aquel acontecimiento que, según Adorno, no sólo cuestiona de raíz el sentido de la vida humana, de la historia, sino que sacude desde sus cimientos al pensar filosófico: *Auschwitz*. Ese lugar donde la técnica y la eficacia se dieron cita para exterminar a buena parte de

la población judía de mediados del siglo XX.

Una de las tesis fuertes de Adorno y Horkheimer es que el sometimiento del ser humano a las “fuerzas” del progreso es la otra cara del dominio sobre la naturaleza, la conquista del espacio aéreo y la incursión más allá del globo terráqueo. Domeñamos la tierra, a la vez que destruimos la dimensión ética y espiritual del ser humano. Creamos ese tipo de personas que durante el día trabajaban diligentemente para la “Solución final” y, al caer la noche, retornaban a casa, a cumplir con las responsabilida-

des familiares. Piénsese en la idea sobre “la banalidad del mal” de Hannah Arendt. Como dice Zamora, refiriéndose al exterminio judío: “Pero la aniquilación es el punto final de una proceso que comienza con la discriminación excluyente y pasa por la deshumanización de las víctimas. La aniquilación física va precedida de una aniquilación jurídica y moral, que, estando en contradicción con las afirmaciones del universalismo y el cosmopolitismo moderno, arroja una enorme sombra sobre las mismas y sobre su impotencia para impedir su catástrofe”.

Ahora el “gran mercado” ordena y excluye, premia y condena. Es una orgía de mercancías, opulencia y miseria. Pero, como dice Hinkelammert, al socavar el globo extirpamos nuestra propia vida, es decir, la vida de todos. No hay escapatoria, la redondez de la tierra nos implica a todos. Escribe Zamora: “las fuerzas del mercado abandonadas a su propia lógica no sólo aumentan las desigualdades hasta extremos insospechados, sino que amenazan con destruir las bases naturales de la reproducción de la sociedad y dar razón a las previsiones más pesimistas sobre la crisis ecológica”.

Hay gravísimos problemas, pues, en el mundo de hoy, hijo de ese acontecimiento socio-histórico que llamamos *modernidad*. Como es sabido, la razón moderna soñó con el progreso y la “civilización” para todos. Y aquellos “hombres de avanzada” se dispusieron a coloni-

zar el mundo. El resultado fue poco progreso y abundante barbarie. La razón y el espíritu libre cayeron presos de la técnica y la eficacia. La conciencia llegó a ser un objeto más de administración. En esto tuvo mucho éxito la “industria cultural”. Una vez que ha triunfado la *razón instrumental*, cuya esencia consiste en saber adecuar medios a fines, difícilmente los individuos asumirán una actitud crítica, buscadora de la verdad. Y una sociedad que no educa en una reflexión crítica no crea auténticos caminos de liberación. “Los ritmos musicales —afirma Zamora— y los anuncios que martillean permanentemente a los individuos desde la radio les arrancan literalmente de la cabeza el pensamiento crítico. Y las imágenes que la televisión emite igualmente sin pausa tejen el velo encubridor más tupido. El conformismo es entrenado y exigido. (...) la cultura se convierte en un asunto de los grandes grupos empresariales y de la administración, que se apoderan de ella para estandarizarla y homogeneizarla de acuerdo, por un lado, con la finalidad del beneficio económico y, por otro lado, con el interés en la estabilización de una situación hostil a la autonomía de los individuos”. Recordando a Marx, Ernesto Sabato dice que ahora la televisión es el “opio del pueblo”.

Habitamos una “civilización que devora a sus hijos”. No solo hay un socavamiento brutal de los recursos naturales y una terrible exclusión social. También se da un

progresivo embrutecimiento de la conciencia humana. La mercancía como fetiche sigue haciendo de las suyas. El individuo queda expectante ante el mundo de las mercancías. Dice Antonio Zamora que “el carácter fantasmagórico de la mercancía asociado a su estética revela otra forma de dominación cuya finalidad última es la apropiación mercantil completa del individuo: la domesticación de sus anhelos incumplidos, la reorientación de su atención, la redefinición de su cuerpo, de la percepción de sí mismo y la realidad, la remodelación de su lenguaje, la reestructuración de su sensibilidad y su valoración”.

