

# FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Ensayos sobre el retorno, la utopía y el final de la historia



1



**Blithz Y. Lozada Pereira**



INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS

**UNIVERSIDAD MAYOR DE SAN ANDRÉS**  
**FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN**  
**INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS**



## **FILOSOFÍA DE LA HISTORIA**

# **1**

**ENSAYOS SOBRE EL RETORNO, LA UTOPIA Y  
EL FINAL DE LA HISTORIA**

**BLITZ LOZADA PEREIRA**

**ÁREA DE TEORÍA Y FILOSOFÍA**

**La Paz – Bolivia**

**FILOSOFÍA DE LA HISTORIA:**  
**Ensayos sobre el retorno,**  
**la utopía y el final de la historia**

Autor: Blithz Lozada Pereira  
Depósito legal: 4-1-139-09 PO  
ISBN: 978-99954-49-04-9  
Diseño y diagramación: Fernando Diego Pomar Crespo  
Impresión: Raúl Miranda Cuba  
Diseño de la tapa: Blithz Lozada Pereira  
Editorial: Instituto de Estudios Bolivianos  
Edición: Solveiga Ploskonka Rivas  
Tiraje: 300 ejemplares

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación  
Universidad Mayor de San Andrés  
2009

Este libro se terminó de imprimir el mes de julio de 2009  
en la imprenta del Instituto de Estudios Bolivianos de la  
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación  
Av. 6 de Agosto N° 2080  
Tel. 2441602, Fax 591-2-2440577  
www.ieb.edu.bo  
e mail: ieb160@hotmail.com

*A las víctimas de los sofistas y mistagogos*

*La fábula es mucho más antigua que la historia*

François-Marie Arouet, Voltaire

---

# PRESENTACIÓN

---

Desde hace doce años, el Instituto de Estudios Bolivianos publica con regularidad, libros de los investigadores que son parte de dicha entidad. Se trata de la producción intelectual que se realiza durante uno o más años, y que está relacionada con los intereses académicos de los autores, las cátedras que imparten en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación -o en otras facultades-, o con los proyectos de investigación colectiva en los que participan. Inclusive, se han publicado libros que son la recopilación de textos elaborados en contextos diferentes durante la trayectoria académica y profesional de los autores.

Blithz Lozada es investigador titular del Instituto de Estudios Bolivianos desde el año 1993, habiendo sido antes, investigador adjunto y en su época de estudiante, auxiliar favorecido con una beca para que elabore su tesis de licenciatura. Su primer libro, *Sugerencias intempestivas*, publicado por el Instituto y que obtuvo el primer premio de la Expo-UMSA '98, constituye la primera publicación institucional como libro. Después de éste, hubo siete libros del mismo autor que el I.E.B. también publicó, algunos dentro de la línea editorial denominada "Cuadernos de investigación". El presente texto, el octavo que la entidad publica del autor, y el décimo cuarto que corresponde a Blithz Lozada –cuatro de ellos escritos en coautoría-, se da en un lapso de doce años de producción intelectual continua en los que el I.E.B., además de los textos referidos, ha publicado ocho artículos de Blithz Lozada sobre filosofía, epistemología, educación, política, cultura y economía.

El autor es docente titular de la asignatura "Filosofía de la historia" en la carrera de Historia desde el año 1993, habiendo sido invitado por la carrera de Filosofía para impartir la misma asignatura en varias ocasiones. El libro que el Instituto de Estudios Bolivianos ahora presenta es un texto relacionado con esta asignatura. Expresa más de quince años de dedicación a la docencia y el interés de Blithz Lozada por ofrecer a sus estudiantes, el resultado de sus estudios y reflexiones, la actualización temática respectiva y la profundización en tópicos que sin duda, incumben a nuestra realidad histórica y política actual. El libro ofrece, con claridad y propiedad, la presentación de la problemática filosófica de la historia siste-

matizada en el pensamiento de cuatro autores de importancia universal, desde el siglo XIX hasta la actualidad: se trata de Friedrich Nietzsche, Herbert Marcuse, Michel Foucault y Jürgen Habermas.

Como señala el autor en la “Introducción”, el libro que el lector tiene ahora en sus manos, interpreta la filosofía de la historia de los autores mencionados, ofreciendo una lectura renovada de sus obras más importantes. En el caso de Nietzsche, el libro permite advertir que se trata de un filósofo que desarrolló la visión de la historia como “eterno retorno de lo mismo”, concepción que, curiosamente, desde muchos puntos de vista, la física teórica contemporánea más avanzada, hoy ratifica. En el caso de Herbert Marcuse, se advierte cómo en un filósofo tan importante para el neo-marxismo y para los movimientos culturales de la postmodernidad, incluido el mayo francés de 1968, latan los sueños de un utopista romántico que une sin reparos a Freud con Marx.

Sobre Michel Foucault, el I.E.B. publicó el año 2000 de Blithz Lozada, un texto minucioso y sistemático de más de 500 páginas (*Foucault, feminismo, filosofía...*), texto hoy agotado. En esta ocasión, varios temas que aparecen en dicho texto se presentan como resúmenes pertinentes, articulados de modo legible y comprensible, y completados desde una perspectiva histórica que deja advertir el rechazo del filósofo francés a todo discurso normativo, teleológico o finalista que argumente en favor de cualquier ideología validada por su supuesto sentido histórico o por su pretendido valor estratégico para la sociedad y la política.

Finalmente, de Jürgen Habermas, filósofo de fama mundial varias veces homenajeado por el rigor y la calidad de sus trabajos, el autor ofrece una interpretación que, probablemente, sea la más pertinente del libro para criticar los discursos y el momento político actual dado en nuestro país. Al margen de la simpatía o no que el autor tenga por Habermas, resulta un desafío intelectual conocer y aplicar las reflexiones del filósofo alemán en lo concerniente a la modernidad y el pensamiento pre-moderno, al entendimiento racional entre seres humanos y la intolerancia culturalista, o también respecto de la construcción de una sociedad ilustrada y democrática opuesta a la intemperancia, la coacción y la presión social interminable. En este sentido, Habermas se constituye en un ejemplo de pensamiento teleológico vertido sobre la historia con un claro contenido iluminista y crítico.

Pero, aparte de las reflexiones filosóficas sobre la historia, presentadas desde la perspectiva del eterno retorno, el utopismo, la crítica a los meta-relatos y la teleología ilustrada, Blithz Lozada ofrece en la “Introducción”, una exposición general, sucinta y sistemática sobre la problemática de la filosofía de la historia. Dicha exposición permite entender que después del desarrollo de los cuatro autores expuestos en cinco ensayos, no es posible afirmar ninguna conclusión ni arribar a posición final alguna. Por el contrario, se hace más clara la necesidad de profundizar el pensamiento de otras mentes capitales de la cultura occidental que entre sus reflexiones, trataron como sustantivos los temas de la historia.

En este sentido, resulta expectable que Blithz Lozada anticipe, también en la “Introducción”, que aparte de la filosofía de los autores interpretados por él y expuesta en el presente volumen, en el futuro cercano, elaborará otros ensayos sobre diferentes autores y problemas. Se puede adivinar que tratará a autores tan importantes como san Agustín y Marx, Heráclito y Hegel, sin que deje de lado los problemas metodológicos de la historia, tratados



desde la fundamentación epistemológica que se ha desarrollado en lo que constituye la “filosofía analítica de la historia”. El I.E.B., siendo una institución empeñada en difundir la producción académica de los investigadores que constituyen el plantel regular y que se dedican sistemáticamente a prestigiar a la U.M.S.A. y a nuestro país ofreciendo trabajos originales en los campos de la cultura boliviana, publicará con gusto los textos de Blithz Lozada anunciados como *Filosofía de la historia II* e inclusive, *Filosofía de la historia III*.

Por ahora, para que este texto llamado *Filosofía de la historia I: Ensayos sobre el retorno, la utopía y el final de la historia* vea la luz, han contribuido en su realización, dos funcionarios del Instituto: el Lic. Diego Pomar Crespo, diseñador gráfico, y el Sr. Raúl Miranda Cuba, encargado de la impresión. A todos ellos y a Blithz Lozada en especial, les expreso mi felicitación y agradecimiento por esta nueva e interesante publicación del Instituto de Estudios Bolivianos.

La Paz, junio de 2009.

Dra. María Lily Marić Palenque  
DIRECTORA a.i.  
INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS

---

# INTRODUCCIÓN

---

“Al principio, los Inmortales que habitan las mansiones olímpicas crearon una dorada estirpe de hombres mortales... Eran ricos en rebaños y queridos por los dioses bienaventurados”.  
Hesíodo

El concepto connotado con las palabras “filosofía de la historia” apareció por primera vez en el pensamiento filosófico occidental a mediados del siglo XVIII. François-Marie Arouet, más conocido como Voltaire, al crearlo en el contexto de la Ilustración, le dotó de un contenido explícito. El súbdito de Luis XV y autor de magníficas obras históricas referidas especialmente a su época, creía que la “filosofía de la historia” permitiría visualizar los hechos humanos iluminándolos desde una perspectiva *racional*. Así, la “filosofía” refrenaría verter sobre el conocimiento del pasado las supersticiones, las fábulas, los prejuicios o los intereses religiosos y políticos que impedían, hasta antes de la Ilustración, efectuar una valoración ecuánime de la historia, imposibilitando alcanzar la verdad de los procesos que acontecieron.

Para el filósofo parisino, descubrir cómo se debe entender el decurso verosímil del devenir, comprender a la naturaleza humana como la causa que influye para protagonizar los hechos sociales expresados en procesos singulares, articular de modo conexo y razonable la historia de los imperios, implicaba una labor de construcción “filosófica”. Así, con abundante

material de primera mano, es decir con un método histórico basado en fuentes primarias, la filosofía permitiría articular el devenir de modo inteligible y verdadero, destacando los procesos, relacionando los hechos y descubriendo en las vicisitudes que acontecieran, el fondo *racional* de la historia.

Después de Voltaire, no sólo en Francia sino especialmente en Alemania, se desarrollaron de manera intensa y diversificada, varias reflexiones y esfuerzos notables por sistematizar la historia como parte del conocimiento filosófico. Autores como Johann von Herder, Immanuel Kant, Johann Gottlieb Fichte y, particularmente, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, establecieron de forma propia y original, el sentido, el valor y el contenido que debía desplegarse en la “filosofía de la historia”. Hoy día, estos autores, junto, por ejemplo, a Karl Marx o Auguste Comte, y con Voltaire incluido, son considerados, connotados pensadores de la “filosofía teleológica de la historia”.

Pero suponer que invariablemente la “filosofía de la historia” debe señalar un *final* —es decir, un *telos* (τέλος)- y un sentido, considerando a la historia desde una perspectiva universal; creer que existe un decurso sucesivo e ineluctable que marca por necesidad ontológica, el proceso que siguen los acontecimientos invariablemente; en fin, asumir que la verdad concerniente al presente y el futuro de la humanidad se realiza de una determinada manera, refiere sólo ciertos síntomas típicos de *una* forma de enfocar filosóficamente y de reflexionar sobre la historia.

Por lo demás, aunque la “filosofía de la historia” se verbalizó como tal desde Voltaire en el siglo XVIII, constituyéndose en una reflexión específica, es necesario remontar su comienzo mucho antes. En verdad, la visión *teleológica* de la historia se sistematizó por primera vez, de modo completo en el siglo V de nuestra era, gracias a la labor intelectual de san Agustín. El obispo de Hipona explicitó consideraciones sobre el principio y el final de la historia universal, asumió la creencia en la existencia de un plan estructural que marcaría el curso invariable del progreso hacia una meta trascendente, estableció que la relevancia que otorga valor a los sucesos debería atribuirse de acuerdo al momento de dicha marcha y según la fe expresada en la centralidad de un sujeto con protagonismo extraordinario. Estas puntualizaciones se dieron muy temprano respecto del momento en que el cristianismo conquistó su legalidad e influyeron, no sólo sobre la edad media, sino con mucha fuerza, sobre la modernidad secularizada e incluso sobre el siglo XX. Pero se constituyen, solamente, en *una* expresión entre otras tendencias, respecto de cómo es posible pensar la historia desde una perspectiva *filosófica*.

En Occidente y en un sinnúmero de manifestaciones culturales diversas de la humanidad, existe un conjunto amplio y múltiple de elaboraciones literarias, míticas y religiosas que incorporan contenidos sobre la historia. A tales reflexiones no se les puede negar que constituyan también contenidos “filosóficos”. El primer ensayo de este libro presenta tales tendencias dividiéndolas en tres grandes grupos: aparte de la reflexión *teleológica* ya mencionada, se exponen, en segundo lugar, los contenidos comunes del pensamiento *utópico*, además del esbozo, desde la literatura, la mitología o los escritos políticos diversos, de algunas *utopías* seductoras: es decir, discursos narrativos que gozan de una cualidad amplia y efectiva de persuasión. Finalmente, el tercer grupo de “filosofías de la historia” lo conforman las concepciones también religiosas y míticas, pero especialmente, ideológicas y “filosóficas” en

sentido estricto —es decir, propias de un sistema técnicamente codificado—, que tratan sobre el *eterno retorno de lo mismo*, la visión *circular* del tiempo y la concepción *cíclica* del devenir.

En el primer ensayo del libro se advierte, por ejemplo, cómo los profetas antiguos de la religión judía desarrollaron un pensamiento *utópico* desde el siglo VIII antes de nuestra era, denunciando con energía su presente intolerable y anunciando en éxtasis un futuro de salvación en medio de sucesos catastróficos, terribles y extremos. Es curioso que casi tres milenios después, en medio de un entorno filosófico y político marcado por el marxismo y el psicoanálisis, la revolución estudiantil y la postmodernidad, Herbert Marcuse, -cuyo pensamiento es objeto de estudio del tercer ensayo-, exponga con un optimismo candoroso, la *utopía* de los años 60 en el siglo XX: una sociedad libre, una cultura no represiva y una vida individual y colectiva plenamente satisfecha y realizada.

Así, pese a que las primeras décadas del siglo XX estuvieron marcadas por la literatura caracterizada como de “utopías negras”, pareciera que es un imperativo humano para soportar el peso de la cotidianidad y de la realidad, demandar y consumir, aferrándose como si se tratara de certidumbres existenciales imprescindibles, a discursos que prefiguren lo que por ser inexistente es lo más deseable. Durante tres mil años, el hombre se ha exigido a sí mismo crear y crear, forjar descripciones idílicas que disipen sus temores, verbalizar anuncios terribles para conjurarlos, imaginar salvadores impertérritos y esperar el advenimiento de los días finales para él mismo y para la humanidad, los días marcados por el juicio, la catarsis y el sosiego. Pareciera que necesitara obnubilar sus tribulaciones, aferrarse a sentidos que aparecen como ideologías seguras, y seguir a sus dirigentes para paliar o acallar la conciencia profunda que a veces lo asalta embriagándolo: el sinsentido de su existencia y de la historia.

Por lo demás, en las religiones, los mitos y otras fuentes culturales variadas, desde los albores de la humanidad, han existido discursos que se problematizaron sobre el futuro concebido en la perspectiva del pasado y el presente, han subsistido construcciones intelectuales que aseveraron la historia desplazándose entre fabulaciones y creaciones, conceptos y cuentos, nociones e imágenes. En ellas, el destino de los hombres, el sentido de la vida y el lugar de los individuos en el mundo dando razón a su existencia, han sido explícitamente verbalizados. Finalmente, aparte de los escenarios señalados, entre los que se deslizan metódica o subrepticamente pensamientos *filosóficos* sobre la historia, cabe hacer referencia a un contexto marcado también por suposiciones “filosóficas”, sean explícitas o implícitas: se trata de la *historiografía*.

En efecto, desde el nacimiento de la historia como una disciplina con identidad gracias a la labor de Heródoto en el siglo V antes de nuestra era, se ha desarrollado en la humanidad una variedad significativa de ideas acerca de qué es la historia, cómo se alcanza conocimiento del pasado, qué valor tiene, cuáles son los principales problemas que es necesario superar para desarrollarla y con qué metodología es aconsejable hacerlo. Durante más de dos milenios y medio, se ha dado un conjunto amplio de nociones acerca de la historia como quehacer específico de quienes la escriben. Así, se han sucedido diversas nociones acerca de su valor, su metodología y su validación, desde el fundador griego Heródoto y su discípulo Tucídides, hasta las concepciones contemporáneas desarrolladas en los siglos

XIX y XX, como las que estableció Leopold von Ranke en Alemania, o en Francia, las que se expresaron en la llamada “escuela de los *Annales*”.

En más de dos mil quinientos años, la historiografía se ha desarrollado como las nociones, ideas y teorías acerca de cómo los historiadores deben realizar su labor específica, abordando de manera plausible y expectable, razonable y consistente, el conocimiento del pasado. Así, la *historiografía* es la historia de las ideas de los historiadores acerca de cómo escribir la historia, en tanto que la *filosofía de la historia* se constituye en la historia de las ideas, creencias, concepciones y sistemas que desde la filosofía y otros ámbitos culturales, se han cristalizado en el tiempo y en las sociedades, haciendo de *la* historia, el objeto de su discurso. Por lo demás, ambas no se han desplegado de manera independiente. Por ejemplo, para establecer cómo debe darse la labor del historiador ha sido necesario que los intelectuales y teóricos que escribieran al respecto, además de ser historiadores, tengan algunas nociones filosóficas fundamentales. Recíprocamente, los filósofos y otros productores de discurso, para establecer los aspectos profundos de la historia, tuvieron siempre alguna idea que les permita diferenciar la realidad histórica de la actividad de verbalizarla en la escritura.

Sólo con el propósito de ilustrar la relación entre la historiografía y la filosofía de la historia cabe mencionar el pensamiento de algunos historiadores. Se trata de intelectuales que, si bien estuvieron preocupados por dar sustento metódico a su labor especializada, llegando a establecer determinadas *metodologías*, -es decir, métodos de investigación histórica que aplicaron ellos mismos constituyéndose posteriormente en modelos para la labor de otros historiadores-; si bien éste fue el centro de su interés, no fue posible que al desarrollarlo prescindieran de sobreentender o explicitar sus propias concepciones *filosóficas*. Mencionar, por ejemplo, los casos de Heródoto, Tucídides, von Ranke o la “escuela de los *Annales*” resulta conveniente para este propósito.

El nacimiento de la historia como disciplina se dio gracias a Heródoto. Actualmente se establece que el mérito del fundador de la historia radica en lo siguiente: visualizó el pasado como una construcción humana, diferente y extraña a las narraciones míticas que fabulaban desde Homero y Hesíodo, por ejemplo, sobre los orígenes épicos de los pueblos y las identidades. En segundo lugar, se planteó formular preguntas sobre el pasado cuyas respuestas no conocía, pero sobre las que estaba seguro podía establecer planes plausibles y realizables que le permitan contestarlas. En tercer lugar, asumía implícitamente que las respuestas que alcanzaría estén respaldadas en los testimonios de quienes le informarían acerca del pasado. Finalmente, Heródoto buscaba revelar ante sus contemporáneos en qué consistió el pasado, y qué hicieron otros griegos antes que ellos, dando lugar a que las generaciones posteriores encontrasen enseñanzas morales valiosas que les permitan humanizarse a sí mismos.

Resulta evidente aquí el distanciamiento y la ruptura que el conocimiento histórico realiza respecto de las tradiciones, los mitos y los orígenes étnicos hipostasiados. Aparte de que esto sea criticado por Jürgen Habermas en aras de la modernidad y expuesto en el quinto ensayo del presente libro, permite entender la relación de la filosofía de la historia con la historiografía desde los albores de la cultura occidental, gracias a la fundamentación efectuada por Heródoto. En efecto, para el indagador de Halicarnaso, la historia (*ἱστορία*) es una investigación, un quehacer que obliga a quien lo realiza a informarse, preguntar y articular las respuestas en un texto escrito: las *Historias* de Heródoto. Pero más allá del “método”, de

viajar, preguntar y articular un relato fidedigno, subyacen en él suposiciones *filosóficas* concernientes a qué es la historia. Asume que es posible conocerla estableciendo proposiciones verdaderas sobre ella y que tiene valor no sólo en tanto conocimiento específico, sino respecto de finalidades morales ulteriores.

Se ha criticado que el fundador de la historia era excesivamente crédulo, detallista y hasta superficial, que en oposición a su discípulo, Tucídides, no ofrecía relaciones causales articuladas por la razón, que los nueve libros de sus *Historias* son descripciones exuberantes no sólo de hechos sociales o humanos relevantes, sino también de particularidades naturales y de costumbres exóticas. En fin, hay quienes afirman que no tuvo rigor ni seriedad y que no pudo aplicar pautas críticas de selección ni de contraste a sus fuentes. Si bien se han formulado tales críticas, resulta interesante que, por ejemplo, en la “escuela de los *Annales*” cultivada en el siglo XX por prestigiosos historiadores como Marc Bloch, Lucien Febvre y Fernand Braudel, resuenen concepciones como la de Heródoto, que conciben a la historia como el escenario donde se incluyen la población, la vivienda, la alimentación, el clima y la vestimenta, descubriéndose advertencias sobre los riesgos de asumir una perspectiva etnocéntrica excluyente.

Por lo demás, tanto para Heródoto como para los franceses de la referida escuela, persiste una certidumbre: hay hechos sociales que pueden ser conocidos y que instan al historiador a investigarlos, pudiendo ofrecer una imagen verdadera de ellos. Que el historiador deba referirse exclusivamente a los documentos escritos como fuentes fiables de su labor – concepción historiográfica de Leopold von Ranke-, que deba construir explicaciones causales basándose en ciertos hechos analizados como *causas* para que otros hechos se produzcan –principal interés historiográfico de Tucídides-, no implica que la metodología histórica carezca de suposiciones *filosóficas*.

En efecto, inclusive desde la época arcaica referida en la *Iliada*, los griegos designaban a un testigo como “istos” o “istor” (ἰστός, ἰστωρ, es decir, alguien que verifique, que sepa la trama de lo sucedido, que descubra el tejido de los hechos y que, consecuentemente, pueda constituirse en juez). El “istor” verificaba que los competidores en los juegos de carreras de carros cumplieran las reglas llegando a los lugares que debían y atravesándolos apropiadamente. De esta manera, al ver, el “istor” certificaba que los actores habían cumplido correctamente las reglas. Tales palabras, relacionadas sin duda con el término “historia” (ἱστορία), permiten entender la noción filosófica del pasado. Como si se tratara de un juego, los acontecimientos que sucedieron forman una trama, un conjunto tejido de sucesos que “es” la *historia*. De esto es posible establecer lo que pudieron haber realizado los actores y lo que hicieron en efecto, correspondiéndole al historiador expresa con objetividad y veracidad, cuáles fueron tales hechos y quiénes se consagraron como los protagonistas del pasado.

En lo concerniente al siglo XX, cabe también hacer otras consideraciones de regreso al ámbito más específicamente *filosófico*. Gracias al desarrollo de la epistemología positivista, por una parte, y gracias, por otra, a renovadas y vigorosas expresiones idealistas, algunos autores restringieron el horizonte de desarrollo de la “filosofía de la historia” a la consideración de problemas relacionados con la teoría del conocimiento científico. Desde esta perspectiva, *especular* sobre la historia, por ejemplo, pretendiendo establecer con arbitrariedad extrema, cuál es su *final* o qué *sentido* sigue, no deja de ser un despropósito de la

presunción teleológica. Similares despropósitos se advertirían, según esta perspectiva denominada “analítica”, en el pensamiento utópico y peor aún, en la visión cíclica de la historia que retorna. Así, para los discursos más o menos optimistas que abogan por hacer de la filosofía una “ciencia estricta”, a la “filosofía de la historia” no le cabe otro futuro distinto que el de resolver los problemas del conocimiento de la historia, habiendo asumido a tal disciplina como *científica*.

Esta “Introducción” no es el lugar apropiado para presentar las variantes *analíticas* de la filosofía de la historia en el siglo XX. La concepción positivista ha delineado una historiografía explícita, en paralelo a la historiografía diseñada por algunos filósofos e historiadores idealistas. Entre ambas corrientes, sin embargo, existen otras concepciones *analíticas* que evitando las paradojas del planteamiento que predefine las posibilidades de las respuestas, ofrecen perspectivas críticas y sugestivas.

Para el positivismo y el idealismo contemporáneo las preguntas que guían el desarrollo de la “filosofía de la historia” se restringen a temáticas epistemológicas: ¿la historia como disciplina, puede ser considerada *científica*?, ¿qué valor tienen los enunciados que se alcanzan en la historia, son verdaderos, son proposiciones científicas?, ¿es posible alcanzar conocimiento “científico” de hechos singulares e irrepetibles?, ¿qué valor tiene el conocimiento del pasado?, ¿qué influencia tiene en el saber de los historiadores, su subjetividad, sus intereses y su propósito de entender el presente a partir de cierta visualización del pasado?, ¿es posible esperar objetividad en la historia?, ¿es verosímil hablar de “explicación histórica”?, ¿la historia establece relaciones causales científicas entre los hechos?, en fin, ¿es admisible que la explicación histórica ofrezca una relación causal establecida? Éstas son algunas de las interrogantes a las que, positivistas e idealistas del siglo XX restringen la reflexión *filosófica* sobre la historia.

Con el propósito expreso de evitar las especulaciones que se han dado en la larga tradición utopista, teleológica o circular; a partir de una visión crítica de los límites que positivistas e idealistas se imponen al restringir la filosofía de la historia a una problematización exclusivamente *epistemológica*, en el siglo XX también se han desarrollado interesantes afirmaciones teóricas. Éstas no pueden ser negadas, al menos en parte, como sugestivas “filosofías de la historia” que, en el contexto contemporáneo, auspician interesantes desarrollos e, inclusive, enfoques radicalmente nuevos sobre la forma de ver, comprender, apropiarse y proyectar el pasado con evidente interés en el presente y en el futuro individual y colectivo. Entre tales afirmaciones y sistematizaciones teóricas, cabe, por ejemplo, referirse a las concepciones que con la denominación general de *historicistas*, se presentan como la “teoría de los paradigmas”, la “genealogía del saber y del poder” y la “epistemología anarquista”.

Resulta significativo que la “teoría de los paradigmas” no responda a la pregunta de si la historia es o no una disciplina *científica*. Al margen de dicho cuestionamiento, tal teoría establece que no es posible suponer una noción universal de *la ciencia*. Así, según la concepción de Thomas Kuhn, sólo se puede comprender lo que la ciencia ha significado para la humanidad si se considera tal valoración desde una perspectiva *histórica*. La historia muestra que no existe una definición universal y necesaria del conocimiento científico, y que éste depende de las condiciones ideológicas, políticas y culturales en general, de las que

emerge, consolidando específicas definiciones sobre la ciencia y sobre el modo cómo habrá de realizarse los quehaceres científicos disciplinares.

Parecidas aseveraciones se encuentran en la denominada “genealogía del saber y del poder”, es decir, en la teoría de Michel Foucault sobre las condiciones, circunstancias y particularidades que es imprescindible señalar y tener en cuenta el momento en el que se establece cómo se desarrollaron los conocimientos, con mayor razón si se trata de las llamadas “ciencias humanas”. Según el filósofo de Poitiers, existe un *a priori* histórico que obliga a hacer consideraciones de contexto para tratar el surgimiento, desarrollo y validez de cualquier discurso, sea o no considerado un conocimiento “científico”. Más aún, al explicitar tal contexto es imprescindible considerar que está constituido gracias a una *épisteme* determinada. La *épisteme* es el conjunto de partes y relaciones que, en una época específica, condiciona las acciones individuales y sociales fijando regularidades sobre los objetos, aceptando proposiciones determinadas por su estilo, contenido y sentido, y obligando a los sujetos a abstenerse de cuestionar las elecciones temáticas, los usos conceptuales y las metodologías desplegadas.

Finalmente, también se encuentran contenidos de la “filosofía de la historia”, por ejemplo, en la epistemología anarquista de Paul Feyerabend. El filósofo vienés piensa que el método es la parte *ideológica* de la ciencia, que el conocimiento científico está indisolublemente unido a intereses políticos circunstanciales constituyéndose en un juguete instrumentado por la propaganda y la moda, que “todo vale” en la ciencia, sea como procedimiento, descubrimiento o construcción; y que existen meollos racionales en prácticas tradicionales como la astrología, la medicina ancestral, la religión o el arte. Pues bien, esta concepción anarquista descubre, en primer lugar, que el conocimiento científico no debe ser considerado una práctica hegemónica de poder político alguno; en segundo lugar, que hay valores *científicos* en las culturas tradiciones y que, por lo tanto, en tercer lugar, la historia no es el decurso o progreso necesario que todos deben seguir por el camino positivo que conduce al estadio científico: esto es, la única meta que ha sido marcada por el paso vanguardista de los países occidentales.

Los temas, autores, corrientes y posiciones que se refieren en la presente “Introducción” son muchos. Sin embargo, son más los que se señalan en los cinco ensayos del presente libro o los que implícitamente quedan aludidos al considerarse las variantes de la filosofía *analítica* de la historia (positivismo, idealismo e historicismo), y la multiplicidad de afirmaciones religiosas, míticas, literarias, políticas y estrictamente “filosóficas”, aseveradas como *especulaciones* “sobre” de la historia (teleología, pensamiento utópico y visión cíclica). El número se incrementa todavía más al considerar las variantes historiográficas de la cultura occidental.

Sin embargo, el presente libro es solamente una aproximación inicial a algunos autores, a determinadas problematizaciones y a ciertas tendencias, se trata de un texto que invita a entender, apreciar y criticar algunas soluciones. Él mismo se constituye en una *introducción* a la filosofía de la historia, teniendo el propósito de mostrar su amplia variedad y compleja profundidad. En el futuro, se espera que nuevos ensayos, que otros estudios sobre autores y corrientes, que diferentes focalizaciones temáticas motiven los mismos o nuevos cuestio-



namientos sobre la vida individual, el sentido colectivo de la existencia, el valor de la humanidad y el decurso, si es que existe alguno, de la historia.

Por ahora, *Filosofía de la historia 1: Ensayos sobre el retorno, la utopía y el final de la historia*, ofrece focalizaciones precisas, aunque desarrolladas con el propósito de expresar libertad y creatividad intelectual. Esto último parece contradictorio pero no lo es. Si bien hay rigor, orden, claridad y articulación en la presentación del pensamiento de los filósofos que son estudiados en el libro: Nietzsche, Marcuse, Foucault, y Habermas; si bien las interpretaciones y los resúmenes del pensamiento de otros autores, de ciertas corrientes y de problematizaciones diversas vinculadas con la historia, tienen, por supuesto, el respaldo textual respectivo; los cinco ensayos no dejan de ser visiones personales del autor. Así, el libro reconstruye los contenidos que el autor se ha apropiado teóricamente, poniendo en evidencia *su* interpretación del pensamiento filosófico sobre la historia que él mismo ha focalizado y priorizado.

Friedrich Nietzsche se ha constituido en objeto de estudio de los dos primeros ensayos del presente libro. El **primero** titula “La historia que retorna: La crítica de Nietzsche al *telos* y la utopía” y, el segundo, “Filosofía de la física y genealogía nietzscheana”. El primer ensayo permite focalizar al *eterno retorno de lo mismo* como la noción central de la filosofía de la historia de Nietzsche. El ensayo muestra el absurdo de atribuir al filósofo alemán que supuestamente haya proclamado alguna *utopía*, o que suponga que existe un determinado *sentido* en la historia orientándola hacia un *final* explícito (aun cuando éste podría ser la realización del superhombre o la transmutación de los valores). Nietzsche, como muestra el texto, despliega una labor intelectual que horada la concepción tradicional de la historia en sus dos matrices occidentales: desprecia la suposición de que exista un final de alcance universal en la historia (noción *teleológica*), y pone en evidencia la ridiculez de un sinnúmero de descripciones idílicas sobre el mejor mundo posible: las *utopías*.

El primer ensayo hace un recuento sistemático de las ideas filosóficas que han aparecido en distintos discursos, debiendo incluirlas dentro de la teleología o el pensamiento utópico. En *primer lugar*, el texto muestra cómo existe una matriz similar de pensamiento que reúne la misma estructura *teleológica* de base. En este sentido, desde el punto de vista formal, son similares, por ejemplo, la teología de la historia de san Agustín y el materialismo histórico de Marx, además del pensamiento filosófico sobre la historia desarrollado por los teóricos de la Ilustración, o por Kant, Hegel o Comte.

Frente a este recuento, el ensayo pone en evidencia cómo Nietzsche lucha contra la idea de un final feliz inevitable, cuestiona la existencia de la humanidad y explicita la historia particular de los hombres como la cristalización concreta de un diagrama de fuerzas en el que se dibujan, constituyen, diluyen y rehacen, relaciones de poder determinadas, una y otra vez. Nietzsche, con el constante martillar de su crítica ácida destrozó desde la concepción religiosa cristiana que se funda en la teología agustiniana de la historia, hasta las variantes modernas, tanto políticas como ideológicas y filosóficas, del liberalismo y el socialismo forjadas en el siglo XIX.

En *segundo lugar*, el ensayo muestra las distintas formas del pensamiento utópico, desde la exaltación judía de los profetas hebreos que siete y ocho siglos antes de nuestra era adver-

tían sobre la inminente catástrofe divina, hasta las variantes contemporáneas del siglo XX que han desteñido el matiz romántico de las utopías socialistas, advirtiendo sobre un mundo gris, tan maquinal, cosificado e intolerable como ineluctable parece ser su advenimiento por la fuerza de las tendencias registradas.

El ensayo efectúa también un recuento sucinto de las expresiones utópicas que, desde Thomas Moro en el siglo XVI hasta las expresiones múltiples del pensamiento en el siglo XIX, se pusieron en evidencia en obras literarias, movimientos políticos y textos de filosofía, mostrando aspectos comunes. Los rasgos humanistas repetidos en el pensamiento utópico son los que se analizan con signos contrarios y alternativos: en primer lugar, las *utopías rosa* que denuncian la realidad y anuncian el ideal como una ensoñación romántica, tanto más deseable cuanto se muestra irrealizable. Por otra parte, las *utopías negras* que anunciando un futuro catastrófico inminente denuncian el curso de los acontecimientos que ha conducido a semejante visión pesimista. Respecto de ambas variantes, el primer ensayo pone en evidencia cómo Nietzsche se ríe de las *utopías rosa*, de las ensoñaciones descritas en las obras de políticos, religiosos, filósofos y escritores románticos, cómo desprecia su hipocresía y cómo desenmascara sus impulsos de resentimiento, su carencia de calidad artística y su tendencia abominable de colorear con ficticia ingenuidad y candor, un final paradisiaco para el mundo y la humanidad.

Así, el primer ensayo ofrece una interpretación sistemática y focalizada que articula el pensamiento fragmentario de Nietzsche sobre la historia. En efecto, el texto ordena las ideas y los temas que Nietzsche expresa respecto del *eterno retorno de lo mismo*. Ofrece un diagrama que interpreta al ser como “el anillo de los anillos” y a la historia como parte de éste. Señala los ámbitos de la realidad en los que, de acuerdo a su temporalidad, todo retorna, volviendo a acontecer. En primer lugar, el ámbito cosmológico y físico barre el recorrido del anillo más comprensivo. Se trata de la tensión permanente de fuerzas y de la dinámica de los cambios que nunca llegan a un estado de equilibrio definitivo. En el mundo existen múltiples diagramas en los que se configuran y deslizan fuerzas activas y superiores, dominantes y subordinantes, definidas como tales por oposición a las fuerzas reactivas e inferiores, dominadas y subordinadas. Pero, son fuerzas que se transforman, que se aplican de una y otra forma, que se vuelcan contra sí mismas y mudan en escenarios variables, invierten sus cualidades y su sentido en un flujo inacabable que las disipa y reconstituye, un flujo que hace que transiten de un término a otro.

El mundo de la ética y de la historia constituye el segundo anillo de los anillos engarzado también al anterior. Aquí, las fuerzas activas se encarnan en los sujetos dominantes y poderosos, en los señores que esclavizan y gobiernan; en tanto que las fuerzas reactivas dirigen la acción de los esclavos, de los individuos dominados y sometidos. Pero esto no es definitivo, no implica una identidad inmutable ni una característica ontológica; en verdad, las fuerzas se despliegan a través de varios giros produciendo un efecto sistemático de conjunto: la historia que *retorna*.

Para Nietzsche, la disposición antigua que unía la bondad moral con la fuerza física, el poder político con la entereza psicológica, la riqueza material con la belleza, dando lugar a la afirmación de las aristocracias griega, romana, escandinava, germánica, árabe y japonesa, se subvirtió. El fuerte terminó siendo detestado, vituperado y condenado por el débil que

puso en acto su propio impulso reactivo. La causa para que aconteciera tal cambio en Occidente fue el cristianismo, ideología religiosa que, mediante la trasmutación de valores, terminó por imponer el resentimiento, la mala conciencia y el ideal ascético. Al final del primer ensayo, se describen estas tres variantes que dieron lugar al cambio del diagrama de fuerzas inicial, cambio que, sin embargo, retornará a la primera disposición pero para variar de nuevo. Tal, el *eterno retorno de lo mismo* en la historia. Vaivén que no sólo se desplaza en el contexto de la sociedad o la cultura universal, sino que atañe a las naciones, a los grupos, a los individuos, tanto en lo más grande de sus existencias como en lo infinitamente pequeño.

Como indica el título del **segundo ensayo**, “Filosofía de la física y genealogía nietzscheana”, dos son los objetos, diferenciados aunque relacionados, sobre los que trata el texto. Por una parte las reflexiones *filosóficas* sobre la física que se han dado en el siglo XX y por otra, el enfoque *genealógico* que efectúa Nietzsche como historiógrafo siendo consecuente con su noción del *eterno retorno de lo mismo*, es decir, la perspectiva metódica nietzscheana para desarrollar la historia fundamentada en su visión filosófica. ¿Cómo se relacionan ambos temas? La respuesta surge de modo sorprendente. Los contenidos más inverosímiles de la filosofía especulativa de la historia, lo que ha sido reputado como misticismo, superchería, mitomanía, mentiras deliberadas, agnosticismo, contenidos anticientíficos, absurdos, necios y reaccionarios, es decir la teoría del *eterno retorno de la mismo*, resulta que en los albores del siglo XXI encuentra sólidos fundamentos y la confirmación de varios de sus supuestos, nada menos que en la frontera de la física: la cosmología y las teorías sobre el universo.

Pero el propósito del ensayo no es “defender” a Nietzsche recurriendo a las teorías físicas más recientes, sino mostrar, en primer lugar, la fertilidad intelectual a la que se da lugar cuando se realizan enfoques multidisciplinares. En segundo lugar, el texto pone en evidencia que por muy especulativos que puedan ser ciertos contenidos filosóficos y distintos a lo que en un momento determinado se asume como “científico”, es posible que el desarrollo ulterior del conocimiento establezca que tales contenidos sean aceptados como teorías *verdaderas*. En tercer lugar, el ensayo muestra la relación entre contenidos de amplia generalidad filosófica, -que corresponden a nociones ontológicas-, y las reflexiones sobre la historia; en este sentido, si una teoría física -es decir, cosmológica- ofrece fundamentos para cierta ontología, es posible aceptar que tales bases teóricas sean útiles también para las nociones *filosóficas* sobre la historia.

La primera parte del ensayo establece la relación entre la filosofía y la física. Autores como Mario Bunge y Gastón Bachelard entre otros, las ideas teóricas de estudiosos de la física y de la filosofía, son expuestas con el propósito de mostrar las distintas concepciones, problemas, enfoques y posibilidades de la “filosofía de la física”. Algunos aspectos parecen más o menos coincidentes, por ejemplo, la crítica al operacionalismo, al fenomenismo y a la “escuela de Copenhague”, además de las restricciones epistemológicas de la filosofía y la necesidad de *pensar* la física. Sobre otros temas, sin embargo, existen discrepancias que afloraron con mayor énfasis a fines del siglo XX. Se trata, por ejemplo, de la posibilidad de “una” o “múltiples” filosofías de la física, de la axiomatización de la física, del principio de indeterminación y de los problemas y supuestos “filosóficos”. El ensayo muestra al final de la primera parte, que tanto cuanto la filosofía puede prestar significativos “servicios” a la

física para que trate problemas de orden epistemológico, otro tanto la física es “útil” a la filosofía ofreciéndole argumentos que respaldan, por ejemplo, nociones determinadas sobre el ser y la realidad, esto es, ofrece sustento a ciertas teorías ontológicas.

La tercera parte del ensayo “Filosofía de la física y genealogía nietzscheana” retoma ciertos contenidos desarrollados en el primer ensayo, es decir lo concerniente a la teoría de Nietzsche sobre del *eterno retorno de lo mismo*. Tal regreso temático se realiza a través de la segunda parte del texto, que expone la teoría de los universos múltiples respaldada por la mayoría de los principales físicos de fines del siglo XX. En efecto, el segundo punto presenta la “interpretación de los mundos múltiples” o lo que Stephen Hawking prefiere denominar “interpretación de *historias* múltiples”. Vinculadas a esta teoría se dan las ideas concernientes a los “agujeros negros”, los “mundos paralelos”, los “túneles de gusano” y los viajes a través del tiempo. Se trata de teorías físicas que discretamente coinciden con la filosofía de Nietzsche. Al final, el ensayo desarrolla las nociones historiográficas del filólogo de Basilea como genealogista, expulsa su fuerza, su radicalidad y su ácida crítica contra el modelo de la memoria y la escritura de la historia como texto monumental o como reliquia de anticuario, en congruencia estricta con su concepción de base: la historia retorna indefectiblemente insuflada de la voluntad de poder que la dirige, tanto en lo grande como en lo pequeño.

El **tercer ensayo** del libro titula “Historia y utopía en la filosofía de Herbert Marcuse”. Se trata de un estudio acerca de la crítica que realiza Marcuse a la sociedad industrial avanzada alrededor de los años 60 del siglo XX, crítica que se desarrolla con igual acidez sobre el capitalismo desarrollado como contra las sociedades socialistas de ese contexto. Siendo integrante de la Escuela de Frankfurt, tanto en Alemania como en Estados Unidos, el filósofo berlinés ha aplicado con creatividad y fertilidad en distintas obras que fueron éxitos intelectuales grandiosos e inmediatos, la *teoría crítica* de Max Horkheimer y los contenidos filosóficos de Hegel, Marx y Freud. Los ha plasmado en sus textos y conferencias descubriendo las contradicciones monstruosas y, sin embargo, a veces invisibles, que reprimen al individuo asfixiando sus posibilidades de liberación y aplastando las opciones de su existencia.

La crítica a las sociedades industriales avanzadas de contenido capitalista abarca múltiples dimensiones. El primer mundo ha logrado que el sujeto reproduzca en su conciencia la ideología del despilfarro, que asuma al trabajo como un designio incuestionable, al descanso y a la diversión como marginales pero imprescindibles para compensar el desgaste psíquico de la actividad laboral, creyendo que sólo en este mundo se realiza la libertad: un contexto de necesidades que aparecen tan falsas como irrefrenables. Es un mundo unidimensional que idiotiza y que promueve la frustración individual a escala masiva, un mundo de consumismo y ausencia de libertad, de productividad unida irremisiblemente a la escasez, y de una autodeterminación ficticia que degusta el trabajo alienado practicando el ocio para el embrutecimiento.