Los centros comerciales son las catedrales de las mercancías (Benjamin). El individuo dibuja tras las vitrinas su ser insatisfecho, su deseo de poseer el producto, la marca, el nuevo modelo. Entre el deseo y la posesión se juega su realización. Y, de nuevo, como en tiempos de Marx y los frankfurtianos, no se ve el trabajo humano que “subyace” en las mercancías. No se ven los rostros famélicos de hombres y mujeres del tercer mundo que diariamente, entre la violencia social y el maltrato empresarial, dejan su vida en las fábricas, en las maquilas.

Es necesario, pues, pensar el mundo de otro modo, desde una dialéctica negativa en la que no hay salidas fáciles. Hay que re-activar la reflexión crítica frente la barbarie que la *modernidad* nos ha heredado. Y en esto resultan imprescindibles pensadores como Adorno, Horkheimer y Benjamin. Son filósofos que nunca son complacientes con el *statu quo*, con los mercaderes del poder. De ahí que lanzan una crítica certera a la sociedad capitalista en la que el dios dinero exige el sacrificio de vidas humanas en el “altar” del mercado. En esto resultan fundamentales conceptos como *recuerdo* y *resistencia*. El recuerdo de las catástrofes que tras de sí deja el “huracán del progreso” hace posible articular un pensamiento de resistencia y un sujeto crítico. Aquí no hay cabida para los fatalistas. La visión fatalista de la historia legitima acontecimientos como Auschwitz, Hiroshima, Ruanda, Irak...

Antonio Zamora revitaliza el pensamiento crítico y nos hace una humana invitación a re-pensar nuestro modo de entender el mundo y a nosotros mismos. Filósofos como Adorno aportan solidez y esperanza a aquellos hombres y mujeres convencidos de que “otro mundo es posible”.

J. G. T.

Habla su biblioteca

La mutabilidad, o: A los peces, ¿qué les importan las leyes?

KATHERINE MILLER

Directora de Asuntos Culturales

Biblioteca “Florentino Idoate, S. J.”

“...Al comercio, mientras se practique con dignidad, siempre lo ha considerado con alta estima en cada mancomunidad.”

Cino Ranuccini, en el Prefacio al *Comentario sobre Dante de Cristoforo Landino* (Florencia, 1481)



Puerto de La Unión/Septiembre 2008

En una república urbana gobernada por comerciantes y mercaderes, así como la Serenísima República de Venecia, o Génova la Soberbia, o Pisa, en

el siglo XV, los líderes políticos—ya sean dogos, priores o gonfalonieros, y también los humanistas, quienes sirvieron como diplomáticos y estadistas— de vez en cuando, tomaron nota en sus escritos del fenómeno de que en sus estados, ya sean repúblicas o monarquías, la riqueza heredada o acumulada en el comercio marítima era requisito para ostentar, manejar y mantener el poder político.

Para llegar a ser un líder político, estadista o diplomático durante estos siglos, una figura tenía que ser

capaz de exhibir derechos tangibles y materiales en la forma de mucha propiedad, cuentas bancarias fortísimas y líneas de crédito internacional para financiar la educación extensiva, que era un *sine qua non* para cualquier persona que deseaba asumir funciones importantes en el gobierno o para llegar a ser un ministro o embajador. Ahora, simultáneamente existía el mito democrático de que hasta un pobre pescador pudiera alcanzar a ocupar uno de estos puestos: por ejemplo, el dogo de Venecia. La realidad, sin embargo, era distinta, porque la historia nos demuestra que el poder político en estos estados provenía de las tierras de los terratenientes aristócratas o de las riquezas acumuladas de la práctica de actividades comerciales internacionales —principalmente el comercio marítimo de larga distancia en los casos que estamos considerando de la Cuenca del Mar Mediterráneo del Oriente en el Cinquecento: Venecia, Génova, Pisa.

Eran los tiempos en que la democracia fue marcada por una cierta mutabilidad en los siglos XV, XVI y XVII en Europa —estos siglos siendo los que constituyeron los “Renacimiento”, o la Modernidad temprana, en la jerga más reciente de los historiadores y filólogos. Las metáforas preeminentes en estos contextos eran las que tenían que ver con la mutabilidad: la realidad mutable que se deslizaba y cambiaba formas en todas las esferas intelectuales, filosóficas, literarias, hasta en la vida comercial, antesala a la vida política.