El segundo mundo, el orbe socialista, es criticado por Marcuse también con acidez. Tal mundo niega la negación capitalista, ha naufragado las esperanzas de superación del modo de producción signado por la libre competencia. Ideológicamente, el marxismo ha sido acartonado por los burócratas corruptos, políticamente, sus dirigentes se han convertido no

sólo en los nuevos amos con irrestrictos privilegios, sino en dictadores más o menos grandes o pequeños, angurrientos de poder y carentes de todo escrúpulo. Las esperanzas de la humanidad de revolucionar el capitalismo, de lograr igualdad con dignidad, libertad y sólo gracias a la satisfacción universal de las necesidades apremiantes, han sido carcomidas por una atmósfera de oprobio dictatorial, dirigida desde la URSS y realizada con más o menos matices, por los reyezuelos de los países satélite.

En definitiva, el primer y segundo mundo se convirtieron en la época criticada por Marcuse, en un universo cerrado, en un condicionamiento pertinaz y efectivo de la lógica del discurso, y en la hegemonía de una estrategia tecnológica que depreda la naturaleza, contamina el medio ambiente y encamina a la ecología a la destrucción global. Cualquier resquicio en este universo político cerrado se convierte en un riesgo que debe ser eliminado. Así, el conjunto de energías materiales y espirituales, intelectuales y corporales, económicas y culturales se dirige a preservar y proyectar como omnicomprensivo, el mundo prevaleciente, cerrando el paso a cualquier alternativa sospechosa. Es una sociedad represiva que domina con *exceso*; es decir, despliega tácticas que colonizan al individuo haciendo que crea que es feliz o que puede llegar a serlo, que vive en el mejor mundo posible, el cual inclusive se autocorriga, y que sólo debe reprimir sus instintos, su psique y sus tendencias para acomodarse y ascender.

En el capitalismo, respecto de la represión instintiva, resulta curioso que en una sociedad que pone a disposición de los usuarios, la más variada colección de artículos de consumo, que ha comercializado la libido hasta el extremo y que ha multiplicado las formas de satisfacer las pulsiones sexuales; una sociedad que ha “desublimado” la libido, es decir la ha descarriado, también la reprime inmediatamente. Es decir, esa aparente libertad y omnilateralidad libidinal sean sólo, finalmente, inocuas y hasta folklóricas manifestaciones de la opulencia: impotentes políticamente, apenas expresan la represión omnisciente sin que incidan en ningún cambio que sea el resultado de la crítica a las formas sociales de lo establecido.

Aparte de los conceptos referidos como el de “represión excedente” y “desublimación represiva”, el texto explica el contenido de otros conceptos que Marcuse desarrolló para explicar las contradicciones del capitalismo. Pero, sin duda, es el legado teórico de Freud que el filósofo berlinés visualiza *filosóficamente*, el que le permite realizar sugestivas interpretaciones respecto de la sociedad industrial avanzada. En el tercer ensayo, Tánatos y Eros, el principio de realidad y el principio del placer, son expuestos con detalle descubriendo las insidiosas consecuencias del primero y las auspiciosas expectativas del segundo. Así, repudiando la ideología de la muerte, analizando, por ejemplo, la represión ontogenética y la filogenética que se despliegan sincrónicamente con la asunción que el sujeto realiza del principio de realidad, Marcuse descubre las oprobiosas facetas de la represión. Pero, su recorrido intelectual no termina aquí, conduce también a sus lectores y a su auditorio a un horizonte expectable, impulsa a una actitud instintiva e intelectualmente reactiva, insistiendo en el Gran Rechazo.

Rechazar la sociedad industrial avanzada en su versión capitalista y socialista no es sólo una necesidad instintiva para quienes sienten la pulsión de oponerse a lo establecido. Es también un corolario teórico compromisorio que el filósofo octogenario ayuda a descubrir.

Se trata de ver a la historia y a la sociedad como nunca fueron vistas conteniendo un horizonte de esperanza, de realizar una trascendencia filosófica inédita, de solidarizarse con los marginales, los desdeñados, las minorías, los parias y los que sufren, para oponerse al principio de actuación, para irrumpir en los escenarios políticos, para destruir la agresividad y la brutalidad de la organización social.

Se trata de erotizar el cuerpo y la vida, de instituir al amor como principio, de buscar la felicidad en la realización de la sexualidad, de practicar efectivamente la libertad, de afirmar la autenticidad en la diferencia, de dar rienda suelta a la imaginación, de teñir la propia existencia de actitudes lúdicas con olores libidinosos, gratificaciones sensuales y lúbricas, priorizando la vivencia estética lasciva, la fantasía y el culto del cuerpo; rompiendo las cadenas del trabajo y los tentáculos opresores de la realidad que condiciona y asesina la cultura.

En lo concerniente a la visión *utópica* que Marcuse pone en evidencia respecto del futuro de la historia, cabe referir el corolario político de la propia *teoría crítica*. Se trata de que la labor intelectual sea un catalizador para acelerar las transformaciones sociales, de que la teoría extreme los sentidos latentes en el rechazo a la sociedad opulenta y carnívora, de que los intelectuales y estudiantes perciban instintiva y espontáneamente la represión extendida en el cuerpo social, y se comprometan para reorientar tales sentidos, fortaleciéndolos y dotándoles de un contenido teórico que permita construir nuevas sociedades en un contexto en el que el tiempo y el mundo sean también diferentes.

En resumen, el pensamiento de Marcuse es analizado en el tercer ensayo como una filosofía *utópica* de la historia. Sus denuncias vigorosas y sistemáticas son sólo el anverso que se completa con un conjunto de anuncios románticos, su crítica es sólo un lado de la medalla en la que sus ilusiones y anhelos constituyen el otro lado; su rechazo a la sociedad moderna es sólo un gesto contrastado con su actitud profética y candorosa. El trabajo sociológico y riguroso que realiza de diseccionar el *ser* del capitalismo y del socialismo es sólo un momento en su labor intelectual esperanzada en que expresa certezas sólidas respecto de cómo *debe ser* la historia en el futuro.

El **cuarto ensayo** del libro titula “Michel Foucault: El sujeto, la modernidad y la historia”. De acuerdo al lugar que ocupan los autores que inspiran los cinco ensayos del presente libro, es necesario señalar que en el caso de Foucault, se trata de un pensador *anti-teleológico*, opuesto también a cualquier especulación utópica. No existe en su “filosofía de la historia” ningún atisbo de *telos* o utopía, y si algo es recurrente para él en la historia, es el poder que se rehace, al mismo tiempo que se reconstituyen y se enfrentan, en ciclos inacabados y sinsentido, los saberes triunfantes y las ideologías sometidas.

El ensayo muestra que la actitud epistemológica de Foucault rechaza toda presunción de verdad en cualquier discurso. Respecto de la historia, caben múltiples interpretaciones sobre los procesos relacionados con objetos de estudio específicos, focalizados por el historiador. Tales intereses conllevan necesariamente tendenciosas acciones políticas, expresando, inclusive los discursos más generales e imprecisos, propósitos personales o colectivos con evidentes o crípticos intereses. Por su parte, el compromiso de Foucault con su contexto, la sensibilidad que mostró frente a su presente, su deseo de interpretar y de actuar en su reali-

dad, ponen en evidencia que el trabajo genealógico que realizó como historiador e intelectual, exigía concreciones efectivas que él satisfizo.

Se encuentra en la sofística de Foucault la defensa de la verdad relativa, de la interpretación verosímil de los procesos contingentes y la comprensión de que el sujeto se halla en el devenir histórico sin meta trascendente ni final feliz. También cabe destacar que los discursos demagógicos que aparecen como mercancías de moda intelectual, que ocultan los intereses de sus emisores pletóricos de cinismo inescrupuloso amparándose en la ignorancia y la arbitrariedad intelectual, son mecanismos de colonización de la conciencia que Foucault rechaza. La grandilocuencia, los lugares comunes y las consignas de pleitesía, la repetición de discursos a la medida de los usuarios y de los destinatarios, los recursos retóricos y la persuasión histriónica, fácilmente se convierten en saberes triunfantes y armas de conveniencia útiles a facciones dominantes específicas.

La historia no es una curiosidad disciplinaria exquisita, arcaica ni impotente. Habla del presente, del *ahora*, del quehacer político incisivo y del conjunto de posiciones anudadas con los movimientos del tiempo en consonancia con el cambio. Cualquier investigación que inquiere sobre lo singular, los trabajos minuciosos y obsesivamente documentalistas, exige construir *genealogías* según un *a priori* histórico. La genealogía es una tarea ceñida a la singularidad de los sucesos, rompe la monotonía, busca lo que menos se espera y donde pasa desapercibido. Quehacer de extremada paciencia, minucioso, reúne y sistematiza gran cantidad de material, se encarna en la erudición y se opone a cualquier despliegue meta-histórico, a toda utopía idealizada y a cualquier proyecto teleológico.

El *a priori* histórico permite comprender los acontecimientos, interpreta su formación, visualiza su origen, aprecia sus cambios, secuencias y constituciones hasta llegar a ser lo que fueron o lo que son actualmente en el vasto horizonte de la historia. El trabajo de Foucault se focaliza en el surgimiento y la constitución sincrónica de la sociedad moderna en sus múltiples componentes que son objeto de atención e interés. Es el poder cristalizado en las instituciones emergentes, en los escenarios donde impersonal o individualmente, los sujetos ejercen poderes coercitivos o de consenso; son los procesos graduales y continuos de constitución de las entidades sociales contemporáneas en sus más variadas formas, desde la familia, la escuela y la iglesia, hasta el trabajo, la sexualidad, la ciencia, la política, la locura o la prisión. Es la comprensión y valoración de los saberes, de aquellos que son aplastados, despreciados y estigmatizados como marginales o falsos, y de los que triunfan imponiéndose en el imaginario social.

Foucault descubre cómo la modernidad limita las aspiraciones del sujeto, manipula sus creencias acerca de su supuesta oposición al poder, sus proyectos y expectativas de cambio, su visualización de sí mismo y su voluntad. La *microfísica* del poder son los ejercicios reticulares de una disposición celular que penetra la conciencia y los cuerpos. Foucault pone el dedo en la llaga de la modernidad, interpela a los sujetos, descubre la vasta red de poderes infinitos que se vierte sobre los individuos y denuncia el padecimiento de su ejercicio y de sus efectos.

De manera explícita, el ensayo trata ciertos temas desarrollados con exhaustividad en la vasta obra de Foucault. Por ejemplo, evidencia la crítica a los discursos moralizadores, sustanciales

y pacifistas que no comprenden a la violencia como eje del poder. Contra la proclamación de un mundo esencialmente pacífico, Foucault sostiene una concepción binaria de la sociedad en la que los grupos, las categorías sociales diversas, los individuos o los ejércitos juegan un rol agonístico.

La lucha, el enfrentamiento, la contradicción, en una palabra, la violencia, se constituye en el catalizador y en el detonante de los procesos de cambio y de irrupción de nuevos órdenes en la historia. La violencia es un factor exento de contenido moral, es la trama subyacente de la política que genera las transformaciones sociales más profundas. La guerra es la causa para constituir situaciones pacíficas de equilibrio relativo y transitorio hasta que, irremisiblemente, se precipiten nuevos enfrentamientos y se redefinan otras pautas de vida en la sociedad.

La sociedad se descifra respecto de la violencia que la instituye, por las pasiones que la motivan, por el odio de las clases, la cólera de los individuos, el rencor y el resentimiento de los grupos y sus líderes, la amargura y el marginamiento de los muchos. La sociedad se descifra al descubrir su alma conflictiva en la contienda, en la precipitación de las derrotas, en el furor que da cuenta de cómo será la calma posterior y el nuevo orden distribuido. La historia es el alambique trenzado de cuerpos, de pasiones y de eventos, el drama inacabado y continuo de la conquista y de la rebelión, la cristalización de la violencia que, en relación dialéctica con el saber que la justifica, expresa la voluntad de poder y la fuerza que ha triunfado en el enfrentamiento.

El ensayo muestra así, la posición del filósofo francés sobre la guerra, el racismo y la política. A partir de una dura crítica a la filosofía de Hobbes, sosteniéndose en la ontología del poder de Nietzsche y extremando a Clausewitz, Foucault muestra que la transcripción del racismo biológico en el siglo XX expresado en el nacionalsocialismo alemán, es sólo una manifestación de la larga tradición occidental. En verdad, desde las guerras del siglo XVII, tanto en Inglaterra con los *levellers*, los puritanos y los *diggers*, como en Francia con el discurso aristocrático de Boulainvilliers en contra de la monarquía absoluta, se ha dado un movimiento discursivo *racista* fundado en la apología de la guerra y en supuestos mesiánicos. Antes del nazismo hitleriano del siglo XX, en el XIX la transcripción social de dicho discurso se dio con la filosofía marxista que convirtió el discurso de la “guerra de las razas” en la ideología de “lucha de clases”. Después, en el marxismo soviético de Stalin, el enemigo racial fue el enfermo, el desviado y el loco: tal, el extremo del racismo de Estado y del bio-poder moderno.

La genealogía que hace Foucault de la sociedad moderna se realiza en una cantidad considerable de trabajos históricos, siempre ofreciendo una comprensión de las relaciones prevalentes entre el saber y el poder. La composición sincrónica de estas visiones diacrónicas constela la totalidad social moderna expresando su complejidad y multilateralidad. Por lo demás, respecto del sujeto, identifica los cimientos *arqueológicos*, por ejemplo, en lo que respecta a los estratos más profundos de su *yo*: su sexualidad. Desde los primeros siglos de nuestra era, se han asentado saberes que justifican y ordenan las prácticas sexuales. El sujeto ha dimensionado al sexo como un ámbito de problematización que ha acumulado y diferenciado saberes, ha analizado los contrastes, ha separado lo que está sancionado sexualmente respecto de lo que está permitido y ha trazado estrategias de acción individual y colectiva.



Tal la interpretación *genealógica* de Foucault que se completa con otras diacronías, por ejemplo, sobre la medicina y la psiquiatría, la prisión y la educación, la psicología y la ley, la ciencia y la normalidad, la milicia y la familia, la religión y el arte, y así sucesivamente, a lo largo de un interminable etcétera. Pero hay un objeto de estudio privilegiado de la sociedad moderna para su comprensión: se trata de la prisión. En efecto, el panóptico es la metáfora de la sociedad. Ambas despliegan un conocimiento minucioso y una *microfísica* del sujeto, de las vidas de cada uno, de sus acciones, deseos, locuras y descarríos. Disciplinan, vigilan, castigan y premian al cuerpo del individuo ejerciendo insidiosamente el poder. Establecen prerrogativas, derechos y posibilidades, prevalece en ellas la arquitectura panóptica de la vigilancia. La prisión es el extremo de las instituciones de secuestro, formación y trabajo que en la sociedad marcan las fronteras diversas y eficientes de la exclusión.

La arquitectura de la vigilancia no tiene sombras. Esté donde esté el sujeto, vaya a donde vaya, cala hondo la certeza de que está vigilado. Alguien, puede ser el maestro, el cónyuge, el confidente, el director, el amigo, el capataz, el compañero, el vecino o el enfermero, sabe lo que hace, infiere lo que siente y deduce lo que quiere. Se han eliminado los resquicios ensombrecidos, no hay acontecimiento que no se conozca ni se someta a la sonda del especialista que examina, detentor del saber triunfante. Así, se obtiene el conocimiento sobre lo que es estándar y debe ser transparente. El sujeto se ha convertido en el foco de un espacio con contenido de saber que no puede ser alterado, no puede generar sospechas; el individuo debe aprobar todo posible cuestionamiento, absolver cualquier duda y ser siempre el producto *normal* del sistema.

Por lo demás, la sociedad moderna edifica una arquitectura del espectáculo como una disposición para la espera. Se espera la trasgresión para denunciarla o el delito para reprimirlo. Es posible observar cada resquicio, no por la ausencia de sombras, sino por la presencia ubicua de quien examina, de quien denunciará al culpable, develará al trasgresor en los espacios de cuidado y en los espacios habituales, a través de los hechos compensatorios y mediante la manipulación del tiempo libre.

Al final, el ensayo pone en evidencia que para Foucault no hay que asumir que el contrapoder implica apreciar y realizar valores universales de liberación, resistencia y oposición al dominio ideológico y político de la sociedad moderna. Al sujeto real y concreto que vive y padece la microfísica celular del poder capilar le corresponde construir y crear prácticas individuales y formas de acción colectiva contrarias a los poderes operantes. Su estética de vida personal se desliza en un escenario abierto de libertad individual, la construcción de su *yo* y su subjetividad forman inclusive su mundo y su ahora. Cada individuo se responde a sí mismo cómo podrá efectiva, decidida e inteligentemente, desprenderse de su *yo* colonizado y oprimido, cómo es posible que se haga a sí mismo *otro*, cómo su ética de existencia se convertirá en una estética de vida y cómo configuraría su ser, afirmándolo libre de la vigilancia y el castigo, con el propósito de descentrar su *yo*, desplazándose con propia autodeterminación a lo que quiere ser.

El **quinto ensayo** del libro titula “Comunicación, historia y cultura en Jürgen Habermas”. En él, se ofrecen pautas de crítica de la sociedad y de ciertas visiones de la historia, por

ejemplo, considerando la contraposición que establece el filósofo alemán entre la tradición y la modernidad. También se presenta la teoría de la acción comunicativa, la crítica a la razón instrumental, las contradicciones políticas y culturales emergentes en el mundo de hoy, las expectativas que la filosofía ofrece respecto de la posibilidad de que los seres humanos busquemos el entendimiento y el acuerdo; la evaluación racional, esto es, universal e inteligible de las acciones particulares toda vez que sean fundamentadas con verosimilitud; y, finalmente, otros temas que sugieren varias líneas de interpretación siguiendo el análisis de uno de los más importantes filósofos del siglo XX y dejando al lector la libertad de hacer inferencias para arribar a sus propias conclusiones.

El ensayo comienza señalando la desaprensión constatada en diferentes contextos al tratar las ideas del autor. La injusticia, ignorancia y carencia de ética intelectual con que se lo ha tratado. Frente a esto, el ensayo lee y comenta al Habermas filósofo, al pensador de la Escuela de Frankfurt que no ha cesado en su empeño de ofrecer líneas de orientación para constituir una sociedad que valore las múltiples posibilidades que se brindan en el abanico de la comunicación como base del entendimiento social.

Habermas insta y motiva a procurar el tránsito de lo posible y latente en el ser humano en el sentido filosófico más fuerte, hacia una totalidad social, real, concreta y singular diferente. Se trata de la plasmación más cara de la promesa de la filosofía: el *telos* de la historia que alcanza la concreción de un mundo de vida “racional”. Un *telos* dibujado como una nueva historia en la que el final se hace visible gracias al discernimiento de la reflexión filosófica esclarecida y racional. El ensayo pone en evidencia la rigurosa y comprometida tarea de Habermas, que analiza, comprende y critica “nuestras” posibilidades y limitaciones respecto de la labor civilizatoria, dialógica y constructiva del futuro que realizamos o negamos con tolerancia u obcecación, *aquí y ahora*.

El texto exhorta a criticar sociedades en las que el fascismo levanta la cabeza veladamente. Permite identificar las raíces pre-modernas del neo-fascismo justificado en realidades como la boliviana bajo la argucia de la “revolución cultural” o el protagonismo incuestionable de los “movimientos sociales”. En suma, el ensayo es una estimulación intelectual para que, gracias a las luces brillantes del filósofo alemán, sea posible leer y explicar con solvencia y racionalidad, partes de la realidad política actual, arribándose con libertad, a las inferencias y las conclusiones que el lector prefiera.

La crítica de Habermas se focaliza en distintos objetos sociales: el capitalismo, el socialismo, las sociedades fascistas del siglo XX y los agregados sociales tradicionales con contenido pre-moderno. Respecto de la racionalidad instrumental, critica, siguiendo la cultivada posición de la Escuela de Frankfurt, aspectos como la ciencia, la tecnología y la destrucción del planeta. Piensa que la tecnología sirve para la vigilancia y el castigo de los individuos, que la ciencia cierne sobre la humanidad el riesgo de dramáticas alteraciones del medio ambiente donde apenas se cobija la vida con precariedad, que la sociedad no detiene la producción de armas de destrucción masiva, que los instrumentos de deterioro del entorno natural son cada vez más sofisticados y que las consecuencias de la acción occidental precipitan desastres ecológicos globales. Hoy como en ningún otro momento de la historia de la humanidad, el hombre es incapaz de utilizar el conocimiento que dispone para beneficio

colectivo ni para enfrentar los problemas de la tragedia que vive más de la mitad del planeta.

Frente a tal irracionalidad de la historia en el mundo presente, Habermas reivindica el sueño maduro, el control efectivo de las tendencias destructivas y una comprensión “racional” del mundo con pretensión “universal”. El filósofo alemán cree que la *verdad* y la *justicia* no pueden relativizarse, que deben prevalecer en las acciones individuales y colectivas, los derechos de los demás y que es inaceptable la intolerancia culturalista. Ésta última es mostrada en el ensayo como la actitud soberbia de una facción étnica que se atribuye todo derecho de aplastar a lo que es distinto a ella misma, so pretexto de reivindicar una cultura propia, auténtica o históricamente aplastada y silenciada.

La manera de que impere la tolerancia del *otro* y el respeto a sus derechos es desplegando una actitud *racional*, esto es, si el hablante quiere ante todo, comunicarse con los demás para entenderse sobre algo. *Entenderse* implica que el individuo esté dispuesto a reconocer y apreciar la validez de la argumentación que el interlocutor presente, sea que se trate de estados de cosas existentes en el mundo (*verdad* de las afirmaciones); sea que se refieran intervenciones que habría que efectuar en el mundo (*eficacia* de las propuestas); o sea expresando valoraciones, intenciones, fines, propósitos y deseos subjetivos (*transmisión de manifestaciones*). En todo caso, para entenderse se requiere argumentar y que los interlocutores puedan reconocer y apreciar lo que el *otro* dice, teniendo la posibilidad de cambiar sus puntos de vista iniciales.

Entender al *otro* implica desplegar una actitud hermenéutica. Es decir, es suponer que ninguna comprensión agota la variedad de sentidos que se pueden dar respecto de lo que significan quienes se comunican. Aunque la hermenéutica no allana de modo concluyente las distancias existentes entre las clases sociales, las culturas y las épocas que separan al hablante y al oyente, aunque las distancias persisten incluso dentro de la comunidad que comparte la misma lengua, el entendimiento es posible y gracias a él se llega a acuerdos con los demás. Se reconoce de modo intersubjetivo y racional, la solidez de los motivos que justifican la acción; se construyen imágenes del mundo y se da cuenta universal de las formas de vida que se abren a cualquier tipo de crítica, precisamente porque pueden ser resistidas con un saber cultural *moderno*.

La sociedad es “moderna” en la medida que realiza, según Habermas, un grado de racionalidad y un tipo de comprensión manifiestos en sus imágenes del mundo. En oposición, es “arcaica”, es decir, de “carácter pre-moderno”, si los mitos cumplen la función de crear una unidad ideológica que dé cuenta de la imagen del mundo. Tales imágenes míticas no orientan acciones racionales y son la “antítesis” de la modernidad. La razón en Occidente se ha impuesto desde la época de Sócrates en la antigua Grecia y a partir de lo que Cristo representa en el imaginario colectivo. Sócrates refiere la racionalización que dio comienzo al pensamiento filosófico, disolvió la vida arcaica, generó una confianza ilimitada en la capacidad humana para iluminar soluciones a cualquier problema, y destruyó una forma de vida asentada en el mito. Por su parte, Cristo es el símbolo de la sociedad moderna por ser el fundador del monoteísmo eclesiástico, con él se inició la vida institucional de la Iglesia y se articuló una visión religiosa sobre la divinidad coincidente con la teología natural.

Por lo demás, la sociedad se ha modernizado por la empresa capitalista, base de organización de la economía, y gracias al Estado entendido como un aparato racional que, basado en un sistema de control centralizado y estable, dispone de poder militar, monopoliza el derecho, hace uso legítimo de la fuerza y organiza la administración burocrática de la sociedad. Ambos se complementan y se estabilizan mutuamente. Sin embargo, Occidente ha atravesado crisis, y en particular, la crisis de la razón.

Dicha crisis se expresa en países capitalistas desarrollados y en el Tercer Mundo, pero también en la experiencia colectiva del socialismo colapsado. En este caso porque creyó que era posible crear condiciones de vida “solidaria” a partir del uso auto-validado de la violencia con la instrumentación política del poder estatal. Por lo demás, el siglo XX ha madurado otras pústulas en la piel de la razón. La más virulenta, indeseable y ponzoñosa sea posiblemente, el *fascismo*, en especial el que se teje en el siglo XXI con expresiones políticas populistas, desbordantes de osadía, ignorancia e irracionalidad, inorgánicas hasta lo inefable y absolutamente carentes de un sentido histórico más allá de la megalomanía de sus líderes plebiscitarios: nuevas erupciones repletas de veneno para matar otra vez a la razón y a sus sueños realizables

Ante este cuadro, subsiste el pesimismo. Aunque, no muere la esperanza de que dicha crisis de la razón tal vez anticipe un mesianismo idílico que busca el *rejuvenecimiento*, que pretenda restituir la solidaridad perdida, que anhele la purificación estética en rechazo de toda adherencia teórica y moral, que busque la emancipación y la liberación de los sujetos retornando a los orígenes provistos por los poderes mágicos, más acá de la presencia de un dios único.

Que la filosofía sirva para espabilar la conciencia y la inteligencia, intensificando nuestras críticas, significa que, con Habermas y con las motivaciones a las que nos conducen los autores estudiados en los cinco ensayos de este libro, intervengamos en el presente, hagamos historia tratando los grandes temas del día, desde nuestro punto de vista propio, cultural, profesional y científico. El propósito de estos ensayos es que dicho punto de vista no se reduzca con zalamería a hacer eco de consignas políticas, sino que, con serenidad frente al frenesí cotidiano, nos permitamos ser agudos frente a la frivolidad, el autoritarismo y la franca estupidez, dudando de los discursos teleológicos y utópicos. Éste es el tiempo y ésta es la historia donde radican las claves para responder cómo estamos inmersos en medio de la vida, cómo resolvemos sus urgencias y cómo es posible orientar sus pasiones.

# § 1

---

## LA HISTORIA QUE RETORNA: LA CRÍTICA DE NIETZSCHE AL TELOS Y LA UTOPIA

---

“avanza la noche de la Nada”.  
Ernst Bloch

Es posible identificar la filosofía de la historia que se ha desarrollado en la cultura occidental diferenciando tres tendencias, que aunque distintas, son, de modo relativo, coincidentes en algunas problemáticas. Por una parte, se encuentra el *pensamiento teleológico*<sup>1</sup> que sea en la versión religiosa o en sus manifestaciones seculares diversas, ha predominado en la historia de la filosofía con particular incidencia en los tres últimos siglos.

En segundo lugar y en cierta medida vinculada al anterior, se distingue la *visión utópica* signada, en su sentido “positivo”, por un doble movimiento: la denuncia de la realidad y el anuncio del ideal. Sin embargo, existe un sentido “negativo” de las utopías, particularmente desarrollado en el siglo XX y que configura las llamadas “utopías negras”: advertencias sobre la precipitación de un futuro indeseable y catastrófico, habida cuenta de las tendencias presentes visualizadas como situaciones de alto riesgo.

---

<sup>1</sup> La palabra “teleología” es posible relacionarla con dos raíces griegas. Lo más usual es referir la palabra τέλος que significa fin, realización, término, plenitud y acabamiento. En este sentido, la doctrina, la teoría o sistema de ideas que concibe un final, la realización plena o el sentido acabado de la historia es una filosofía *teleológica*. Pero también es posible encontrar en el adverbio y la preposición τηλε un sentido vinculado a la *teleología*: en este caso se trata de la teoría que habla sobre lo que está “lejos”.

Finalmente, el tercer modelo de filosofía de la historia se desarrolla en varias expresiones culturales reuniendo diversos rasgos: se trata de las nociones construidas en contra de la teleología, sistemas que anuncian la muerte de los meta-relatos, pero también manifestaciones del *pensamiento cíclico*, el *eterno retorno* de lo mismo, el *cambio circular* y el movimiento inocente, azaroso y deambulatorio de historias y mundos paralelos que transitan según un despliegue universal sin sentido y hacia ningún final.

## I. LA FILOSOFÍA TELEOLÓGICA DE LA HISTORIA

La “filosofía de la historia” en Occidente, pese a que el término fue acuñado por Voltaire recién en el siglo XVIII<sup>2</sup>, tiene una larga duración marcada, especialmente, por contenidos finalistas y universalistas provenientes de la reflexión teológica cristiana. Los conceptos más relevantes que se articularon en la teología de san Agustín fueron las ideas de que la historia se despliega desde un principio universal a un final también general, de que Dios conoce desde el inicio de los tiempos el decurso detallado de los acontecimientos y de que los hechos locales y singulares, al parecer anodinos, son parte de un Plan divino, debiendo acontecer ineluctablemente según el progreso hacia una meta universal.

De esta manera, la historia se volvió objeto de una filosofía “teleológica”, es decir de un pensamiento que supone la existencia de una meta lejana (*tele*) que da sentido universal y plenitud de realización (*telos*), al transcurrir contingente de los acontecimientos que siempre son parciales y se dan en un contexto limitado y local.

Esta tradición de la filosofía de la historia es la que ha prevalecido en Occidente incluyéndose en su matriz ideológica sistemas tan variados como la teología cristiana que la forjó, el liberalismo ilustrado del siglo XVIII, el idealismo absoluto de Hegel, el materialismo histórico de Marx y el positivismo de Comte radiante de un optimismo ingenuo<sup>3</sup>. Se trata de una visión lineal de la historia con un principio y un final universales. En el curso, es posible que existan anquilosamientos y retrocesos, cambios que hagan dudar de la prosecución del camino que tiene la historia, marcado según su sentido, pero que ulteriormente, muestran su razón de ser relacionada con la meta subyacente.

Que el *telos* sea el final de la historia, el punto omega, la segunda venida de Cristo, la muerte del tiempo, o un *eschaton*<sup>4</sup> (los días en el límite extremo de la historia) precedido por el apocalipsis<sup>5</sup>, que el *telos* se visualice como el Estado racional y liberal que expresaría

---

<sup>2</sup> En su obra titulada *Filosofía de la historia*, Voltaire en 1765, verbalizó el concepto. Véase la bibliografía.

<sup>3</sup> Cfr. mi artículo “Retorno y modernidad: La crítica nietzscheana de nuestro tiempo”. En *Estudios Bolivianos* N° 1, pp. 279 ss.

<sup>4</sup> Es posible que la palabra latina *eschaton*, traducida por lo general como “extremo”, provenga de la raíz griega *ἄκρος* que significa el punto extremo, lo más alto, lo de fuera y lo más profundo. Como sustantivo, la raíz griega (*τό ἄκρον*), denota el extremo, la cumbre y el borde.

<sup>5</sup> Véase la nota N° 20 de este párrafo que muestra el significado de “revelación”. Por otra parte, la palabra griega que se relacione con “apocalipsis” en el sentido de una conflagración terrible y extrema es probablemente, *ἀποκατάστασις* que significa restablecimiento y restauración. Si se considera la partícula *ὑπό* como adverbio significa lejos o aparte; en tanto que como preposición significa el origen, la procedencia o

al mejor mundo posible, cosmopolita y definitivo, un Estado benefactor o mínimo, e inclusive la negación anárquica del Estado, no tiene relevancia desde el punto de vista formal. La razón en el Estado, la paz perpetua, el comunismo universal, el estadio “científico” de la historia o la “sociedad positiva” se constituyen dentro de la misma estructura epistemológica que fue constelada por la teología cristiana. Así, desde el siglo V de nuestra época, san Agustín fundamentó los rasgos de una visión teleológica de la historia posteriormente secularizada inclusive hasta el extremo del ateísmo.

San Agustín, como testigo del desmoronamiento del imperio romano de Occidente, pensó a la historia como un horizonte que dejaba ver el *telos* que denominó la *ciudad de Dios*. De este modo, lo humano y natural, lo sagrado y profano, lo contingente y pasajero, la historia y el mundo, adquirieron sentido en cuanto se sometieran al tiempo. Pero el tiempo se somete a la vez a Dios. Dios lo creó simultáneamente cuando creó el mundo; por consiguiente, no existe un “antes” de la creación y el poder de Dios se da también sobre el tiempo<sup>6</sup>. Dios no subsiste dentro del tiempo ni espera que éste transcurra para saber qué sucederá, su omnisciencia se basa en que está fuera de él, conociendo en detalle hasta el minúsculo ápice de la realidad, inclusive en el último día de la historia cuando el tiempo muera y la humanidad creyente alcance la vida eterna.

El obispo de Hipona dio sustantividad y contenido filosófico a la historia. Pese a las referencias a Roma como la ciudad eterna y a la reflexión de autores como Polibio respecto del alcance y la labor civilizatoria del imperio de los césares<sup>7</sup>, es sólo a partir de san Agustín que la historia adquiere carácter *universal*. Más aún, la historia es visualizada siguiendo un *procurso*<sup>8</sup> marcado por una escisión crucial, se trata del cisma por el que la recurrente búsqueda de reconciliación que Dios promovió con los hombres y que reiterativamente fuera traicionada por el pecado original, finalmente alcanza su fin en la redención mediante la crucifixión y la resurrección de Cristo.

---

la descendencia. Teniendo en cuenta la palabra *καλυπτός* (cubierto o que encubre), el significado que se sugiere para apocalipsis es lo que está lejos y que oculta el origen verdadero o la descendencia. Con la palabra *κατάστασις* (establecimiento, orden, presentación o restauración), el significado que se colige para apocalipsis es la lejana restauración que fija de nuevo el orden original perdido. En tanto que con la palabra *καταστροφή* (vuelta, cambio, fin y muerte), apocalipsis resulta la muerte o el final que precipita el regreso a la lejana precedencia. En todos los casos se trata de algo lejano, separado de lo cotidiano y destinado a restablecer con un giro o cambio radical, un estado de cosas prevaleciente antes del tiempo actual: es la vuelta del tiempo a los orígenes.

<sup>6</sup> La obra clásica de san Agustín que expone la concepción cristiana y teleológica de la historia es *La ciudad de Dios*. Sobre la creación del tiempo, véase *Confesiones*, pp. 370 ss.

<sup>7</sup> Denis Roussel piensa que Polibio fue el primer historiador de la antigüedad que pretendió ofrecer una visión universal de la historia. En el siglo III d.C. habría intentado explicar en su obra titulada *Historia*, de manera plausible, el inevitable ascenso romano. Aunque criticaba la brutalidad y los excesos de la fuerza militar romana, creyó que la verdadera causa para que Roma existiera fue la Providencia. Así, la misión de Roma fue conquistar a los demás pueblos dada su superioridad moral y la justicia de sus leyes. Debía existir para extender un imperio de paz, para la protección de los débiles y para el castigo de los malvados. Véase *Los historiadores griegos*, pp. 170 ss.

<sup>8</sup> La palabra *procurso* empleada por san Agustín significa en latín, lanzarse hacia adelante. Otras palabras relacionadas con ésta son *procursus* que significa avance rápido, y *procurro*, correr, lanzarse y sobresalir. La concepción de la historia como “seguir el curso de una vía preestablecida”, adelantar en el “progreso”, al parecer está asociada con estos significados etimológicos. En tanto la preposición *pro* significa “delante de” y el verbo *curro*, correr, (*pro-curro*), el progreso evocaría según su origen etimológico, la carrera de los pueblos por adelantar a los demás en el camino señalado por la historia.

Además de la visión universal y cismática de la historia, san Agustín le otorga un inicio único y un final para todos, fundiendo los componentes parciales en una unidad inseparable. Esto implica conceptualizarla de manera tal que une la narración sagrada del Antiguo Testamento, particularmente desde el *Génesis* y el *Éxodo*, con las noticias profanas que Heródoto, los historiadores antiguos, especialmente griegos y latinos, proveyeron a la cultura de la cual Agustín se sentía parte.

Karl Löwith dice que san Agustín otorgó un sentido religioso y moral a la historia al dotarla de finalidad. Se trata de la confianza, la fe otorgada por Dios a los creyentes en algo invisible<sup>9</sup>, inexistente y que da fundamento a la vida: la creencia en el final. Esa creencia permitiría regocijarse en la obra de la creación divina, magnánima y sabia que descubre el esplendor y la belleza del mundo. Así, el *telos* del cristianismo se opondría a la desesperanza, a la miseria, a la engañosa felicidad y a la “abominable” y “hostil” doctrina de los ciclos eternos ensalzada por el mundo antiguo<sup>10</sup>.

La fe o creencia en que se dará un final universal extremo (*eschaton*), incluye un contenido de salvación para los creyentes<sup>11</sup>. Se trata de una concesión divina o una gracia. San Agustín hace referencia a una espera con certidumbre, la esperanza en la salvación, la fe en el final que se consumará indefectiblemente y que por consiguiente, implica deberes religiosos y morales insoslayables. Más aun cuando las circunstancias ponen en evidencia el límite de los tiempos imponiendo apremiantes obligaciones al hombre que cree en Dios.

Recíprocamente, como existirá un final global, también existió un principio común y universal. San Agustín, siguiendo a Eusebio, habría datado el momento de la creación en el año 5200 antes del nacimiento de Cristo. Se trataría de un acto único y absoluto por el que Dios creó el tiempo y el universo simultáneamente, acto que puso en movimiento a la historia sagrada y profana desde sus albores indicándose el *alfa* o el inicio para que transcurriera el conjunto de la historia universal hasta que finalmente llegue la *omega* del tiempo, el devenir y de los hombres: el final. En medio de ambos extremos, la mitad de la historia estaría marcada por el misterio de la Encarnación de Cristo. Se trataría de un hecho histórico que, sin embargo, trasciende el tiempo, un acto que rebosa toda comprensión racional y que se coloca entre el principio y el final dando sentido a la totalidad.

---

<sup>9</sup> La palabra πίστις que san Agustín utiliza en su texto, en griego significa fe, fidelidad, confianza en otro y garantía, pero también refiere pacto, creencia y prueba. El equivalente latino *fides*, aparte de los significados referidos incluye el de protección.

<sup>10</sup> En *El sentido de la historia: Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Karl Löwith refiere una cita literal de san Agustín señalando lo siguiente: “La doctrina correcta conduce a una meta futura, mientras que los perversos caminan en círculo”, p. 187. Como autores principales de la visión cíclica antigua, Löwith menciona a Heráclito, Empédocles, Aristóteles, Eudemo, Nemesio, Marco Aurelio y Séneca.

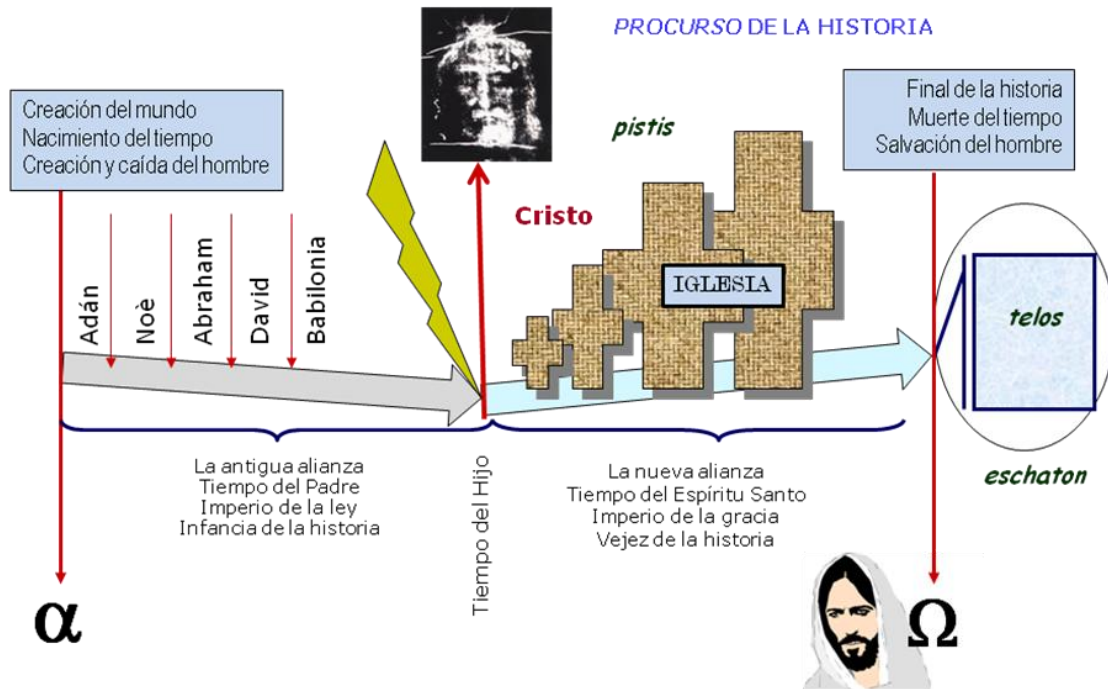
<sup>11</sup> La filosofía agustiniana de la historia es, en realidad, una concepción teocéntrica, por lo que es apropiado referirla como una “teología de la historia”. Además, considerando los contenidos señalados anteriormente, resulta conveniente caracterizarla como un sistema “teleológico”, “escatológico”, “apocalíptico” y “soteriológico”. Sobre esto último, la palabra griega σωτηρία significa la salvación o el retorno feliz a la seguridad. Además, están relacionados con esta palabra los términos σωτήριος (salvador, preservador y saludable), y σώτειρα (liberadora).



El mundo fue creado y es temporal. Según san Agustín, la historia seguiría un progreso oculto, un camino revelado sólo por la fe, un progreso que trascendería las manifestaciones terrenales con Cristo como el momento de madurez plena, el momento que otorga sentido tanto al periodo anterior de infancia, niñez y juventud de la historia (la creación, Adán, Noé, Abraham, David y Babilonia), como al periodo posterior a Cristo: la vejez de la historia marcada por el imperio de la gracia, la segunda venida de Cristo y el fin del mundo.

Siendo Cristo el centro de la historia, plenitud del mensaje religioso y patencia del estado adulto, la Iglesia que él fundó se constituiría en la *ciudad de Dios*. Agustín piensa dicha ciudad como un reino en construcción, una colectividad histórica que peregrina hacia su consumación espiritual y mística, hacia su salvación en el final de los tiempos. En ella imperaría la regeneración sobrenatural inspirada en el orden divino. Seguidora de Abel en la tierra, procuraría la inmortalidad, practicaría la “común unión” de los fieles y realizaría entre quienes gozan de la fe otorgada por Dios, un gobierno de justicia fundado en las leyes eternas y divinas (*Ordo ordinans*<sup>12</sup>). Se trata de la ciudad de cristianos que actúan según su fe siguiendo el Plan de Dios y esperando la gracia de la salvación y la resurrección.

**LA TEOLOGÍA AGUSTINIANA DE LA HISTORIA: TIEMPO LINEAL, INICIO ÚNICO, CISMA Y ESPERANZA EN EL FINAL UNIVERSAL**



<sup>12</sup> Se puede traducir la expresión *Ordo ordinans* como el “orden que ordena”, el orden que Dios fija para que las cosas se dispongan en el mundo. En tanto que la expresión *Ordo ordinatus* refiere el “orden ordenado”, es decir el orden consumado en el mundo por los hombres.

En oposición a dicha ciudad, la *ciudad terrena*, se caracterizaría por el orgullo y la ambición. Se trata de un reino temporal pletórico de corrupción en el que imperarían la separación y la falta de comunidad espiritual. Seguidora de Caín, recrearía constantemente el pecado, haciendo de su propio gobierno un sistema regido por hombres carentes de gracia y que se han instituido a sí mismos, en sus propios jueces (*Ordo ordinatus*). Es la ciudad condenada a ser abandonada por Dios el día del Juicio Final.

Desde un punto de vista formal, la estructura teleológica de la filosofía agustiniana de la historia puede ser caracterizada señalándose los aspectos fundamentales que han constituido, posteriormente, sea en las versiones eclesiásticas más o menos heterodoxas, o sea en las filosofías seculares tradicionales y clásicas de Occidente, un modelo de filosofía especulativa de la historia: el modelo de matriz *teleológica* caracterizado por lo siguiente:

- a) Visión universal de la historia.
- b) Presunción en un inicio único.
- c) Origen ominoso en el principio del proceso.
- d) Confluencia de las historias locales, los particularismos y los acontecimientos individuales en un movimiento general.
- e) Decurso universal que no está exento de tribulaciones.
- f) Movimiento general que implica de cualquier modo, un avance hacia el final.
- g) Momentos o categorías de división que conceptualizan el proceso en secuencia.
- h) Articulación ordenada de las categorías del proceso.
- i) Cisma o clivaje histórico que marca el principio del fin.
- j) Centralidad de algún sujeto histórico en el proceso universal.
- k) Protagonismo de sujetos históricos en los momentos conceptualizados.
- l) Relevancia de entidades, instituciones o expresiones culturales.
- m) Intensificación de las tribulaciones al aproximarse el *telos*.
- n) Intervención mesiánica de un sujeto histórico relevante para el modelo.
- o) Inevitable consumación del *telos*.
- p) Desagregación de los sujetos históricos secundarios al final de la historia según la actuación que desplegaron en su contexto.
- q) Esperanza en que el final de la historia ofrezca sentido a la totalidad del proceso, tanto a nivel colectivo como individual.
- r) Diferenciación del tiempo lineal sucesivo respecto del tiempo estático y eterno, éste último, imperaría antes del inicio único y después del final universal.

Entre las variaciones eclesiásticas que se dieron a la visión agustiniana de la historia es posible referir las disquisiciones sobre el libre albedrío. A modo de ejemplo de tales variacio-

nes, es conveniente considerar el caso de un monje que casi ocho siglos después de san Agustín, dentro de la Iglesia y habiendo percibido ciertos rasgos que le motivaron un descontento profundo y una insatisfacción espiritual respecto de su propia vocación, incidiera en un cambio teológico con importantes repercusiones por las consecuencias políticas y económicas que implicaría para la vida eclesiástica.

El Antiguo Testamento referiría el tiempo de Dios Padre; mientras que el Nuevo, el tiempo del Hijo, constituyéndose de esta forma, dos dispensaciones o épocas señaladas por san Agustín como pautas de comprensión teológica de la historia. Estas pautas establecían la primacía de Cristo en el mundo y la preeminencia del orden espiritual respecto del temporal. Asimismo, tal concepción fue reiterada y desarrollada por san Anselmo, pero el monje franciscano Joaquín de Fiore, con el propósito de fortalecer una vida espiritual de pobreza y humildad en una evidente actitud crítica, rechazó al poder temporal de la Iglesia y proclamó que era necesario “transformar la Iglesia en una comunidad del Espíritu Santo, sin Papa, jerarquía clerical, sacramentos, Sagradas Escrituras ni teología”<sup>13</sup>. Como corolario, a las dos dispensaciones indicadas añadió una tercera.

Como señala Karl Löwith, hacia finales del siglo XII, la concepción agustiniana que había prevalecido durante casi mil años en Occidente, cambió significativamente por la teología de Joaquín de Fiore quien incluyó la tercera dispensación. Aparte de las discusiones teológicas que se produjeron, esto puso en tela de juicio la autoridad tradicional de la Iglesia y precipitó una crisis en torno a la relación del orden espiritual con el orden temporal.

Proclamando el Evangelio de san Juan como el “Evangelio eterno”, y con base en una lectura alegórica de las Escrituras que incluyeron significados de los personajes, figuras y animales, Joaquín de Fiore indicó que el proceso temporal de la historia debía comprenderse según dos esperanzas o dos categorías religiosas: por una parte el *eschaton* fundado en la segunda venida de Cristo, y, por otra, el *eschaton* en el que la Iglesia fundaba su fe: se trataba en este caso de la historia del mundo encaminada hacia la salvación con preeminencia de la dispensación del Espíritu Santo.

Las tres dispensaciones de Joaquín de Fiore constituyeron un cambio notable en la teología europea. La primera dispensación sería la del Padre, comenzó con Adán y la ley de Dios la signó hasta concluir con la perfección de Cristo: estaba representada por el orden de las parejas casadas sumisas al Padre y gobernadas por la laboriosidad y el trabajo.

La segunda dispensación sería la época del Hijo, comenzó con Isaías y la caracterizarían la fe y la humildad. Ésta alcanzaría su perfección en el futuro quedando representada por el orden clerical del Hijo: se trata de la época gobernada por el estudio y la disciplina. La tercera dispensación, finalmente, sería la del Espíritu Santo, la habría inaugurado San Benito y culminaría con el fin del mundo. La identificarían el amor y la alegría, siendo su orden el que marcaban los monjes del Espíritu de la Verdad: se trataría de la época gobernada por la plenitud del intelecto.

---

<sup>13</sup> Véase de Karl Löwith, *El sentido de la historia*, pp. 167-8, 171, 175.

Si bien las dispensaciones no son sucesivas ni taxativas, puesto que cronológica e históricamente se sobreponen existiendo diferentes significados, marcarían el carácter y sentido del decurso histórico, fijando las características de las etapas. Por ejemplo, Joaquín de Fiore señaló que, siendo su tiempo el de la tercera dispensación, Federico II era el Anticristo y los monjes franciscanos los dirigentes espirituales para que los creyentes encaminen sus vidas hacia el Juicio Final y la Resurrección.

Ambos ejemplos, el del monje franciscano y el que representa san Agustín, son desarrollos teóricos concernientes a la teología de la historia. Sin embargo, vistos como abstracciones teleológicas, escatológicas, soteriológicas y apocalípticas, muestran que pese a las diferencias que incluyen y a la notoria crítica al poder eclesiástico realizada por Joaquín de Fiore, ambos ejemplos incluyen rasgos fundamentales de una explícita filosofía especulativa de la historia con larga influencia. En efecto, se trata no sólo de la influencia agustiniana sobre la problemática medieval, sino de una matriz extendida con influencia a lo largo de casi dos milenios y que ha devenido en múltiples versiones religiosas, seculares y hasta ateas.

De esta manera, la visión de la historia encaminada a un final universal se la encuentra reiterativamente en varios y notables filósofos occidentales. Durante el siglo XVIII, por ejemplo, es evidente la especulación teleológica en la filosofía de la Ilustración francesa con Jean Jacques Rousseau e incluso con Voltaire, a quien corresponde el mérito de ocurrírsele crear la expresión verbal que se conoce hasta hoy día como “filosofía de la historia”<sup>14</sup>.

En Alemania, los movimientos culturales marcados, por una parte, por la Ilustración y, por otra, por el romanticismo, dieron lugar al desarrollo de monumentales obras sobre filosofía de la historia entre las que destacan las de Johann Gottfried von Herder, Immanuel Kant y Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Siguiendo tal tradición y en el extremo de la secularización y antítesis al pensamiento agustiniano se halla el materialismo histórico de Karl Marx y Friedrich Engels que es, a todas luces desde una perspectiva objetiva, otra filosofía de la historia con profundo sentido *teleológico*<sup>15</sup>.

En fin, tanto en el siglo XIX e inclusive en el XX<sup>16</sup>, se han dado autores que con mayor o menor claridad, explicitaron una visión especulativa en la que, sea un *telos* liberal, una meta ilustrada, el final de la historia, el reino de la libertad, el Estado cosmopolita, la paz perpetua, la autoconciencia absoluta, el comunismo universal o el estadio científico-positivo

---

<sup>14</sup> En *Filosofía de la historia*, Voltaire ofrece una visión racional y secular de la historia que trata desde los contextos en los que se asentaron las diversas razas, hasta los rasgos culturales de las más importantes civilizaciones antiguas.

<sup>15</sup> Véase, al respecto, lo que W. H. Walsh afirma en su obra *Introducción a la filosofía de la historia*. Según él, la filosofía especulativa de la historia con evidente contenido teleológico se desarrolló en el contexto de la Ilustración. Fueron Kant, Herder, Hegel, Marx y Comte, en los siglos XVIII y XIX, quienes se constituyeron en los más importantes representantes de esta tendencia, pp. 142 ss. Por su parte, Robin George Collingwood en su libro *Idea de la historia*, al referirse a los pensadores más destacados que elaboraron concepciones teleológicas, indica a Herder, Kant, Schiller, Fichte, Schelling, Hegel, Marx y Comte, pp. 92 ss.

<sup>16</sup> R.G. Collingwood, al referirse a los pensadores del siglo XX que han continuado la reflexión filosófica sobre la historia, menciona a varios. En Inglaterra, Bradley, Bury, Oakeshott y Toynbee; en Alemania, Windelband, Rickert, Dilthey y Spengler entre otros; en Francia destaca, por ejemplo, Henry Bergson y por su parte, Benedetto Croce es el más importante de Italia. Ídem, pp. 136 ss.

proclamado por Auguste Comte, resulta inobjetable que muchas mentes, de las más brillantes de Europa, pensaron la historia dentro del modelo agustiniano cambiando el contenido y el ropaje de una estructura que resultaría anquilosada e invariable.

A modo de ejemplo resulta interesante comparar las características de la visión materialista de la historia, es decir, la que corresponde al marxismo, con los puntos anotados anteriormente y que proceden de la matriz ideológica del pensamiento teológico y eclesiástico de Agustín de Hipona. Siguiendo los 18 puntos indicados en la lista precedente resulta clara la sujeción al modelo estructural, rigurosa hasta en el detalle. Así, inclusive la filosofía de la historia que, aparentemente, sería la más opuesta a la visión teológica desarrollada por el padre de la Iglesia del siglo V de nuestra era —el materialismo histórico—, resulta profundamente impregnada de los contenidos fundamentales de la misma matriz. Vistas de manera general, tales coincidencias estructurales radican en lo siguiente<sup>17</sup>:

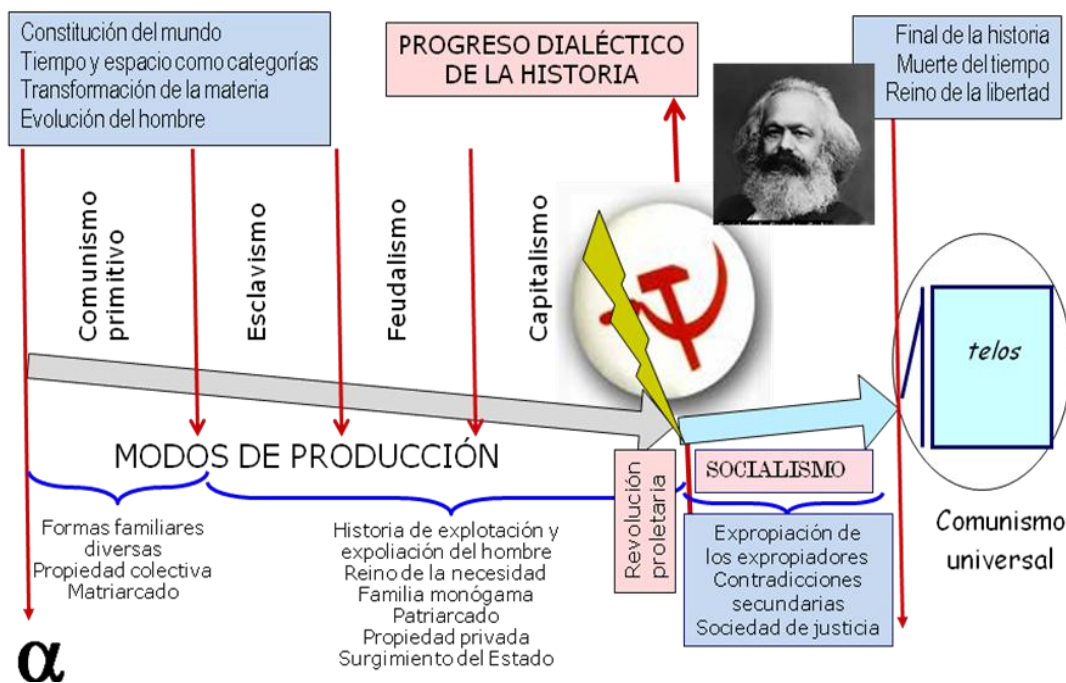
- a) La visión marxista de la historia, siendo materialista tiene, sin duda, alcance universal. Es decir, la historia, en sentido amplio, abarca la transformación de la materia, la constitución del mundo natural y la evolución de los homínidos hasta la aparición de la especie humana.
- b) Para Marx, el principio de todo, incluida la historia, es el mismo: se trata de la esencia de la realidad, la transformación dialéctica de la materia que se constituye en componente eterno y no creado del mundo natural.
- c) Al referirse al origen del Estado y la familia monógama, Engels hace referencia a la propiedad privada como la causa indeseable que ha motivado la explotación del hombre por el hombre. Así, se refiere a la apropiación individual de la tierra en tanto medio de producción, como la expropiación originaria.
- d) Para el marxismo, el desarrollo del capitalismo como un modo de producción ha sido inevitable. Implicó la confluencia de las historias locales, los particularismos y los acontecimientos individuales en un proceso general.
- e) En el decurso universal de la historia, lo que se considera una “revolución” social es resultado de procesos violentos. La violencia es la partera de la historia.
- f) El movimiento general de la historia está dado por un avance irreversible hacia el socialismo y, finalmente, hacia el comunismo universal.
- g) La categoría que permite dividir la historia conceptualizándola desde la aparición del hombre hasta el siglo XIX y el futuro es la que se refiere a “los modos de producción”: el comunismo primitivo, el esclavismo, el feudalismo, el capitalismo, el socialismo y el comunismo universal. Eventualmente, se puede añadir el modo de producción asiático.

---

<sup>17</sup> La exposición respecto de la visión materialista de la historia está basada, naturalmente, en las obras de Marx y Engels. Sin embargo, en el siglo XX se ha desarrollado una gran variedad de interpretaciones que siguen diversas corrientes marxistas. Como referencias, tanto primarias como secundarias, se remite a las obras citadas en la bibliografía. Aparte de las obras de Karl Marx y Friedrich Engels véanse, por ejemplo, los textos escritos por autores de la Escuela de Frankfurt, las interpretaciones efectuadas por Louis Althusser y Georg Lukács, además de los textos escritos por los funcionarios de la Academia de Ciencias de la ex Unión Soviética,

- h) La articulación de los modos de producción sigue una secuencia ordenada marcada por las condiciones económicas que posibilitan el desarrollo social: las fuerzas productivas y las relaciones de producción.
- i) El cisma o clivaje histórico que marca el principio del fin del capitalismo es la dictadura del proletariado.
- j) La centralidad del proletariado como sujeto histórico en el proceso universal que revoluciona el capitalismo convirtiéndolo en socialismo es indiscutible.
- k) En cada modo de producción existe el protagonismo de determinados sujetos históricos que constituyen la clase social revolucionaria por excelencia.
- l) Para que se dé un cambio en la historia es imprescindible efectuar modificaciones económicas marcadas por decisiones políticas.
- m) La expropiación de los expropiadores al final del capitalismo supone un considerable incremento de violencia en la revolución encaminada al socialismo.

**LA VISIÓN MATERIALISTA DE LA HISTORIA:  
TIEMPO LINEAL, PROCESO, REVOLUCIÓN Y FINAL UNIVERSAL**



- a) El proletariado es la clase social por cuya intervención mesiánica se reconstituirá la sociedad según un nuevo modelo de proyección definitiva.
- b) El socialismo y el comunismo posterior no son resultado de la voluntad de algún sujeto sino la inevitable consumación de la historia que llega a su final.

- c) Quienes no sean parte de las clases antagónicas en el enfrentamiento que destruya el capitalismo, se alinearán o a favor de la revolución o en contra de ella. De esa alineación dependerá su situación posterior cuando la revolución triunfe.
- d) Lo que el socialismo ofrece para el futuro da sentido a los sacrificios del presente, y aunque los resultados no sean inmediatos, lo que se espera alcanzar justifica el proceso, especialmente a nivel colectivo y social.
- e) Antes de la revolución proletaria, desde el esclavismo, existieron varias formas de explotación del hombre por el hombre. Después de dicha revolución, se erradicará toda explotación y opresión de modo eterno e irreversible.

## II. EL PENSAMIENTO UTÓPICO

Posiblemente, el pensamiento utópico más antiguo en la cultura occidental se haya desarrollado entre ciertos profetas hebreos que, desde el siglo VIII a.C., en medio de trances y éxtasis, hacían evidentes ante sus contemporáneos, las vivencias místicas que experimentaban mostrando ser los mediadores de un poder espiritual sobrehumano<sup>18</sup>. A estas manifestaciones culturales es posible identificarlas por lo que, posteriormente, se ha caracterizado como un doble movimiento, sucesivo y reactivo: tanto, en primer lugar, de *denuncia* de la situación moral, insostenible e insoportable, propia de la realidad del momento; como, en segundo lugar, de *anuncio* de una utopía idealizada, la que sería alcanzada sólo después de un proceso siniestro y universal de connotación apocalíptica.

Los llamados “profetas del pueblo” como Jeremías, Jonás e Isaías se sintieron obligados a denunciar la relajación moral del pueblo judío, su orgullo, su desmesura, injusticia e idolatría como las causas que precipitarían una purga espiritual<sup>19</sup>. De este modo, que los hebreos hayan sido sometidos por los asirios motivó, por ejemplo, a que Isaías anunciara este hecho como un castigo de Dios, dada la infidelidad cometida en su contra por el pueblo que Él había elegido.

La historia local aparece en este pensamiento utópico como parte de un movimiento que involucra al presente y alcanza a la humanidad, precipitándose subrepticamente. A diferencia de las concepciones teleológicas, para la concepción utópica no hay un proceso necesario, una secuencia progresiva ni un sentido invariable; el final acontece de súbito como una ineluctable plasmación sólo revelada a los profetas en sus signos. Los hombres y las naciones serán juzgados por su calidad moral, en tanto que la labor del profeta consiste en anunciar una combinación escatológica que reúne, por una parte, los rasgos del apocalipsis con connotación catastrófica<sup>20</sup> y, por otra, el mensaje de esperanza para los hombres justos.

<sup>18</sup> Véase, al respecto, de Israel Mattuck, *El pensamiento de los profetas*, pp. 17 ss.

<sup>19</sup> Cfr. para esta parte, el libro referido de Israel Mattuck. Cap. XII, pp. 165 ss.

<sup>20</sup> En *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, Jacques Derrida interpreta el sentido del apocalipsis. Según él, considerando la etimología del término, se encuentra que el origen de la palabra griega ἀποκαλύπτω es la palabra hebrea *gala* que significa “yo descubro”, “yo desvelo”, “yo revelo una cosa” asumida como un secreto. En este sentido, con “apocalipto”, originalmente, no se anunciaba una catástrofe temible, sino la inspiración que motivaba a descubrir, a revelar o a manifestar algún contenido antes encubierto, pp. 11 ss. Sin embargo, es posible también que la palabra griega que nos ocupa, haya

Así, los hombres arrepentidos, quienes se sometan a la ley divina y quienes profesen una vida buena de fe y amor esperando al Mesías, agradarán a Dios, serán salvos y después del Juicio Final, gozarán, en el término de la historia, de la eterna gracia, libre del mal y con una espiritualidad plena. Mientras tanto, en el mundo de las tribulaciones y de la maldad, la esperanza en el ungido (*Christos*, el elegido por Dios), alienta a los justos a luchar en contra de todo lo que atenta en detrimento del bien empleando como arma espiritual principal, la prédica utópica, de denuncia y anuncio, que bullía de los profetas hebreos<sup>21</sup>.

Esperanza y desesperación, anuncio de una eternidad plena de espiritualidad, bondad y amor y, por otra parte, la advertencia del Juicio Final con alcance apocalíptico, prédica de la gracia, la esperanza y la salvación en contraste con el éxtasis que vocifera por el castigo, el desastre y la difusión de la maldad por el mundo; en fin, el vaivén entre el optimismo y el pesimismo, entre lo ideal y lo real, es la característica sustantiva del pensamiento utópico en los albores de la cultura occidental.

Una visión sucinta de la historia del pensamiento utópico muestra que después de las expresiones judías, en la Grecia clásica del siglo IV a.C., Platón habría desarrollado especialmente en *La república*, una concepción marcada también por la denuncia y crítica de la democracia ateniense de su tiempo, contrastándola con una evidente valoración de la oligarquía castrense de rasgos socialistas, régimen sugerido por la organización de la *polis* opuesta a su ciudad natal: Esparta. Karl Popper<sup>22</sup> ha analizado el carácter utópico del pensamiento político de Platón. Indica que el filósofo ateniense expresó una actitud intransigente de radicalismo político imposible. La democracia criticada por él, debía ser purificada, purgada, expulsada, asesinada o deportada para crear nuevas instituciones y relaciones correspondientes a una sociedad ideal.

La opinión de Popper expresa que el pensamiento de Platón fue fútil y carente de realismo. Habría buscado un propósito estético vulnerando la esencia de la política y dotándole de un contrasentido inviable. Inclusive los supuestos artífices de la nueva sociedad tendrían que purgarse a sí mismos, puesto que expresando las limitaciones e inconsistencias del viejo régimen, no se podía presumir cambio alguno, si es que ellos mismos diseñarían los trazos fundamentales de la nueva sociedad. Pero la crítica más incisiva de Popper se da respecto del utopismo de Platón calificado como “irracional”. No se basa en la prueba y el error, sino en una supuesta inspiración infalible. Platón asumiría que como consecuencia práctica de su inspiración teórica, la sociedad debería poner en marcha sus ideas de comunismo castrense, construyendo una vida colectiva completa, ideal e insuperable.

---

estado relacionada con *ἀποκατάστασις* que significa “restablecimiento” y “restauración”. Al respecto véase la nota N° 5 de este parágrafo.

<sup>21</sup> Jacques Derrida, interpretando a Kant, emplea el término “mistagogos escatológicos” para referirse a quienes, habiendo descubierto un misterio profundo y secreto, instan a los hombres a la reconversión, a que se re-conduzcan teniendo en cuenta que el fin, el extremo, el límite, el término o lo último, “aquello que viene *in extremis* a clausurar una historia”, es inminente y está cerca. Ídem, pp. 21 ss. Véase también la nota de pie página N° 1 del cuarto ensayo de este libro.

<sup>22</sup> *La sociedad abierta y sus enemigos*. Dos tomos. Vol. I, pp. 157 ss.



Popper concluye que con el enfoque estético de la política y por el carácter irracional del utopismo, Platón supuso que la historia se construye por milagro, inspirada en la embriaguez de sueños imposibles termina en un romanticismo que niega la acción racional e inclusive la “ingeniería utópica de procesos”. El filósofo griego apenas habría podido interpe- lar algunas emociones proclamadas con desaprensión: “volver al pasado”, “construir una ciudad divina”, “retornar a la naturaleza”, “alcanzar el amor y la belleza”, además de otras consignas cuyo resultado efectivo sería en el futuro lejano, el infierno gratuito que algunos hombres fanáticos proveerían a otros seres humanos con la coartada del cambio, la sociedad ideal o la revolución.

En efecto, hoy día es evidente la notable influencia del pensamiento filosófico de Platón. Si bien durante algunos siglos después de la época clásica de Grecia, inclusive hasta los siglos IV y V de nuestra era, hubo predominancia de otros contenidos de las culturas antiguas de Occidente, la influencia idealista del filósofo ateniense es indiscutible.

En la antigüedad y hasta los primeros siglos de nuestra era prevaleció la suposición de la historia asumiéndola como un movimiento cíclico, una construcción humana, local y relativa. Pero, pronto esa noción se diluiría siendo perceptible la influencia notoria de Platón en la visión occidental del mundo. En efecto, dicha influencia se dio a través de la difusión y modificación de sus ideas que se proyectaron con profundas repercusiones en la Edad Media y a través del Renacimiento y la Edad Moderna, llegaron hasta la modernidad incluido el siglo XX.

De este modo, hay pensamiento utópico, por ejemplo, en el milenarismo medieval y también en ciertos rasgos de las teorías de Joaquín de Fiore quien instituía en la historia una idealizada “edad de los monjes”. El utopismo se percibe asimismo, en la teología del siglo XIII y en los movimientos religiosos radicales protagonizados, por ejemplo, por los flagelantes, fanáticos itinerantes que purgaban sus pecados torturándose a sí mismos debido a que el inminente apocalipsis ya se había anunciado con la peste negra en medio de la histeria y el desasosiego universal. Por lo demás, también hubo sueños de igualitarismo en las acciones políticas y la convulsión que generó Tomas Münzer durante el siglo XVI precipitando a Alemania y a la región en una crisis profunda.

En la misma época, en Inglaterra, casi dos milenios y medio después de los profetas hebreos y poco más de dos mil años posteriores a Platón, Thomas Moro escribió su más importante libro, *Utopía*, que fue publicado por primera vez en Lovaina en 1516 y cuyo título explicitaría el término que, desde entonces, caracterizaría esta tendencia filosófica sobre la historia<sup>23</sup>. Moro mostró que fueron las condiciones sociales y políticas de los siervos que presenciaban la crisis de un régimen feudal agonizante, tanto como las dramáticas circunstancias de explotación que en medio de la sangre y el lodo dieron lugar a que surgiera el capitalismo, el contexto histórico que, de modo ineludible, intelectuales comprometidos con su realidad, tenían el deber de denunciar.

---

<sup>23</sup> A.L. Morton dice que antes de la publicación de *Utopía*, vio la luz otro libro que ofrecía una visión todavía más idealizada que la que describiría después el Canciller inglés. Se trata del texto *De Orbe Novo* escrito por Peter Martyr que idealizaba la vida colectiva de los indígenas de las Antillas. Véase *Las utopías socialistas*, pp. 44 passim.

Thomas Moro, como los demás utopistas de su tiempo, describió con detalle la organización y vida cotidiana en su isla idealizada. Entre los principales rasgos que muestran el contraste con la realidad de Inglaterra, se cuentan que en la isla Utopía no existía el dinero, tampoco cerraduras en las casas, puesto que el crimen y el delito eran extraños a los ciudadanos que se complacían en realizar actividades solidarias para beneficio de la comunidad. Todos se educaban en las buenas costumbres y en una moral ajena al emprendimiento y la explotación capitalista. Las condiciones geográficas de la isla favorecían las relaciones comerciales fuera de ella, relaciones que serían administradas por el Estado, el que, además, efectuaba otras tareas de escasa importancia.

Entre los ciudadanos no había propiedad privada. En cambio, prevalecía una organización rigurosa del trabajo colectivo basado en la disciplina, el cumplimiento y la igualdad. Todas las personas tenían el derecho a disfrutar de los bienes que el trabajo proveía disponiendo también del tiempo suficiente para el ocio. Los magistrados y los sacerdotes eran elegidos democráticamente, sin embargo, no constituían una clase social privilegiada destacándose sólo por ser letrados. No se acumulaba riqueza, el gobierno lo constituían los mejores hombres y existía el deseo de difundir las concepciones políticas e ideológicas de la isla, inclusive al precio de hacer la guerra a los regímenes tiránicos de la región vecina<sup>24</sup>.

Aparte de Moro, hasta el siglo XVII, se sucedieron varios autores que fortalecieron el anuncio de las utopías como la verbalización de los deseos compartidos emergentes de un mismo origen: la génesis de sentimientos populares en Inglaterra y el resto de Europa. Así, tales escritores expresarían los sueños de actores históricos y sus oníricos deseos de paraísos donde habrían desaparecido la opresión, la injusticia y la indignancia. Los utopistas recogieron estos sueños en forma literaria, presentaron países, reinos, islas o mundos con rasgos ideales y dieron expresión verbal a los sueños populares con imágenes “socialistas”: proyecciones utópicas que fueron la negación teórica y práctica del mundo feudal en agonía y también, paradójicamente, del mundo capitalista en vigorosa erección.

Autores como Tomasso Campanella en su libro *La ciudad del Sol*, Francis Bacon en *La nueva Atlántida* además de otros como Jonathan Swift y William Morris impulsaron con energía el pensamiento utópico con contenido *socialista*<sup>25</sup>. Por una parte, denunciaron la realidad histórica de su entorno, la criticaron, la desvaloraron, la descalificaron e inclusive la denostaron; y, por otra parte, mostraron un ideal social, político, económico e ideológico presentándolo como el mejor mundo imaginable.

El utopismo instituyó una condición teórica que marcaría a dicha tendencia: la distancia entre la realidad presente y el ideal imaginado. Por lo demás, los autores utópicos nunca indicaron estrategia “política” alguna para realizar el programa de acción colectiva según su visión ideal de la historia. En contraste, fueron muy prolíficos en describir con detalle los rasgos, contenido y belleza de los sueños que interpretaban individualmente, a partir de las aspiraciones más profundas constatadas como anhelos compartidos por personas que conformaban la mayor parte de la sociedad. Que dicho utopismo se haya expresado desde los

<sup>24</sup> Cfr. la descripción de Utopía que ofrece Jean Touchard en *Historia de las ideas políticas*, pp. 211 ss.

<sup>25</sup> Cfr. el libro referido de A.L. Morton. Especialmente, los capítulos 3 y 6, pp. 60 ss., 151 ss.

albores del capitalismo como una exaltada denuncia de las contradicciones de tal régimen, explica que la imagen general que adoptaron los sueños utópicos, inclusive en el siglo XIX, esté marcada o pueda ser caracterizada con la forma *socialista*. Entre los socialistas que proclamaron una “utopía” cabe destacar, por ejemplo, al conde de Saint-Simon, a Charles Fourier y a Robert Owen<sup>26</sup>.

Durante la segunda década del siglo XIX, Claude Henri de Rouvroy, conde de Saint-Simon, teorizó sobre el socialismo en su principal obra, *El nuevo cristianismo*, también escribió *Cartas ginebrinas*. Proclamó una organización social que estaría dirigida por hombres sabios, se basaría en la industria, en la obligación de cada ciudadano a trabajar y en el beneficio equitativo a todos los miembros de la sociedad distribuyendo la riqueza con justicia. Participó a los 16 años en la Guerra de Independencia de Estados Unidos, posteriormente, renunció a su título de conde y apoyó a la Revolución Francesa. Sin embargo, denunció los excesos de la Época del Terror entendiéndola como una consecuencia de la miseria de las masas. Los discípulos de Saint-Simon sistematizaron y difundieron sus ideas y principios.

A inicios del siglo XIX, Charles Fourier publicó su libro titulado *Teoría de los cuatro movimientos y de los destinos generales*. En él, exponía un sistema social basado en la organización cooperativista de la comunidad y pese a que, posteriormente, trató de difundir e implementar sus ideas en París, fracasó rotundamente los últimos años de su vida. Gracias a la preeminencia universal de la *armonía* que incluía a la materia, la vida orgánica, los animales y la sociedad, pensaba que la forma ideal de organización social debía satisfacer plenamente los deseos de las personas y garantizar una libertad completa. Creía que mediante normas detalladas se debían reunir 1600 personas, quienes vivirían en edificios comunales en el centro de un área agrícola. No se aboliría la propiedad privada, pero las diferencias de riqueza se disiparían gracias a una distribución justa. La asignación de trabajo se daría según los talentos de cada persona, el matrimonio desaparecería y la base de la vida social sería la convivencia.

Robert Owen, padre del movimiento cooperativo, comenzó a trabajar a los nueve años en una fábrica de hilados de Escocia en 1780. Habiéndose casado con la hija del dueño, se hizo socio de la industria e implementó ideas innovadoras. Mejoró la situación económica

---

<sup>26</sup> Friedrich Engels en su obra titulada *Del socialismo utópico al socialismo científico*, enfatiza la diferencia epistemológica entre, por una parte, el socialismo del conde de Saint Simon, los textos de Charles Fourier, y el pensamiento y la obra de Robert Owen en Inglaterra, contrastados, por otra parte, con el socialismo de Karl Marx y de él mismo. La diferencia radicaría en que en el primer caso se trata de formas variadas de socialismo centradas en la *utopía*, mientras que el socialismo “marxista” sería el único asentado en una visión *científica* de la realidad. Al respecto, escribe:

“Los conceptos de los utopistas han dominado durante mucho tiempo las ideas socialistas del siglo XIX (...) El socialismo es... la expresión de la verdad absoluta, de la razón y de la justicia, y basta con describirlo para que por su propia virtud conquiste el mundo. Y, como la verdad absoluta no está sujeta a condiciones de espacio ni de tiempo, ni al desarrollo histórico de la humanidad, sólo el azar puede decidir cuándo y dónde este descubrimiento ha de revelarse (...) socialismo ecléctico y mediocre... mezcla extraordinariamente abigarrada y llena de matices... Para convertir al socialismo en una ciencia, era indispensable, ante todo, situarlo en el terreno de la realidad (...) las últimas causas de todos los cambios sociales y de todas las revoluciones políticas no deben buscarse en las cabezas de los hombres ni en la idea que ellos se forjen de la verdad eterna ni de la eterna justicia, sino en las transformaciones operadas en el modo de producción y de cambio; han de buscarse no en *la filosofía*, sino en *la economía* de la época de que se trata“. Cfr. *Obras escogidas* de Marx y Engels, pp. 425-32.

de los trabajadores aumentando la productividad y distribuyendo los beneficios entre ellos mismos. Quiso dotar de condiciones económicas apropiadas a los obreros porque creía en su perfeccionamiento moral: una buena economía moldearía la personalidad promoviendo la bondad y el empeño en el trabajo. Pretendió extender sus logros en Estados Unidos pero cerca de 1830 perdió parte de su fortuna porque en la Comunidad de New Harmony surgieron problemas y los obreros que voluntariamente se había sumado al proyecto, cambiaron su entusiasmo inicial. Owen participó en congresos socialistas, fue escritor prolífico siendo su obra principal *El libro del nuevo orden moral*, participó en la fundación del primer sindicato británico y contribuyó a crear el movimiento cooperativo internacional.

Si bien en el siglo XVII hubo explosiones de violencia protagonizadas por grupos subalternos<sup>27</sup>, si bien a momentos se desestabilizaba la sociedad y las instituciones con las crisis creadas por líderes radicales; los sueños irrealizables, la literatura extremista y el pensamiento utópico fanático horadaron irremediablemente las condiciones de existencia de una realidad vituperada haciendo un juego discursivo y una práctica extrema enunciando un futuro supuestamente próximo: el más feliz e imposible modelo de una sociedad onírica.

En resumen, a partir del movimiento intelectual generado hacia el siglo XVI y que se prolongó con fuerza inclusive en el siglo XIX, es posible compartir la afirmación de A. L. Morton<sup>28</sup>, referida a que el pensamiento utópico moderno nació como expresión de los deseos colectivos frente a los problemas sociales. Así, se puede elaborar el resumen de las características de las utopías de Inglaterra y Europa remarcando un rasgo inequívoco: el gesto de denunciar los problemas de la realidad concreta y anunciar el ideal. Por lo mismo, los autores utópicos se situaron en una situación tal, en la que no sólo expresaron los deseos y los ideales de los grupos subalternos y las clases explotadas, sino que pusieron en evidencia las críticas al poder prevaeciente, hicieron escarnio con la sátira social y descalificaron lo que se había constituido en su contexto, habida cuenta de las inequidades intolerables y de la explotación imperante.

Si bien en el siglo XX se ha continuado de cierta manera, la tradicional forma de concebir las utopías socialistas, cabe destacar, finalmente, que ha prevalecido una variante invertida del utopismo. En efecto, las llamadas “utopías negras” denuncian lo que aparece como un futuro inminente, indeseable, catastrófico y resultado de la tendencia del presente. Éste, en consecuencia, es anunciado con signos de advertencia: si la realidad del presente no cambia, será inevitable que se precipite el futuro que queda advertido. Especialmente, dicho pensamiento se ha expresado de manera fantástica y literaria. Aparte de la herencia cinema-

---

<sup>27</sup> Aparte de Tomas Münzer que en el primer cuarto del siglo XVI dirigió a los campesinos y plebeyos alemanes predicando ideas de un comunismo utópico igualitario, cabe destacar a los *levellers* y a los *diggers* en Inglaterra. Se trata de movimientos radicales que adoptaron posiciones de extrema izquierda en el siglo XVII. Proclamaban ser portavoces de los intereses de los pobres del campo y de la ciudad, reivindicaban la supresión de la propiedad privada, propagaban ideas de comunismo igualitario y trataron de implementarlas mediante la práctica de trabajo agrícola comunitario. Véase la obra de Jean Touchard, *Historia de las ideas políticas*, pp. 292 *passim*.

<sup>28</sup> *Las utopías socialistas*, pp. 11 ss. Además del recuento que hace A.L. Morton de los autores que habrían proclamado utopías socialistas, se refiere también a los movimientos culturales que dieron lugar a crear tradiciones compartidas, imágenes míticas y símbolos análogos a los de Utopía, el más característico es, sin duda, “el país de Cucaña”.

tográfica de las últimas décadas, cabe señalar los orígenes de las “utopías negras” en escritores como Herbert Georges Wells, Aldous Huxley y Georges Orwell.

Las novelas de ciencia ficción de Herbert George Wells contienen descripciones proféticas sobre la tecnología, la política y los horrores de las guerras del siglo XX. Escribió más de 80 libros desde los 29 años. Varias de sus novelas se convirtieron en películas. La primera fue en 1895 y tituló *La máquina de explorar el tiempo*; le siguieron *El hombre invisible*, *La guerra de los mundos* y *Las cosas del futuro*. Pese a que en un principio creyó en la utopía de que las vastas fuerzas materiales estarían a disposición de los seres humanos, pudiendo ser controladas de un modo racional, y utilizadas para el progreso y la igualdad, posteriormente fue adoptando una fisonomía pesimista más y más terrorífica. En sus obras *Del 42 al 44* y *El destino del homo sapiens* criticó a la mayoría de los líderes mundiales de la postguerra y expresó dudas sobre la sobrevivencia de la raza humana. Otras de sus obras expresan la defensa que hizo de los derechos de las mujeres, su crítica al capitalismo irresponsable y la reacción del ciudadano inglés medio frente a la Segunda Guerra Mundial.

Aldous Leonard Huxley escribió su primera novela a los 27 años después de publicar varios libros de poesía. Dos años después, en 1923, publicó *Heno antiguo* y, posteriormente, *Contrapunto*. En ambas obras muestra el clima nihilista de los años 20. Su novela más importante fue *Un mundo feliz* en la que hace evidente una visión deshumanizada y utópica del futuro. Describe una sociedad en la que los habitantes viven un mundo ilusorio, reducidos a la condición de robots. En los años 50, publicó obras en las que narra sus propias experiencias con drogas alucinógenas. Vivió en Italia, Francia y Estados Unidos. Escribió cerca a cincuenta libros entre los que se cuentan textos de crítica científica, filosófica y social, habiéndose interesado también por el misticismo y la parapsicología.

Eric Arthur Blair escribió con el pseudónimo de George Orwell. Enfermo, pasó varios años de pobreza tratando de afirmarse como escritor, primero en París y después en Londres. Nació en India en 1903, pero se lo considera un escritor británico, estuvo políticamente comprometido y sus obras ofrecen un brillante y apasionado retrato de su vida y de su época. En su primera novela de 1933, relata las sórdidas condiciones de vida de las gentes sin hogar, en otra novela un año más tarde, hace un ataque feroz en contra del imperialismo inglés en Birmania. Participó como miembro de la Policía Imperial India y tomó parte en la guerra civil española. En su novela *Homenaje a Cataluña* hace responsable al Partido Comunista Español y a la Unión Soviética de la destrucción del anarquismo en España y el consecuente triunfo del falangismo de Franco. En *El camino a Wigan Pier* hace una crónica desgarradora sobre la vida de los mineros sin trabajo en el norte de Inglaterra. Pero sus novelas más satíricas que advierten y condenan a las sociedades totalitarias son de mediados del siglo XX. En *Rebelión en la granja* plasma una ingeniosa fábula de carácter alegórico basada en la traición de Stalin a la Revolución Rusa, mientras que en la novela satírica *1984* ofrece una descripción aterradora de la vida bajo la vigilancia constante del “Gran Hermano”. Orwell murió de tuberculosis en 1950.

### III. LA HISTORIA CÍCLICA Y EL ETERNO RETORNO

A diferencia de la concepción teleológica de la historia y sin anunciar utopía alguna, tanto entre algunos filósofos de Occidente como en visiones tradicionales del mundo, sostenidas por culturas orientales y occidentales, se encuentra la noción del *eterno retorno*. A esta concepción se asociaba la idea de que la historia se repite, de que sigue un decurso circular o en espiral y de que el “anillo de los anillos” hace que en el devenir se engargen vueltas y más vueltas, renovaciones y ciclos que acontecen en varios niveles y con formas de concreción de distinto alcance.

También, gracias al desarrollo de la física cósmica recientemente, se ha elaborado la teoría de que existen “mundos paralelos”; es decir, varios contextos en los que acontece la sucesión de haces de series con secuencias similares y desenlaces disímiles, dando lugar a realizar múltiples posibilidades latentes a partir de acontecimientos que ocurrieron en una fracción de espacio-tiempo efectivo. Ahora bien, debido a que los haces no son infinitos, las sucesiones de las series vuelven a darse consumándose en una inmensa cantidad de formas, el *eterno retorno de lo mismo*.

El pensamiento griego y la labor de Heródoto en el siglo V antes de nuestra era, si bien han dado lugar al nacimiento de la historia como una disciplina específica, no permitieron visualizarla como un conjunto articulado de acontecimientos orientados según un sentido que les dé valor universal. Si bien Heródoto representa la superación de la leyenda en el quehacer histórico, si bien supone que son los hombres los principales actores del acontecer y busca encontrar respuestas verosímiles a preguntas específicas que posibiliten comprender la naturaleza humana; su visión filosófica y cultural no le permitió pensar la historia como universal constituyendo una totalidad con *sentido*<sup>29</sup>.