Esta idea de la mutabilidad que permea los escritos, la correspondencia, los documentos literarios, filosóficos y políticos fue prestada originalmente de *Las metamorfosis* de Ovidio (Publio Ovidio Nasón). *Las metamorfosis*, un poema de los tiempos romanos, permeaba no solamente la vida política de Roma, sino también la vida política e intelectual de los Renamientos que comenzaron en la península italiana con Dante y finalizaron con Maquiavelo.

Los romanos, siendo ancestros prestigiosos de las repúblicas y monarquías de la península italiana, tenían la palabra entre los humanistas de Florencia, Roma, Venecia, Siena, Pisa y Génova, quienes analizaban su pasado ancestral y más: lo examinaban bajo la lupa de obras y documentos desenterrados que iluminaban las ideas romanos en un afán humanístico de buscar *ad fontes* en los manantiales de conciencia ancestrales preservado en documentos por siglos hasta los Renamientos bajo el polvo de los sótanos de los monasterios, o en el equipaje de los refugiados huyendo a la costa del Adriático cuando Constantinopla cayó a manos de los turcos en 1453.

Las metamorfosis es un largo poema plasmando el horror y frustración de la vida, en una serie de pesadillas poéticas, rememorando cambios y mutaciones resultados de los deseos frustrados y no realizados. Dafne, para tomar solamente uno de muchos ejemplos en este

poema, era una bella joven ninfa adolescente, quien, en la histeria del terror por ser acosada sexualmente, amenazada con violación y así perseguida por el dios Apolo, pide a su padre una manera de escapar las atenciones de la deidad. Su padre la rescata de la inminente violación. Este efectúa, por medio de una metamorfosis, una mutación, una transformación de su hija en un árbol de laurel: de sus brazos y dedos levantados en súplica para escapar la violación, comienzan a crecer hojas de laurel. Continúa la mutación hasta que ella se transforma plenamente en un árbol de laurel.

Los poetas, teóricos políticos y diplomáticos de los Renacimientos quienes escribieron sus tratados y correspondencia durante su permanencia en los puestos políticos en sus repúblicas y monarquías durante toda la Edad Media y de los Renacimientos de Europa Occidental prestaban de Ovidio un sinnúmero de imágenes de mutación, porque la mutación y transformación mágica, religiosa, ética, política y moral era el metáfora *par excellence* que significaba la condición humana.

Para no multiplicar ejemplos, escogemos uno entre muchos: Dante Alighieri, poeta, militante político de su partido, exiliado político desterrado y diplomático al servicio de la República de Florencia. Dante, en el primer canto de *El paraíso, II*, Canto I, líneas 67-72 de su *Divina Comedia*, toma prestados y transforma asombrosamente emblemas

didácticos de la metáfora de una de las miles de metamorfosis que cantaba Ovidio, en el episodio de Glauco. Dante, ahora en el Paraíso, está viendo la figura virtual de Beatriz —virtual, porque la persona verdadera de Beatriz permanece en su lugar como parte de la rosa que gira alrededor de Dios. Para comunicar esta experiencia de ultratumba a sus lectores y oyentes, Dante se compara con Glauco, quien, como nos cuenta Ovidio, había comido una hierba divina antes de sumergirse en el océano, y es, por lo tanto, transformado en una criatura del mar. Pero, simultáneamente, Glauco mantiene su conciencia humana, sumergido en el mar y viendo desde abajo el barco de Eneas en su movimiento hacia Roma.

Con eso, Dante deseaba comunicar que él, mientras observa a Beatriz en su estado virtual en el Paraíso, es como Glauco transformado en el mar porque, como Glauco, experimenta un acercamiento místico pero virtual a su amada desde una perspectiva no completamente humana. No se encuentra tan sólo observándola intelectualmente; Dante, como Glauco, se vuelve parte integral —y semidivina— de lo que ve virtualmente y después presencia en su plena realidad en el Paraíso. Dante tiene que inventar incluso una palabra especial para comunicar esta experiencia: es la palabra *transhumanizar*, *transhumanización*, que significa la coincidencia y transfiguración simultánea de un ser humano en el acto de expe-

rimentar no como observador, sino por medio de la gracia de haber sido transformado en un participante virtual en la experiencia misma que implica una suerte de deificación en menor escala en la misma manera que Glauco, mientras que, simultáneamente, queda en el plano de la conciencia humano.

En el poema de Ovidio, Glauco observa desde la profundidad del mar, donde también cayó Palinuro, el piloto, en cumplimiento de la misión del fundador de Roma, Eneas, quien también aparece en forma breve en *Las metamorfosis* de Ovidio. Pero Glauco observa a Eneas en su función política, desde la perspectiva de una criatura del mar resultado de la mutación que ha sufrido al caer en el mar después de comer la hierba. Glauco es yuxtapuesto en asociación cercana con los peces y monstruos marinos debajo del superficie de los aguas. Desde esta perspectiva, sumergido debajo de las olas, capta en su metamorfosis en dios menor pero todavía humano, la gestión política de Eneas en su viaje para fundar a Roma.

En el episodio de Glauco, Dante transhumaniza una experiencia política prestada de la versión superficial de Ovidio y tomando de la conciencia de sus lectores toda la profundidad de la *Eneida* de Virgilio a la misma vez. Y así, continúan las metáforas de mutabilidad —política, filosófica y literaria— durante siglos.

No debemos pensar que aquellas eran, para sus lectores y oyen-

tes, metáforas recónditas, así como lo son para nosotros en el siglo XXI. No, eran bien conocidas y amadas, cantadas y memorizadas por las poblaciones que hasta escribieron graffiti en las paredes de Florencia con estrofas enteras de Virgilio. Éste y Ovidio, históricamente contemporáneos en sus vidas romanas, continuaban informando y contribuyendo a los tratados y correspondencia política de los humanistas del *Cinquecento*, quienes deseaban comunicar situaciones políticas en proceso de transformación por medio de metáforas de mutabilidad en una manera sumamente sutil, creativa y alusiva.

La mutabilidad es siempre una alusión a la condición humana, no solamente hoy, sino durante los Renacimientos culturales, políticos y comerciales de las repúblicas marítimas de la Cuenca del Mediterráneo del Oriente, principalmente, como hemos visto, Venecia, Génova y Pisa. La mutabilidad es la metáfora *par excellence* para el ser humano en sus acciones y pensamientos.

El mismo fenómeno de la mutación tiene una resonancia a través de los siglos hasta en los planteamientos de Karl Marx en el siglo XIX cuando, en una prosa poética y victoriana, Marx declara que la vida intelectual y social surge de las condiciones materiales en que florece o no el ser humano. El trabajo en que estamos ocupados de por vida, marca no solamente la conciencia, sino el cuerpo de quien trabaja en ello. La mutabilidad como deformación

es producto de la yuxtaposición del cuerpo a la máquina o actividad en que está inmersa. La misma actividad, y su consiguiente estado mental, transforma el cuerpo y la conciencia, ambos.

Contemporáneo del filósofo alemán, Charles Dickens, que escribe cuatrocientos años después de los humanistas del *Cinquecento*, presenta versiones novelísticas de mutaciones humanas rememoradas en las muchas novelas de la época victoriana de Inglaterra. En todas sus novelas leemos acerca de cuerpos mutilados por el trabajo en las fábricas de la revolución industrial, de los obreros parados en posiciones forzosas, tejiendo algodón, por ejemplo, en las máquinas de hilar durante la revolución industrial, para tomar un solo ejemplo. Durante horas, días, meses y años, un ser humano frente a una máquina en una determinada posición física, llega a ser transformado en un ser humano con un hombro más alto que el otro o una pierna más corta que la otra, o con pies que no están alineados normalmente —deformaciones representadas con cariño en los personajes de las novelas de Dickens, como es el caso de Mrs. Lopsided. Así que la mutación es una metáfora de muchos siglos, desde Ovidio hasta nuestros días todavía.

Lo mismo en la vida moral: un ejemplo también del siglo XIX es el Reverendo Arthur Dimmesdale en su relación clandestina y adúltera con Hester Prynne en la

novela *La letra escarlata* de Nathaniel Hawthorne. Dimmesdale sufre una especie de estigma en su pecho cuando crece la úlcera de la letra escarlata (la “A”, que significa adulterio) en la piel de su pecho encima del lugar donde está ubicado su corazón. Sólo Hester usa abiertamente la letra “A” bordada en el pecho de su vestido para que pueda verla todo el mundo y así ser castigado en público, mientras que, simultáneamente, el estigma quema la piel de su amante, escondido en la carne de su pecho debajo de su camisa. La mutabilidad perdura también como metáfora en la vida moral y ética.