Karl Löwith<sup>30</sup> piensa que entre los griegos arcaicos prevaleció la idea espontánea del eterno retorno, influida, entre otras razones, por los ciclos siderales y meteorológicos. Es decir, la repetición cada cierto tiempo de las estaciones, el infinito fluir de los días y las noches, la renovación multiforme de la vida y la agricultura entre otras observaciones y realizaciones culturales, no dieron lugar a pensar la noción de “progreso” con sentido finalista. De este modo, la historia universal no fue visualizada como una totalidad que transcurre realizando “avances” según una dirección determinada. Por el contrario, las contingencias sociales y políticas que acontecían en los más disímiles contextos de las *polis* y que se repetían de manera azarosa, dieron lugar a pensar que los procesos, las relaciones causales y el orden de series políticas y culturales debía repetirse de alguna manera, seguirían una secuencia, constituirían un movimiento *cíclico*.

En efecto, en opinión de Robin Georges Collingwood<sup>31</sup>, la filosofía clásica griega y el pensamiento latino posterior, debido a la focalización etnocéntrica de su propia visión cultural, no pudieron desarrollar una visión universal de la historia. Consecuentemente, tampoco la

---

<sup>29</sup> Véase de Robin George Collingwood, *Idea de la historia*, p. 27.

<sup>30</sup> *El sentido de la historia: Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, pp. 181 ss.

<sup>31</sup> *Idea de la historia*, pp. 50 ss.

pensaron como un todo articulado, conexo y sistémico con un inicio compartido, con un “avance” por el mismo camino de “progreso” y con la misma finalidad de consumación general: alcanzar el sentido, el *telos* marcado y anticipado desde el inicio.

De este modo, desde los albores de la historia como una disciplina, ésta habría tenido apenas cierta relevancia instrumental: la antigüedad le otorgó solamente un valor pragmático por cuanto gracias a la repetición era posible, en cierta medida, predecir o anticipar las posibilidades de prosecución de series dadas y probables. Por lo demás, individualmente, el sujeto, el ciudadano encontraría en la *polis* y en la historia, las condiciones fácticas para realizar, en el tiempo y en el lugar propios de su existencia y realidad, las certezas morales que apreciaba, las cuales se debatían en la compulsiva ética que refería las desavenencias prevalecientes entre las escuelas, los filósofos, las tradiciones culturales y los sistemas metafísicos excluyentes.

En la más clásica tradición, se trataba de discutir la naturaleza del hombre, no el sentido ulterior y profundo del devenir; se trataba de encontrar las esencias de las ideas inmutables y eternas, no el significado parcial de las sociedades calculando su relevancia en función de un avance general hacia el final universal. Los grandes filósofos griegos y latinos, secundados por sus epígonos, reflexionaron y discutieron sobre el ser, el bien, la verdad y acerca de los primeros principios que explicaban la totalidad. Consecuencia de estas discusiones fueron los preceptos sobre cómo los hombres podrían realizar tales formas. Que lo hicieran o no, que las personas o los pueblos se alejen de los ideales culturales o los realicen plenamente, era parte de los procesos que, de una u otra forma, eran siempre temporales y no referían un cambio compartido encaminado hacia una meta determinada e ineludible.

Inclusive la suposición de que Roma era la ciudad eterna, de que el imperio romano tenía bases económicas, políticas y militares inmovibles y de que la extensión de dicho imperio en gran parte del mundo conocido representaba la difusión providencial de una forma de vida, no representaba, en verdad, la consumación del *final* de la historia.

Polibio, el historiador griego del siglo III de nuestra era, otorgó mayor sentido al imperio romano. Pero, si bien él entendía que providencialmente Roma existía para difundir por el mundo una nueva calidad moral y expandir las bases de la justicia verdadera gracias a la sabiduría de sus leyes, si bien el imperio se encaminaba a consolidar una época de paz en la que prevaleciera la protección de los débiles y el castigo de los malvados, si bien esto es evidente en la argumentación de Polibio acerca del valor “universal” de Roma, él mismo criticaba de una manera ácida, la brutalidad política y los excesos en los que incurrió la fuerza militar romana<sup>32</sup>, descalificando en consecuencia, al imperio.

Por otra parte, cabe destacar que los estudios antropológicos y comparados de los pueblos llamados “primitivos” y de las sociedades denominadas “arcaicas” han mostrado que en diferentes contextos culturales es frecuente la noción que Mircea Eliade llama “nostalgia del tiempo mítico”. Se trata de la anulación de la historia como el devenir encaminado en una determinada dirección y, por consiguiente, la negación del avance de la historia según un sentido progresivo y lineal: es la *regeneración* ritual de un tiempo que retorna.

---

<sup>32</sup> Al respecto, véase la nota de pie de página N° 7 del presente texto.

Eliade dice que en la mayor parte de las sociedades “primitivas” el *Año Nuevo* coincide con el momento transitorio en el que el tabú deja de ser prohibido. La comunidad proclama que en esa fecha puede comer lo que normalmente es dañino y constituye una trasgresión a lo sagrado. Dicho día es, consiguientemente, el reinicio de un ciclo, implica posesionarse e influir sobre el principio de un nuevo movimiento, el cual se activa gracias al rito. En las civilizaciones históricas<sup>33</sup>, se trata de la *absolución de la historia*, es decir, la repetición del acto cosmogónico: una nueva y necesaria “creación”.

Mircea Eliade hace referencia a cómo los pueblos primitivos y las sociedades arcaicas niegan la visión teleológica, remarca que rechazan que los acontecimientos sean irreversibles y que ejerzan una acción corrosiva sobre la conciencia individual y colectiva<sup>34</sup>. Tales pueblos y sociedades, mediante sus ritos, vuelven a actualizar un instante intemporal en el que se identifica el principio mítico de sus identidades y de la creación del mundo con el inicio de periodos determinados que retornan. De esta manera, se reactiva cíclicamente el comienzo del cosmos auspiciándose con el gesto ritual, la llegada de un tiempo que, por una parte, ahuyente los males, expulse a los demonios, los pecados y las enfermedades, y, por otra parte, promueva el bienestar de la comunidad con un nuevo nacimiento. Para que el ciclo renazca y sea auspicioso, la actitud ritual se constituye en la clave principal.

Según Eliade, los ritos tienen eficacia en la medida en que repiten un modelo mítico. Los ritos no sólo recuerdan sino que reproducen la acción originaria de los dioses, los héroes o los antepasados en el comienzo de los tiempos, de manera que así se da lugar, otra vez, a la “creación cósmica” representada, por ejemplo, mediante la unión del cielo y de la tierra. En este caso, se trata de la “hierogamia” que recuerda los vínculos del mundo sagrado con el profano reactivando con la misma acción, el momento en que el caos salvaje se convirtió en un orden efectivo, el orden que otorgó formas determinadas al mundo.

La hierogamia que retorna es una consecuencia de la vuelta del tiempo. El rito pone a la colectividad en una situación anterior a la creación; así, la habilita a que recree el mundo, permite que el hombre participe del acto cosmogónico renovado. Los ritos y el retorno al tiempo mítico tienen eficacia para las sociedades arcaicas en la medida en que las acciones originarias se recrean con propiedad influyendo en el decurso del ciclo que comienza, de-

---

<sup>33</sup> El trabajo de Mircea Eliade en *El mito del eterno retorno* y en otras obras que han adquirido la cualidad de ser monumentales logros intelectuales y científicos, se centra en la comparación de las religiones, las creencias y los mitos. Sin que medie ningún obstáculo contrasta, por ejemplo, las antiguas religiones hindúes con las creencias míticas que forjaron la identidad de la Grecia antigua, también recurre a la religión hebrea más remota, a las concepciones que se advierten entre los persas, los babilónicos y en varias tribus africanas, a las creencias compartidas en los pueblos nórdicos de Europa y a las ideas religiosas estudiadas en el sur de Asia.

En fin, su enfoque comparativo no tiene restricción espacial ni temporal alguna, y en su obra señala similes entre las civilizaciones indoeuropeas (eslavos, iraníes, hindúes y grecolatinos) y otros grupos culturales habitualmente considerados “distintos”. Las ideas centrales que desarrolla en el estudio comparado de las religiones y las creencias son los modelos cosmogónicos del mundo, la historia que irrumpe entre los mitos y las leyendas primitivas, además del empleo de la religión como una explicación de las manifestaciones de lo sagrado en el mundo. Las obras monumentales del investigador rumano son el *Tratado de historia de las religiones* publicado por primera vez en 1949 y los tres volúmenes de *Historia de las creencias y las ideas religiosas* publicado en 1985.

<sup>34</sup> *El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición*, pp. 28 ss., 72 ss.



curso marcado también por el azar y la contingencia. Sin embargo, en especial, se trata de influir en lo que tiene relación con la agricultura y la fecundidad, pero también la colectividad busca interceder en el futuro inmediato, de modo que ciertas situaciones concernientes a las curaciones, el matrimonio, los nacimientos, la purificación colectiva, la confesión de los pecados y las licencias sexuales sean propicias. Así, la *regeneración del tiempo* constituye la *repetición de la creación*<sup>35</sup>.

Que el tiempo se regenere implica, en opinión del estudioso rumano de las religiones y las creencias míticas, que las sociedades “primitivas” están imposibilitadas de convertirlo en “historia”. Es decir, estas sociedades han construido paraísos arquetípicos en los que el registro del tiempo apenas es una constatación de los cambios biológicos que acontecen; pero, de ningún modo, implica un necesario proceso de marcha irreversible de los hechos. Para tales sociedades el tiempo no puede dañar su conciencia colectiva, no puede corroer su certidumbre de que todo mal, todo pecado, todo acontecimiento indeseable que promueve consecuencias adversas para las personas y los grupos, es reversible, se puede conjurar e invertir procurando el bienestar y un nuevo ciclo radiante. El rito hace que el tiempo retorne, que la creación se reditúe, que se promueva sagrada y fervientemente, la regeneración del mundo y de la vida, tanto de las personas como de la sociedad en conjunto.

En Occidente, el pensador que ha proclamado el “eterno retorno” con pasión, rigor filosófico y sin connotaciones de paraísos perdidos y recuperados es, sin duda, Friedrich Nietzsche. Dicho filósofo alemán desarrolló esta concepción en oposición a las tendencias teleológicas y utopistas de la historia. Según él, se trata de una revelación, un desvelamiento que hace el profeta Zaratustra<sup>36</sup>. En la obra por la que Nietzsche pensaba que sería considerado en Alemania como un loco, en *Así hablaba Zaratustra*, el personaje central es el profeta que anuncia la muerte de Dios y proclama la verdad del superhombre. Es un espíritu creador que apetece cosas grandes como la revelación del secreto del eterno retorno, mostrándolo como el destino ineluctable de todas las cosas: la restauración inocente, más allá del bien y del mal, que hace que todo vuelva a ser lo mismo.

Del superhombre Zaratustra habla a todos los hombres que encuentra, de la muerte de Dios sólo a algunos; en cambio, del eterno retorno, sólo reflexiona para sí mismo. Zaratustra no puede degustar la sabiduría que ha acumulado en la montaña solo, trata de compartirla. Quiere que el mundo lo escuche, el mensaje es para todos, aunque sabe también que nadie será capaz de realizarlo: el superhombre no existe aún y es poco probable que exista pronto. Por lo demás, pensar el eterno retorno es llegar a la altura suprema, a lo más hondo, al fondo que envuelve la realidad en lo más insondable del mar del tiempo.

El eterno retorno patentiza de modo recurrente, las múltiples expresiones históricas de la voluntad de poder. A la vez, ésta hace evidente que Dios ha muerto y que, por lo tanto, es un

---

<sup>35</sup> Mircea Eliade dice en *El mito del eterno retorno*, p. 63:

“...todo lo demás no es sino la aplicación, en planos diferentes, y en respuesta a necesidades diferentes, del mismo ademán arquetípico, a saber, la regeneración del mundo y de la vida por la repetición de la cosmogonía”.

<sup>36</sup> Véase *Así hablaba Zaratustra*. “De la visión y del enigma”, En Editorial Porrúa, pp. 86 ss. También *El anticristo*, Fragmento 54, pp. 86 ss.

imperativo que todo ser humano asuma la interpelación a constituirse en superhombre. Sin embargo, éste no existe ni existirá y los hombres están demasiado ocupados en banalidades para entender el mensaje del profeta sin que puedan realizar lo que la gente considera los devaneos de un loco<sup>37</sup>.

El eterno retorno es el misterio del tiempo, es la anulación de la diferencia entre el pasado y el presente, el secreto revelado como la suprema y la más honda verdad. Siendo el tiempo infinito, pensar la finitud según un esquema que implique un principio y un final para todo y para todos, además de ser restrictivo y una paupérrima combinación de posibilidades, es un *engaño*. Las filosofías teleológicas de la historia se han constituido en sus múltiples variantes, por el temor a la nada y por el rechazo al vacío. Pero es en el vacío que surge la infinitud, la ausencia de límites y de determinaciones; tal falta implica la repetición no una, sino múltiples e inclusive una *infinita* cantidad de veces, de lo mismo, puesto que toda verdad es *curva* y el tiempo es un *círculo*.

Lo que acontece en el tiempo ha tenido que ocurrir antes y volverá a ocurrir de nuevo. En el tiempo total, el presente se funde con el pasado como una serpiente que se muerde la cola, pero no se devora hasta aniquilarse, sino que reaparece en la trama de otros anillos. Detrás y delante del *ahora* yace una eternidad en la que nada es nuevo del todo; lo que sucede ya pasó antes y volverá a acontecer de nuevo, y no sólo como un hecho aislado, sino como una cadena de acontecimientos históricos que según el anillo que forma, muestra que *antes* esa misma cadena sucedió, volviendo a acontecer lo mismo<sup>38</sup>.

La concepción teleológica de la historia, rebotante de esperanza, es considerada por Nietzsche como “el mal verdaderamente *pérfido*”, se trataría del “fondo de la caja de los males”<sup>39</sup>. Y no es correcto creer, como advierte Heidegger<sup>40</sup>, que se da la inversión del orden del mundo aparente con relación al mundo real. Nietzsche no coloca, en oposición a Platón, el mundo verdadero *abajo* y el mundo aparente *arriba*; por el contrario, su pensamiento es extático y contrario a esta constelación epistemológica.

La filosofía nietzscheana fuga de las órbitas idealistas y utópicas del platonismo con similar empuje con el que huye de las pulsiones teleológicas de la historia. Nietzsche, gracias a su concepción del tiempo, a su teoría del eterno retorno y a la idea de que Dios ha muerto sin que exista verdad definitiva alguna, vulnera los cimientos de la filosofía occidental tradicional convirtiéndose en el destructor de la trascendencia, el detractor de la razón y el descubridor de la farsa escondida detrás de toda teoría que habla del “mundo verdadero”.

Que Nietzsche insista en la voluntad de poder es otra forma de descubrir la mentira encubierta detrás del discurso del *telos*. Las variantes modernas de la visión agustiniana de la historia, en especial el liberalismo y el socialismo del siglo XIX, duramente criticados por

---

<sup>37</sup> *Así hablaba Zaratustra*. Cfr. “Los discursos de Zaratustra”, pp. 13 ss.

<sup>38</sup> Véase mi artículo “Retorno y modernidad: La crítica nietzscheana de nuestro tiempo”. En *Estudios Bolivianos* Nº 1. pp. 251-319.

<sup>39</sup> *El anticristo*. Fragmento 23, p. 42.

<sup>40</sup> Véase de Martín Heidegger, “La voluntad de potencia como arte”. En *Revista de la Cultura de Occidente* Nº 113-5, p. 554.

Nietzsche, son coartadas que sustentan contenidos falaces de igualdad, justicia, libertad y fraternidad entre los hombres. Estos discursos son máscaras que preservan y proyectan renovadas formas de desigualdad, de dominio y de explotación.

Tanto como la moralidad ha constituido “el instinto de rebaño traspuesto en el individuo”<sup>41</sup>, las tendencias políticas e ideológicas que Nietzsche identifica y que son el sustento de la modernidad, domesticar las conciencias y delinear la acción colectiva recurriendo a argucias filosóficas como la moral o Dios. De este modo, la modernidad pretende mostrar la acción racional como el sentido de existencia individual, social y universal, siendo que en verdad, se trata apenas de la “gazmoñería”<sup>42</sup> que, desde Kant, ha pretendido aparecer como *inteligibilidad* para el hombre y la cultura.

Pero, gracias a Friedrich Nietzsche, según Gianni Vattimo, habría comenzado en el siglo XIX, a precipitarse en la filosofía, el “final de la modernidad”. El filósofo alemán habría esclarecido que quienes presumen que la historia tiene sentido, creen en el *progreso* de la sociedad y quienes abogan por construir universalmente una forma específica de vida, en realidad estarían “enfermos”. Se trata de la enfermedad histórica diseminada como liberalismo y socialismo, son, por ejemplo, los sistemas de Hegel y Marx que desde del siglo XIX infectaron la mente de brillantes pensadores potenciales con un síndrome identificado como “el *telos* de la historia”<sup>43</sup>.

De este modo, ya no es verosímil hablar de un solo sentido de “progreso”. Las posiciones dogmáticas y las certezas metafísicas que racionalizan el pensamiento, que instituyen jerarquías y autoridades, que rechazan el disenso, la dispersión y la diferencia, se convierten en típicas expresiones de una modernidad venida a menos. En cambio, la postmodernidad estimulada por el pensamiento nietzscheano entre otros, motiva a la novedad, al relativismo, a la disgregación de expresiones culturales y a la posibilidad de tolerancia. Asimismo, la postmodernidad exige suponer de que nada en absoluto (salvo el presente enunciado), y menos ningún meta-relato, tiene prerrogativa alguna sobre el resto de las proposiciones posibles que los sujetos históricos pueden afirmar individual o colectivamente.

Según Gianni Vattimo, que se haya producido el “final de la modernidad” implica el envejecimiento de ciertas ideas que en un momento fueron novedosas. Se trata del descreimiento en que exista el progreso, es un escepticismo radical sobre si hay o no un solo camino por el que la historia deba transitar<sup>44</sup>. En este entendido, Nietzsche habría diluido todo concepto “progresista”, afirma que después de cualquier época, se da, indefectiblemente, un eterno *oscilar* de la historia, un movimiento sin final que niega sentido e ignora toda meta para el devenir. Así, siempre volvería a presentarse un proceso de afirmación y otro de rechazo, uno de énfasis y otro de desencantamiento, uno de fuerza y otro de cambio de impulso, uno activo y otro reactivo, por ejemplo, frente a las nociones metafísicas teleológicas que apuesten o rechacen con denuedo, los fundamentos de algún pensamiento especulativo.

---

<sup>41</sup> *La gaia ciencia*. Fragmento 116, p. 130.

<sup>42</sup> *El crepúsculo de los ídolos*. “Pasatiempos intelectuales”. Fragmento 1, p. 77.

<sup>43</sup> Véase de Vattimo, *El final de la modernidad*. Respecto de la influencia del marxismo en el siglo XX, Vattimo hace referencia a Ernst Bloch, Theodor Adorno y Walter Benjamin, pp. 16 ss.

<sup>44</sup> Ídem, pp. 145 ss.

Según esta comprensión, el vaivén interminable que retorna, la muerte que renace y el principio que se produce después de cada final, serían la pasión intelectual de Nietzsche<sup>45</sup>, quien habría destruido la creencia occidental tradicional de los filósofos en que es posible alcanzar la verdad gozando de una “iluminación” racional. En efecto, Nietzsche mostraría una pulsión por algo invariante, por algo eterno, por algo que ha de ocurrir siempre sin cambiar jamás: el *retorno*<sup>46</sup>.

Pero, por otra parte, Nietzsche cuestionaría los fundamentos de la metafísica y las posibilidades del pensamiento mostrando una actitud escéptica sobre cualquier verdad concluyente con pretensiones de eternidad. En contra de esta tendencia de la filosofía occidental, Nietzsche piensa que las acciones vitales vigorizan la historia universal impulsando la regeneración y el retorno.

Por su parte, al interpretar a Nietzsche, Pierre Klossowski<sup>47</sup> dice que el recuerdo reproduce la indefinida presencia del retorno. El flujo de las cosas es también un reflujo por el que todo se convierte en una deificación de sí mismo, un *circulos vitiosus deus*: “lo que puede ocurrir jamás”. Ésta es la expresión verbal que conjuga la posibilidad y su negación, la afirmación y su imposibilidad, la conciencia de que algo retorna hacia el pasado identificando con el futuro y la certidumbre de que el presente no contiene nada nuevo.

Lo que vuelve a ocurrir, lo que jamás es definitivo, lo que puede repetirse en el futuro, lo que nunca es completamente nuevo, se desenvuelve en el escenario que le corresponde y provoca saltos influyendo en el recorrido a través del anillo de los anillos del tiempo, es el *eterno retorno de lo mismo*. Nietzsche, al respecto, dice en un escrito de juventud:

“¿Este eterno devenir, no tendrá nunca fin? ¿Cuáles son los resortes de ese enorme mecanismo de relojería? Se hallan ocultos pero son los mismos de ese gran reloj que llamamos historia. El cuadrante son los acontecimientos. De hora en hora avanza la manecilla para volver a recomenzar su curso después de las doce, hora en que comienza un nuevo periodo del mundo. (...) Todo se mueve dentro de una inmensidad monstruosa de círculos que se extien-

---

<sup>45</sup> Por su parte, si bien Karl Löwith indica que la eternidad fue el *leit motiv* de Nietzsche, hace una valoración negativa de la teoría del eterno retorno. La califica como una “horrenda concepción”, una “pesada carga” y el “martillo de responsabilidad” sumada a la “neo-pagana” doctrina de “más allá del bien y del mal”. Véase *El sentido de la historia*, pp. 249, 254.

<sup>46</sup> En *La gaia ciencia*, Nietzsche escribió:

“Suponiendo que un día o una noche, un demonio te siguiera a tu soledad última y te dijera: *Esta vida, tal como la has vivido y la estás viviendo, la tendrás que vivir otra vez, y aún infinitas veces y no habrá en ella nada nuevo (...) todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida te sobrevendrá de nuevo, y todo en el mismo orden (...)* ¡La pregunta sempiterna: ¿quieres que esto se repita otra vez, y así infinitas veces? pesaría como acento más grave sobre todos tus actos! O ¿cómo para decir ¡sí! a ti mismo y a la vida y no apetecer *nada tan anhelosamente* como esta última y eterna corroboración y consagración?”. Fragmento 341, pp. 216-7.

<sup>47</sup> “Olvido y anámnesis de la experiencia vivida del eterno retorno”. En *Revista de la Cultura de Occidente* Nº 113-5, pp. 620 ss., 627. Pierre Klossowski escribe:

“con el signo del círculo vicioso en cuanto definición del eterno retorno de lo mismo, surge en el pensamiento de Nietzsche un signo que aparece como un acontecimiento válido para todo lo que pueda ocurrir jamás, para todo lo que jamás ocurrió, para todo lo que podría ocurrirle jamás al mundo o al pensamiento en sí mismo”, p. 633.

den cada vez más grandes los unos alrededor de los otros; el hombre es uno de los círculos más íntimos. Si quiere medir las ondulaciones de los círculos externos es necesario que a partir de sí y de los círculos que le están más próximos, abstraiga hacia los más extensos. Los círculos más próximos constituyen la historia de los pueblos, de la sociedad y de la humanidad. Buscar el centro universal de todas las ondulaciones, el círculo infinitamente pequeño, es la tarea de la ciencia natural. En cuanto el hombre busca al mismo tiempo ese centro en sí y para sí, reconocemos ahora el significado unitario que la historia y la ciencia tienen que tener para nosotros”<sup>48</sup>.

Que la existencia, lo mismo que la historia, el mundo, la sociedad, la vida y los acontecimientos se repitan infinidad de veces según el círculo que barren, que nada de esto tenga un sentido, carezca de finalidad y que inevitablemente retorne “sobre sí, sin llegar a un final en la nada”<sup>49</sup>, que se produzca indefectiblemente el *eterno retorno de lo mismo*, muestra que Nietzsche sustentaba una concepción del tiempo contraria a la visión lineal.

Se trata de una visión en la que concurren círculos dentro de otros círculos, anillos alrededor de otros anillos, giros que se desplazan en niveles distintos, subrepticia y azarosamente, vueltas crecientes y decrecientes, barridos de continentes y contenidos; se trata del tiempo casual, del devenir inocente y del movimiento que establece que lo que acontece es la repetición de algo que ya hubo y volverá a suceder, en algún lugar, de alguna forma, con ciertos protagonistas, pero en lo esencial, *es lo mismo*.

Intentar una representación gráfica de esta concepción resulta sumamente dificultoso. Sin embargo, es posible intentarlo utilizando la noción de los “fractales”<sup>50</sup>. En todo caso, no se trata de una representación geométrica espacial, y menos en un diagrama bidimensional, se trata, de recorridos fácticos que se dan en procesos complejos de niveles distintos, movimientos en dimensiones fraccionadas, cambios que superan las tres dimensiones y hacen patente una física relativista, con una cuarta dimensión del espacio-tiempo, fraccionada, repetida, paralela e inverosímil.

---

<sup>48</sup> Escritos de juventud de Friedrich Nietzsche. De 1862: “Destino e historia”. En *Revista de la Cultura de Occidente* N° 113-5, pp. 479-80. En *La voluntad de poder*, los últimos años de lucidez en su vida, Nietzsche escribió:

“El mundo... deviene, pasa, pero no comenzó nunca a devenir ni a pasar. Y como sus excrementos son su alimento, vive de sí mismo... infinidad del tiempo del mundo en el pasado... El mundo deberá atravesar un número determinado de combinaciones en el gran juego de dados de su existencia. En un tiempo infinito toda posible combinación deberá ser también realizada infinito número de veces... cada una de estas combinaciones condiciona toda la sucesión de combinaciones de la misma serie... series absolutamente idénticas... en un círculo que ya se ha repetido una infinidad de veces y que seguirá repitiendo *in infinitum* su juego”. Fragmento 1059, pp. 553-4.

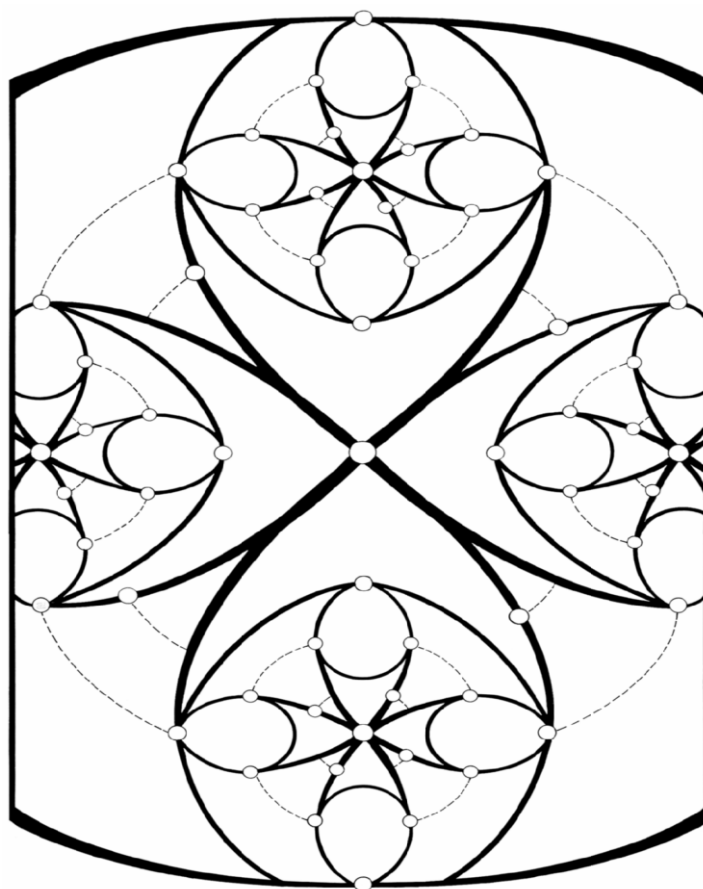
<sup>49</sup> Ídem. Frag. 55, p. 59.

<sup>50</sup> Los fractales son figuras que pueden considerarse auto-semejantes: una pequeña sección replica a menor escala, todo el fractal y, a mayor escala constituye diseños complejos. Se trata de una figura de superficie finita con posibilidad de crecimiento infinito. La geometría fractal se desarrolló por el matemático Benoît Mandelbrot en los años '70 del siglo XX. Para él, la dimensión de un fractal se usa como un exponente de su tamaño. Los fractales existen en dimensiones fraccionarias.

Las montañas, las nubes, las rocas de agregación, las galaxias y varios fenómenos naturales se presentan como fractales. Por lo demás, la belleza de los fractales los ha convertido recientemente en elemento básico de los gráficos por computadora reduciendo el tamaño de las imágenes digitalizadas mediante la *transformación fractal* descubierta por Michael Barnsley.

Según Gilles Deleuze, un *primer anillo* en el que se desplaza el eterno retorno es el círculo cosmológico y físico. En el mundo natural, en el mundo de los fenómenos que acontecen en nuestro entorno y también en el ámbito de las estrellas y el cosmos, no existe un equilibrio estable de fuerzas que sea resultado de un proceso de creación y movimiento calculado. Al contrario, el ser se hace patente al retornar, al devenir de modo inocente: "jamás el instante que pasa podría pasar, si no fuera ya pasado al mismo tiempo que presente"<sup>51</sup>.

#### ESQUEMA DE LA REPRESENTACIÓN NIETZSCHEANA DEL TIEMPO: RETORNO, INVERSIÓN Y MUNDOS PARALELOS



El *retorno* es el ser afirmado cíclicamente en el devenir. Lo que pasa es siempre la reproducción de un tiempo pasado y futuro, la síntesis de las dimensiones del devenir, la doble afirmación del ser tanto en cuanto lo que es, *siendo*, como lo que ya fue en el pasado, lo que ha *sido*, además, de lo que *será* en el futuro. Así, que el tiempo sea infinito significa que el devenir no ha comenzado y que no existe un principio para que el ser comience a

<sup>51</sup> Véase de Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, p. 71.

desenvolverse, el tiempo es la oscilación de lo que se repite en una fusión azarosa del presente con el pasado rehecho en el futuro, tanto y cuanto el futuro permanece perdido en algún giro del pasado.

Es necesario destacar que Nietzsche ataca un sentido especulativo de la filosofía occidental tradicional. Sus energías intelectuales se alinean en contra de la peor falsedad de los filósofos supuestamente *trágicos*: en aquélla que, invocando el concepto de *hybris*, piensa en el crimen y en el castigo. Tales filósofos presumen que el ser, sus leyes, su afirmación y su sentido radican en su estabilidad. Así, en el mundo de la naturaleza creen que los cambios son imperfectos, que la transformación impera en todas las esferas cósmicas y que, por lo tanto, está alejada de la quietud y la calma, afirmando la posibilidad del mal. Consideran que todo desplazamiento implica intemperancia e imperfección y que debe ser castigado, que el movimiento es el riesgo que precipita el crimen y que dotado de fuerza para afirmar otro modo de ser, por mínima que ésta fuera, cualquier ente, teniendo la voluntad de poder, queriendo, deseando, buscando *ser otro*, puede lograrlo, puede *cambiar*.

Frente a dicha actitud falsa, el gesto trágico auténtico es el contrario. Se trata del gesto de los filósofos que afirman radicalmente el cambio, que se regocijan en la transformación, que se subyugan frente a la sucesión de las máscaras de las cosas: gesto que instituye el movimiento eterno y proclama el devenir sin más hacia ninguna parte. Es la tragedia vivida por el filósofo porque es consciente de la intensidad de las cosas, porque percibe la fuerza de cada cuadro en el drama del cosmos, la fuerza expresiva de lo que yace detrás de las máscaras. Descubre que el mundo es una *nada* que, paradójicamente, cambia: *es*, se de-construye y deja de ser, pero también se reconstituye y llega a ser otra nada, sin dejar nunca de haber sido la misma. Así, en la síntesis transitoria y fugaz de las fuerzas que fluyen, se forma lo que se hace para dejar de ser y volver a hacerse otra vez: es el giro infinito que se produce en las incesantes rondas del eterno retorno de lo mismo hollando el espacio barrido por el anillo que recorre.

El retorno implica disposiciones de fuerzas que vuelven a presentarse según diagramas recurrentes, diagramas que han acontecido en el pasado y volverán a aparecer en el futuro. Las fuerzas, si son activas, son superiores y dominantes, pero existen también impulsos inferiores en cantidad, reactivos en cualidad y esclavos por su carácter. Estos impulsos pueden prevalecer sobre las fuerzas superiores, activas y poderosas. Así, en el mundo físico y cósmico en general, los impulsos reactivos anulan en las cosas lo que el ente podría ser o hacer, en tanto que las fuerzas activas proyectan y extralimitan las posibilidades de los entes exacerbándolos hasta sus extremos.

Las fuerzas activas tienen el poder para activar o para mandar; en tanto que los impulsos reactivos, por el modo cómo se constituyen, tienen la disposición para obedecer o se dan para ser activados. Sin embargo, estos impulsos pueden convertirse en fuerzas, pueden resistir a las fuerzas activas, y llegar incluso a escindir el orden espontáneo de dominio. Así, es posible que se separen de su condición pasiva y prevalezcan en un escenario en el que se han invertido las espontáneas relaciones de poder. Por último, es posible también que las fuerzas activas obren contra sí mismas, puedan ser separadas de su carácter impositivo natural y se conviertan en fuerzas reactivas destinadas, dados los tortuosos matices de su poder, a ser impulsos dominados. Respecto de los impulsos reactivos, Gilles Deleuze anota que

"Nietzsche llama débil o esclavo no al menos fuerte, sino a aquél que, tenga la fuerza que tenga, está separado de aquello que puede"<sup>52</sup>.

El diagrama de poder es la disposición jerárquica de relaciones de fuerza. Se trata del modo cómo concurren fuerzas activas y reactivas, energía dominante y pulsiones esclavas, cualidades vivas y caracteres sometidos, asentimientos afirmativos y posicionamientos negativos. En los diagramas de fuerza que aparecen en la realidad, diagramas que siempre retornan porque la voluntad de poder es la disposición del ser de las cosas, se despliega una jerarquía. Básicamente, dicha jerarquía puede darse según el predominio de las fuerzas activas o según la preeminencia de los impulsos reactivos.

En el primer caso, se trata de un diagrama en el que prevalece lo plástico, domina lo subyugante e impera lo que es dominante espontáneamente, se trata de un estado de cosas que permite que los entes extremen sus potencialidades alcanzando todo lo que pueden ser y hacer, afirmando su diferencia y cualidad. En cambio, cuando mandan los impulsos reactivos se da un escenario en el que predomina lo utilitario, el valor de la adaptación prevalece y las limitaciones de las cosas aparecen como cualidades estimables. En tales escenarios, la fuerza activa es aplastada separándose de aquello en lo que puede influir, su poder se minimiza y termina retorcida como un impulso reactivo que, subrepticamente, aparece como la fuerza separadora de lo potencial, la fuerza que impide al ente realizar sus capacidades y que impele a negar las manifestaciones espontáneas del poder, volcándolo contra sí mismo. Un ejemplo del impulso reactivo convertido en fuerza desarrollada es lo que Nietzsche expresa a través de las palabras de Zaratustra: "La tierra... tiene piel, y esa piel padece enfermedades. Una de ellas, por ejemplo, se llama *hombre*"<sup>53</sup>.

El *segundo anillo* en el que el retorno aparece incesantemente es el mundo de la ética y de la historia. Se trata de la historia colectiva e individual, y no se refiere a la vulgar interpretación de la repetición descarriada de los pequeños placeres, las alegrías del vulgo o los anhelos de compensación o reconocimiento. En el anillo de la historia, el eterno retorno es una exigencia constante de que se reproduzca una y mil veces, en sus múltiples manifestaciones, el querer afirmarse de los sujetos activos frente al desarrollo de los actores reactivos. Se trata del imperativo de que la voluntad de poder se exprese en creaciones sucesivas que, sin embargo, reditúan lo que siempre existió. Deleuze al respecto, anota: "como pensamiento ético, el eterno retorno es la nueva formulación de la síntesis práctica: *lo que quieres, quíerelo de tal manera que quieras también el eterno retorno*"<sup>54</sup>.

El objeto principal de *La genealogía de la moral*<sup>55</sup> ha sido mostrar que en la historia los impulsos reactivos devienen en fuerzas activas, produciéndose una trasmutación de valores. En este entendido, que el cristianismo haya subvertido las tendencias espontáneas por las que lo moralmente bueno se vinculaba con lo naturalmente fuerte, implicó el triunfo de la voluntad nihilista. Se trata de la victoria de lo que conserva y contagia la pestilencia de su origen: el triunfo del resentimiento, el imperio de la mala conciencia y la repetición hipócrita

---

<sup>52</sup> Nietzsche y la filosofía, p. 89.

<sup>53</sup> Véase el capítulo "De los grandes acontecimientos". *Así hablaba Zaratustra*, p. 71.

<sup>54</sup> Nietzsche y la filosofía, p. 99.

<sup>55</sup> Véase el texto referido en la bibliografía, *La genealogía de la moral: Un escrito polémico*.



del ideal ascético. Triunfo que convirtió los impulsos reactivos en fuerzas dominantes con la jerarquía de un diagrama invertido respecto del que prevaleció anteriormente. Un diagrama en el que las fuerzas activas representadas en la “bestia rubia”<sup>56</sup>, prevalecían. Así, quien mandaba en la antigüedad siendo al mismo tiempo, modelo moral y político para su entorno, resultó convirtiéndose en la figura detestada, vituperada y condenada por la ideología del cristianismo convertido, a su vez, en la fuerza reactiva imperante<sup>57</sup>.

Aquí, sin embargo, cabe destacarse que la “bestia rubia” no fue la proclama de la raza aria como la raza superior a todas las demás. Hoy está claramente establecido que Nietzsche no tuvo relaciones con el régimen de Bismarck, que odiaba y despreciaba todo pangermanismo y antisemitismo y que, para él, en su época, el concepto de “raza” denotaba invariablemente un complejo *cruzamiento*, una síntesis tanto fisiológica y psicológica, como política, histórica y social. Si bien consideraba a la guerra un componente benéfico, si bien glorificaba la belleza, la fuerza corporal, la vida arriesgada y turbulenta, aunque escarnecía la bondad, la piedad, la ausencia de virilidad y desenmascaraba la hipocresía, como enfatiza Georges Bataille, la regla de conducta de Nietzsche durante toda su vida fue “no frecuentar a nadie que esté comprometido en esa farsa desvergonzada de las razas”<sup>58</sup>.

¿Cómo se ha producido la trasmutación de los valores dando lugar a un giro de la historia?, ¿cómo ha llegado a anularse a la “bestia rubia” prevaleciendo un diagrama de fuerzas en el que impera el impulso reactivo? Nietzsche piensa que esto tuvo lugar gracias a la victoria de los valores del resentimiento, la mala conciencia y el ideal ascético. El resentimiento se plasma en una venganza imaginaria, esencialmente espiritual; la mala conciencia refiere una fuerza vuelta contra sí misma, en tanto que el ideal ascético es la ficción de la moral y del conocimiento representada en la mistificación del ideal.

El modo como opera el *resentimiento* es el siguiente: el impulso reactivo progresivamente deja de permanecer sometido y comienza a activarse en él algo que siente. A partir del sometimiento a la fuerza activa (a la “bestia rubia”), la conciencia de la posición inferior en el diagrama, deja insinuar un inconsciente que da fuerza a la reacción: se activa la voluntad de poder *desde abajo*. De este modo, el resentimiento se convierte en algo sensible, en algo que comienza a ser activo en contra del dominio. Las huellas del sometimiento ocasionan la

---

<sup>56</sup> Sobre el modo cómo dominaba la “bestia rubia” en la antigüedad, Nietzsche dice en *La genealogía de la moral* lo siguiente:

“... disfrutaban la libertad de toda constrictión social, en la selva se desquitan de la tensión ocasionada por una prolongada reclusión y encierro en la paz de la comunidad, allí *retornan* a la inocencia propia de la conciencia de los animales rapaces, cual monstruos que retozan, los cuales dejan acaso tras sí una serie abominable de asesinatos, incendios, violaciones y torturas con igual petulancia y con igual tranquilidad de espíritu que si lo único hecho por ellos fuera una travesura estudiantil (...) Resulta imposible no reconocer, a la base de todas estas razas nobles, el animal de rapiña, la magnífica *bestia rubia*, que vagabundea codiciosa de botín y de victoria (...) –las aristocracias romana, árabe, germánica, japonesa, los héroes homéricos, los vikingos escandinavos–”, p. 47.

<sup>57</sup> Haciendo referencia al momento anterior al giro de la historia producido por el cristianismo, refiriéndose al hombre fuerte que era también modelo moral y aspiración de realización social, Gilles Deleuze dice: “la negación activa, la destrucción activa, es el estado de los espíritus fuertes que destruyen lo que hay de reactivo en ellos”. *Nietzsche y la filosofía*, pp. 101-2.

<sup>58</sup> “Nietzsche y el nacional-socialismo”. En *Revista de la Cultura de Occidente* N° 113-5, pp. 578-83. Bataille afirma que “Nietzsche debe ser lavado de la mancha nazi”, p. 582.

reacción, son odiadas por el hombre resentido que afirma un espíritu de venganza. Todo es sentido apenas solamente por su memoria intestinal y venenosa, compone la realidad de sí mismo como lo hacen las tarántulas: “En tu alma anida la venganza; dondequiera que picas se forma una costra negra. ¡Torbellinos de venganza levanta en el alma tu veneno!”<sup>59</sup>.

El hombre resentido tiene el deseo de venganza, de sublevarse y de triunfar. Es el triunfo del débil, la sublevación y la victoria de los esclavos. Pero tiene mala voluntad, carece de respeto a lo aristocrático, es despectivo y sin capacidad. Ha asumido la desgracia sin dejar de tomarla en serio. Es el impotente, el dispéptico, el frígido, el insomne y el pasivo en quien ha triunfado la moral de la utilidad, el signo de la venganza y la fuerza del rencor expresiva de su debilidad. El hombre resentido quiere ser amado, y, como toda mujer, si nadie lo ama, es debido siempre, a la culpa de los demás.

La ideología del resentimiento sigue un proceso. Según Gilles Deleuze, la fórmula del esclavo expresada en “tú eres malo, luego yo soy bueno”<sup>60</sup>, se convierte, de modo inadvertido e inconsciente, en fuerza resentida, lleva el impulso reactivo a un nuevo diagrama de poder en el que alcanza una posición de dominio. Se trata de convertir la cualidad del alma marcada por lo negativo, lo pasivo y el carácter fundamentalmente infeliz, en un espíritu de venganza. Es realizar el odio extraordinario contra lo que es activo y contra la alegría que afirma la vida en el poder. Así, los miserables, los pobres, los débiles, los esclavos resultan ser los “buenos” puesto que el resentido de ayer ya no admite que el fuerte lo someta hoy, su opresor comienza a ser identificado ideológicamente gracias a los valores religiosos, convirtiéndolo, ahora, en el “malo”, el “condenado” y el “impío”.

Pero el origen del resentimiento no es el cristianismo. Si bien el cristianismo ha trasmutado los valores respecto del orden de las cosas marcado por el poder de la “bestia rubia”, la figura típica del resentido surge con el sacerdote judío, enclavado en una cultura siempre conquistada hasta el extremo de la esclavitud. El sacerdote judío lleva a cabo la empresa de la venganza y comienza a invertir los valores. Acusa y se adiestra en el resentimiento, su voluntad de poder se expresa en la fórmula “los que sufren, los miserables, los necesitados, los enfermos, los piadosos, los deformes, son los benditos de Dios, sólo ellos son *buenos*”. El sacerdote judío obra contra el mundo vigoroso y asertivo, proyectando una ficción, un mundo suprasensible, un Dios opuesto a la vida. Así, la ficción preside al resentimiento promoviendo su evolución allí “donde las fuerzas reactivas se *representan como superiores*”<sup>61</sup>.

*La mala conciencia* da énfasis al resentimiento pero lo proyecta “hacia adentro” de manera que el sujeto vuelque su fuerza contra sí mismo. Esto produce un dolor que se multiplica en la interiorización. El dolor expresa la culpa, y si en tiempos de la “bestia rubia” el secreto de los señores consistía en saber que el dolor tiene sentido, que proporciona placer al señor que lo

---

<sup>59</sup> Así hablaba Zarathustra, “De las tarántulas”. Nietzsche también escribe lo siguiente:

“Que el hombre sea salvado de la venganza (...) Sacerdotes de la igualdad... ¡detrás de las palabras de virtud se esconde vuestra más secreta concupiscencia de tiranos! (...) así me habla la justicia: *los hombres no son iguales*. ¡No deben tampoco llegar a serlo!” pp. 54-6.

<sup>60</sup> Nietzsche y la filosofía, p. 168. En oposición a la fórmula del esclavo, Gilles Deleuze afirma que la fórmula del señor es: “Yo soy bueno, luego tú eres malo... nosotros los aristócratas, los bellos, los felices”.

<sup>61</sup> La genealogía de la moral. II parte, parágrafo 14, pp. 93-4.

inflige, la transmutación que el cristianismo promovió, consistió en sobrevalorar las fuerzas reactivas afincadas en lo grotesco y estúpido.

El cristianismo atacó como “malvado” a todo lo que mostraba algún rasgo enérgico y vital, a lo que excitaba, a lo que tenía algún encanto, alguna fuerza y a todo lo que provocaba sufrimiento solazándose en el dolor. Respecto de cómo se trasmutaron los valores a partir de la época en la que se daba el imperio de la fuerza y de la barbarie, Nietzsche dice: “La *mala conciencia*, esta planta, la más siniestra e interesante de nuestra vegetación terrena, *no* ha crecido en este suelo –de hecho durante larguísimo tiempo no apareció en la conciencia de los jueces, de los castigadores, *nada* referente a que aquí se tratase de un *culpable*”<sup>62</sup>.

La imagen por excelencia de la mala conciencia se expresa en el sacerdote cristiano imbuido de la cultura de la hipocresía y la manipulación. Se trata de quien cura el dolor infectando la herida, de quien pregona que todos debemos asumir la certidumbre que proclama: “la culpa es mía”. El sacerdote cristiano procura que cada uno de nosotros internalice el dolor y seamos parte de una “cultura” en la que prevalezca la mancha y la ignominia del pecado ante Dios y ante la Iglesia. En efecto, busca que nos sintamos parte de una cultura en la que los rebaños sean la fuerza reactiva constitutiva de las colectividades, en la que acometamos contra los impulsos de nuestro inconsciente, despreciándolos y atacándolos como si fueran fuerzas digestivas e intestinales recónditas; una cultura que nos enseñe a olvidar a la “bestia rubia” que habita en nosotros, que nos instruya cómo podemos asimilar la culpa y cómo debemos legislar sobre nosotros mismos según la ley divina y el destino de la historia.

El sacerdote cristiano es la imagen antitética del hombre libre, ligero e irresponsable, es el símbolo de quien ha convertido el dolor en un medio de cambio, en un equivalente para olvidar, para purgar la culpa gracias a la pena. Expresa el castigo que debemos sufrir, el dolor que es imperativo que sintamos por no mantener ni cumplir las promesas ante Dios y la Iglesia. Este sacerdote, según Nietzsche, aleja a los hombres de su propio camino y hace que retumbe en su conciencia una ficción. Es la ficción que hace de la Iglesia, de la moral y del Estado los medios eficaces para conservar, organizar y propagar la vida reactiva, asumiendo las jerarquías y las asociaciones como respuesta necesaria ante la culpa.

Finalmente, el *ideal ascético* supone la transmutación de valores marcada por la preeminencia de la religión. Se trata de un mundo conquistado por las fuerzas reactivas y por el desarrollo de su propia soberanía. Dicho ideal se plasma en la verbalización vacía de valores asentados en el nihilismo; peor aún, el ideal ascético hace de la negación de la vida el “motor” que impulsa lo reactivo. Se trata de las ficciones de la moral y del conocimiento, la visualización mística de ideales carentes de fuerza activa y que el cristianismo ha plasmado en su discurso religioso, arrebatando a todo hombre con energía de vivir, las armas para fortalecer sus tácticas de construir su propia existencia. Ante la pregunta que él mismo se formula respecto de qué significan los ideales ascéticos, Nietzsche responde:

“Entre artistas, nada o demasiadas cosas diferentes; entre filósofos y personas doctas, algo así como un olfato y un instinto para percibir las condiciones más favorables de una espiritualidad elevada; entre mujeres, en el mejor de los casos, una amabilidad *más* de la seducción, un poco

---

<sup>62</sup> Nietzsche y la filosofía, p. 176.

de *morbidezza* sobre una carne hermosa, la angelicidad de un bello animal grueso; entre gentes fisiológicamente lisiadas y destempladas (la *mayoría* de los mortales), un intento de encontrarse *demasiado buenas* para este mundo, una forma sagrada de desenfreno, su principal recurso en la lucha contra el lento dolor y contra el aburrimiento; entre sacerdotes, la auténtica fe sacerdotal, su mejor instrumento de poder, y también la *suprema* autorización para el mismo; finalmente, entre santos, un pretexto para el letargo universal, su *novissima gloriae cupido*, su descanso en la nada (*Dios*), su forma peculiar de locura”<sup>63</sup>.

Sin embargo, pese a la crítica que hace Nietzsche del ideal ascético, siente cierta fascinación por las fuerzas reactivas que evidencian una inquietante voluntad de poder. Inclusive el hombre enfermo y religioso tienen algo admirable y peligroso: aquello sin lo cual la historia de la humanidad sería algo encapsulado en su propio anquilosamiento. En el movimiento cíclico de la historia que vuelve, los ideales ascéticos, lo mismo que la mala conciencia y el resentimiento, son los factores que motivan la oscilación, son las causas de un devenir pendular, son factores de transmutación de los valores. Se trata de lo que anuncia con la inversión que propicia, el siguiente giro de la historia en el que imperará la alegría del retorno de lo anterior: lo eterno, lo mismo, destinado sin embargo, paradójicamente, a perecer, aunque esto signifique sólo otro giro temporal de la historia.

Una de sus obras Nietzsche la titula *El Anticristo*. Inclusive escribió una carta en 1888 en la que dice que tal libro realizará la “transmutación de todos los valores”<sup>64</sup>. Que suponga que él y su obra cambiarían los valores es una consecuencia de su doctrina del *retorno*. Es decir, si el cristianismo ha supuesto la imposición de tendencias reactivas sobre fuerzas activas originarias, él mismo motivaría el regreso a aquellas fuerzas gracias al vigor, claridad y martillazos que sus escritos acometieran en contra de todo lo establecido. Como el pastor que se retuerce gritando porque una serpiente negra se ha atravesado en su boca<sup>65</sup>, la transmutación de valores que el cristianismo dio lugar estaría destinada a ceder el paso a otra transmutación posterior, a algo nuevo que, sin embargo, es el *retorno* de lo que el cristianismo invirtió.

El *eterno retorno* es la risa frente a la temporalidad de lo que se habría asumido como permanente: el mensaje cristiano. Es la risa que instaura otro hombre, el que responde a una nueva sensibilidad: la proyección del superhombre. De esta manera, el ser de la historia se realiza en el inacabado movimiento de giro que instaura y destroza, que destruye y posibilita el imperio de una realidad distinta que fortalece y transmuta valores en un movimiento pendular que siempre retorna, por una parte, entre la “bestia rubia”, Nietzsche y el Anticristo,

---

<sup>63</sup> *La genealogía de la moral*. III parte, parágrafo 1, p. 113.

<sup>64</sup> Se trata de la carta escrita el 18 de octubre a Franz Overbeck. *Correspondencia*, p. 154. Los meses anteriores al ataque de enajenación mental que ocurrió en enero de 1889, Nietzsche escribió varias cartas firmando con pseudónimos como “Dioniso”, “Fénix”, “El Crucificado”, “El inmoralista” y otros.

<sup>65</sup> *Así hablaba Zaratustra*. “De la visión y del enigma”, p. 89:

“Me encontré repentinamente entre breñas bravías, solo, abandonado, a la luz de la luna más solitaria. ¡Pero allí yacía un hombre! (...) Nunca había visto nada semejante a lo que vi allí. Vi a un pastor joven que se retorció anhelante y convulso, con el rostro descompuesto y una pesada serpiente negra colgada de su boca (...) Empecé a tirar de la serpiente, a tirar en vano. No conseguía arrancarla de la garganta. Entonces algo gritó en mí: ¡muerte! ¡arráncale la cabeza! ¡muerte siempre! (...) el pastor empezó a morder como mi grito le aconsejaba; ¡dio una dentellada firme! Escupió lejos de sí la cabeza de la serpiente y dio un salto. Ya no era ni hombre ni pastor; ¡estaba transformado, irradiante; reía! ¡Jamás he visto a nadie que riera como él!”

y lo que, por otra parte, es expresión del cristianismo en sus múltiples variantes ideológicas, tanto filosóficas como religiosas.

Desde el judaísmo se han anunciado utopías y desde el cristianismo se ha presumido que existe algún “final de la historia”. Ambos discursos ofrecen un sentido al devenir de la vida humana, tanto a nivel individual como colectivo y universal: hay un *telos* subrepticio e ineludible establecido por el proceso que lo anticipa. Pero Nietzsche rechaza toda manifestación de evolución, de progreso o de *procurso* hacia una meta idealizada, repudia cualquier descripción del mejor mundo posible, de un universo utópico que afirme un meta-relato con contenido de esperanza o salvación. En su lugar, instituye el cambio pendular, el retorno a un momento anterior al resentimiento, a la mala conciencia y al ideal ascético, un giro a antes del judaísmo y el cristianismo, gracias al que todo debe ser cambiado reeditando el mundo que antes prevaleció.

Nietzsche se ve a sí mismo, como el martillo que dismantelará los fundamentos de cualquier verdad con pretensiones de eternidad. Él y su obra destruirán cualquier presunción en algún *telos* de la historia, aniquilarán todo meta-relato y se reirán ante cualquier descripción de alguna utopía inminente, diluirán las “finalidades” que resultan de los prejuicios religiosos y filosóficos, aplastarán toda explicación última del sentido de la historia y precipitarán que lo que un día aparecía como novedoso, debe también envejecer: el Anticristo hará patente, según Nietzsche, el oscilar de la historia, y posibilitará un giro más en los recorridos abstrusos y circulares del *eterno retorno de lo mismo*.

---

## FILOSOFÍA DE LA FÍSICA Y GENEALOGÍA NIETZSCHEANA

---

“Pediremos a los filósofos que abandonen la ambición de encontrar un único punto de vista y un punto de vista fijo para juzgar el conjunto de una ciencia tan amplia y cambiante como la física... Definiremos la filosofía de las ciencias como una filosofía dispersada”.  
Gastón Bachelard

“La humanidad no avanza, ni siquiera existe”.  
“Lo que nos excita es el atractivo del infinito”.  
Friedrich Nietzsche

Escribir para ser leído por físicos sobre temas de filosofía produce, por lo general, una actitud escéptica cuando no un gesto irónico y desdeñoso. Desde el positivismo decimonónico y el empirismo lógico desplegado con fertilidad en el siglo XX, los físicos presuponen que efectuar consideraciones *filosóficas* en el sentido tradicional, “contamina” su conocimiento, demeritándolo. Por consiguiente, es un imperativo para ellos abstenerse de pensar haciendo referencia a cualquier contenido “filosófico”.

Sin embargo, aparte de que esta actitud incluye irrecusablemente una posición “filosófica”, es curioso que quienes piensan contenidos tan abstractos como los “mesones”, los “agujeros de gusano”, la “inercia”, la “velocidad de la luz” o los “universos múltiples”, renuncien a pensar de un modo *abstracto*, por ser éste, sospechosamente, una reflexión *filosófica* que

conduce a la especulación. Es curioso que quienes estudian las reacciones termonucleares en el interior de las estrellas, que quienes se representan intelectualmente los contenidos de tales objetos de estudio, a veces sin experiencia directa y sin una contrapartida real que promueva certidumbre, renuncien a reflexionar sobre el estilo, el sentido, los fundamentos, la validez y los problemas que aparecen cuando intelectualmente, “hacen” física teórica: es decir, renuncien a elaborar una *filosofía de la física*.

Por otra parte, escribir para que los filósofos lean un texto con referencias de física produce, por lo general, una reacción de advertencia cuando no una actitud de aprensión o de rechazo. En este caso, posiblemente debido a la multiplicidad de los sistemas filosóficos existentes, las reacciones son también variadas. Hay filósofos que consideran la ocupación de la filosofía ajena a los temas “exactos” de los que trata la física, en aquélla prevalecen contenidos como la axiología y la ética, los problemas de la vida y la existencia, mientras que en ésta sólo hay frías fórmulas y valores matemáticos.

Otros filósofos expresan actitudes de renuencia por distintos motivos. Algunos piensan que la física calcula, no piensa: se trata de una ciencia algorítmica, no teórica. Otros presuponen que en la física no existen márgenes para la creatividad ni para la libertad, y que, a lo sumo, genera un pensamiento encuadrado a resultados cuantificados. Finalmente, los que tienen una mejor noción –y respeto–, de la física creen que su campo de trabajo es *la realidad*, pero sólo en un sentido natural o cósmico. Es decir, su objeto de estudio estaría orientado a explicitar leyes y fórmulas en esferas restringidas de validez. De esta manera, dicha ciencia estaría privada de buscar nociones fundamentales de orden ontológico –es decir, *filosófico*–, que den cuenta de la “totalidad” del mundo permitiendo esbozar, por ejemplo, una noción sobre la historia.

Sin embargo, los filósofos renuentes olvidan que desde el origen mismo de la filosofía, la consideración de los temas de la naturaleza y el cosmos ha estado en la base de la cosmología, la metafísica y la ontología. Olvidan que las grandes revoluciones de la física, las concernientes a la *observación* –el surgimiento de la ciencia moderna–, la *interpretación* –la construcción teórica de la representación–, y la *aplicación* –el desarrollo tecnológico–, han sido procesos revolucionarios con una influencia epistemológica extraordinaria, extendida también sobre el quehacer filosófico. No se trata de establecer ámbitos de competencia ajenos y propios, no se trata de alejar a unos de otros: los filósofos deben conocer de física y los físicos percatarse que también *hacen* filosofía.

Probablemente, si se trata de algún filósofo neopositivista que realiza estudios físicos o de algún físico que se interesa por temas filosóficos abrazando contenidos del empirismo lógico, al leer un texto de *filosofía de la física* expresen actitudes diferentes a las generalizadas que se han mencionado hasta aquí. Sin embargo, aunque ellos sean receptivos a un discurso epistemológico especial, aunque tengan predisposición anuente para discutir temas de ambas disciplinas, resulta paradójico que estos gestos interdisciplinarios estén teñidos por una intolerancia encubierta: la presunción de la existencia de *una* sola epistemología, la que ostenta un carácter dogmático y unívoco.

En efecto, uno de los casos intelectuales más notables, Mario Bunge, filósofo y físico argentino, concibe la epistemología de la física de un modo excluyente. Para él, el rol de la

filosofía con relación a la física, es de *servicio* estrictamente: la filosofía debe “servir” a la física para dar claridad y rigor a sus nociones teóricas. La filosofía debe suministrar a la física los recursos lógicos, el análisis semántico y los instrumentos que le permitan descubrir los referentes genuinos de sus teorías, dando lugar a que la física se *axiomatice*<sup>66</sup>. Este servicio filosófico posibilitaría, además, que la física aborde los problemas profundos que les son propios, gracias a que contaría con grandes esquemas y debido a que tendría seguridad para encarar programas de investigación a largo plazo, rechazando “brincar” de un pequeño problema a otro, sólo porque estén de moda<sup>67</sup>.

En cambio, filósofos como Gastón Bachelard, por ejemplo, considera que cualquier epistemología relativamente ecléctica u original, no sólo es una construcción teórica legítima para abordar los problemas de la ciencia, sino que, seguro, ha de constituir una elaboración filosófica adecuada, conveniente y bien recibida porque el desarrollo del conocimiento científico actual así lo exige. En este sentido, constituye un imperativo teórico contemporáneo asumir que la epistemología es un campo de pluralismo filosófico, un campo disperso y distribuido, donde toda univocidad y pretensión reduccionista suena a una pulsión dogmática y cerrada, no sólo inhábil para el diálogo, sino inútil para ofrecer nuevas luces sobre los problemas de la física<sup>68</sup>.

En este texto se tratan algunas relaciones entre la filosofía y la física. No se reivindica una disciplina en detrimento de la otra, sino, se muestra su cercanía, se pone en claro que la actividad de *pensar*, la capacidad de concebir pensamientos, de depurarlos con rigor y detenimiento, de inferir consecuencias y de cotejarlas con evidencias empíricas; en fin, la posibilidad de uso de la razón ha sido desde los albores de la historia, una tarea que los hombres emprendimos y que seguimos realizando, labor que nos humaniza y engrandece.

Pero hay más, a partir de las iniciales reflexiones filosóficas sobre la física, el texto se atreve a explorar una teoría ontológica, la de Nietzsche, escudriñando con el lenguaje de la física, en las profundidades de su concepción sobre el *eterno retorno de lo mismo*. Se trata de un estimulante ejercicio intelectual para comprender que lo que a veces se rechaza como una especulación decimonónica carente de fundamento científico, puede ser defendido y argumentado con las herramientas más sofisticadas del siglo XXI, afirmándose ideas anti-quisísimas con el instrumental de la frontera de la ciencia. Finalmente, algunas consideraciones sobre la historia y la genealogía a la luz de la doctrina del eterno retorno que se ha fundamentado desde la física contemporánea, dan sustento adicional a la filosofía de Nietzsche, terminando de redondearse el contenido poco usual del presente texto.

---

<sup>66</sup> **Mario Bunge entiende que “axiomatizar” la física implica hacer explícito lo que era tácito. Es luchar contra la ambigüedad y la oscuridad. Supone indicar qué conceptos son básicos y cuáles se infieren de éstos según su contenido y de acuerdo a los referentes que señalan. La axiomatización más conveniente estaría en el punto medio entre el extremo del “concretismo” –creer que los conceptos se refieren a objetos inmediatos acotados en sus determinaciones- y el extremo del “formalismo” –asumir que las teorías son modelos deductivos sin referentes reales-. Véase *Filosofía de la física*, p. 34.**

<sup>67</sup> *Filosofía de la física*, p. 27.

<sup>68</sup> Véase de Gastón Bachelard, *Epistemología (selección de textos)*, p. 26.



## I. LA FILOSOFÍA DE LA FÍSICA

Para Mario Bunge, la *filosofía de la física* establece a fines del siglo XX, un camino inequívoco que, según él, la física debe seguir: los físicos tienen que axiomatizarla. Taxativamente, el filósofo argentino afirma que esta conclusión epistemológica es el resultado de poner a la filosofía al *servicio* de la ciencia<sup>69</sup>. En efecto, se trata de combinar, por una parte, el énfasis de una actitud deleznable de ciertas tendencias y, por otra, de desarrollar posteriormente, una voluntad constructiva.

Respecto de la primera actitud, la posición de Bunge es provocadora: los científicos, después de que la teoría de la relatividad fuera formulada, después del despliegue de la mecánica cuántica y a la altura del desarrollo teórico de la física actual, no pueden equivocarse asumiendo sin crítica un *fenomenismo* ramplón. No es admisible que todavía hoy supongan que las mediciones son la base del conocimiento físico, deben desechar las limitaciones del operacionalismo y negar cualquier oportunidad a las interpretaciones erradas de la Escuela de Copenhague.

De esta manera, considerar las fórmulas de la mecánica cuántica como referencias simbólicas de entes físicos y no de observadores, asumir las mediciones como casos particulares de las interacciones que se dan entre el nivel macroscópico y el microscópico, esforzarse en formalizar el conocimiento físico incluyendo a la totalidad de las fórmulas de la teoría en un sistema general y concluyente, es decir, *axiomatizar* a la física, implica señalar el camino que ahora *debe* recorrer esta ciencia.

Para Bunge, la filosofía sirve a la física porque le permite exponer a la luz de la razón con la ayuda de la semántica, los referentes fácticos auténticos de la teoría. La filosofía que hoy *sirve* a la física es la que le permitiría tener conciencia clara de su próxima labor, es la filosofía que le impulsará para que la física se critique a sí misma y para que explore nuevos problemas y métodos<sup>70</sup>.

La relación de la filosofía con la física adquiere sin embargo, en otros autores que cultivan ambas disciplinas, connotaciones diferentes. Hans Reichenbach, por ejemplo, piensa que a tal punto ha influido la ciencia del siglo XX sobre la filosofía, que a ésta no le cabe otra opción que convertirse en una disciplina “científica”: la *filosofía científica*. Uno de los aspectos sobre los cuales se erigiría dicho conocimiento consiste en que se rehúse a aceptar cualquier teoría del mundo físico como absolutamente segura<sup>71</sup>. Pero, esto no significa que la filosofía renuncie a la verdad.

Al contrario, la ciencia del siglo XX marcaría, según Reichenbach, un nuevo estilo de pensamiento filosófico: aquél que desecha todo relativismo gnoseológico, que rechaza tolerar cualquier opinión aceptándola como legítima y que renuncia a pretender alcanzar la verdad. Así, la física en particular, y las ciencias en general, permitirían a la filosofía construir un nuevo método, el método *científico* para que la filosofía lo desarrolle y aplique aus-

<sup>69</sup> Véase de Mario Bunge, *Epistemología: Curso de actualización*, p. 96.

<sup>70</sup> *Filosofía de la física*, p. 23.

<sup>71</sup> Véase de Reichenbach, *La filosofía científica*, pp. 312-3.

piciosamente. Se trata de llegar a la verdad por medio del análisis lógico, se trata de alcanzar conclusiones precisas, sutiles y seguras, tan sólidas como las que se dan en la ciencia contemporánea.

Más aún, la ciencia indicaría cuáles son los problemas que la filosofía debe tratar, sin especulación, con rigor lógico y siguiendo un método científico. Algunos de tales problemas filosóficos serían los siguientes: ¿Cuál es el principio rector de la evolución: la selección estadística o el análisis causal? ¿El conocimiento predictivo es resultado de la probabilidad o de la inducción? ¿Es posible predecir el porvenir inclusive refiriéndolo sólo con supuestos probables? ¿Cómo existen y se relacionan el mundo externo y la mente humana? ¿Qué es posible esperar de un uso riguroso del lenguaje absteniéndose de hacer referencia a contenidos "trascendentales"? ¿Cuál es la naturaleza de la ética? ¿Qué fines y que implicaciones se pueden postular en la ética? ¿Cuál es el componente cognitivo en la ética y cuál el volitivo? ¿Qué sentido tiene la lógica como sistema de leyes del lenguaje? ¿Cómo se puede emplear la lógica para el conocimiento si no expresa ninguna propiedad del mundo físico?<sup>72</sup>.

Al parecer, la comparación de posiciones tan diferentes como las que se han mencionado, puntos de vista sobre la relación de la *filosofía* con la *física*, permite afirmar que es posible encontrar fácilmente al respecto, posiciones extremas. Por una parte, Bunge reduce la filosofía a una disciplina de servicio a la física, en tanto que Reichenbach considera que la física es el modelo para que la filosofía se convierta en ciencia. Entre ambas concepciones caben muchas otras que establecen diversos tipos de relación de la física respecto de la filosofía y viceversa. La constatación que cabe hacer de principio, por consiguiente, debe enfatizar que la filosofía de la física no se reduce a la epistemología y menos aún a una determinada teoría de la ciencia. Como se advierte en el presente texto, la multiplicidad de relaciones entre ambas disciplinas constituye más bien, un estímulo para pensar la diversidad, dispersión y relatividad de las teorías, promovándose una auspiciosa y fértil interacción que enriquezca a ambos quehaceres.

### a) ¿Existen problemas filosóficos en la física?

La axiomatización no es, según Mario Bunge, la única tarea científica que la filosofía ayuda a esclarecer a la física. Si bien la reconstrucción axiomática de las teorías físicas es el campo de cooperación que se daría entre físicos teóricos, matemáticos, matemáticos aplicados, lógicos y filósofos de la física; para el pensador argentino, en el espíritu de la nueva reflexión filosófica, aparece una lista larga y atractiva de problemas sobre los fundamentos de la física, problemas que la reflexión epistemológica tendría que resolver con rigor<sup>73</sup>:

¿La teoría física sistematiza los datos, calcula las predicciones, guía investigaciones posteriores o explica los hechos? ¿Es posible experimentar sin teorías y coleccionar teorías sin datos? ¿Los conceptos de la física son observacionales? ¿Y los de la mecánica cuántica y la teoría general de la relatividad? ¿Es posible explicar o entender la mecánica cuántica y la

---

<sup>72</sup> *La filosofía científica*, p. 316.

<sup>73</sup> *Filosofía de la física*, pp. 24-5.

teoría general de la relatividad sin recurrir a imágenes familiares o modelos pictóricos? ¿Al cambiarse las coordenadas, la invariancia garantiza el significado y la objetividad? ¿La teoría de la relatividad instituye una dependencia del observador que sustantiva la subjetividad? ¿La teoría cuántica habla de objetos físicos autónomos o de bloques de micro-objetos, instrumentos de medida y observadores? ¿Son concebibles los acaecimientos cuánticos sin un observador?

Más aún, para Bunge, en la medida en que estas reflexiones epistemológicas se realicen con claridad y rigor, quedarán allanadas en parte, las dificultades que se presentan a fines del siglo XX: se trata de los desafíos contemporáneos de la física. Una lista de tales desafíos, expresados como problemas disciplinares, es la siguiente<sup>74</sup>:

¿En el mapa de la física, qué relaciones existen entre las teorías? ¿Los principios de covariancia y los enunciados de simetría son axiomas de teorías físicas? ¿Qué relación existe entre unidades y patrones? ¿Qué son las cantidades físicas y en que difieren de las constantes dimensionales o los factores escalares? ¿Cuál es el álgebra de las unidades y dimensiones que subyacen a las reglas estándar? ¿La explicación mecánica, como el índice de refracción, reduce un macro-nivel a un micro-nivel? ¿La probabilidad física es intensidad de creencias, frecuencia relativa de valores medidos o tendencia? ¿La dispersión en la indeterminación es desviación estándar, indeterminación objetiva o incertidumbre? ¿El azar se deduce de una teoría estocástica basada en una teoría determinista más profunda? ¿Una teoría estocástica clásica permite desarrollar la teoría cuántica? ¿Son imprescindibles las coordenadas en teorías espacio-temporales? ¿Qué límites tiene la localización espacio-temporal? ¿Equivale el tiempo a una dimensión espacial? ¿El “sentido del tiempo” implica procesos irreversibles, en tanto que el “tiempo” no puede definirse como un proceso irreversible? ¿Requiere la teoría cuántica de una lógica propia sin la conjunción de variables dinámicas? ¿Qué es el principio de correspondencia en la teoría cuántica? ¿Es posible la mecánica y la electrodinámica cuántica sin observador? ¿La mecánica cuántica trata de micro-sistemas, conjuntos estadísticos o pares “conjunto/aparato”? ¿Se deduce la mecánica del continuo y la termodinámica de la mecánica de partículas?

Asumiendo un auspicioso servicio que la filosofía podría prestar a la física, Mario Bunge, sin ambages, indica que al *operacionalismo* le ha correspondido jugar el rol de ser una filosofía anodina para la física. En efecto, al suponer con un gesto inmaduro e incontrolado, como lo hace el físico ingenuo, que dicha ciencia está exenta de cualquier consideración *filosófica*, el operacionalismo cae en nociones vulgares que minimizan a la física al “cálculo”<sup>75</sup>. Esto implica reducirla a mediciones centradas en un protagonismo antropológico que renuncia a la comprensión del mundo externo. Implica negar lo que Bunge afirma como objeto de la física inclusive a fines del siglo XX: que la totalidad de esta ciencia se ocupa tanto en nuestros días como en los tiempos de Galileo, de estudiar *la naturaleza*<sup>76</sup>.

Así, el operacionalismo habría contaminado a la física de una actitud renuente: persistir en abstenerse de efectuar cualquier reflexión filosófica. Sin embargo, tal renuencia pronto se

---

<sup>74</sup> *Filosofía de la física*, pp. 31-2.

<sup>75</sup> Ídem, pp. 11-2.

<sup>76</sup> Ídem, p. 40.

ha convertido en un credo dogmático que también ha impuesto sus preceptos para los científicos: se trata de los diez mandamientos que todo buen físico *operacionalista* debe cumplir al pie de la letra:

PRIMERO, haz que la observación sea fuente y objeto de conocimiento físico. SEGUNDO, cree que sólo la experiencia humana constituye lo real. TERCERO, construye hipótesis físicas como experiencias condensadas. CUARTO, descubre teorías físicas partiendo de datos empíricos obtenidos en laboratorio. QUINTO, formula hipótesis sistematizando tus experiencias. SEXTO, cuando hables sobre conceptos que no lograste observar, por ejemplo, electrones o campos, tómalos sólo como puentes matemáticos hacia posibles experiencias nuevas, mientras tanto no son reales. SÉPTIMO, no intentes construir una imagen verdadera del mundo, todo es sólo “experiencia” más o menos simple. OCTAVO, define los conceptos que emplees. NOVENO, no pretendas asignar significado alguno a los símbolos no definidos, son sólo auxiliares matemáticos. DÉCIMO, honra a las definiciones operacionales<sup>77</sup>.

Sin embargo, estos nuevos dogmas, nada menos que patentes en la física del siglo XX, olvidan que jamás teoría física alguna ha surgido de la contemplación de las cosas o de los datos empíricos. Todas las teorías de la física fueron la culminación de un proceso creador que, según Bunge, se erigió siempre gracias a la poderosa e inequívoca arma de la *deducción*. Los operacionistas deben comprender de una vez y para siempre, que la física no es una colección de fotografías, sino construcciones simbólicas con conceptos disponibles. En efecto, ni las fórmulas más duras de la física teórica como son las del estado sólido, son resultado inductivo de la experiencia. Es un mito creer que mientras todos los experimentos son “importantes”, ninguna teoría es indispensable, lo mismo que suponer que el sentido de la física radica en aplicar la experiencia renunciando a la labor de explicar los fenómenos de la naturaleza<sup>78</sup>.

Por otra parte, es absurdo esperar que la física defina todos los conceptos con los que trabaja. Al axiomatizarla precisamente se encuentra que existen conceptos primitivos de los que se deducen otros, constituyéndose en el sistema respectivo, un conjunto de contenidos indefinibles. Tal es el caso, por ejemplo, en la mecánica newtoniana, de los conceptos de “masa” y “fuerza”. Pero lo más grave es la forma cómo el operacionismo asume una definición. No considera que todo concepto sea una construcción teórica elaborada dentro de un sistema. Cree que los símbolos físicos tienen significados necesarios, universales y unívocos para fines de cálculo, sin reconocer su valor de verdad como parcial, temporal y solamente “aproximado”.

Los operacionistas no tienen en cuenta que para que un símbolo físico tenga significado, se requiere de tres tipos de suposición: las matemáticas, las semánticas y las físicas. Por ejemplo, la tensión interna sólo en la mecánica del continuo tiene la forma matemática de un campo tensorial sobre cuatro dimensiones (*suposición matemática*) con un referente determinado: la propiedad de un cuerpo. Así, gracias a la teoría de la mecánica del continuo, el concepto “tensión interna” (*suposición semántica*), da lugar a aceptar que los cuerpos sean asumidos como continuos (*suposición física*). Por otra parte, las definiciones “ope-

---

<sup>77</sup> *Filosofía de la física*, pp. 12-3.

<sup>78</sup> Ídem, pp. 16-7.

racionales” que banalizan las teorías, a lo sumo, motivan a efectuar cálculos y obtener resultados restringiendo el sentido de la física: pensar la realidad. Por ejemplo, para trabajar con el concepto de “campo eléctrico” en la teoría de Maxwell, no se trata de hacer cálculos con  $E$  inspeccionando sus valores, sino de pensar su significado.

En lo concerniente a la *verdad*, asumiendo el operacionalismo, se reduce la teoría física a procedimientos de cálculo que muestran valores necesarios y universales. Así, se matematiza a la física perdiendo de vista el objeto de estudio de esta ciencia: referirse a sistemas físicos reales. Sin embargo, tampoco se trata de impugnar al operacionalismo con un realismo ingenuo, no se trata de suponer que la física ofrece un retrato *verdadero* de la realidad, es decir, un reflejo fidedigno y correspondiente.

Las teorías físicas son simplificaciones “brutales” que conducen a esquemas ideales o a objetos que se asumen como modelos, teorías que pueden constituirse dentro de sistemas profundos y ricos. Por ejemplo, son objetos-modelo el “campo homogéneo” y la “partícula libre”, en tanto que la teoría general de la relatividad y la mecánica cuántica aparecen como teorías físicas profundas sumamente ricas, sin que se pueda medir su valor por la simplicidad o complejidad que impliquen, por su eficacia o ineficacia para dar lugar a cálculos, o porque sirvan a aplicaciones tecnológicas. Tales teorías *valen* tanto y en cuanto son más o menos verdaderas, es decir, en la medida en que sus simplificaciones ideales permiten *pensar* la realidad.

Para Mario Bunge, es un imperativo que los físicos operacionalistas entiendan de una vez que sólo las teorías profundas y no las fenomenológicas pueden dar cuenta de problemas científicos que escapan a la percepción. Más aún, la percepción apenas puede explicar procesos macro-físicos y mecánicos; siendo imprescindible en la física inventar teorías profundas que trasciendan la experiencia y superen la noción vulgar de “caja negra”. Respecto de esto último, es necesario eliminar la reducción de la física al suministro (*input*) de datos que, invariablemente, son procesados por la fórmula respectiva, dando lugar a resultados (*output*) con valores cuantitativos y expresiones matemáticas.

Durante la segunda década del siglo XX, Niels Bohr, aparte de explicar la física nuclear y la estructura atómica, desarrolló una interpretación positivista de la mecánica cuántica que se llama la “interpretación de Copenhague”. Ésta se basa en una tesis *fenomenista*.

Mario Bunge indica que el *fenomenismo* dice que ningún objeto físico existe independientemente del sujeto que lo observa o conoce. Así, las cosas serían meras apariencias o fenómenos que desaparecerían si se cambia el observador o su técnica de conocimiento. Aparte de que aquí resuenan ecos del solipsismo de Berkeley, el fenomenismo mezclaría, según Bunge, el instrumental con el que el observador conoce al objeto con el objeto mismo y la observación realizada. Así, el conocimiento quedaría al arbitrio del sujeto, quien puede asumir al aparato como una prolongación de sí mismo o subsumir el objeto al aparato<sup>79</sup>.

En contra de esta interpretación, Bunge afirma que tanto el físico experimental como el teórico se ocupan de estudiar cosas que existen en sí mismas, objetos que no dependen de

---

<sup>79</sup> *Epistemología: Curso de actualización*, pp. 86-9.

los científicos para ser así o de otra forma. Arguye que los átomos de hidrógeno del sol y las estrellas emiten luz sin pedir permiso a observador alguno y sin que sea un requisito que dicha luz se registre por los espectrógrafos terrestres. Además, en contra de la suposición que afirma que todo micro-objeto debe referir el modo de observarlo, en contra de la interpretación de la mecánica cuántica haciendo referencia a una "situación experimental", Bunge contrapone el formalismo matemático que rechaza toda intromisión de observadores o de aparatos en el desarrollo deductivo del conocimiento.

La interpretación de Copenhague sobre la experiencia, según Mario Bunge, es falsa debido a que los resultados de toda medición dependen del método que se haya aplicado subsistiendo siempre la duda acerca de la exactitud de los datos. Para el filósofo argentino, tampoco es admisible que las fórmulas cuánticas excluyan variables dinámicas. Que sea necesario efectuar constantes mediciones para establecer valores que cambian, significa que la medida es necesaria para el desarrollo de la física, pero esto no implica que el observador constituya al objeto al medirlo.

Para Bunge, el objeto de conocimiento existe en sí mismo. Si se trata de micro-objetos estudiados por la mecánica cuántica cabe señalar lo siguiente: No son puntos materiales ni ondas. Existen en un estado que se denomina "campo" sólo en sentido matemático; es decir, existen como probabilidad de presencia del micro-objeto en una región situada en la punta del vector. Dicho de otra forma, los micro-objetos de la mecánica cuántica no son partículas ni campos clásicos, se trata de un género nuevo de objetos que la física clásica no es capaz de describir ni de explicar, mereciendo un nuevo nombre: *cuantones*. Que el vector sirva para medirlos no implica que existan cuando el sujeto los mide o que la medición reconstituya su existencia.

Sin embargo, existen también opiniones contrarias. De manera radical, Gastón Bachelard, por ejemplo, indica que sostener una tesis realista en física, a fines del siglo XX, es incurrir en una "involución del pensamiento filosófico". Así, cuando Emile Meyerson atribuye al físico un carácter *cosista* —esto es, concebir a los átomos como pequeños sólidos, como "cosas pequeñas"—, y cuando Meyerson afirma que el átomo debe pensarse como "un trozo de espacio", aparte de precipitarnos en el atomismo clásico y mecánico —doctrina por excelencia, de lo pequeño—, provoca una inaceptable *regresión* filosófica.

Para Bachelard, la palabra *cosa* es una palabra pobre. Considerando los "objetos" de la microfísica, se descubre que los electrones, protones, nucleones, neutrones y fotones entre otros, no pueden ser una *cosa*: no tienen la singularidad de propiedades que caracteriza a las cosas comunes. Peor aún, la pobreza filosófica del *cosismo* —o la presunción de que la realidad física *es* "en sí"—, se convierte en paupérrima al incluir los gravitones de Tonnelat, los limitones de Kwal, los excitones de Bowen y los demás proyectiles de la física nuclear. En resumen, sostener tesis realistas asignando a la física la tarea de conocer las *cosas en sí mismas*, implicaría reducir la epistemología, nada menos que de la física relativista y la física cuántica, a nociones de sentido común.

Por lo demás, la física cuántica para Bachelard, ha introducido una gran novedad filosófica. En tanto el corpúsculo no es un cuerpo pequeño, no es un fragmento con cualidades sustanciales, en cuanto no se le puede atribuir una forma, una geometría y ni siquiera un lugar

preciso de existencia, la física cuántica rompe con la física clásica, aplasta la filosofía del *cosismo* e inaugura una nueva ontología<sup>80</sup>.

En efecto, la filosofía corpuscular moderna superaría, según Bachelard, esa observación incisiva de Henry Bergson de que la inteligencia humana estaría específicamente “adaptada” al conocimiento de los *sólidos*. Tal filosofía corpuscular motivaría a pensar que la interacción de partículas de naturaleza distinta, partículas como el fotón y el electrón, debe ser estudiada a partir de nociones ontológicas diferentes a las que han prevalecido en el realismo vulgar y en la concepción substancial de la materia. Se trata de incorporar contenidos aparentemente tan ajenos como la velocidad de la luz, pensada en cuanto velocidad límite en la ciencia relativista, estableciendo paralela y correlativamente, la pequeñez límite del corpúsculo<sup>81</sup>.

Pero la teoría de la relatividad no es una explicación necesaria y unívoca, según Bachelard, aparece como una teoría “verdadera” antes que una teoría de lo real. Los físicos relativistas, con prudencia, pretenden aprender solamente ciertos caracteres asimilables a sus métodos de referencia. No buscan explicar la realidad, sólo quieren relacionar los fenómenos con razonamientos suficientes, prevaleciendo la objetivación antes que la objetividad. Así, la relatividad inaugura un nuevo método de descubrimiento progresivo, una continua y cada vez más compleja objetivación del pensamiento científico<sup>82</sup>.

Reafirmando la crítica de Mario Bunge al operacionalismo, Bachelard considera que la teoría de la relatividad ofrece claros ejemplos de que lo sustantivo en la física es el *pensamiento*. En el caso de la fusión matemática del espacio y del tiempo se evidencia de que se trata de dos conceptos que sólo pueden reunirse por un esfuerzo intelectual ya que nuestra imaginación, vida sensorial y representaciones, espontáneamente los conciben como separados, distintos e independientes uno del otro.

Sin embargo, aquí también surgen posiciones polémicas. Bertrand Russell, por ejemplo, en congruencia con la concepción de Bunge, dice que, contrariamente a la suposición de que la teoría de Einstein afirme de que “todo es relativo” –lo cual es, además, absurdo-, el propósito del físico alemán fue llegar a establecer *leyes* de los fenómenos, aquellas leyes que sean siempre las mismas, independientemente de uno u otro observador<sup>83</sup>.

Mario Bunge piensa que la mecánica cuántica se desarrolló en parte, gracias a la influencia del empirismo lógico. La epistemología de esta tendencia sostiene una noción fenomenista y un claro operacionalismo, por lo que dio lugar a que se interpretara la microfísica enfatizando la observación y la medida, priorizando el fenómeno y no las *cosas en sí* mismas, otorgando centralidad al observador en el conocimiento y pretendiendo definir en términos de operaciones concretas todo concepto científico.

---

<sup>80</sup> Véase de Gastón Bachelard, *Epistemología (selección de textos)*, pp. 62-4.

<sup>81</sup> *Epistemología (selección de textos)*, pp. 65-71.

<sup>82</sup> Ídem, pp. 39-41.

<sup>83</sup> Véase, *ABC de la relatividad*, pp. 16, 25.

Aparte de la crítica que Bunge desarrolló en contra del empirismo lógico, el fenomenismo y el operacionalismo, considera que la epistemología subyacente se ha constituido en una excrescencia filosófica que se debe extirpar con presteza. Otra expresión de dicha epistemología es la interpretación errada del llamado “principio de indeterminación” o “principio de incertidumbre” de Heisenberg, error evidenciado no sólo entre los filósofos desde el Círculo de Viena, sino entre varios físicos y, particularmente, en la Escuela de Copenhague.

En primer lugar, es impropio llamar “principio” de Heisenberg. Se trata, según Bunge, de las “desigualdades” señaladas por Werner Heisenberg que relacionan entre sí los anchos de distribución de la probabilidad de posición y de impulso lineal. Asumiendo la mecánica cuántica, se ha establecido que los entes materiales poseen en cada instante una distribución probabilística de su posición y de su impulso lineal. Lo que Heisenberg estableció no se trata, entonces, de la subjetividad del observador –sus estados mentales–, o de la dudosa certidumbre de los resultados que se generan a partir de la medición, sea por los medios que emplea o sea por el sistema de referencia que usa. Su teorema se refiere a una *propiedad* de los objetos micro-físicos<sup>84</sup>.