Hablando en generalizaciones, entonces, la deformación, mutilación, exaltación, significación, transformación de la vida moral —la transhumanización— que procede de la condición del cuerpo humano y la proximidad y yuxtaposición en las actividades a las que se dedican el ser humano día tras día producen la mutabilidad de la condición humana en su manifestación material y moral, ambos. Las condiciones materiales expresan una perspectiva —como en el caso de Ovidio, Virgilio y Dante representando la misión política y mítica de Eneas desde la observación desde debajo del mar, viendo, en forma transhumanizada, por la superficie del agua, la mutabilidad efectuada moralmente y políticamente en Eneas acercándose a lo que iba ser Roma siguiendo las instrucciones de su padre, Anquises, quien ha

declarado a su hijo que el arte de los romanos era un arte político, el arte de gobernar la tierra. Dante, comparándose con Glauco en el mar, observa a Beatriz en su contemplación a Dios y experimenta la transhumanización de la unión mística con Dios por medio de la estética enseñada por la figura de Beatriz, virtual y real.

Pero regresemos al siglo XV, el *Cinquecento* italiano, tan parecido en su vida del comercio marítimo en el mundo mediterráneo con nuestra costa con su potencial como ciudad portuaria, al lado del mar Pacífico. La lógica impresionista nos impulsa hacia un reexamen de las mutaciones que se sufren por el contacto e inmersión en las actividades humanas a diario. ¿Qué transformaciones nos depara la mutabilidad en este entorno del siglo XXI?

Venecia, Génova y Pisa, originalmente ciudades sin importancia, que, sin embargo, brotaron como flores lujuriosas en el desarrollo de sus puertos y el ejercicio del comercio marítimas de larga distancia en aquellas actividades de la vida oral y religiosa que eran las Cruzadas de los siglos XI y XII en adelante. Las Cruzadas tenían como objetivo recapturar a la ciudad sagrada, Jerusalén. La riqueza e importancia de estas ciudades como puertos internacionales surgieron de la participación comercial de Venecia, Génova y Pisa en la empresa de las Cruzadas con la necesidad para estos servicios que tenían los

cruzados, sus caballos y séquitos. Eso implicaba pagos enormes para transporte marítimo y aprovisionamiento de toda índole. Las ganancias aportaron magníficas e inimaginables riquezas a estas ciudades portuarias en el Mediterráneo en la época prerrenacentista.

Hay posibles paralelos entre algunos de estos puertos con los nuevos puertos de El Salvador —país del Divino Salvador del Mundo en el siglo XXI. Veamos primero a Pisa, que hasta sufrió una metamorfosis en la mutación internalizada de su imagen como ciudad efectuada por medio de una palanca espiritual superior a las demás ciudades de su región en el Norte de la península italiana durante las Cruzadas. Esta mutación, en el imagen de los pisanos de ellos mismos, se cumplió precisamente por su transporte en sus barcos comerciales a los cruzados, transportándolos y dejándolos a luchar en el Levante por la Tierra Santa y, al regresar desde Jerusalén a Pisa, los barcos pisanos se cargaron, literalmente, con la tierra de las orillas de la Tierra Santa—tierra sagrada para transportarla a Pisa

Con sus barcos cargados con la tierra de la Tierra Santa, los pisanos llenaron los cementerios de su ciudad —los camposantos. Llenados, literalmente con tierra sagrada, en el momento del Juicio Final y la Segunda Venida, los pisanos enterrados en la tierra transportada de la Tierra Santa del Medio Oriente, iban a ser proyectados en una ma-

nera privilegiada para encabezar la primera fila para entrar al Paraíso, literalmente, en su imagen de ellos mismos en el fin del mundo, a causa de sus lugares de entierro en la tierra sagrada. Llegarían los pisanos, antes de todos los demás, al Portón donde San Pedro los iba permitir ser los primeros en entrar al Paraíso. Este fenómeno nos proporciona otro ejemplo de la auto-percibida mutabilidad de una ciudad a un estado de superioridad espiritual que proviene de sus circunstancias materiales —en este caso, la tierra del Camposanto de Jerusalén que llenaba los cementerios de Pisa.