Pero, en lugar de esto, varios físicos, siguiendo la interpretación de Copenhague, asumen las “desigualdades de Heisenberg” como si se tratara de una tesis *subjetivista* que termina convirtiéndose en una tesis *indeterminista*. Así, los hechos físicos que se pueden observar y sobre los cuales la física habla, se convierten en el blanco del observador quien los altera al acercarse a ellos para medirlos. De este modo termina desapareciendo la objetividad en la física y la posibilidad de que establezca leyes que permitan explicar el mundo real. Peor aún, en su discusión con Einstein en 1949 sobre problemas epistemológicos, Niels Bohr alegó que el tiempo y la energía satisfacían una relación de “incertidumbre” en los términos como habría sido planteada la *tesis* de Heisenberg.

Bunge aboga porque los hechos físicos de los que trata la ciencia física no dependen del experimentador, no dependen de las decisiones y acciones humanas regidas por la subjetividad. En su opinión, dependen de leyes físicas que la ciencia construye, siendo, por lo tanto, legales y objetivos. En este sentido, es un grave error de interpretación de la mecánica cuántica confundir el objeto medido, identificándolo con el aparato que sirve para medirlo, y mezclar ambos con la interacción que pueda darse entre el objeto que se conoce y el aparato empleado para conocerlo. Para allanar estas ambigüedades lo primero que es necesario efectuar, según Bunge, es describir explícitamente las características del modelo de aparato que se emplea, cómo funciona y qué mide.

Sin embargo, aquí también surgen posiciones polémicas que cuestionan la taxativa epistemología de Bunge respecto del “principio de indeterminación” de Heisenberg. Gastón Bachelard, por ejemplo, indica que no se puede trasladar sin más, el involucionado y cómodo *cosismo* que cree disponer a la mano de objetos estáticos, a lo que concierne a los experimentos de la microfísica. Es absurdo preguntarse ¿qué es un fotón inmóvil?, puesto que el fotón es inseparable del rayo de luz, sólo se puede describirlo *en acción*. En la física cuántica la noción de energía enlaza con un fructífero giro epistemológico, la cosa y su movi-

---

<sup>84</sup> *Epistemología: Curso de actualización*, pp. 92-4.



miento, la energía mide la eficacia de una cosa que se mueve y, recíprocamente, permite apreciar cómo el *movimiento se convierte en cosa*<sup>85</sup>.

Agrega Bachelard que a nivel atómico el movimiento pierde las características del sentido común. En efecto, si la trayectoria de dos corpúsculos individualizados atraviesa una zona estrecha que impide que se les distinga, entonces a la salida de esta zona ya no se tratará de dos corpúsculos: el *movimiento altera a las cosas*. Asumiendo el “principio de indeterminación” de Heisenberg como tal y no como desigualdades, Bachelard piensa que en microfísica, desaparece la noción de *existencia situada*, que la localización del corpúsculo no tiene sentido y que la física cuántica obliga a reflexionar sobre información esencialmente dinámica y micro-lógica. Así se habría abierto un nuevo continente epistemológico en el que los objetos se confunden con el movimiento, la energía los constituye, se transforman ante la progresiva cercanía del observador y *existen* de forma tan *sui géneris* que “están” y “no-están” en el espacio<sup>86</sup>.

### **b) ¿La filosofía debe servir a la ciencia o viceversa?**

Si bien la epistemología es el campo de reflexión teórica y de conocimiento científico que relaciona la filosofía con la física, autores como Mario Bunge, rechazan ciertas tendencias epistemológicas por considerarlas *erradas*. Convencionalmente, por ejemplo, los científicos asumen que las teorías que se desarrollan en la física o en cualquier otra ciencia, son sólo instrumentos convenientes, útiles para incorporar datos experimentales en procedimientos algorítmicos. Sin embargo, el análisis de referentes refuta tal epistemología convencionalista. Para Bunge, en la medida en que las teorías físicas se refieren a *entes físicos*, se dan como construcciones que permiten entender y explicar *la realidad* y no como meros instrumentos simbólicos<sup>87</sup>.

Tampoco la epistemología positivista del siglo XX debe ser aceptada por la filosofía de la física que Bunge defiende. Para él, no es admisible suponer que las teorías científicas conciernen a operaciones que se realizan a partir de la observación y la medida; es decir, las teorías físicas no dependen del sujeto que las formula basándose en su propia experiencia o en la experiencia de otros científicos. Al contrario, dichas teorías se refieren a *cosas en sí mismas*, sus contenidos existen independientemente del sujeto que las conoce y se refieren –por ejemplo, en el caso de mecánica cuántica-, a *entes físicos*.

Siguiendo este razonamiento epistemológico, la teoría de la elasticidad por ejemplo, no se refiere a las observaciones humanas dadas o posibles, con relación a los cuerpos elásticos. Su objeto de estudio es tales cuerpos medidos según un *sistema de referencia*. Más aún, al establecerse un sistema de referencia no hay que pensar que se está sustantivando el rol del observador. Al respecto, basta considerar que tales sistemas carecen de especificaciones que refieran propiedades humanas. Es decir, su objeto de estudio son *entes físicos* dotados de ciertas propiedades mensurables. De esta manera, que en la teoría especial de la relatividad

<sup>85</sup> *Epistemología (selección de textos)*, pp. 73-4.

<sup>86</sup> Ídem, pp. 66-7.

<sup>87</sup> Cfr. de Mario Bunge, *Epistemología: Curso de actualización*, p. 84.

dad abunden los observadores con reglas y relojes, no implica que existan distancias, duraciones o masas “relativas” a un observador, sino que dichas distancias, duraciones o masas son “relativas” a un determinado sistema de referencia, sea que dicho sistema esté en reposo o en movimiento<sup>88</sup>.

La labor de *servicio* que Mario Bunge asigna a la filosofía, de modo que le permita a la física, realizar una clara y rigurosa axiomatización, implica varios niveles de influencia:

En *primer lugar*, la filosofía serviría a la física para evitar sostener, inclusive inconscientemente, posiciones groseras a título de mantener coincidencia con el sentido común y las nociones populares y espontáneas. La filosofía enseña a los físicos a ser críticos de sí mismos y a estar conscientes de los problemas epistemológicos de su disciplina, motiva a ordenar el conjunto teórico de la ciencia y a organizarlo con rigor, diferenciando cuáles son proposiciones *físicas* propiamente dichas –*fácticas*–; cuáles, proposiciones *matemáticas* y cuáles constituyen proposiciones *semánticas*<sup>89</sup>.

En el siglo XX, Bunge piensa que se han desarrollado cuatro revoluciones en la organización de la física. En primer lugar, su aritmetización, después, su ordenamiento gracias a la teoría de conjuntos; en tercer lugar, su disposición según la topología y, finalmente, su organización gracias a la *categorización*. Esta última implica establecer familias enteras de teorías como categorías, es decir, contenidos que permitan organizar explícita y conscientemente un campo determinado de la física, influyendo tanto en la disposición de los elementos teóricos de dicho campo como en la reorganización global del conocimiento físico<sup>90</sup>. A esto, la filosofía contribuiría notablemente.

Y no se trata de establecer el “principio” de que todo concepto de la física debe ser definido. Bunge piensa que éste es un error operacionalista, aunque la tesis opuesta extrema también estaría equivocada. Si bien hay conceptos primitivos e indefinibles, el análisis y la definición de los conceptos es una ocupación legítima que deben realizar algunos físicos con el propósito de explicitar en orden, el cuerpo teórico de una enorme y compleja disciplina. Así, el físico está obligado a recurrir a la filosofía, más aun cuando emplea conceptos epistemológicos como “teoría”, “forma”, “contenido”, “verdad” y otros. En esto la filosofía es imprescindible para la física.

En *segundo lugar*, la filosofía enseñaría a la física a enriquecer su reflexión epistemológica, tratando los temas concernientes a las principales ideas y métodos desarrollados en la teoría física. Recíprocamente, en cuanto *filosofía de la física*, estas consideraciones teóricas y metodológicas de carácter disciplinar contribuirían a desarrollar contenidos epistemológicos más amplios, expandiendo y renovando tanto la “filosofía de la ciencia” en particular, como la “filosofía”, en general. Consecuentemente, aunque esto no sea destacado por Bunge, el “servicio” filosófico proclamado por él, se convertiría en una relación interdisciplinaria fértil que daría lugar al crecimiento de ambas ocupaciones: de la filosofía y de la física.

---

<sup>88</sup> Ídem, p. 83.

<sup>89</sup> *Filosofía de la física*, p. 27.

<sup>90</sup> Ídem, p. 30.

Esta mutua y fértil influencia cuestiona la noción de “servicio” que Bunge proclama. Tanto cuanto la filosofía sirve a la física, otro tanto ésta sirve a aquélla. Tanto cuanto los fundamentos de la física no son filosóficamente neutrales y no son absolutamente previos a cualquier filosofía de la física; asimismo, los fundamentos de la física *sirven* a la filosofía para efectuar elaboraciones epistemológicas con bases sólidas y relevantes en lo concerniente a las nociones teóricas del conocimiento científico.

Relacionado con la reflexión epistemológica está el inacabable proceso de aclarar ideas y procedimientos. Al respecto, si bien existen, en un extremo, *físicos* que se ocupan de diseñar y construir instrumentos, si bien en el otro extremo existen los “físicos matemáticos” encargados de las inferencias deductivas de las teorías físicas, el físico con formación *filosófica* se ubicaría en medio de ambos. Se trata de quien elucidaría los *conceptos básicos*, las *hipótesis*, las *teorías* y los *procedimientos* de la ciencia física; aunque no logre descubrimientos sobre la realidad, esclarece *qué* es la física y *cómo* se alcanza en ella nuevos conocimientos científicos. Así, gracias al orden, el rigor y la claridad de las teorías físicas sería posible su axiomatización disciplinar.

La axiomatización de la física es una labor que sólo pueden llevarla a cabo los físicos con herramientas filosóficas. Por ejemplo, por mucha filosofía que alguien conozca si no sabe si en mecánica el concepto de masa es definible, poco va a avanzar en la formalización disciplinar. Todo concepto sólo se puede pensar –y definir-, con relación a otros conceptos que son parte de sistemas simples, articulando sistemas complejos. Más aun, la noción de sistema, –inclusive uno *simple*-, sólo se da relacionada con algún contexto teórico determinado, reconstituyéndose notablemente cada concepto o, inclusive, desapareciéndolo si se cambia el contexto teórico.

Sólo los físicos pueden erradicar creencias erradas estableciendo las bases para la axiomatización correcta de la disciplina, por ejemplo, de la teoría de la relatividad o de la mecánica cuántica. Ejemplos de tales errores son los siguientes: la masa y la energía son idénticas<sup>91</sup>, la probabilidad es un conocimiento incompleto, las teorías estocásticas destruyen el determinismo, lo no-aleatorio es causal, los valores teóricos –una variable dinámica cuántica por ejemplo- son valores medidos.

La axiomatización, para Bunge, fuerza al rigor conceptual diferenciando y ubicando el lugar teórico de los axiomas y los teoremas respectivos. Además, hace que se diluya la centralidad del observador y de su estado mental, permite entender que la ciencia física se refiere a sistemas físicos autónomos, visualizando, por ejemplo, a la teoría especial de la relatividad como un sistema conexo de nociones teóricas sobre ondas electromagnéticas y a la mecánica cuántica como un conjunto de teorías referidas a micro-sistemas, eventualmente influidos por macro-sistemas<sup>92</sup>.

---

<sup>91</sup> **Mario Bunge pone el ejemplo del supuesto “concepto” *masa del fotón*. La fórmula  $E^2/c^2 = m_0c^2 + p^2$  no se refiere a la masa del fotón porque no es parte de los conceptos básicos de la teoría electromagnética. La fórmula pertenece a la mecánica de partículas relativistas, la mecánica que es incompetente para dar cuenta de los fotones. Por consiguiente, es errado creer en la equivalencia universal de la masa y la energía o que es posible convertir una en otra. Véase *Filosofía de la física*, p. 34.**

<sup>92</sup> Ídem, pp. 39-40.

En *tercer lugar*, la filosofía serviría para efectuar cierto *control de calidad* de la investigación física. Por ejemplo, la filosofía permite confrontar y evaluar los resultados experimentales y teóricos, ofrece luces sobre la naturaleza de la verdad, coteja y relaciona la experiencia con la razón y articula los conocimientos dentro de una estructura determinada de las teorías científicas. Además, la filosofía permite evaluar con pertinencia y propiedad los alegatos experimentales y teóricos que la física esgrime constituyendo elaboraciones articuladas y coherentes, independientemente de que sirvan para efectuar cálculos o sean útiles para aplicaciones tecnológicas.

En *cuarto lugar*, la filosofía coadyuva a desarrollar una planeación conveniente del trabajo científico. Esto se refiere a la gestión de la investigación. En la medida en que la filosofía establece prioridades respecto de los programas de investigación, en cuanto orienta la explícita enunciación de políticas científicas configurando las metas a mediano y largo plazo, influye sobre el desarrollo de la física. Por ejemplo, si prevalece una estrategia de desarrollo de la investigación pura, la formación y patrocinio del trabajo teórico de los físicos es lo principal, en cambio, si urgen los resultados de investigaciones aplicadas, se requerirá aunar esfuerzos concernientes a la formación y trabajo de experimentadores que con ingenio, encuentren nuevas leyes y las contrasten.

En resumen, es posible conceder a Bunge que el *servicio* que presta la filosofía a la física no sólo es invaluable, sino imprescindible. Sin embargo, no se trata de un servicio instrumental por muy abstracto, racional y epistemológico que fuera; en verdad, se trata más que de un *servicio* de una a otra disciplina, de la interacción entre ambas y de la mutua relación de enriquecimiento. La física también sirve y enriquece a la filosofía, y lo ha hecho desde el nacimiento de la búsqueda de la verdad a través del empleo de la capacidad humana de pensar y de construir teorías racionales.

En conclusión, no existe una sola *filosofía de la física*. Por el contrario, toda epistemología especial focalizada sobre la física como una disciplina científica constituye una reflexión válida y relativamente verdadera. Así, la filosofía de la física se dispersa, se hace multiforme y pluridimensional, relativa y consistente, se constituye, de-construye y reconstituye en un conjunto de legítimas reflexiones teóricas que permiten seguir pensando los problemas epistemológicos de la física, allí donde estos problemas surgen y retornan a la filosofía.

## **II. EL ETERNO RETORNO DESDE LA ESPECULACIÓN FÍSICA**

Si bien corresponde a la filosofía sostener una visión dispersa y distributiva de las ciencias y en especial con relación a la física, recíprocamente, ha correspondido a la física jugar, a veces, un rol de incitación a la especulación filosófica. Aparte del neopositivismo expresado en sus múltiples variantes filosóficas que se han desarrollado en el siglo XX, en la historia de Occidente no es frecuente encontrar pensadores que conscientemente hayan basado sus teorías filosóficas en conocimientos físicos previos. Sin embargo, también es cierto que, de modo indirecto, el conocimiento de las *ciencias* que tuvieron los autores en sus respecti-

vos contextos históricos y culturales, ha incitado y fundamentado la elaboración de sus ideas que se pueden asumir como *filosóficas*.

En este punto se encuentra una flexibilidad desconcertante: pareciera que la utilidad y plausibilidad, por ejemplo de la física, para fundamentar cualquier concepción filosófica no tuviera límites. Para la totalidad de las tendencias y las variaciones materialistas, para desarrollos teóricos tan diversas como el existencialismo y el vitalismo, para concepciones tan distantes como el evolucionismo y el funcionalismo, inclusive para enfoques metódicos como la fenomenología o la hermenéutica, para la amplísima diversidad de nociones idealistas en metafísica o en las distintas “ontologías”, para teorías tan *sui géneris* como el “eterno retorno”, la visión cíclica del cosmos y en todo tipo de entelequias asignadas al mundo: en fin, para el desarrollo de las múltiples variantes de la metafísica, la cosmología, la ontología y la cosmovisión, la física puede incitar la especulación y de hecho sirve y ha servido de justificación, más inclusive ahora cuando lo hace con notable fertilidad.

Veamos un ejemplo: la física cuántica y varias teorías matemáticas desarrolladas desde mediados del siglo XX permiten pensar como posibilidad, la existencia de universos paralelos o mundos múltiples y, por ende, justifican de modo indirecto, nociones tan especulativas como la *teoría del eterno retorno de lo mismo* sustentada por Friedrich Nietzsche y patente en la visión del mundo de varios pueblos llamados *primitivos*<sup>93</sup>. Tal desarrollo físico da lugar a fundamentar como una posibilidad entre otras justificaciones latentes, la concepción cíclica del mundo, la idea de que prevalece una repetición en serie de los acontecimientos que se suceden en el mismo orden, e incluso da pie a sostener nociones circulares de la realidad: la idea de los giros de la historia, la vida y el cosmos que repiten series según redes de anillos enlazadas unas con otras.

De este modo, la riqueza de la física actual permite justificar especulaciones diversas de carácter filosófico e incluso motivarlas, desarrollando sistemas, visiones del mundo y cosmologías que apuestan, por ejemplo, por el “eterno retorno”. Éste encuentra muy plausibles justificaciones en la teoría de los universos múltiples y en la consideración científica de los viajes a través del tiempo.

El físico Hugh Everett afirma la existencia teórica de universos múltiples como una posible solución al “problema de la medida” dentro de la mecánica cuántica. Si bien dentro de la física, la mecánica cuántica ha permitido hacer cálculos teóricos con importantes aplicaciones prácticas como las centrales nucleares, los relojes de precisión y los ordenadores, aún subsisten puntos de dificultad para comprender sus resultados y sus bases. El problema de la medida consiste en que un sistema físico cualquiera (por ejemplo, los electrones alrededor de un átomo o un *staff* ejecutivo que toma decisiones), puede representarse como una “función de onda”; es decir, un objeto matemático que incluye la máxima información posible: corresponde a un “estado puro”.

---

<sup>93</sup> Para Mircea Eliade, los “pueblos primitivos” y las “sociedades arcaicas” conciben los acontecimientos como reversibles, ejerciendo una acción corrosiva sobre la conciencia individual y colectiva. Los ritos reactualizan instantes intemporales que identifican el principio mítico de las identidades con la creación del mundo y con el inicio de periodos que retornan. Véase *El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición*, pp. 28 ss., 72 ss.

Según la mecánica cuántica, si nadie dentro o fuera del sistema observara cómo está constituido, éste seguiría un proceso determinista; es decir, se podría anticipar lo que podría suceder. La *función de onda* señala, de este modo, resultados posibles de una medida y las probabilidades relativas de que acontezca. Pero si existe un observador que trata de medir el sistema mismo, entonces la mecánica cuántica postula que la medición de la constitución destruye la "coherencia" de los estados inobservados precipitándose una mezcla aleatoria.

Niels Bohr, que explicó la física nuclear y la estructura atómica permitiendo un gran desarrollo de la física teórica, pensaba que es preferible renunciar a entender cómo por la medición, la función de onda pierde el carácter determinista y se vuelve incoherente. Por su parte, John von Neumann, creador del formalismo matemático en la mecánica cuántica, señalaba que respecto del "problema de la medida", es necesario considerar que existe la "conciencia"; es decir, hay un objeto no físico libre de las leyes de la mecánica cuántica y que altera los resultados. Para Hugh Everett, aunque se carezca de base empírica suficiente, es necesario desarrollar una teoría que explique el proceso de medición, y no sean las mediciones las que determinen la teoría.

Según Everett, cada medida "desdobra" el universo que conocemos en una serie de posibilidades. También dice que tal vez existen anticipadamente universos paralelos que no se observan entre sí, dándose en cada uno, una realización diferente de los resultados a partir de la medida. La idea de Everett es lógica y coherente y se conoce como la "interpretación de mundos múltiples" (IMM). Físicos contemporáneos del más alto nivel, han respondido a una encuesta sobre la IMM afirmando en casi el 60% de los encuestados que dicha teoría es correcta. Stephen Hawking se cuenta entre ellos, pero preferiría llamar a la teoría "interpretación de *historias* múltiples".

¿Cómo sería posible pasar de este universo a otro paralelo? ¿Esto implicaría viajar en el tiempo? ¿Cómo estas concepciones justifican y motivan la teoría filosófica del *eterno retorno*? Según la mecánica cuántica, el espacio es curvo y, además, nuestro universo está "plegado" varias veces sobre sí mismo. Siendo así, es posible que se dé cierta conexión con otros universos paralelos. El viaje se realizaría en "túneles del tiempo" que se presentarían en los "agujeros negros" atravesando "agujeros de gusano".

La Tierra barre una elipse alrededor del Sol. Es como si viajara sobre una superficie curvada e invisible, una superficie que muestra una fuerza de atracción que mantiene a nuestro planeta en su órbita, pero que también refiere la curvatura del espacio. Un objeto con una masa y una velocidad determinadas, sigue una trayectoria casi recta; pero si se acerca a otra masa, la trayectoria se convierte progresivamente cada vez más, en un recorrido curvo. Así, la masa curva el espacio. Y cuanto mayor es la masa, más acentuada es la curvatura. Éste da lugar a la relación de un mundo con otro, inclusive posibilita la interacción de un universo con otro.

Existirían dos tipos de universo: por una parte, el que conocemos y observamos, en el que todo está en contacto con nosotros y, por otra parte, el universo en su totalidad, el que estuvo, estará o podría estar en contacto causal con cada uno de nosotros. Al parecer, desde la Gran Explosión (el *big bang*), o el Universo Total desacelera o acelera su expansión. Si desacelerara su expansión, se puede prever que más y más galaxias serán observadas en el

futuro pudiendo acceder a universos paralelos; pero si la acelerara, entonces existirán galaxias tan lejanas que su luz no llegará a nosotros. Son *otros* universos, a los que no tendremos acceso de ninguna manera. El límite absoluto con relación a lo que se puede observar es el horizonte fijado por la distancia en la que, cualquier señal viaja moviéndose a la velocidad de la luz. Asimismo, lo que puede entrar en contacto causal con nosotros, también está limitado por la velocidad de la luz.

Pero algunos físicos teóricos especulan con múltiples “big bangs”, zonas de espacio y de tiempo desvinculadas unas de otras con dominios inaccesibles. Incluso, algunos universos podrían crearse desde el interior de los “agujeros negros”. La teoría de los universos múltiples explica cómo el cosmos da lugar, pese a la fracción muy pequeña de probabilidades para que existan seres como nosotros, a la posibilidad de que en infinitos universos, se produzcan todas las variaciones, por ejemplo, de nuestras leyes físicas, dando lugar a la sucesión de acontecimientos como los que nos suceden.

Si se define a un universo como “el dominio de espacio y tiempo que alguien puede observar”, es plausible pensar que existen otros universos al que normalmente vemos. Universos diferentes en tamaño, contenido, dimensiones e inclusive leyes de la física que los gobiernan. La física teórica actual ha dado algunos pasos en esa dirección. Por ejemplo, dando solución a la “ecuación del campo de Einstein” se asevera la existencia de universos en espejo respecto del nuestro, postulándose la existencia de dos universos asintóticamente planos unidos por un “agujero negro”.

Según la física cuántica, una estrella mantiene estabilidad gracias al equilibrio, por una parte, entre su alta temperatura central que tiende a expandir la sustancia estelar, y, por otra parte, la atracción gravitatoria que tiende a contraerla. La estabilidad se altera si la temperatura desciende o se incrementa. En el primer caso, la estrella se contrae y su estructura atómica se desintegra, se convierte en una "enana blanca". Ésta, al contraerse, incrementa su campo gravitatorio y los conos de luz que emite se inclinan hacia adentro, evitando que la luz escape. Cuando llega a un punto crítico, la gravedad es tan grande que nada, ni siquiera la luz escapa: ha nacido un "agujero negro".

Actualmente se acepta que hay evidencia bastante firme y suficiente para afirmar la existencia de los “agujeros negros”, inclusive gracias al telescopio Hubble, se ha establecido que habría uno en el centro de nuestra galaxia. Según la teoría general de la relatividad, la gravitación modifica de modo significativo el espacio y el tiempo en la proximidad del “agujero negro”. De este modo, si se acercara un observador al horizonte de sucesos desde el exterior, el tiempo se retrasaría respecto de observadores a distancia deteniéndose completamente en el horizonte. El campo gravitatorio de los “agujeros negros” es tan grande que ni la radiación electromagnética puede escapar. Todo “agujero” estaría rodeado por una frontera esférica denominada “horizonte de sucesos”, adonde la luz podría entrar pero no salir. Los “agujeros negros” son campos de alta densidad con una masa relativamente pequeña, condensada en un volumen mucho menor, o cuerpos de baja densidad con una masa gigantesca formada por la colección de millones de estrellas en el centro de una galaxia.

Según el físico inglés Stephen Hawking, muchos “agujeros negros” se habrían formado en el comienzo del universo, siendo posible que constituyan una cantidad significativa de la

masa total del universo, aunque muchos también se habrían “evaporado”, dando lugar a que permanezcan sólo los de mayor masa.

Por otra parte, algunas teorías de la física cuántica, establecen que la materia contraída en el “agujero negro” es como si la estrella se hubiese “comido a sí misma” hasta desaparecer en algo de lo que no puede salir. Pues bien, dicha materia, o ha “muerto” o “se ha ido a otra parte”. Según los teoremas que han dado lugar al concepto de “singularidad” elaborado por Hawking, en el interior de los “agujeros negros” existe un elemento que es el límite o la frontera del tiempo y del espacio, produciéndose que la materia alcance otra parte y otro momento del universo. Además, el físico inglés ha sugerido que los “agujeros negros” no se colapsan, sino que forman “agujeros de gusano” posibilitando la comunicación entre universos diferentes.

La especulación teórica asevera que el objeto llamado “agujero de gusano” permite realizar viajes en el tiempo, pero no a la misma realidad de la que se partió, sino a universos paralelos. Además, cualquier viaje al pasado implicaría la imposibilidad de volver al presente de donde se inició el viaje.

Los universos paralelos serían, en teoría, realidades más o menos independientes, donde se sucederían eventos con ligeras variaciones respecto de otros universos más o menos similares, pero donde se desencadenarían profundas consecuencias dados los más ligeros cambios. En efecto, gracias a los planteamientos realizados por la *teoría cuántica de la gravedad* y el desarrollo de la *teoría de cuerdas*, se ha constatado la posibilidad de existencia teórica de universos paralelos en múltiples dimensiones, dándose lugar a que eventos similares se repitan infinidad de veces: aquí radica la fundamentación de que todo *retorna* infinidad de veces, tal la argumentación científica, particularmente física, de la teoría filosófica del “eterno retorno de lo mismo”.

### III. NIETZSCHE COMO GENEALOGISTA ANTI-HISTÓRICO

Una prevención es necesaria para adentrarse en las fragmentarias e intensas irrupciones intempestivas que Nietzsche provoca con sólo hojear alguna de sus páginas referidas al *eterno retorno de lo mismo*: es necesario saber que el profesor, filólogo y erudito de Basilea nos arrastra con sus ideas y provocaciones no por asépticos escenarios intelectuales, sino por mundos atiborrados, escalofriantes y borrascosos. Se trata de escenarios en los que la vida de cada uno de nosotros está en juego y en los que por debajo de la presunción casi sobreentendida de la historia que normalmente asumimos, irrumpe un clivaje que pone en crisis radical nuestras certezas más profundas, arrastrándonos por inversiones y transmutaciones inverosímiles e ineluctables.

Al leer a Nietzsche descubrimos que las ideas prevalecientes que espontánea e inconscientemente sostenemos sobre la vida, la historia y el tiempo, no han sido el blanco de posibles ataques intelectuales que teóricamente las despedacen: las hemos ignorado por miedo a enfrentarnos contra nosotros mismos.



Al leerlo, encontramos subrepticamente que la sobreestima que nos atribuimos, los gestos de importancia que nos aludimos y la sustantividad que nos parece natural respecto de nuestro *yo*, son sólo fragmentos de un mundo posible, construcciones contingentes, afirmaciones relativas y eventuales casualidades que siguen los insondables e infinitos giros de racimos de anillos abstrusos en los que los sujetos y los pueblos, los señores y los esclavos, las verdades y las ideas, los hechos y los sentidos siguen azarosas curvas que de una y mil formas siempre retornan sin llegar jamás a ninguna parte como su destino final.

Nietzsche, como piensa Gianni Vattimo<sup>94</sup>, giró y retorció el ingenuo optimismo de la modernidad. Trasmutó sus valores, estrujó sus fundamentos hasta proclamar la muerte de Dios y desenmascaró a la razón como una “vieja embustera”<sup>95</sup>. Así, la búsqueda de fundamentos originarios y la pulsión de alcanzar verdades definitivas fueron aplastadas por gestos que se constituyen en la antípoda filosófica de la cultura occidental tradicional.

Nietzsche destruyó la modernidad a fuerza de golpear con el martillo de la crítica, demolió el edificio pétreo y al parecer inmovible de la metafísica. Hizo que la fatuidad de la verdad, el conocimiento y la filosofía se convirtieran en una metáfora del absurdo, asesinó a Dios y destruyó todo fundamento originario que asentaba el sentido último de las cosas. De este modo, la ciencia, la filosofía, la religión, la historia, la moral y cualquier otro discurso sobre el ser, para él, apenas llegan a mostrarse como una fábula construida gracias a la imaginación humana: tal, la ilusión de la verdad y el reflejo de imágenes que el hombre fabula en su mente para su propia creencia y satisfacción.

Nietzsche anticipó el nihilismo de la existencia humana. Si los discursos modernos son fábulas, si Dios ha muerto y su cadáver apesta y si no existe esperanza de alcanzar la verdad, entonces la nada es la fuerza abrumadora que corroe toda certeza. No existen contenidos verdaderos, nada es definitivo, la historia no tiene sentido y ante la vida se abren varias puertas que conducen irremisiblemente a abismos insondables.

Vivir es balancearse en la cuerda floja sobre el abismo, atravesar la puerta del relativismo, transitar el camino del escepticismo y afirmarse en el descreimiento radical admitiendo que la existencia es casual e intensa. Vivir implica dar rienda suelta a los sentimientos y a las emociones, impele a degustar la nada, venciéndose a uno mismo en la carencia de certidumbres, es la actitud contraria a la cómoda seguridad que provee la fe, es el rechazo visceral en contra de toda forma de “progreso”; se trata, en definitiva, de la ausencia de convicciones, de la carencia estructural de esperanza y de la pérdida de la certidumbre de que exista algún sentido para la vida y la historia porque todo se repite.

Desde una perspectiva teleológica o utópica, la historia, según Nietzsche, no existe. Los textos que se escriben respecto de los acontecimientos, suponiendo la preeminencia de un sentido, de una meta, un final o un *telos*, son apenas interpretaciones de los autores. Pero lo

---

<sup>94</sup> Gianni Vattimo piensa que Nietzsche y Heidegger son los filósofos que habrían posibilitado el nacimiento de la postmodernidad filosófica. Véase *El fin de la modernidad*. Especialmente el Capítulo X, pp. 145 ss.

<sup>95</sup> Cfr. *El crepúsculo de los ídolos*. En el fragmento V, “La razón en la filosofía”, Nietzsche dice: “¡La razón en el lenguaje, qué vieja embustera! Temo que no nos libremos jamás de Dios, puesto que creemos todavía en la gramática”, p. 32.

posible sólo refiere distintos modos cómo los historiadores hacen conscientes u ofrecen un reflejo verbal de sus convicciones y creencias más íntimas, son modos cómo ponen de manifiesto sus esperanzas personales, sus pulsiones de verdad y sus temores de desmoronarse, ellos y sus lectores, en el vacío de la nada y el sinsentido.

En cambio, Nietzsche como filósofo, encara a la historia de otra manera: como si no existiera, como si se tratara de algo tan relativo y fugaz similar a cualquier otra fábula. La trata como múltiples interpretaciones posibles que no obligan a comprometerse con lo acontecido y que no orientan al sujeto a comprender su presente como si fuera la consumación del pasado: un momento que no debe ser vivido como si estuviera dirigido hacia el futuro, esperando llegar al final del devenir y otorgando sentido a las tribulaciones.

Entonces, ¿para qué es útil la historia? ¿Acaso el cúmulo de lo enseñado es sólo la compilación de las respuestas arbitrarias que la humanidad trató de darse a sí misma a través de los historiadores? ¿No es posible una existencia de la historia que prescindiera de entender el por qué de los acontecimientos? Más aun, ¿es verosímil representarse a la historia como un movimiento inconexo sin que se deslice subrepticamente alguna visión y algún sentido introducidos por los filósofos o los historiadores?

La única forma cómo es posible pensar el quehacer del historiador y, por lo tanto, concebir de alguna manera a la historia partiendo de la filosofía de Nietzsche, es como *genealogía*. Michel Foucault dice que ésta es gris, meticulosa y documentalista. Percibe la singularidad de los sucesos donde pasan desapercibidos, rompe las monotonías y se encarna en la erudición<sup>96</sup>. La genealogía carece de meta-relatos, significados ideales y horizontes teleológicos. Nietzsche la habría concebido en dos sentidos:

*Primero*, como el objeto de su investigación, es decir, su reflexión sobre el momento de nacimiento de los prejuicios morales plasmada en su obra *Genealogía de la moral* (correspondiéndole, en este sentido, los términos alemanes *Herkunft* –comienzo-, *Entstehung* –nacimiento-, *Abkunft* –alcurnia- y *Geburt* –parto-). En *segundo* lugar, y este sentido resulta ser el más importante, la “genealogía” sería para Nietzsche, la posibilidad del autor de identificar las formas móviles y anteriores a lo que es externo, accidental y sucesivo, sugiriendo algún origen (*Ursprung*: término constituido con la palabra *Sprung* que significa salto y estallido). Pero, en este caso, se trata de interpretaciones replegadas en las mismas cosas para reírse de ellas, de su fatuidad y falsedad, para descubrir que su principio solemne supuesto no es otra cosa que una fábula más de la razón y del fanatismo de los sabios.

La visión sobre lo que significa el trabajo del historiador, visión prevaleciente en la modernidad que Nietzsche critica, invoca la objetividad, la exactitud de los hechos que el historiador relievra y refiere un pasado inmóvil descubierto en su esencia o en sus relaciones causales. Pero, para Nietzsche, esta visión apenas es una perspectiva que se desdibuja, una geometría ficticiamente universal, la imitación de la muerte que entra en el reino de los

---

<sup>96</sup> Véase el texto titulado “Nietzsche, la genealogía, la historia”, publicado originalmente en París en 1971 en la compilación titulada *Hommage a Jean Hyppolite*, pp. 145-72. La versión española se incluye en *Microfísica del poder*, pp. 7-30.

mueritos, sin rostro y sin nombre, engañando a todos con una supuesta ley inevitable procedente de alguna voluntad superior<sup>97</sup>.

El comienzo (*Herkunft*) que el filósofo escruta, lo que interpreta de la historia, debe ser algo mejor que contar la verdad acerca del surgimiento de lo que supuestamente, tendría valor en sí mismo. Debe ser el conocimiento diferencial de las energías y los desfallecimientos, de las alturas y los hundimientos, de los venenos y contravenenos. Se trata de ver la procedencia, las fuentes, la pertenencia a los grupos de sangre y a las tradiciones, siempre relativas y contingentes, repitiendo infinidad de veces lo que ya fue de muchos modos y anticipando próximas repeticiones de lo que será en infinidad de maneras de expresión. Es leer lo que somos en la exterioridad y el accidente; es ver las raíces de nuestro cuerpo, el nacimiento de nuestros deseos, errores y aspiraciones, allí donde se entrelazan y expresan, se desatan, luchan y se borran unos a otros en un conflicto que nunca acaba. Se trata de descubrir que ni el hombre, ni su cuerpo es lo suficientemente fijo para comprenderse a sí mismo y menos a los demás hombres, reconociéndose en ellos. Así, la *genealogía* articula el cuerpo y la historia mostrando la particularidad respecto de cómo se producen entre ambos, las múltiples tensiones, presencias y destrucciones.

El nacimiento (*Entstehung*) que el filósofo descubre es la emergencia del poder, el despliegue de un diagrama de fuerzas y sus variaciones. El genealogista muestra el juego por dominar, cómo luchan unas fuerzas contra otras, cómo combaten instituyendo diversos sistemas de sumisión según el juego azaroso de las dominaciones. El genealogista despliega escenas de fuerza, muestra su irrupción, señala los movimientos de golpe que hacen saltar con vigor y juventud las bambalinas del teatro de la historia. Interpreta el surgimiento de las reglas, de cómo se impusieron direcciones, se replegaron las voluntades creándose un sometimiento en el movimiento inacabado y siempre renacido del poder efectivo y emergente: un movimiento que se restaura y se vuelve a instituir indefinidamente.

¿Cuál es el modelo de historiador que Nietzsche destruye? El que se basa en la creencia de que existe un final, un ideal ascético, un sentido que orienta el movimiento de lo particular y contingente dotándole de valor respecto del sentido hacia una totalidad universal y el *telos*. Nietzsche destruye el estereotipo intelectual del historiador que muestra que las guerras son transitorias y se orientan a una finalidad noble, no acepta que, en definitiva, la explotación y el poder se encaminen, gracias a la “astucia de la razón”, a su propia negación. No acepta las elucubraciones pudibundas, por ejemplo, sobre la paz perpetua, el final de las contradicciones sociales, la renuncia generalizada a la violencia, la conformación de un Estado cosmopolita o la preeminencia holística del reino absoluto de la libertad.

---

<sup>97</sup> Nietzsche escribe:

"No puedo soportar estas concupiscencias eunucas de la historia, a todos estos defensores a ultranza del ideal ascético; no puedo aguantar esos sepulcros blanqueados que producen la vida, no puedo soportar a esos seres fatigados y debilitados que se escudan en la sensatez y aparentan objetividad".

El texto es citado por Michel Foucault en "Nietzsche, la genealogía, la historia", p. 24. La cita corresponde a *La genealogía de la moral*, III, 26. El texto traducido por Andrés Sánchez es diferente al que aquí se transcribe. Cfr. Alianza Editorial, pp. 180-1.

Nietzsche instauro en lugar del filósofo puritano, la figura del *genealogista*, se trata de quien tiene una pulsión estructural y una actitud anti-histórica. Es el intelectual como hombre intenso y obsesivo, explosivo y fragmentario, que ha asumido para sí la parodia como expresión esencial de su mensaje. Es quien diluye su identidad perdiéndose en los abismos de la casualidad y el retorno, quien destruye a la historia del mismo modo como provoca que se convierta en añicos cualquier contenido de conocimiento *verdadero*.

Que el genealogista use la parodia como su estrategia retórica principal destruye la idea de que el historiador sea el intelectual que ofrece reminiscencias del pasado. El genealogista organiza el carnaval del tiempo haciendo que concurran y se repitan miles de máscaras, destruye la historia monumental y hace que se precipiten las grandes cumbres borrándose la magnificencia de un pasado idealizado en sus personajes, hechos y situaciones. Sigue el hilo de sucesiones marcando los nudos donde los mundos paralelos se bifurcan y a partir de donde comienzan a hilvanarse nuevas historias siendo sin embargo, otras repeticiones de lo que ya sucedió infinidad de veces.

El genealogista combate el *modelo de la memoria* recreando una forma inédita del tiempo: aquella que instituye un movimiento pendular y regresivo, la forma del tiempo que *retorna*. Es quien avizora la memoria del pasado en la lontananza del futuro. Además, el genealogista disocia su propia identidad, disipa la sustantividad colectiva en toda posible manifestación, hace aparecer las discontinuidades que lo atraviesan, a él y a su público, resaltando la heterogeneidad que prohíbe cualquier esencia. Destruye también la visión de una *historia de anticuario*, de aquella que se enraíza en el presente, en las tradiciones sustantivadas, en las continuidades encaminadas a un sentido, conservando un valor épico glorioso que daría sentido a las raíces de los personajes y los pueblos. Apenas afirma con desaprensión, el libre juego consolador de los reconocimientos que se re-instituyen a sí mismos.

Que el genealogista destruya la historia como *conocimiento* implica que instituye la voluntad de saber como un instinto. El genealogista está consciente de las posiciones que adopta, de la necesidad de encarnizar sus gestos, de ser el inquisidor del pasado, de refinar su crueldad intelectual, su maldad teórica y de descubrir la violencia prevaeciente ahora y siempre, en el pasado y en el futuro, mostrando cómo, de una y mil formas, la fuerza y el poder son siempre redituados en un presente que retorna.

Frente a una inexistente verdad universal y la ausencia de cualquier contenido estable, el genealogista multiplica los riesgos, hace crecer los peligros, acaba con las protecciones ilusorias, deshace a los sujetos, libera todo lo que encarniza y destruye al *yo* asumiendo que las fuerzas de la historia sólo obedecen al azar de una lucha aleatoria e infinita. Resumiendo las actitudes del genealogista, Michel Foucault comenta la posición de Nietzsche señalando lo siguiente: “la veneración de los monumentos se convierte en parodia; el respeto de las viejas continuidades en disociación sistemática; la crítica de las injusticias del pasado por la verdad que el hombre posee hoy se convierte en destrucción sistemática del sujeto de conocimiento por la injusticia propia de la voluntad de saber”<sup>98</sup>.

---

<sup>98</sup> “Nietzsche, la genealogía, la historia”, p. 29.

¿Cómo Nietzsche verbaliza en la escritura que desarrolla, su genealogía anti-histórica? Gracias al estilo fragmentario. El sistema y la visión lineal de la historia se expresan en la escritura articulada, ordenada, dividida y completa, se realiza en la narración con un principio, la trama de los acontecimientos que se entrelazan y el desenlace del proceso. En cambio, el pensamiento *genealógico* pone en evidencia la pasión por lo que no acaba, se trata de un pensamiento viajero, de afirmaciones que se sobrepasan a sí mismas en el murmullo de las negaciones también asentidas, y el impulso irrefrenable por atacar en todos los flancos posibles, a la pulsión de verdad de historiadores y filósofos.

Los fragmentos nietzscheanos remiten al juego, al azar, a la risa. Es un trazo ingenioso sin huella ni transcripción, simultáneo y reversible; se trata del guijarro que se volatiliza en la agresión consumada, guijarro que efectúa una crítica y despedaza lo constituido mostrando un pensamiento lábil expresado con escansiones. Un texto más acá del “*bric-a-brac* de conceptos heteróclitos de los filosofastros de lo real”<sup>99</sup>.

Tales fragmentos muestran un uso intempestivo, irrespetuoso y contradictorio de los conceptos sin perder su acidez ni destructividad. Frente a los historiadores que pretenden descubrir la verdad del pasado descorriendo el velo que la encubre, en contra de quienes se obstinan en encontrar alguna fuente que dé verosimilitud a sus teorías, Nietzsche cree que la *genealogía* se realiza en el éxtasis, en el pensamiento viajero que “viene cuando él quiere y no cuando yo quiero”<sup>100</sup>. Así, su obra es una sinfonía de intensidades oscilantes y de vibraciones internas, una síntesis paradójica entre la vida y las ideas, textos rebosantes de ironía, destellos psicológicos que aplastan con crueldad, acordes intelectuales de flujos y reflujos con trances variables.

Pierre Klossowsky dice que se trata de una fluctuación de intensidades que tiene su inicio gracias a la predisposición para comunicarse<sup>101</sup>. Se trata de una fluctuación que se interpreta a sí misma y que descubre su sinsentido en el movimiento de perder y encontrar significados quebradizos. A la intensidad del principio sigue la calma hasta reiniciarse el proceso de auto-reconocimiento en la escritura fragmentaria de algo que no tiene tiempo, secuencia, estructura narrativa ni final feliz.

Pero, debido a que “lo pensado debe ser seguramente una ficción”<sup>102</sup>, lo que Nietzsche vive con intensidad y éxtasis intelectual es la restitución de la apariencia, la identificación de la verdad con la fábula y la fantasía<sup>103</sup>. Así, todo lo que es posible e imaginable resulta siendo existente y real. La figura del genealogista es la confirmación de que cualquier expresión de la magia del intelecto es necesariamente una anticipación de lo que puede y debe existir.

---

<sup>99</sup> *Más allá del bien y del mal*. Fragmento 10, p. 16.

<sup>100</sup> Ídem. Fragmento 17, p. 24.

<sup>101</sup> “Olvido y *anamnesis* de la experiencia vivida del eterno retorno”, pp. 626 ss.

<sup>102</sup> *La voluntad de poder*. Fragmento 533, p. 302.

<sup>103</sup> En varias obras Nietzsche identifica el “mundo verdadero” con el “mundo de la apariencia”. Al respecto véase, por ejemplo, *La voluntad de poder*. Fragmento 558, p. 315. Véase también *El crepúsculo de los ídolos*, “Cómo el Mundo-verdad vino a reducirse al cabo en una fábula”, pp. 34 ss.

En el extremo de lo concebible, el genealogista hace patente la exasperación de la razón y la excentricidad de la gramática. Él se obstina en la disgregación mostrando una desconfianza radical y un rechazo invariable a cualquier gesto o pista que sugiera la existencia de verdades teleológicas. Así, brillan en el genealogista la duda y las múltiples negaciones, las mentiras siempre verdaderas, las apariencias sin fondo y las infinitas expresiones artísticas que ponen de manifiesto el “sentir como una belleza deseada, la ruptura de una simetría demasiado rígida, tener oído sutil y paciente para el menor *staccato*, el menor *rubato*; saber dar un sentido a la sucesión de vocales y diptongos, saberlos colorear y bañar con los más delicados y ricos matices, por el simple hecho de su sucesión”<sup>104</sup>.

Escribir de modo genealógico y fragmentario implica irrumpir con símbolos de múltiples significados. Es emanar sugerencias que pueden interpretarse de distintas formas, que pueden motivar reacciones diferentes, siempre de modo inacabado y sin embargo, repetido. El genealogista hace posible que los lenguajes se impliquen y sobrepongan unos a otros, da lugar a que las palabras jueguen preeminentemente, desafía a las fuerzas reactivas para que desencadenen situaciones existenciales en los umbrales de la locura. Escribir la historia siendo un filósofo *anti-histórico*, siendo genealogista, es mostrar las máscaras que se anteponen a los acontecimientos tanto ahora, como las que se antepusieron precisamente antes y las que seguramente se pegarán en el futuro, delante del rostro de los acontecimientos. El genealogista es el eterno bailarín que juega con las imágenes fragmentadas, el que muestra series de repeticiones reflejadas en las partículas de los espejos, el que escribe superando el hastío y la vacuidad con un radical descreimiento en la posibilidad de la “objetividad”<sup>105</sup>.

Las palabras, las lenguas, los contenidos, las afirmaciones, los epigramas, las esquiras que se esparcen cada vez que Nietzsche escribe, son las acrobacias de alguien que se muestra extático e intenso, alguien para quien la apariencia es “lo vivo y eficiente que se burla de sí propio”<sup>106</sup>. Así, ante la historia fatua y monumental que supone la magnificencia de una continuidad épica, ante la visión del anticuario que cree que el pasado encubre valiosas verdades por descubrir, ante el historiador teleológico o el utopista, empeñados en encontrar el sentido universal de los acontecimientos parciales, Nietzsche afirma los fantasmas entregados al éxtasis, habla del fuego y la danza que arrastran, como arrastraron siempre a los hombres y volverán a hacerlo en el futuro, por los insondables círculos del *retorno*, donde la pasión, la vida, la alegría, el peligro y la historia nacen, mueren y se rehacen, continua e indefectiblemente en un movimiento estético sin meta ni final.

---

<sup>104</sup> *Más allá del bien y del mal*. Fragmento 246, p. 180.

<sup>105</sup> Nietzsche en *Más allá del bien y del mal* escribe lo siguiente:

“El espíritu objetivo es un espejo habituado a rendir penitencia a lo que reclama ser conocido, sin más deseo que el de conocer, *reflejar*; así espera los acontecimientos para que su epidermis retenga la huella más leve. Lo poco que le queda de *personalidad* le parece accidental, a menudo arbitrario, y más a menudo incluso molesto, considerándose a sí mismo como un estado intermedio y pasajero, un simple reflejo de formas y cosas extrañas”. Fragmento 207, pp. 126-7.

<sup>106</sup> En *La gaia ciencia* Nietzsche escribe:

“no hay más que apariencia y fuego fatuo y danza de fantasmas, que entre tantos soñadores también yo, el *cognoscente*, ejecuto mi danza”. Fragmento 54, p. 77.

---

## HISTORIA Y UTOPIA EN LA FILOSOFIA DE HERBERT MARCUSE

---

“Las necesidades humanas son necesidades históricas...  
sujetas a pautas críticas superiores”.  
“la libertad... es el *a priori* de la dialéctica histórica”.  
“[la cultura] sólo puede llegar a ser democrática mediante  
la abolición de la democracia de masas”.  
Herbert Marcuse

Hace poco más de cuarenta años, el relativismo moral, la disolución de las ideologías, el caos político, la renovación cultural, la dispersión intelectual, el paroxismo generacional y el descreimiento filosófico, inundaron el cuerpo social de Europa y la cultura occidental con el movimiento conocido como “el mayo francés”. Y es que pese a las discrepancias, hoy día, para cualquier enfoque serio de la historia de las ideas contemporáneas, dicho movimiento constituye un hito incontrovertible en las transformaciones de la modernidad, siendo irrecusable tener que referirlo para comprender el advenimiento de la postmodernidad, las crisis que sobrevinieron en la segunda mitad del siglo XX y las consecuencias que se desbocaron como acontecimientos de nuestro siglo.

En medio de sueños, canciones, amor y sexo; imaginando la vida social como utopías que afloraban espontáneamente creando sentidos de complicidad y cuerpo, entre las barricadas y las huelgas, los *grafitis* parisinos clamaban: “la imaginación toma el poder”. Instaban a que los jóvenes impetuosos del movimiento “sean realistas: piensen lo imposible”, que “tomen sus deseos por la realidad”, que “gocen sin trabas” y que “cambien la vida: transformen las instrucciones de uso”. El mayo francés expresó que por debajo del asfalto ciudadano estaba la tierra donde crecerían las flores de un mundo soñado, apostó por la libertad y dibujó las alternativas a los sistemas que protagonizaban la guerra fría. Instó a quienes serían siempre vistos como “jóvenes”, a evadirse del presente. Las paredes gritaban: “corre camarada, el mundo viejo te persigue”<sup>107</sup>.

Sobre el movimiento hubo una influencia decisiva e inequívoca de autores y corrientes como Wilhelm Reich o el psicoanálisis. Aparte, es indiscutible también que en el mayo francés hubo la impronta intelectual de Herbert Marcuse. Y es que la obra de Marcuse, tanto por su contenido psicológico como sociológico, tanto por sus implicaciones políticas como por sus interpelaciones morales y su sustrato filosófico, ha tenido una influencia destacada no sólo sobre el movimiento generado en París, sino sobre la “nueva izquierda”, la trasgresión *hippie* y sus variantes<sup>108</sup>, además de otras manifestaciones culturales y políticas.

Marcuse trabajó siendo parte y contribuyendo a desarrollar las tendencias intelectuales de la Escuela de Frankfurt<sup>109</sup>. Pese a las críticas que su obra ha recibido, procedentes tanto de la ortodoxia marxista como del neo-psicoanálisis, no se puede negar que sus concepciones son

---

<sup>107</sup> Otros *grafitis* decían lo siguiente: “La cultura es la inversión de la vida”, “La muerte es necesariamente una contrarrevolución”, “Contempla tu trabajo: la nada y la tortura forman parte de él”, “La sociedad es una flor carnívora”, “Decreto el estado de felicidad permanente”, “Olvídense de todo lo que han aprendido, comiencen a soñar”, “No la sacudan, nuestra izquierda es prehistórica”, “No me liberen, yo me encargo de eso”, “Si piensan por los otros, los otros pensarán por ustedes”, “Abajo el realismo socialista, viva el surrealismo”, “Viva la democracia directa”, “La revolución debe hacerse en los hombres antes de realizarse en las cosas”, “El discurso es contrarrevolucionario”, “Civismo rima con fascismo”, “La barricada cierra la calle, pero abre el camino”, “Vuelve Heráclito, abajo Parménides: Socialismo y libertad”, “Van a terminar todos reventando de confort”.

<sup>108</sup> A fines de los años '60 se produjo en San Francisco un movimiento juvenil de contracultura conocido como *hippie*. Pronto se difundió por Estados Unidos y varios países europeos proclamando una anarquía no violenta, la trasgresión social, posiciones antibelicistas, la integración con el medio ambiente y el rechazo al consumismo occidental. A veces denominado *Flower Power* (“poder de las flores”), el movimiento tuvo distintas expresiones, motivando una fuerte influencia artística y dando lugar a un estilo de vida que reivindicaba las drogas alucinógenas, el amor libre, las artes y la música.

<sup>109</sup> En 1923, liderada por Max Horkheimer y vinculada al Instituto de Investigación Social de la Universidad de Frankfurt, surgió la llamada “Escuela de Frankfurt”. Reivindicaba el pensamiento marxista y el psicoanálisis como contenidos filosóficos y sociológicos que motivaban la liberación incluyendo tanto una dimensión teórica como otra práctica; sin embargo, proclamaba someter a crítica toda teoría desenmascarando sus valores y supuestos implícitos.

Tuvo una primera etapa en Alemania hasta que fue cerrada por el nacionalsocialismo (1923-1934), la segunda en Estados Unidos refundada con un nuevo nombre (1940-1951), y la tercera, de nuevo, en Alemania (1952-1969). Fueron parte de la Escuela de Frankfurt, Theodor Adorno, Walter Benjamin, Herbert Marcuse y Jürgen Habermas. En la Escuela se identificaba a la tecnología como el mal principal de la sociedad moderna y no como un medio de liberación como supuso Marx. Tampoco se presuponía que la revolución proletaria sería inevitable ni se aceptaba la independencia intelectual irrestricta. Marcuse, después de haber sido discípulo de Martin Heidegger, se incorporó al Instituto en 1933 en Alemania, posteriormente, también trabajó en Nueva York en la llamada Nueva Escuela de Investigación Social, pero ya no se reincorporó al Instituto durante su reapertura en Frankfurt, quedándose a radicar en Estados Unidos.



claras, que sus planteamientos tienen nitidez intelectual y que la exuberancia de sus observaciones agudas han dado lugar, por una parte, a constituir una tarea crítica encomiable de la sociedad contemporánea en la segunda mitad del siglo XX, y, por otra, a prefigurar un mundo onírico que representase que la historia de la humanidad habría consumado teóricamente su utopía más onerosa.

Cuidando de que al sistematizar su crítica y su utopía no disminuya la diversidad de sus análisis e imágenes, evitando reducir los contenidos de su obra filosófica a definiciones estériles, sin restringir la riqueza de su visión de la historia y sin anquilosar su interpelación axiológica haciéndola estereotípica o intempestiva, el objetivo del presente ensayo es mostrar cómo el pensamiento de Herbert Marcuse contiene una crítica social fundamentada. *Denuncia* tanto la realidad industrial avanzada del capitalismo como la del socialismo, y, por otra parte, *anuncia* un mundo posible que por el solo hecho de ser soñado, adquiere sentido el pensar y el actuar en el contexto del presente. Es decir, se trata de una filosofía de la historia de carácter *utópico* según el significado más fuerte del término<sup>110</sup>.

La crítica a las sociedades industriales avanzadas fue la primera tarea de la labor intelectual de Marcuse. Tarea que implicó señalar las inconsistencias y contradicciones de dichas sociedades, le permitió desnudar las formas eficientes cómo tales sociedades reprimen y manipulan al individuo negándole libertad en un grado sin precedentes. Por otra parte, la segunda tarea intelectual del pensador berlinés, consistió en señalar las posibilidades de liberación y las alternativas latentes para que el individuo del siglo XX tenga opciones de una existencia digna y con un sentido realizable.

## I. CRÍTICA A LA SOCIEDAD INDUSTRIAL AVANZADA

La visualización teórica de Marcuse puede darse desde distintas perspectivas: hay, sin duda, en su pensamiento un componente *filosófico* que se arrastra desde Hegel, radica claramente en Marx y se proyecta gracias a los contenidos de Freud. Por otra parte, es indiscutible su trabajo *sociológico* que con minuciosidad, desagrega los rasgos de la sociedad industrial avanzada: el tipo de formación social que incluye, en su opinión, las formas prevalecientes del siglo XX, el capitalismo y el socialismo. También son evidentes en su obra, las dimensiones *psicológica*, *política*, *ideológica* y *cultural*, que terminan de redondear un trabajo riguroso, que aunque sea discutible en sus propuestas, tiene la fuerza de la pasión que lo impulsó. Tal el contenido de la *teoría crítica*<sup>111</sup>.

La “teoría crítica” es definida por la Escuela de Frankfurt como una teoría dialéctica de la sociedad erigida según los siguientes principios<sup>112</sup>: (i) el individuo no se contrapone a la

---

<sup>110</sup> Véase al respecto, el párrafo Nº 1 de este libro, especialmente el punto II, “El pensamiento utópico”.

<sup>111</sup> Marcuse dice que toda “teoría crítica” exige la necesidad de formular juicios de valor. Tal teoría defiende el derecho de que toda vida merezca la pena de ser vivida y de que tenga las condiciones objetivas de ser mejorada. *El hombre unidimensional*, pp. 20-1.

<sup>112</sup> Véase el artículo de 1937 escrito por Max Horkheimer, “Teoría tradicional y teoría crítica”, publicado en *Teoría crítica*. Amorrortu editores, pp. 239 ss.

sociedad, realiza su actividad dentro de los límites sociales; por esto, (ii) toda acción individual y organización social pueden ser planificadas racionalmente. (iii) El intelectual visualiza las contradicciones del “todo social”; (iv) usa categorías económicas en cuanto requiere, (v) condenar las categorías ideológicas y prácticas del capitalismo. Además, (vi) la crítica es imprescindible para la sociedad: la labor teórica de los intelectuales que denuncian los “órdenes” existentes, desnudan las ideologías y caracterizan las condiciones de producción de conocimiento, es la condición de superación de la praxis social dominante. (vii) En lo concerniente a la producción de ideas, el intelectual se solidariza con una parte de la sociedad que lucha, él esgrime sus propias armas teóricas y se enfrenta a las ideologías que influyen sobre factores no determinados de la historia. En síntesis, impulsar el curso de los procesos políticos, ideológicos y culturales según ciertas tendencias y previendo seguir determinados sentidos, es la labor principal de la *teoría crítica*: se trata de percibir la realidad y orientarla a través de sus transformaciones latentes siguiendo visiones plausibles de la evolución histórica específica.

En lo concerniente a la historia, la *teoría crítica* reivindica que todo conocimiento intelectual es fruto de su tiempo, sirve para su contexto y proyecta la racionalidad posible en el futuro a partir de su negación patente en el presente<sup>113</sup>. Resulta evidente que la labor crítica de *denunciar* la sociedad industrial avanzada, labor que Marcuse correlaciona con la tarea de *anunciar* un futuro idealizado constituido como el límite de lo imaginable, ambas acciones intelectuales de Marcuse se inscriban con rigor, dentro de la definición de la *teoría crítica* efectuada por el fundador y el más importante representante de la Escuela de Frankfurt: Max Horkheimer.

Por lo demás, la crítica a la sociedad industrial avanzada se asume como una labor intelectual “objetiva”, se trata de una objetividad *histórica*. Marcuse es consciente de reivindicar la necesidad de emitir juicios de valor que afirmen la importancia de la vida humana, de cómo se la niega en distintos contextos contemporáneos y cómo se la puede recuperar, enaltecer y proyectar, procurando un mejoramiento radical que constituya un cambio profundo de la negación de todas las posibilidades latentes en el siglo XX.

Si bien la sociedad industrial avanzada se realiza tanto en el capitalismo como en el socialismo, pese a las innumerables referencias críticas que Marcuse hace del socialismo soviético y la influencia que tuvo sobre una cantidad considerable de países durante la Guerra Fría<sup>114</sup>, el objeto principal de su labor crítica es la sociedad industrial avanzada *capitalista*. Se trata de una sociedad en la que la abundancia de bienes para el consumo se correlaciona con una libertad aparente y en la que la dinámica de crecimiento incontenible es intensificada por un sinsentido paradójico de escasez.

Marcuse se focaliza con predilección en la crítica a la sociedad que crea artificialmente, falsas necesidades<sup>115</sup>, en la sociedad que motiva al individuo a consumir cada vez más y

---

<sup>113</sup> “Teoría tradicional y teoría crítica”. Op. Cit., pp. 245 ss.

<sup>114</sup> Véase, por ejemplo, *El marxismo soviético*. Revista de Occidente. Madrid, 1967.

<sup>115</sup> Éstas son “... las necesidades que perpetúan el esfuerzo, la agresividad, la miseria y la injusticia”. *El hombre unidimensional*, p. 35.

más variados bienes y que, sin embargo, no evita que se debata en la afección de la insatisfacción, de una escasez de conformidad: es la sociedad que precipita al sujeto a una vorágine de apetencia por la novedad, la múltiple oferta consumista y la más superficial y ficticia libertad.

La sociedad industrial avanzada en el capitalismo está transida por la multiplicidad de controles sociales que exigen ideológicamente internalizar la necesidad abrumadora de reproducir y consumir el despilfarro. Se trata de sociedades en las que el trabajo embrutece, el descanso alivia y prolonga ese embrutecimiento, sociedades que mantienen *libertades* engañosas como la libre competencia a precios políticos, la prensa libre que se autocensura y la compulsión a elegir “libremente” entre marcas y *gadgets*; se trata, en definitiva, de la multiplicidad avasalladora de una sociedad *unidimensional*.

El capitalismo desarrollado moviliza a la sociedad para que la venta de sus bienes sea acompañada de un proceso generalizado de “*idiotización*”, para que el esfuerzo individual carente de sentido se perpetúe y para que la frustración se promueva a escala masiva<sup>116</sup>. La civilización que la cultura occidental ha dado lugar con el capitalismo de alta industrialización es un tipo de vida colectiva en el que la movilización permanente se ha convertido en acción individual irrefrenable; tal, la política capitalista que contrarresta el riesgo de cualquier posible aniquilación o socavamiento de las bases del capital.

En el otro lado de la misma medalla, la otra cara de la civilización moderna, en la sociedad industrial avanzada *socialista*, el paradigma soviético ha contaminado toda posible liberación del capitalismo, tanto a nivel teórico y filosófico, como en lo referido a la esfera práctica y política. Teóricamente, la dialéctica ha sido asesinada por los socialistas soviéticos y sus epígonos. La riqueza del análisis de contradicciones históricas se ha distorsionado, convirtiéndose en una lógica mecanizada que ha hecho del marxismo soviético un conjunto de dogmas que interpretan los procesos sociales e históricos en términos de un determinismo objetivo.

La lógica soviética justificó un sistema que se proclamó *socialista* y nunca lo fue. Se trata, para Marcuse, de la justificación de un régimen que negó todo posible cambio cualitativo o la continuidad de transformaciones en procura de la realización humana. Es la lógica que imposibilitó el impulso hacia una etapa superior siguiente de desarrollo<sup>117</sup> con mejores condiciones de vida y con una estabilización de la situación internacional. Filosófica y teóricamente, la lógica soviética codificó el marxismo convirtiéndolo en una ideología interpretada por los funcionarios del partido, para justificar su política, su práctica, su voluntad de poder y sus intereses grupales expresados en la situación de ventajas y privilegios que gozaron.

Política y prácticamente, el socialismo soviético ha impedido la liberación individual y la proyección expectable de la historia y de la sociedad por las siguientes constataciones: En primer lugar, no se puede olvidar que en el surgimiento de la ideología del capitalismo hu-

---

<sup>116</sup> Es la sociedad opulenta en “movilización permanente”. *El hombre unidimensional*, p. 270.

<sup>117</sup> *El hombre unidimensional*, pp. 69 ss.

bo una pulsión enorme de deseo de lograr libertad. Se trataba del liberalismo ilustrado que valoraba a la persona, su dignidad, sus derechos y su calidad de “igual” frente a los otros; así, el liberalismo apostó por la autonomía, iniciativa y responsabilidad de cada individuo.

En cambio, el socialismo soviético ha domesticado a las masas, no ha sido capaz de alcanzar “reino de libertad” alguno, ni de establecer nuevos derechos humanos que garanticen la satisfacción de las necesidades individuales y grupales<sup>118</sup> en una coyuntura en la que la producción ha terminado convirtiéndose en un sistema económico automatizado a gran escala<sup>119</sup>. En lugar de la nueva, radical e ilimitada libertad han *florecido* en los países signados por el socialismo soviético, las más oscuras y oprobiosas dictaduras.

En segundo lugar, cabe establecer dos alternativas: O el proletariado tendría que ser el sepulturero del capitalismo y, en ese caso, su dictadura implicaría destruir absolutamente todo signo y contenido de la producción de plusvalía -lo cual implicaría el absurdo de un Estado socialista que no se apropie del excedente de trabajo colectivo-. O, por otra parte, el proletariado produciría en un Estado obrero dirigido teóricamente por él, igual o superior plusvalía a la que creaba en el capitalismo, pero esta vez destinada a una supuesta apropiación *social* -lo cual implicaría mejorar su nivel de vida convirtiéndose en una clase beneficiaria del sistema industrial avanzado y, por lo tanto, en uno de los más importantes pilares sustentadores de dicho sistema-<sup>120</sup>.

Esto último es lo que ha sucedido en el socialismo soviético, dando lugar a un anquilosamiento político e ideológico de la sociedad gracias a que ésta retribuía económicamente de forma satisfactoria, a los técnicos encargados de dinamizar los procesos industrializados y tecnológicos de producción a gran escala, sin que el “proletariado” pueda incubar de modo intrínseco, iniciativa alguna o protagonizar cualquier acción que tienda a generar nuevos cambios hacia una trascendencia social deseable.

En tercer lugar, la previsión marxista de que en una segunda etapa del socialismo el control estatal de la producción debía transferirse a los “consumidores inmediatos”<sup>121</sup>, no se realizó en el socialismo soviético por los beneficios y privilegios que gozaban los funcionarios del partido, a lo que no estaban dispuestos a renunciar. En resumen, el socialismo soviético se regocijó en un discurso que perpetuaba el terror, que se engañaba a sí mismo con un discurso que aprendió a creer y que se proyectaba indefinidamente como una forma eficiente de aplastar la libertad de los individuos<sup>122</sup>:

---

<sup>118</sup> *El marxismo soviético*, p. 98.

<sup>119</sup> Marcuse señala que la “planificación” exitosa de la economía soviética incluyó los beneficios privados de las minorías dominantes, las prioridades militares y políticas del Estado, la obsolescencia tecnológica y el despilfarro en provecho de las elites partidarias. *El hombre unidimensional*, pp. 70, 74. Todo redondeado gracias a la organización esclavizadora de las fuerzas productivas ejercida eficientemente por las burocracias gobernantes (p. 73).

<sup>120</sup> *El marxismo soviético*, p. 43. También véase *El hombre unidimensional*, pp. 52 ss.

<sup>121</sup> *El hombre unidimensional*, p. 177.

<sup>122</sup> Ídem, pp. 91, 95 y 183.

“La nacionalización, la abolición de la propiedad privada de los medios de producción, no constituye por sí misma, una diferencia esencial mientras la producción está centralizada y controlada sobre y sin participación de la población. Sin iniciativa y control *desde abajo*, por los *productores inmediatos*, la nacionalización no constituye sino un artificio tecnológico-político... un cambio en la forma de dominación, una modernización de la misma, más que un requisito previo para su abolición. (...) Como quiera que, en realidad, los intereses individuales son todavía antagónicos de los intereses del conjunto, como quiera que la nacionalización no es socialización, la racionalidad del realismo soviético aparece como manifiestamente irracional, como una conformidad terrorista. (...) No existe perspectiva alguna de que esta fusión de los controles políticos y económicos en el marco de un Estado que se auto-perpetúa, vaya a desaparecer; se halla doblemente fundamentada en la economía soviética, nacionalizada pero no socializada, y en la situación internacional de la industria en gran escala”.

### a) El dominio político en sociedades cerradas

Si bien el universo tecnológico de la sociedad industrial avanzada la dibuja como un entramado en el que la automatización<sup>123</sup> ha cobrado gran vigor, la producción masiva a gran escala permitiría, con optimismo, esperar satisfacer las necesidades básicas de la humanidad en conjunto. Sin embargo, no es así, el complejo productivo altamente desarrollado, con preeminencia de capital constante sobre el capital variable, se encamina a un irrefrenable proceso de multiplicación cuantitativa y cualitativa de la transformación y organización de la naturaleza como un simple material de dominio<sup>124</sup>. Además, dicha dimensión *económica* de la sociedad industrial represiva, especialmente capitalista, se correlaciona y complementa con la dimensión *política*.

La sociedad industrial avanzada es un universo “político”. Se trata de la última etapa de realización de un proyecto histórico específico, la experiencia de reunir lo tecnológico con lo cultural y económico: un sistema omnipresente que devora y asimila todo posible riesgo corrosivo. La racionalidad tecnológica revela su esencia *política* al convertirse en el vehículo de la dominación, al crear un universo totalitario en el que la sociedad y la naturaleza, el espíritu y el cuerpo, se mantienen en permanente movilización para defender *su* propia creación.

En el universo capitalista y socialista, las necesidades políticas se convierten en necesidades y aspiraciones individuales<sup>125</sup>. La sociedad *unidimensional*, los entornos democráticos y autoritarios, integra a las clases o grupos dominados a las necesidades satisfechas y diri-

---

<sup>123</sup> Para Marcuse, la automatización consiste en el proceso de tecnificación del proletariado en la sociedad industrial avanzada. El pronóstico marxista de una progresiva pauperización del proletariado en verdad, ha seguido un proceso histórico contrario: los obreros se han calificado, obtienen mejor remuneración, trabajan menos y la productividad ha subido exponencialmente incrementándose el tiempo dedicado al descanso, al entretenimiento y a la reposición de la fuerza de trabajo. Cfr. *El hombre unidimensional*, pp. 54 ss, 65. Sobre la composición orgánica del capital, p. 58.

<sup>124</sup> La Escuela de Frankfurt y Marcuse en particular, desarrollaron una crítica a la depredación que la racionalidad tecnológica hace de los recursos naturales bloqueando toda posibilidad de un futuro sustentable para la humanidad. Véase, *El hombre unidimensional*, pp. 171, 263-4.

<sup>125</sup> Véase *El hombre unidimensional*, pp. 19, 25 y 47.

gidas, de modo que los sujetos reproduzcan los respectivos sistemas, dirigiendo y reprimiendo la conciencia individual y parcial. La sociedad unidimensional es *política* porque retiene, refrena, imposibilita y frustra toda posibilidad de cambio cualitativo, pese a que en ella existen las fuerzas y tendencias que podrían romper la contención ejercida de muchas formas, haciendo estallar a la propia sociedad. En definitiva, lo que pone en juego la dimensión *política* es la base material de la dominación.

La dimensión política constela contradicciones como parte “natural” de la sociedad del siglo XX. La creciente productividad es minimizada por la capacidad destructiva, por el poderío militar y por la inminente amenaza de aniquilación de la humanidad. Su pomposa racionalidad que propaga la eficacia, el crecimiento y el desarrollo, tiene como telón de fondo la más inicua irracionalidad<sup>126</sup>. En el capitalismo, la capitulación del pensamiento ha disipado las esperanzas, exacerbado los temores y concentrado las decisiones en los poderes existentes.

Como totalidad represiva, la sociedad moderna impide el surgimiento de cualquier forma de oposición efectiva que atente contra ella. Para esto, no repara en manipular las necesidades, en estimular la formación de intereses creados, en fomentar sistemas de producción y distribución que articulen “poderes compensatorios”, y, en el caso del capitalismo, facilitar el *pluralismo* de partidos, periódicos y medios no terroristas que coordinen con eficiencia la dimensión técnica con la económica.

En la esfera del conocimiento y de las ciencias, la sociedad industrial avanzada restringe las ocupaciones epistemológicas a quienes apliquen un supuesto “método científico”. El dominio efectivo de la naturaleza permite ampliar las definiciones y aplicaciones tecnológicas de los conceptos puros, de modo que sean utilizados como instrumentos para el sometimiento del hombre por el hombre. La tecnología provee la gran coartada de racionalización que justifica la falta de libertad. Muestra la imposibilidad “técnica” de ser autónomo, de determinar la propia vida o de vivir al margen de la organización social prevaleciente. La falta de libertad es asumida en la conciencia del sujeto como una sumisión al aparato técnico porque se trata sólo de aumentar las comodidades de la vida e incrementar la productividad del trabajo.

Tal sociedad, exige la aceptación y obediencia a sus principios e instituciones. Reduce en contextos liberales, la oposición al debate de políticas dentro del *statu quo*. Son sociedades *cerradas* porque disciplinan e integran todas las dimensiones de la existencia privada y pública, asimilan las fuerzas y los intereses de oposición, administran y movilizan metódicamente los instintos humanos, y porque los individuos y las clases reproducen la represión mejor que en ninguna época anterior.

El control político se completa con la represión psicológica, instintiva y cultural. En las sociedades capitalistas desarrolladas, la cultura democrática prevaleciente propicia la heteronomía disfrazada de autonomía. Coarta la satisfacción de las necesidades individuales con el disfraz de promoverlas. Detiene el pensamiento y la experiencia pretendiendo dar la

---

<sup>126</sup> Ídem, p. 19.

impresión de auspiciar en todas partes y para todos, la libre realización de la vida. La gente goza de libertades irrestrictas aparentes, para comprar y vender, para buscar trabajo y escogerlo, para expresar su opinión y para ir de un sitio a otro. Pero, en verdad, sus libertades no trascienden el sistema social establecido que determina sus necesidades, sus elecciones y sus opiniones<sup>127</sup>.

La diversidad de formas represivas de la sociedad industrial avanzada conforma un sistema que, políticamente, controla al sujeto. Dicho control se consolida sutilmente y de forma efectiva con lo que Marcuse denomina la “desublimación represiva”<sup>128</sup>. El individuo en el capitalismo ha atrofiado sus órganos mentales que le permitan comprender las contradicciones y las alternativas. La racionalidad tecnológica ha forjado una “conciencia feliz”<sup>129</sup> convirtiendo a la mayoría en sujetos reaccionarios y uniformados. El hombre unidimensional es condicionado en sus sentimientos, en sus aspiraciones, en diseñar inclusive implícitamente, su proyecto de vida. Siente placer por el trabajo “bien hecho”, se siente “bien empleado”, tiene una conciencia que acepta la sociedad represiva y queda condicionado a asumirse como *feliz* aunque no sea *libre*.

La sublimación, que consiste en canalizar la energía erótica para la creatividad cultural al precio de coartar la satisfacción de la libido, se ha trastocado en el siglo XX en una “desublimación represiva”: el individuo es *feliz* porque dispone de una infinita variedad de productos de consumo que satisfacen sus pulsiones sexuales. La sociedad industrial avanzada comercializa la libido, la convierte en una mercancía de consumo, multiforme, inmediata, incitante y banal. Dicha sociedad anula toda capacidad crítica y convierte cualquier manifestación de oposición en una acción intrascendente.

La concentración de la energía erótica en la sensualidad genital impide la trascendencia del erotismo hacia otras zonas del cuerpo y hacia el medioambiente. Impide realizar la fuerza revolucionaria y creadora de la libido. Ésta se hace menos polimorfa, menos capaz de gozo y más restringida a una sexualidad localizada. La sociedad industrial avanzada opera con el mayor grado de libertad sexual, convirtiendo el erotismo en un valor de mercado y en un objeto de las costumbres sociales. Pese a que el grado de satisfacción socialmente permisible se amplía grandemente, tal satisfacción se subordina al *principio de realidad*, privándose al placer de su propia realización. Dicho placer es adaptado, domesticado y genera sumisión.

---

<sup>127</sup> Para Marcuse existe también una “libertad” que fortalece la represión. Se trata de las prerrogativas que permiten “a la población romper la paz dondequiera que todavía haya paz y silencio”: arremetida que le “permite ser fea y afean las cosas, abusar de la familiaridad, ofender las buenas formas”. Todo esto resulta “aterrador” porque “rechaza al Otro en su propio derecho, por impedir la autonomía, incluso en una pequeña, reservada esfera de la existencia”. *El hombre unidimensional*, p. 273.

<sup>128</sup> *Eros y civilización*, p. 12: “La desublimación represiva acompaña a las tendencias contemporáneas hacia la introducción de totalitarismos en los negocios cotidianos y los ocios del hombre, en su trabajo y en su placer (...), formas de diversión, de descanso, y está acompañada por los métodos de destrucción de la vida privada, el desprecio por la forma, la incapacidad para tolerar el silencio, la orgullosa exhibición de la crudeza y la brutalidad”.

<sup>129</sup> Aparte de carecer de todo sentimiento de culpa y de calcular todo lo referido a ella misma, la “conciencia feliz” cree que lo real es racional. *El hombre unidimensional*, pp. 113-4.

Los temores, las frustraciones y los disgustos del hombre unidimensional son encubiertos con una conciencia simplista que hace que el individuo se visualice como un ser *feliz* en la sociedad capitalista. Sus acciones, pensamientos, deseos, intenciones y proyectos se subsumen en la amplia variedad de lo anodino. La sociedad absorbe lo posible convirtiendo lo que es potencialmente corrosivo en contenidos conformistas. La de-sublimación del capitalismo reprime porque, con la apariencia de libertad irrestricta, apertura al mercado del sexo y plenitud de satisfacción erótica, lo que hace, en verdad, es absorber toda oposición posible, aniquilar las diferencias cualitativas y domesticar los instintos, encauzando su satisfacción por muchas vías, pero todas, funcionales y sustentadoras del propio sistema.

La sociedad industrial avanzada percibe que la psicología tiene la gran posibilidad de estimular una *psique* en contra del poder público, tiene el poder de influir en la construcción libre de una vida privada según los deseos genuinos del sujeto. La psicología puede cuestionar al sujeto para que se pregunte por qué no ha de querer, pensar, sentir e imaginar siguiendo sus propios impulsos. Por esta latencia subversiva, la sociedad industrial avanzada restringe a la psicología, la convierte en una disciplina de condicionamiento del individuo, en mecanismos de manipulación de sus deseos y de alteración del entorno para que el sujeto termine aceptando una realidad opresiva aparentemente ineludible.

Así, la psicología se instrumentaliza como un mecanismo eficaz para que el individuo se asimile a la sociedad represiva, construya una conciencia feliz, crea que lo real es racional y que el sistema social establecido produce bienes ante los cuales sólo cabe el conformismo y la aquiescencia por la racionalidad tecnológica. En definitiva, la psicología debe condicionar la conducta social evitando cualquier pregunta sobre la posibilidad de existencia de instituciones diferentes para producir otros bienes y servicios.

En el esquema psicológico de la sociedad unidimensional se ha desterrado toda culpa. Pero, pese a que el hombre unidimensional no tiene razón para sentirse culpable, la culpa *está ahí*, parece ser una cualidad del conjunto más que de los individuos. Se trata de la culpa colectiva, la aflicción por un sistema institucional que malgasta y condena los materiales y recursos humanos a su disposición.

La represión política instituye lugares comunes como las bases de una estructura ética que erige distintas alternativas morales del sistema. En éstas no caben posiciones al margen de la diversidad de sentido marcado por la misma tónica: todas deben consolidar el sistema. Si es así, se trata de morales institucionalizadas que aparecen como “naturales” e “inobjetable”, morales que hacen uso del cuerpo como si se tratara de un objeto, un medio o un instrumento de placer, morales que al tiempo de reputar los privilegios de prostitutas, degenerados y pervertidos, administran y condicionan políticamente, sus roles y acciones. Por otra parte, también existen morales ascéticas, ideologías de la muerte y la hipóstasis de valores que incitan a la renuncia y asfixia de cualquier pulsión por la satisfacción de la libido.

Las ideologías de la muerte tienen algo en común, siempre se presentan emparejadas con una filosofía represiva de los instintos. Se trata de las diversas formas de destrucción del erotismo, formas que, inclusive, pueden presentarse paradójicamente, como morales sexuales relajadas, normando conductas extremas, aunque siempre atrincheradas dentro de los controles monopolistas del deseo: sirven al sistema. Estas morales licenciosas, en verdad,



reprimen los instintos y lo hacen de la forma más insidiosa: con la apariencia de que promueven su desboque radical. Aquí radica la cristalización más evidente de la “desublimación represiva”.

La represión de la sociedad industrial avanzada condiciona los instintos sin reducirse al individuo. Lo hace socialmente, organiza la represión “colectiva”, de modo que el *yo* pareciera que estuviese prematuramente socializado por el conjunto de agentes y agencias extra-familiares. La sociedad capitalista subyuga a la sensualidad convirtiéndola en una subsidiaria de la razón. Pero, se trata de la razón del sistema, la razón que empobrece o barbariza a la sensualidad. Por tal razón, la sensualidad, o se cohibe y restringe con una pesada carga de culpa, o se afirma a sí misma en formas destructivas y salvajes. De cualquier manera, en ningún caso provee una satisfacción instintiva humana plena.

En la civilización moderna capitalista, la filosofía occidental termina en la idea con la que empezó: el supremo modo de ser, la última forma de la razón y la libertad, aparece como *nous*, “espíritu” o *Geist*<sup>130</sup>. La razón se desvincula radicalmente del *principio del placer*. La lógica de dominación se cierra en un círculo que no acepta el antagonismo de la oposición, y, por lo general, rechaza la gratificación de los instintos. La voluntad y el gozo con contenido de placer caen fuera del *logos*, cualquier referencia a la satisfacción de los sentidos es “a-lógica” y no cabe dentro de la ontología tradicional.

Sin embargo, han existido algunos deslumbramientos filosóficos en contra de esta tradición. Se trata de los destellos que concilian y equiparan el *logos*<sup>131</sup> con *Eros*<sup>132</sup>. Son los pensamientos fulgurantes que buscan la gratificación de los instintos y conciben a la cultura en términos de realización erótica, que hablan de la voluntad de placer y del gozo<sup>133</sup>. Se

---

<sup>130</sup> *Eros y civilización*, p. 116.

<sup>131</sup> Rubén Carrasco de la Vega indica que el significado de la palabra *λόγος* es multívoco. *λέγω* como verbo significa “hablar”, por lo que, en general, se asocia *λόγος* con “palabra”. Así, gracias a las palabras se construyen las “ciencias” y los “tratados”. Pero, en verdad, son muchos más los sentidos que sugiere el término *λόγος*: afirmación, apreciación, argumento, buen sentido, ciencia, concepto, condición máxima, conversación, correspondencia, criterio, cuenta, declaración, definición, discusión, ejemplo, expresión, explicación, fábula, fama, fundamento, hecho, idea, libro, inteligencia, juicio, justificación, mandato, materia de conversación, materia de discusión, mención, motivo, narración, narración histórica, novela, obra, oración literaria, oráculo, palabra, parecer, pretexto, promesa, proporción, proposición, prosa, prueba, razón, razón de las cosas, razón divina, razón justa, razón recta, refrán, relación, resolución, revelación divina, tratado y vaticinio. Véase el libro, *Diálogo con Heidegger: Aprendamos a filosofar*. Tomo I, pp. 87-8.

<sup>132</sup> Ἔρως representa en la mitología griega, al dios del amor. Desde la época alejandrina apareció como un niño alado con antorcha y flechas con las que inflamaba el corazón, pese a que es inocente y participa en juegos infantiles, su poder es grande y puede ocasionar heridas que no curan. Hay varias versiones sobre su origen y algunas lo reconocen como una fuerza fundamental del mundo, principio de lo creado, garante de la continuidad de las especies y del orden cósmico. Podría ser uno de los dioses primitivos, emergente del Caos junto a la Tierra y el Tártaro. También se señala que habría nacido del huevo original y que fue engendrado por la Noche. Otras versiones le dan un origen posterior: hijo de Latona y Zeus, de Hermes y Afrodita, de Iris y Céfiro, o de Poro y Penía, inclusive sería hijo de Polimnia. Aparece también como una fuerza insatisfecha que consigue lo que persigue mediando entre los hombres y los dioses. Véanse las obras, *Diccionario de la mitología clásica*. Tomo I, pp. 224-5, *Diccionario mitológico* de Carlos Gatán, pp. 74-5.

<sup>133</sup> Marcuse dice: “De acuerdo con Aristóteles, la realidad perfecta, el dios, atrae el mundo interior ὡς ἐρώμενον; él es la causa final de todo ser. Logos y Eros son en sí mismos la unidad de lo positivo y lo negativo, la creación y la destrucción”. *El hombre unidimensional*, p. 155.

trata de la filosofía que concibe la unidad de la civilización y la realización humana en la carencia de necesidades y el libre desenvolvimiento de las facultades propiamente humanas, la que busca superar el *principio de realidad* y rechaza inclusive cualquier imposición de los *instintos de dominio*, supera las restricciones de la sociedad represiva y los confinamientos ideológicos que aplastan al pensamiento.

## **b) Universo del discurso, filosofía e ideología de la muerte**

El condicionamiento político tiene directa relación con la manipulación ideológica, evidenciándose una transformación de valores en los individuos de la sociedad industrial avanzada. Pese al desarrollo económico y productivo, la ideología y los discursos que el hombre unidimensional acepta y realiza, condicionan su práctica: en lugar de procurar una satisfacción inmediata de sus instintos prefiere la restricción y el retraso del placer, en lugar del gozo y el juego, afirma la fatiga y el trabajo; en vez de abogar por la ausencia y la eliminación de la represión, es el primer defensor para recibirla y padecerla. Los discursos que cree y repite, prescinden o aniquilan el *principio del placer* logrando que se sienta protegido, aceptado y valorado por una realidad que lo aplasta.

Las limitaciones del universo del discurso<sup>134</sup> dan una vigencia constante y unificada al pensamiento *positivo*. Las comunicaciones de masas reúnen armoniosamente y a menudo de forma inadvertida, al arte, la política, la religión y la filosofía, mezclándolas con anuncios comerciales y conduciendo sus contenidos según una cultura con un común denominador: la forma de mercancía. En la dimensión lingüística, los conceptos se reducen a sus imágenes fijas, se intensifican las fórmulas hipnóticas que se auto-validan y se identifica las cosas y las personas con sus funciones.