Tomamos un segundo ejemplo para visualizar el futuro de los puertos del Pacífico en el siglo XXI: la configuración geográfica, no solamente de los cementerios, si no de toda una ciudad como Venecia. La geografía portuaria de Venecia proveyó las fundaciones sociales para la unidad basada en intereses comunes en que se beneficiaron grandes segmentos de la población veneciana. Separados de los demás centros de poder regional en el Mar Adriático, Venecia, por ejemplo, pudiera desarrollar el éxito lucrativo desde su acceso al mar, donde se refugiaron en el siglo IX para fundar su ciudad en las islas y pantanos sin tierra para después crecer a la grandeza del magnífica ciudad portuaria de Venecia sin la necesidad de mantener un ejército para conquistas continuas, así como en la mayoría de casos de las otras ciudades-repúblicas de la región

italiana durante los Renacimientos. Las condiciones materiales del puerto veneciano con su arsenal, con su aislamiento espléndido dado su acceso fácil al mar, fueron explotadas conjuntamente por todos los elementos de la sociedad veneciana. La comparación con el potencial para la mutabilidad de la costa pacífica es ilustrativa.

Los venecianos desarrollaron sistemas de canales, diques, proyectos de drenaje y otras obras hidráulicas que requieran de la población de la república marítima un alto grado de cooperación y un sistema sofisticado de agencias administrativas dedicadas a objetivos y oportunidades colaborativas que todos los venecianos pudieran respetar y apoyar para su beneficio y ganancia mutua. Tómese nota que los venecianos, con la acumulación de riquezas que resultó, donaron —no pagaron impuestos forzados por el Estado, si no, como digo, *donaron* no solamente a la iglesia, sino al Estado y crearon instituciones benéficas de todo índole. Era, pues, la República Serenísima, una república sin par que puede servir como modelo.

Ahora, estas maneras de pensar no escaparon de las miradas atentas de los papas renacentistas en sus evaluaciones de la vida moral de sus feligreses de la península italiana, de estos marineros comerciantes creciendo y cambiando a gran escala y quienes, desde su riqueza acumulada, alcanzaron y ocuparon, por medio de estas riquezas y

puestos de poder político. Pero, a la misma vez, los papas renacentistas eran también príncipes terrenales con todo el poder y esplendor de los condotieros militares, como Giangaleazzo Visconti de Milán, el más poderoso de todos, merced a sus exitosas conquistas de muchas ciudades prósperas en comercio, o de los Médicis, con sus poderosos imperios de finanzas internacionales y sus bancas. Y eso para no mencionar el poder genovés representado por el prestigioso Banco di San Giorgio, el banco para toda Europa, y también funcionó como el banco exclusivo de los Habsburgos, por lo cual fue filtrado toda la plata americana del imperio español del Nuevo Mundo en el siglo XVI a toda Europa, financiando poder político y militar en toda Europa: el Banco di San Giorgio, el caso más sobresaliente de la mutabilidad y metamorfosis del dinero para formar un poder político y militar es representado en ejemplos como este banco, producto del poder y riqueza marítima.

El príncipe poderoso, el papa renacentista-*cum*-príncipe, Pío II, para mencionar un ejemplo específico, promulgó la idea y la implementación de una nueva Cruzada, una idea que avanzó junto con la emisión y difusión de su bula papal *Execrabilis* (1460). En este documento declara que los venecianos

eran “comerciantes de una población sórdida a quienes no se puede persuadir a hacer nada noble” (*The Commentaries of Pius II*. Trad.: F.A. Gragg, Northampton, 1939).

Aquí se puede discernir el mismo prejuicio de los eclesiásticos contra las sociedades mercantiles en general durante los Renacimientos europeos. Pero Su Santidad Pío II continúa diciendo en el mismo documento que los comerciantes — que siguen desarrollando lo que ya representa su segunda naturaleza, la cual consiste en pesar y sopesar todo a la luz de su utilidad— estiman que, dado el pragmatismo burdo de la utilidad, no entra en la ecuación la cuestión del honor. En las palabras de Pío II, se pueden percibir, entre líneas, las palabras de Jesús en el Evangelio según San Marcos (8: 36): “Pues ¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo entero si arruina su vida?” (*Nueva Biblia de Jerusalén*).

No obstante, Pío II no se detiene sólo en esta conclusión. Eleva su discurso retóricamente para preguntar, utilizando una metáfora de la mutabilidad, concentrando hasta la quintaesencia la deformación o transhumanización a la manera de Glauco, de los venecianos quienes, según dice Pío, se dedican exclusivamente al comercio marítimo. Comienza con el *exordium* en forma retórica:



Pero, a los peces, ¿qué les importan las leyes? (...) Como las bestias acuáticas tienen lo menos en términos de inteligen-

cia, los venecianos son los menos justos y menos capaces de la humanidad y, naturalmente, porque viven en el mar y pasan sus vidas en el agua; utilizan barcos en lugar de caballos; no son tanto socios de los hombres, mas de peces, y compañeros de monstruos marinos. Se complacen solamente ellos mismos mientras que hablan, se escuchan a sí mismos y se admiran... Son hipócritas. Desean aparecer como cristianos ante el mundo, pero en realidad nunca piensan en Dios y, con la excepción del Estado, al que ellos consideran como un dios, no mantienen nada como sagrado, nada santificado. Para un veneciano, es justo lo que es justo para el Estado; es decir, es importante y sagrado lo que incrementa y aumenta su imperio... Se permiten hacer cualquier cosa que podría llevarlos a obtener un poder supremo. Se puede, piensan, violar cualquier ley o derecho para ganar el poder. (*Comentarios del Papa Pío II, Op. Cit.*)



En las transhumanizaciones presentadas en estas declaraciones se ve un paralelo con las alegaciones de Santo Tomás Moro cuando describe la metamorfosis de las ovejas inglesas, reportada en el primer libro del tratado en latín, *Utopía*, publicado en 1516. Este episodio, plasmando la transformación de ovejas en caníbales, es relatado por el personaje dramática de la obra, Rafael Hitlodeo, marinero portugués quien conoce las Islas Afortunadas, camino a América. En su conversación con el Cardenal Morton, Hitlodeo observa y reporta la mutación por avaricia de las ovejas inglesas como resultado de las Actas para el Encierro de las Tierras

(*Enclosure Acts*) de principios del siglo XV en Inglaterra, actos legales que desalojaron a los campesinos y jornaleros quienes ahora comienzan a morir de hambre como resultado. Cincuenta años después de la Bula Papal *Execrabilis*, Santo Tomás Moro, quien siempre, nos dice, había querido ser monje cartujo, plantea una metamorfosis y mutación como resultado de la dedicación mercantilista excesiva de laicos y religiosos de su época. Las ganancias que ellos perciben en lana que se expriman de las ovejas que ahora ocupan la tierra en lugar de los pobres jornaleros ingleses está expresado en la mutación de las ovejas.



Sus ovejas (dice Hitlodeo) que son, usualmente tan mansas y que se pueden alimentar con tanta facilidad, ahora, según lo que se reporta, se han vuelto tan avariciosas y ferozmen-

te silvestres que andan devorando a los seres humanos, devastando y despoblando campos, casas y aldeas.

(*Utopía*, Lib. I. Traducción propia)



La mutabilidad por la avaricia en ambos casos (los comerciantes venecianos y los terratenientes ingleses) ha hecho de los seres humanos peces que ignoran y se desentienden de las leyes, u ovejas carnívoras, esto es, terratenientes caníbales. Los cambios camaleónicos demuestran la relación entre la vida externa y la vida moral interna. Al fin de cuentas, a los peces, ¿qué les importan las leyes?

En el momento en que se están edificando los puertos en las orillas del Pacífico, se pueden examinar posibles transformaciones saludables en la vida moral nacional, que cambiarán radicalmente con los nuevos tratados de libre comercio internacionales que vienen en camino —quíerese o no— con el desarrollo de los puertos. Hay tiempo todavía para escoger las metáforas nacionales con cuidado.

LECTURAS RECOMENDADAS:

Baron, Hans. *The Crisis of the Early Italian Renaissance* (Princeton University Press, 1966).

Bouwsma, William J. *Venice and the Defense of Republican Liberty. Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation* (University of California Press, 1968)

Garin, Eugenio. *El Renacimiento italiano* (Barcelona: Ariel, 1986)

Hankins, James, Ed. *Renaissance Civic Humanism* (Cambridge University Press, 2000)