El pensamiento *positivo* traza las formas cómo el hombre unidimensional debe comprender y valorar las condiciones y posibilidades de su existencia. Le compele a las siguientes restricciones: (1) Construir el pensamiento cognoscitivo en los estrictos límites de la experiencia de los hechos. (2) Orientar el pensamiento cognoscitivo hacia las ciencias físicas asumidas como modelo de certidumbre y exactitud. (3) Creer en el progreso del conocimiento. De esta manera, la vigencia del pensamiento *positivo* condiciona formas de pensamiento filosófico y epistemológico, en unidad con los efectos prácticos que se dan como consecuencias necesarias para el sujeto<sup>135</sup>.

La presencia del discurso *positivo* en la ideología fortalece un cambio que anula la metafísica (preguntarse *qué son* las cosas) y enfatiza los cuestionamientos funcionales (preguntarse *cómo* funcionan los artefactos). Tal discurso establece certezas prácticas y opera pragmá-

---

<sup>134</sup> Marcuse dice que en la sociedad industrial avanzada "...surge el modelo de pensamiento y conducta unidimensional en el que ideas, aspiraciones y objetivos, que trascienden por su contenido al universo establecido del discurso y la acción, son rechazados o reducidos a los términos de ese universo". *El hombre unidimensional*, p. 42.

<sup>135</sup> Se trata de constituir un mundo de vida (*Lebenswelt*) en el que "ver" implique exclusivamente "anticipar" y "proyectar". *El hombre unidimensional*, p. 191.

ticamente con la materia, quedando exento de tratar cualquier sustancia fuera del contexto operacional.

Los laboratorios de defensa y las oficinas ejecutivas, los gobiernos y las máquinas, los jefes, los expertos en eficacia y los salones de belleza para políticos hablan un idioma diferente y tienen la última palabra, la palabra que induce a la gente a actuar, comprar y a aceptar el sistema. En el arte la creación artística sucumbe, junto con otras formas de negación posible, al proceso de la racionalidad técnica. La sociedad industrial avanzada aprisiona a la imaginación subversiva, orienta las capacidades según una eficiente manipulación de los esfuerzos y pese a que al arte se le ha otorgado el privilegio de ser “irracional”, la *racionalidad* del discurso represivo ha falsificado la “razón del arte”<sup>136</sup>, integrando a éste al restringido universo de la dominación.

El lenguaje positivo de los administradores de la sociedad industrial avanzada identifica las cosas con su manera de funcionar y les asigna nombres según sus propiedades y procesos. Se refieren a ellas con los “símbolos”<sup>137</sup> del aparato empleado para descubrirlas o producirlas. Los nombres de las cosas no sólo son indicativos de su funcionamiento, si no que éste define y “cierra” su significado.

El lenguaje de la lógica de dominio crea un vocabulario y una sintaxis que impiden el paso a la diferencia, niegan la separación e imposibilitan la distinción. Su inmediatez y estilo directo impiden el pensamiento alternativo porque aplastan a los conceptos alternativos. El lenguaje se vuelve funcional, contraído y unificado: se hace un lenguaje unidimensional y cerrado que no demuestra ni explica. Sólo transmite decisiones, informa fallos o comunica órdenes. Cuando define, la definición separa “lo bueno” de “lo malo”<sup>138</sup>; establece lo que es correcto y lo que está equivocado sin duda. Los valores aparecen con las justificaciones de otro, moviéndose en tautologías, frases terriblemente efectivas y expresiones prejuiciosas que pronuncian condenas. Tal, el lenguaje y el discurso, especialmente, de las sociedades industriales avanzadas socialistas totalitarias.

La separación de la ciencia y la ética, de lo verdadero y lo bueno, se explica en la cuantificación de la naturaleza tratada con símbolos matemáticos. Tal *racionalidad* de la naturaleza consolida la ruptura entre el *logos* y *Eros*<sup>139</sup>. Hace que desaparezca el precario nexo ontológico que los unía y constituye a la ciencia como “neutral”. La ruptura expresada en términos axiológicos, implica que los valores tienen la dignidad más alta, moral y espiritualmente, pero *no son* “reales”. No tienen implicación alguna en el “negocio” real de la vida. Las ideas humanitarias, religiosas y morales sólo son *ideales*. No deben perturbar las formas de vida establecidas y, sin embargo, siguen siendo “válidas”. Que la conducta dictada por las necesidades diarias de los negocios y la política contradiga a los más altos valores de la humanidad no resta en absoluto, su validez teórica.

---

<sup>136</sup> “La alienación artística es sublimación”. *El hombre unidimensional*, p. 102. Sin embargo, “la dimensión estética conserva todavía una libertad de expresión que le permite al escritor y al artista llamar a los hombres y las cosas por su nombre”, p. 276.

<sup>137</sup> *El hombre unidimensional*, p. 117.

<sup>138</sup> Ídem, p. 132.

<sup>139</sup> Ídem, p. 174.

A esta limitación del universo del discurso, repugna con frecuencia, el rebosamiento axiológico. La sociedad industrial avanzada rechaza las desvaloraciones de los “negocios”, los gestos que ponen énfasis en la contemplación y, en general, los valores de las culturas orientales. Conceptos como “espíritu”, “yo”, “conciencia” y otros similares, adquieren relevancia sólo como términos de conducta<sup>140</sup>. No deben referir modos alternativos de acción, propensiones ni disposiciones alternativas, no pueden constituirse en incitaciones de crítica a las apariencias mutiladas y organizadas de una realidad deleznable. De este modo, termina prevaleciendo el sentido común en su expresión más simplista e inocua: la filosofía expresa de modo taxativo y excluyente, que ella misma sólo debe afirmar en su propio lenguaje, “lo que todo el mundo admite”<sup>141</sup>.

El universo del discurso está atravesado por formas específicas de dominación, organización y manipulación a las que están sometidos los miembros de la sociedad. La gente depende de sus jefes y políticos, de sus trabajos y de sus vecinos que les hacen hablar y entender como ellos lo hacen. Se ven obligados por necesidad social a identificar las “cosas” según las convenciones sociales con las funciones que cumplen, incluyendo a su propia persona, su mente y sus sentimientos.

Las limitaciones ideológicas se refieren también al lenguaje y a la lógica en su expresión súper-estructural. No en sí mismas, sino en tanto cultura y religión. En la ciencia, el arte y la filosofía, los límites del universo del discurso se centran en la discrepancia entre lo real y lo posible, entre la verdad aparente y la auténtica, en el límite de comprensión del dominio de estas discrepancias.

Se trata de limitaciones que incluyen el conjunto de los discursos cotidianos, describen los amores y odios, los sentimientos y resentimientos, usando los mismos términos en anuncios, películas, clichés de políticos y libros de éxito. Así, es imperativo usar las mismas palabras para describir los automóviles, las comidas y los muebles, los colegas y los competidores, y, curiosamente, todos nos entendemos a la perfección. El lenguaje, en lo privado y personal, es mediatizado por el material lingüístico dispuesto para los usuarios como material social. Con dicho lenguaje nos descalificamos de hacer una filosofía analítica o a esbozar cualquier *teoría crítica*.

La lógica capitalista de la sociedad industrial avanzada, unifica los opuestos en el comercio y la política, inmuniza y neutraliza toda expresión de protesta y negación. Es la lógica que asimila cualquier oposición en sus propios términos y conceptos, procurando inevitablemente, la más nítida neutralización de las ideas. La lógica de dominio unifica y absorbe, funciona como la *racionalidad* de la irracionalidad técnica.

---

<sup>140</sup> *El hombre unidimensional*, p. 232.

<sup>141</sup> Frente a esta reducción y banalización, Marcuse postula que la filosofía “es algo más que una ocupación, debe mostrar los fundamentos que hacen del discurso un universo mutilado y engañoso”. Cfr. *El hombre unidimensional*, p. 222. La filosofía descubre asimismo, cómo el “lenguaje común tiende a coagularse en un universo totalmente manipulado y adoctrinado” (p. 227).

La lógica de dominio destruye la transitividad de los conceptos. Los conceptos no se piensan en su idealidad o universalidad, lo que negaría el estado de cosas existente. Por el contrario, aparecen sólo como terapéuticos y operacionales. Se hacen falsos en la medida que aíslan y dispersan los hechos, aparece su verdad en cuanto aceptan y estabilizan en la totalidad social represiva, sus términos como constitutivos necesarios.

Los términos con los que pensamos y hablamos, palabras ambiguas o carentes de sentido, racionalidad o validez, son los términos a los que nos reduce el universo del discurso prevaleciente. Esto es lo que está en juego cuando se juzga a la filosofía que sólo pretende describir lo que pasa, renunciando a utilizar conceptos con los que sea capaz de entender las causas que producen lo que sucede.

La experiencia y los hechos de la sociedad unidimensional condicionan el pensamiento, las ideas y los objetivos del hombre de forma programática y restringida. Tal conductismo sofocante encuentra un alivio irracional en el mismo esquema social donde surgió. Se trata, según Marcuse, de las filosofías existencialistas meta-psicológicas y neo-teológicas que ofrecen el alivio prometiendo al sujeto un refugio seguro en la sinrazón que ha mostrado su absoluta incompetencia para cambiar las estructuras.

El condicionamiento filosófico tiene una dimensión política porque se concreta en la práctica diaria y corriente del hombre unidimensional. Una forma de dicho condicionamiento se expresa en el contenido negativo radical de la ideología de la muerte. Las religiones anulan la lucha que busca derrotar a la muerte, ensalzan formas diversas de represión y plasman contenidos filosóficos que especulan sobre la existencia humana presentándola como especulación metafísica insuperable y angustiante.

Lo que se distingue en las ideologías de la muerte es la exhortación filosófica de hacer de la propia muerte, una reconciliación prematura con las fuerzas naturales no dominadas: convertirla en un privilegio existencial. El contenido de esta exhortación se orienta a la desvaloración del cuerpo, de la vida del cuerpo que deja de ser real, a la negación de la vida. Es la exhortación que ensalza el espíritu y desvalora la sensualidad, el deseo y el placer. La felicidad para la ideología de la muerte, se define en términos de auto-negación y renuncia, glorificación y aceptación de la nada que lleva consigo la aceptación implícita del orden político; tal, el nacimiento de la moralidad filosófica.

La aceptación y cumplimiento de cualquier ideología de la muerte apunta, en última instancia, a obedecer la ley del Estado. Se trata del sometimiento, el encarcelamiento de los instintos, la falsedad de la felicidad, la imposibilidad del conocimiento, la asfixia de cualquier acción alternativa y la negación de todo posible rechazo. La civilización actual necesita, pues, de esta ideología extrema en la justa dosis en que la angustia y la falta de libertad garanticen su óptimo funcionamiento.

El proyecto tecnológico de la sociedad industrial avanzada no cuestiona su propia *racionalidad*. Sus conceptos son unidimensionales, se validan a sí mismos y niegan la posibilidad de falsearlos. La necesidad de sí mismo, hace que tal proyecto unifique el “ser” con el “deber ser”, la “esencia” con la “aparición” y la “potencia” con el “acto”, neutralizándose toda

alternativa crítica<sup>142</sup>. Para Marcuse, la dialéctica pierde, de este modo, la opción de pensar movimientos diferentes para las cosas. El pensamiento pierde su potencial revolucionario, constriñéndose cualquier cambio o negándose la posibilidad del no ser como alternativa al ser. Se destroza cualquier análisis posible de las contradicciones patentes, se restringe el universo del discurso a un entorno provincial orgánico y se anulan los planteamientos de una sociedad distinta y libre. El hombre unidimensional queda condicionado biológica y políticamente, acepta, asimila y reproduce la lógica de la inmovilidad y de la identidad de la sociedad industrial avanzada.

La historia para la sociedad unidimensional, es el proceso de dominación según una lógica coaccionada de pensamiento cautivo. La racionalidad pre-tecnológica y tecnológica impone reglas de control y dominación al pensamiento y a la acción. Condiciona los criterios para juzgar los estados de cosas y restringe las posibilidades de actuar; sólo permite afirmar lo que está cerrado y validado en la sociedad industrial avanzada.

### **c) La ontogénesis y filogénesis de la represión**

La sociedad industrial avanzada somete al individuo con lo que Herbert Marcuse llama “represión excedente”<sup>143</sup>. Se trata de formas diversas y sobre-añadidas de *represión*: contenidos, pautas, dimensiones, ejercicios y poderes que sin necesidad apremiante ni justificación evidente, se aplican de más para condicionar, incisivamente, no sólo pensamiento, afectividad, ideas y mentes de los sujetos; sino inclusive sus instintos. Se aplican para asegurar el “camino hacia la muerte” del organismo. Más aún, se trata de formar en el individuo instintos que repriman a otros instintos y de estimular la fuerza destructiva que aniquila y anonada. El filósofo berlinés, siguiendo a Freud, considera que dicha represión se realiza de modo complementario gracias a la combinación efectiva de las dimensiones *ontogenética* y *filogenética*.

Primero, la *represión ontogenética* hace referencia al modo cómo en el proceso de crecimiento y consolidación afectiva del individuo, la represión juega un papel sustantivo permitiendo que después de la primera infancia, el sujeto constituya una existencia social aceptable y consciente. Segundo, *filogenéticamente*, la represión refiere el proceso de cristalización de la civilización a partir de la consolidación de un arcano colectivo que desde la hora original dio lugar al surgimiento de la cultura y la civilización.

Marcuse indica que para comprender la dimensión ontogenética de la represión es necesario considerar la “compulsión inherente a la vida orgánica por restaurar un estado anterior de cosas que la entidad viviente ha sido obligada a abandonar bajo la presión de fuerzas exteriores perturbadoras”<sup>144</sup>. Se trata de las fuerzas que operan en el desarrollo psíquico del inconsciente incidiendo para que el sujeto determine su conducta según el *principio de*

---

<sup>142</sup> *El hombre unidimensional*, pp. 20 y 127.

<sup>143</sup> *Eros y civilización*, pp. 47-8.

<sup>144</sup> *Eros y civilización*, p. 131. Marcuse hace referencia a un texto de Freud escrito en *Más allá del principio del placer*, p. 47.

*realidad*, el principio que establece un orden social determinado de las cosas y las ideas, un orden aceptado, reconocido y realizado.

Según Sigmund Freud, dos son las estructuras que rigen el aparato mental del individuo: por una parte, el “principio del placer” y, por otra, el “principio de realidad”<sup>145</sup>. Ambas fuerzas entretienen el escenario psíquico en el que se afirma la posición y el sentido de la sexualidad. Si los procesos mentales son dirigidos por el *principio del placer*, la sexualidad se realiza asertivamente, sosteniendo y gratificando la vida. En este caso, la fuerza de la libido –el *ello* o el *Id*-, esto es la pulsión erótica que clama por su satisfacción, se realiza. De tal modo, si el sujeto sacia dicha pulsión, si alcanza plenitud psíquica y goza, entonces logra preservar la vida, se estabiliza emocionalmente y queda dispuesto a efectuar labores socialmente útiles.

Pero el principio del placer es inocente. No queda afectado por el tiempo ni es perturbado por las contradicciones del entorno. Tampoco conoce “valores” ni discierne el bien del mal, más aun, no tiene moral. El principio del placer no pretende auto-conservarse, sólo lucha por la satisfacción de las necesidades instintivas que le son propias. El *Eros* es la fuerza que pretende gratificarse, pulsión universal libre de toda forma que constituya al individuo como un ser consciente y social: sólo busca *gozar*.

Sin embargo, es curioso que en la satisfacción plena de la libido, en la consumación del placer en la forma sexual del orgasmo quede implicada, asimismo, una dimensión de anadamiento psíquico. Es curioso que aquí se retrotraigan, en el inconsciente del sujeto, los recuerdos atávicos más arcanos que lo vinculan con la naturaleza inorgánica. Pareciera que la plenitud de realización erótica evocara la muerte<sup>146</sup> y que con la consumación orgásmica se precipitara el “empeño más universal de toda sustancia viviente: regresar a la quietud del mundo inorgánico”<sup>147</sup>. Así, la otra cara de *Eros*, el revés que lo constituye al contrastarlo, es *Tánatos*<sup>148</sup>. El límite de la vida y el placer es la *muerte*.

La interpretación filosófica de la subjetividad desarrollada por Freud establece que la fuerza que estructura el principio del placer, el *Eros*, el *ello* o el *Id*, es una tendencia o pulsión (*Triebe*). Se trata de las tendencias impulsivas sexuales, agresivas y las que se vinculan con el cuerpo y el deseo como contenido primario en desmedro de lo que ha de influir sobre el sujeto posteriormente como “educación” o “cultura”<sup>149</sup>. Dicha fuerza exige su inmediata satisfacción, constituyendo al principio del placer de un modo egoísta, a-crítico e irracional.

---

<sup>145</sup> Ídem, pp. 35 ss.

<sup>146</sup> Es curioso que en francés, “orgasmo” sea referido como *la petite mort* (“la pequeña muerte”).

<sup>147</sup> *Eros y civilización*, p. 37.

<sup>148</sup> Θάνατος representa en la mitología griega, al dios de la muerte. Hijo de la Noche y hermano gemelo del sueño. También aparece como mensajero de la muerte o como la personificación del genio de la Muerte. Se lo representa como un joven alado con una espada. Véase, *Diccionario de la mitología clásica*. Tomo II, p. 577.

<sup>149</sup> *Eros y civilización*, p. 21. Marcuse dice que el término “civilización” es empleado en el mismo sentido que “cultura”; en tanto que el concepto “instinto” hace referencia a “los impulsos primarios del organismo humano que están sujetos a modificación *histórica*: encuentran representación mental tanto como somática”.

La pulsión erótica es satisfecha por el niño de diferentes maneras, según Freud, en fases necesarias para el desarrollo de la personalidad. Sin embargo, aquí cabe advertir que Marcuse remarca que se han dado lecturas que reducen la riqueza filosófica de Freud. De cualquier modo, la etapa oral proveería cierto tipo de satisfacción erótica; luego, la anal, otro tipo de gratificación; en tercer lugar estaría la etapa latente y, finalmente, la fálica o genital que incluiría al placer centrado en los órganos sexuales.

Los modos cómo los padres en primer lugar, impondrían restricciones y prohibiciones al niño en la satisfacción de sus pulsiones eróticas, constituye el *principio de realidad*. Lo concerniente al sistema psíquico, los controles de la sexualidad y las pautas morales impuestas por los padres, Freud denomina el *súper-yo*. Se trata de las demandas, en último término “sociales”, que atenazan al *yo* para que evite sentirse culpable, para que evada la vergüenza y se inserte, a pesar de la fuerza de *Eros*, en la trama de las prácticas aceptadas y consentidas por el entorno, sin ansiedad ni trastornos de la personalidad. Tal, el origen de la represión sobre el ser del sujeto: la *ontogénesis* represiva.

El *yo* decide y actúa sobre las condiciones que proveen la satisfacción erótica. Gracias a la percepción, el pensamiento y la movilidad, el *yo* se adapta y modifica las condiciones exteriores para la gratificación. Al operar, en el sistema psíquico, demandas extremas de pulsiones que no se pueden satisfacer, el *yo* acude a “mecanismos de defensa”<sup>150</sup> que se activan para no hacer consciente la frustración erótica. Pero también es posible que el *yo* no pueda satisfacer la libido, sobreviniendo entonces las llamadas fijaciones o complejos. En ambos casos, incapaz de proveer gratificación erótica, el *yo* resuelve la presión psíquica del conflicto mediante síntomas neuróticos. Es posible que retorne a modos psíquicos primarios o a satisfacciones infantiles. A esto se conoce como “regresión”.

Entre el *súper-yo* y las pulsiones eróticas cabe un conflicto expresado como la oposición entre el principio de realidad y el principio del placer. Ambas fuerzas tienen signos contrarios y, al menos parcialmente, refieren un contenido inconsciente. En el desarrollo de la sexualidad, el sujeto, desde niño, satisface la pulsión erótica incorporando progresivamente el principio de realidad, con lo que, el *yo* desplaza el egoísmo irracional de la pulsión erótica e instituye una conducta cada vez más ajustada al principio de realidad.

La primera gratificación erótica se da en la fase *oral* (el placer del niño al mamar de la madre); la segunda, en la fase *anal* (consistente en la satisfacción de impulsos agresivos y sádicos). Después, prevalece la fase *latente* –o de inacción sexual que permite el desarrollo del *yo*–, la que da lugar, en el comienzo de la pubertad, finalmente, a la fase *genital* (el placer centrado en los órganos sexuales). Tal, el proceso de *ontogénesis* de la represión que concluye en una interpretación funcional del psicoanálisis: la madurez sexual, física e intelectual, de sujetos “normales” exentos de neurosis posteriores. Es decir, personas que se hayan identificado con el padre o la madre –según su propio sexo–, habrían hecho suyo, finalmente, el principio de realidad.

---

<sup>150</sup> Entre los principales mecanismos de defensa se cuentan la “represión”, que consiste en recluir en el inconsciente las pulsiones conscientes; la “proyección”, que atribuye a otros sujetos los deseos que el *yo* no es capaz de reconocer como propios; y la “formación reactiva”, consistente en instituir patrones o reglas de conducta que vayan a contrahílo de la satisfacción de las pulsiones eróticas.



La versión funcional del psicoanálisis impele al *yo* a seguir la terapia que sea necesaria para concluir satisfactoriamente el proceso de “madurez normal”; es decir, el *yo* debería domesticar el principio del placer imponiéndose sobre las pulsiones eróticas y haciendo prevalecer el principio de la realidad, dada la seguridad psíquica que ofrece y porque sólo dentro de su estructura, garantizaría al sujeto posibilidades de éxito social. Que la pulsión sexual sea marcada con el sello de “la realidad” estableciendo la primacía de la genitalidad, que se dé una sujeción de los instintos sexuales y la subyugación erótica a la mera función procreadora, son consecuencias funcionales de la represión ontogénica ejercida por la sociedad en contra del individuo en la civilización.

Los impulsos eróticos son satisfechos en la sociedad industrial avanzada mediante la apariencia de libre gratificación. Pero, en verdad, el *Eros* es mutilado y reducido a funciones subalternas, el cuerpo de las personas pierde sensualidad y es visto como una mera mercancía socialmente necesaria. La libido se concentra así, en una sola parte del cuerpo dejando casi todo el resto disponible para ser usado eficazmente como instrumento de trabajo. Además, el principio de realidad convierte los instintos sexuales en tabúes o perversiones tolerables, siempre y cuando no alteren la función procreadora entendida como la perpetuación de las relaciones de trabajo.

Que el sentido de culpa, la vergüenza, las manifestaciones neuróticas, la regresión, la inadaptación, la “anormalidad” e incluso la perversión atraviesen la vida mental de modo inmediato, inconsciente y automático, sólo revela el ulterior propósito de una interpretación sesgada del psicoanálisis. Aquélla que lo reduce a una terapia funcional, que prescinde de la profundidad filosófica de Freud y que absorbe a tal concepción como un baluarte de la propia sociedad industrial avanzada: útil para convencer y para tratar al sujeto respecto de los supuestos trastornos de personalidad que padecería<sup>151</sup>.

En comparación a la represión de carácter *ontogénico*, Freud establece otra forma represiva: la *filogenética*. Se trata de la memoria arcana de la especie humana, la represión que pervive en el inconsciente colectivo de la humanidad y que es parte fundamental de la civilización. La “represión excedente”<sup>152</sup> instituida por la sociedad industrial avanzada actualiza, adecua, fortalece, intensifica, diversifica y dispone un conjunto amplio de formas represivas del sujeto, tanto en lo referente a su constitución como persona madura como en lo que concierne a sus recuerdos más atávicos en el proceso de aparición del ser humano como creador de *cultura*.

La represión *filogenética* imprime a la civilización una “herencia arcaica” identificada por Freud como lo que incluye “no sólo disposiciones sino también contenidos ideológicos, huellas en la memoria de las experiencias de generaciones anteriores”<sup>153</sup>. Se trata de conte-

---

<sup>151</sup> Marcuse dice que para Freud, “la enfermedad del paciente es una reacción de protesta contra el mundo enfermo en el que vive”. *El hombre unidimensional*, p. 211.

<sup>152</sup> Eliminar la “represión excedente” implica la reorganización “de la existencia humana como un instrumento de trabajo”, *Eros y civilización*, p. 149.

<sup>153</sup> *Eros y civilización*, p. 64. Marcuse refiere un pasaje de *Moisés y el monoteísmo* de Freud, p. 158.

nidos inconscientes que condicionan y reprimen la acción libre y creadora. Es la carga del “pecado original”, pero no del pecado cometido por el hombre contra Dios, sino el que infligió contra el hombre mismo. Es la rebelión contra un padre déspota, rebelión fracasada e incompleta que aparece como un “pecado”, tanto más paradójico cuanto se cometió contra alguien que era culpable.

En tiempos de la “horda original”, un componente fundamental en la estructura psíquica colectiva, componente que, según Freud, ha permitido acelerar el proceso de constitución de la humanidad, es decir, de una especie capaz de crear cultura y de encaminarse a la civilización, ha sido, sin duda, el “crimen del padre”<sup>154</sup>. Es el asesinato del macho poderoso, de quien tenía acceso exclusivo a las hembras, que imponía por la fuerza una restricción pesada a los hermanos, a sus hijos, negándoles el placer sexual, obligándoles a la abstinencia y afirmando, coercitivamente, el principio de realidad.

El “padre original”, símbolo de la génesis de la civilización, creó las primeras condiciones para el “trabajo forzado” basado en la exclusión jerárquica del placer<sup>155</sup>. Pero en el revés de los privilegios placenteros se configuró la justificación de la protección, la seguridad e, inclusive, el amor. El macho poderoso, impositivo y brutal, libidinoso y cruento, incestuoso y restrictivo, representaba también la imagen de la sublimación de las energías creadoras para producir *cultura* y para afirmar la particularidad colectiva del clan. Y fue en el clan de los hermanos donde surgió la rebelión. La envidia por el monopolio del placer, el rechazo a la jerarquía del patriarca y el deseo de asesinar al padre y al tirano, abrieron la posibilidad del sexo invirtiendo el orden de la restricción.

Fue a los hermanos del clan a quienes el principio del placer, la pulsión erótica, el deseo carnal, les motivó a asesinar a su padre. La fuerza de unir el placer con la realidad, la motivación profunda de convertir la sumisión en odio y el amor en libertad, incidió en la estructura psíquica de la humanidad para comenzar otra historia. Aquélla en la que el gozo sexual sería indefinido e irrestricto, una historia para la humanidad satisfecha, una historia de hijos ya no más reclusos por el poder, ya no de seres inferiores destinados a obedecer y servir. Lo que estaba en juego era una nueva historia: la que permita la gratificación dispersa, accesible, duradera y plena de las necesidades humanas comenzando, en primer lugar, por el gozo erótico y sexual. Se trataba de constituir un nuevo orden de dominación que abriera el placer y el poder al clan de los hermanos.

Dicho clan desplazó la autoridad del padre y estrujó las condiciones represivas impuestas por el macho dominante. Abrió la posibilidad de gratificación a los asesinos del padre y dio nuevos horizontes para ejercer el dominio, instituyendo el poder de los parricidas. Pero, la fuerza ideológica del poder de uno mezclado con la protección y el amor que proveía, incidió a que se formara un grupo que asumiera sus rasgos, ofreciendo a la comunidad una nueva autoridad y seguridad, sentó una nueva imposición y protección, se convertiría en el símbolo de la nueva exacción y cobijo. Así, el padre único fue sustituido por los hermanos asesinos que, entre la culpa y la necesidad, tuvieron que deificar a la víctima de su crimen:

---

<sup>154</sup> Ídem, pp. 69 ss.

<sup>155</sup> *Eros y civilización*, p. 68.

el patriarca se convirtió en tótem, símbolo sagrado de la liberación erótica alcanzada sólo gracias al sacrificio y la inmolación.

El contenido *filogenético* de la represión opera como complejo de culpa en el inconsciente colectivo y se plasma en formas culturales relacionadas con la ciencia y la religión. En la civilización occidental, la ciencia aparece como una promesa incumplida y una proclama embustera del paraíso. La ciencia habría prometido la satisfacción irrestricta de las necesidades humanas, habría anunciado una gratificación duradera y universal del *Eros*, pero en su lugar, se convirtió en una certidumbre aborrecible: un instrumento de destrucción y de poder.

De la misma forma cómo el clan de hermanos descubrió que su crimen le ocasionaba más penurias que placeres, el desarrollo de la ciencia, vertiginoso y acelerado hasta el paroxismo, en la sociedad industrial avanzada terminó precipitando el desengaño del hombre. El siglo XX ha permitido descubrir que la ciencia es la principal causa por la que se mantienen los temores de aniquilación masiva, es el dispositivo clave que otorga supremacía bélica en una carrera irrefrenable, es la responsable de la desazón colectiva al descubrir la impotencia humana ante la realidad de miseria, desigualdad, irracionalidad y diferencia entre clases, grupos y países. Si alguna vez el positivismo optimista creyó que gracias a la ciencia se resolverían los principales problemas de la humanidad, el siglo XX constató con fuerza incontestable que el principio del placer no se realiza plena ni humanamente, y que la civilización ha cobrado un alto precio para consumarse: encadenar al erotismo liberador y enfermarse con males incurables.

En lo concerniente a la religión, la civilización occidental la ha perfilado para que el hombre tenga una “buena conciencia”, para que muestre un gesto que haga tolerante el sufrimiento y la culpa. Tal civilización insufla un uso cultural de la religión que preserve la enajenación. La muerte, la culpa, la desazón, el crimen, el pecado, la debilidad, las fuerzas sucias del deseo y del placer mantendrían al hombre humano en el umbral de la caída, lo estigmatizarían frente a Dios como “impuro”. Por lo demás, resulta sumamente sugestiva, según las comparaciones freudianas, la analogía entre el crimen arcano del padre, su sacralización totémica y su consumo en la licencia del tabú, con lo que, en la religión cristiana, aparece como el sacrificio del Hijo de Dios, la resurrección, la redención y su conmemoración cíclica a través del rito de comer su cuerpo (el pan) y beber su sangre (el vino).

La religión cristiana presenta el descenso a la muerte como una huida inconsciente del dolor y como la ineluctable y eterna lucha contra el sufrimiento y el pecado. La muerte libera de las huellas sucias del placer. Sólo en la medida en que el hombre soporte las penalidades de la vida llegará al momento crucial de su existencia, al momento de su muerte, con la posibilidad de alcanzar la realización suprema: el final de la vida natural es su propio sentido. Mientras tanto, la auto-represión internada desde fuera, el instinto de muerte que palia el dolor, se constituye en un alivio de las tensiones existenciales.

La muerte y la resurrección del “Dios-héroe”, en otro tiempo símbolo de la renovación periódica de la vida natural, convirtieron los deseos de una vida pletórica en una espera por la

vida “tras-natural” que sólo se realizaría en el futuro<sup>156</sup>. En un mundo de injusticia y carencia de libertad, en medio de la sombra del pecado, la doctrina cristiana se constituyó como la proclama de una solución efectiva ante el fracaso del humanismo: abogó por el sacrificio del sujeto. Así, la función del padre fue gradualmente transferida a los hermanos. La persona individual de Dios-padre se mudó en agencias y agentes que enseñaron a los hombres, gracias a la mediación del Hijo, a conducirse en una realidad inhumana: enseñaron cómo llegar a ser un miembro de la sociedad, maduro y reprimido.

#### **d) Contradicciones sociales y dialéctica de la civilización**

El universo de determinación, condicionamiento y administración de la subjetividad en la sociedad unidimensional, absorbe toda expresión de oposición. Neutraliza las contradicciones que inciten al rechazo. Así, la *teoría crítica* queda aplastada, la sociedad unidimensional se moviliza para acallar cualquier posibilidad intelectual o práctica que se perfile en contra del *statu quo*. En la cumbre de sus logros, la dominación mina, corrompe y liquida lo que es alternativo. Pareciera que restara sólo la negación de la razón, que el bienestar y el poder determinan principios de actuación restringidos, produciendo un clima en el que las raíces instintivas han sido definitivamente resecaadas.

Pero, las contradicciones del capitalismo avanzado son más violentas que nunca. El conflicto se manifiesta de manera aguda, en primer lugar, entre el inaudito desarrollo de las fuerzas productivas y de la riqueza social, por una parte, y el empleo agresivo y devastador de tales fuerzas, por la otra. El segundo lugar, el capitalismo se enfrenta a escala global, a fuerzas anticapitalistas localizadas y afirmadas en diversos lugares del mundo en lucha abierta contra él. En tercer lugar, las fuerzas negativas del capitalismo tardío de Estados Unidos y Europa, han generado la oposición de intelectuales y estudiantes. El resultado de los conflictos es una incesante contracción del capitalismo, retorciéndose por sus contradicciones. La riqueza social es empleada de modo represivo y destructor, en tanto que la automatización minimiza peligrosamente para el propio capitalismo, el empleo de las fuerzas físicas de trabajo.

Las guerras involucran a ejércitos profesionales que combaten tecnológicamente en espacios fijos o tienen lugar contra poblaciones enteras a escala mundial. Las invenciones técnicas podrían liberar al mundo de la miseria pero son empleadas para la conquista del poder, o para la perpetuación e innovación de formas de sufrimiento. Miles de personas son asesinadas en combate y millones de seres humanos son exterminados “científicamente” bajo la dirección de doctores e ingenieros. La ignorancia de la gente es un dato casi inexistente, en tanto que los medios de información y diversión diaria domesticar la conciencia procurando intencionalmente convertir a la mayoría de la población en autómatas incapaces de pensar por sí mismos. El terror es asimilado a la normalidad en tanto que la destructividad, realizada con facilidad, se hace parte de la construcción incesante. Todos creen que el progreso “sigue adelante”, que hay notables *avances* en las conquistas de la libertad y que el ejercicio “represivo” del poder se resquebraja.

---

<sup>156</sup> *Eros y civilización*, pp. 75 ss.

Sin embargo, la *represión excedente* termina osificando la existencia humana. La dinámica inicial de la vida se convierte en “estática”. Las interacciones entre el *yo*, el *súper-yo* y el *Id* se congelan haciéndose reacciones automáticas. La materialización de la fuerza del *súper-yo* incide en corporeizar al *yo* condicionando sus rasgos y gestos. La conciencia, cada vez menos “agobiada” por la autonomía, se reduce a regular las formas eficientes cómo el individuo quede “coordinado” al conjunto. Así, la dialéctica de las contradicciones de la civilización se expresa, por una parte, en la reducción del sujeto a las funciones sociales que *debe* cumplir, y, por otra, en los conflictos que surgen de la relación entre la automatización y el trabajo.

La sociedad industrial avanzada está en permanente movilización contra la posibilidad de que la automatización invierta la relación entre el tiempo libre y el tiempo de trabajo socialmente necesario<sup>157</sup>. Se trata del peligro de convertir a éste en un tiempo “marginal” y a aquél en “tiempo completo”. En tal sociedad, aunque disminuya el tiempo de trabajo y se incremente exponencialmente la productividad, es imprescindible que prevalezca la represión de la libido.

La cultura exige una continua *sublimación* de la libido. Se trata de la canalización de la energía erótica restringiéndola a la sexualidad procreadora y monogámica, al tiempo que se la dispone como fuerza principal para la creación cultural. El individuo se convierte en un “sujeto-objeto” de trabajo, un agente de supresión de su propia energía sexual, tanto gracias a la represión ontogénica que condiciona el proceso de constitución de su individualidad, como respecto de la represión de carácter filogenético, vinculada al imaginario colectivo y arcano.

La cultura, dice Herbert Marcuse, “obtiene una gran parte de la energía mental que necesita sustrayéndola de la sexualidad”<sup>158</sup>. La sociedad unidimensional se edifica sobre los cimientos del trabajo enajenado, reprime las potencialidades humanas y, por lo tanto, aplasta también los impulsos de componente libidinal. La cultura y el conocimiento que resultan, proveen la justificación para una destrucción sostenida de la gratificación instintiva mediada por el trabajo. Tal, el precio del creciente bienestar.

El sujeto asume que es responsable de la organización de su vida. Piensa que el dolor es necesario y tolerable, que la frustración es inevitable y que la impotencia puede ser sublimada orientando las energías al sistema productivo y eficiente. Se trata de la “responsabilidad” frente al sistema y sus instituciones, frente a las entidades que determinan, satisfacen y controlan sus necesidades, gracias a un funcionamiento que cohesiona a la sociedad, protegiendo y preservando tanto a la parte como al conjunto.

La sociedad industrial avanzada instituye pautas para que el individuo obre según el *principio de actuación*. Todas las pautas restringen la gratificación de la libido y sobrevalúan las

---

<sup>157</sup> El “tiempo libre” en el reino que supere la necesidad, será aquel “en el que la existencia privada y social del hombre se constituirá a sí misma”. *El hombre unidimensional*, p. 67.

<sup>158</sup> *Eros y civilización*, p. 85. Marcuse refiere la cita de Freud en *El malestar en la cultura*, p. 74. Más adelante dice que la “cultura exige continua sublimación”.

actividades culturales, visualizándolas como “útiles”. La sublimación opera en una estructura instintiva pre-condicionada que desexualiza el cuerpo y que destruye, funcional y temporalmente, a la sexualidad: la reduce a la reproducción monógama. Se trata de una fuerza posesiva, explotadora y agresiva que modifica represivamente el *principio del placer* haciendo que las actividades socialmente provechosas se encuadren estrictamente dentro del *principio de realidad*.

La dialéctica de la civilización supone, por otro lado, la “desublimación represiva”<sup>159</sup>. Aquí se trata del descarrío de la sexualidad en modos y formas que, paradójicamente, la condicionan, debilitando la energía erótica. La sociedad industrial avanzada pone a disposición del sujeto, múltiples ofertas de diversión, descanso y entretenimiento. Todas pretenden encubrir los métodos que usan para la destrucción de la vida privada, todas se constituyen en una atiborrada policromía que aparece por delante de un telón gris: son incapaces de tolerar el silencio y se regocijan orgullosamente de su crudeza y brutalidad. Así, la existencia de la sociedad industrial avanzada depende de la regimentación y el control continuamente extendidos e intensificados, contra el individuo.

El condicionamiento psicológico eficaz y tenaz que reproduce una falsa conciencia respecto de las posibilidades de “normalización” y liberación de los conflictos y traumas que sufriría el sujeto, es provisto por las terapias psicoanalíticas. Para las teorías revisionistas, la enajenación que precipita la sociedad es conveniente “tratarla” dentro de las relaciones de “mercado”, realizando formas ficticias de felicidad y libertad. La construcción de la “personalidad” puede estimularse con la terapia adecuada gracias al control logrado mediante la purificación del *principio del placer*.

Así, el trabajo, extendido durante toda la existencia del individuo maduro, aparece como una antítesis del placer. En la sociedad industrial avanzada, el progreso técnico, material e intelectual aparece como fruto del trabajo que transcurre, asociado con el dolor y como negación del placer, preservándose las necesidades y las restricciones irracionales.

La paradoja es evidente: el *logos* de la técnica tiene, como nunca antes, la posibilidad de cambiar el contenido de dominación, de construir un mundo pacificado y de convertirse en una fuerza de *liberación*; pero, en efecto, lo que ocasiona la ciencia del siglo XX es subvertir la razón y subordinarse con sumisión a un proyecto político. La represión tiene un alto grado de eficacia. En cuanto aumentan la magnitud y diversidad de la cultura material, en cuanto la adquisición de los bienes se hace masiva, en tanto la comodidad y el lujo son más baratos, la sociedad desarrollada debe sostener un tipo de trabajo esforzado y destructivo, llevando áreas cada vez más grandes a la órbita de la industria. Su carrera frenética estimulada por la “represión excedente” pareciera que no puede detenerse, sin que sea posible vislumbrar la meta ni las razones de su apuro por producir.

En cuanto el aparato técnico coloniza la existencia pública y privada en todas las esferas de la sociedad, la enajenación de las clases trabajadoras abarca su existencia entera. Así, el

---

<sup>159</sup> *El hombre unidimensional*, pp. 86 ss. *Eros y civilización*, p. 12. La “desublimación represiva” es descrita por Marcuse como “la feroz y a menudo metódica y consciente separación de la esfera instintiva de la intelectual, del placer del pensamiento”.

cambio cualitativo aparece como la transformación de la “estructura tecnológica misma”<sup>160</sup>, habida cuenta de la imposibilidad de ser parte del universo constituido. La liberación se hace un asunto de vida o muerte. Así, la civilización se debate entre la perpetuación de la represión y la pulsión de la liberación. Pero, dramáticamente, mientras mayor, más eficiente y más diversificada es la dominación establecida, más se diluyen las posibilidades de que la fuerza de liberación obre contra el *statu quo*. La civilización se defiende con flexibilidad y eficacia del fantasma de la libertad que deambula por el mundo con menores oportunidades de encarnarse en personas y grupos.

Desde el principio del periodo fascista, la historia de Occidente muestra una constante: ha restringido los actos del progreso cohibiendo las ideas alternativas. Las contradicciones internas del sistema vuelven a manifestarse en tierras inhumanas e innecesarias, cuya productividad creciente representa la destrucción y el despilfarro por el paroxismo del exceso. Y semejante sistema se adapta a las fuerzas que atentan contra él, las asimila, las neutraliza, las incorpora y las anula. Se defiende contra cualquier forma de oposición, más, en contra de la inteligencia que piensa y sueña en cualquier rincón del mundo, en otra sociedad y en otra totalidad para la humanidad.

Las instituciones históricas del siglo XX han realizado el *principio de realidad* y los intereses específicos de dominación, introduciendo controles “adicionales” sobre y por encima de aquellos indispensables para la asociación humana civilizada. Estos controles adicionales, que salen de las instituciones que vigilan, sancionan, condicionan, coartan, restringen y autorizan, constituyen la “represión excedente”<sup>161</sup>.

Se trata de la innumerable diversidad, la inmediatez abrumadora y la infinitud del detalle, de controles, vigilancias y secuestros de la subjetividad que producen y reproducen, crean y ponen en funcionamiento, la necesidad de reprimir, la patencia del sufrimiento y la inhibición de la gratificación instintiva, institucionalizando el trabajo como esfuerzo y domesticando las prácticas dentro de las opciones sancionadas. Frente a tal realidad, sin embargo, al menos en el nivel teórico e intelectual, permanece la oposición, se mantiene el deseo de obrar en contra del sistema para vislumbrar algún resquicio de felicidad, puesto que ya no es posible hacerlo en alianza con él.

## II. EL GRAN RECHAZO: LA LIBERACIÓN

El rechazo y la oposición a la sociedad industrial avanzada como *trascendencia*, parte de las condiciones de constitución que le son inherentes aspirando llegar a superarlas. La libertad se yergue frente al poder opresivo e ideológico, es una elección en contra de lo que existe y una decisión por vivir a contrahío de las determinaciones históricas estructuradas.

---

<sup>160</sup> *El hombre unidimensional*, pp. 25 ss., 53.

<sup>161</sup> Marcuse dice que la “represión excedente” incluye las “restricciones provocadas por la dominación social”. Se diferencia de la “represión básica” en que esta última busca solamente perpetuar la raza humana en la civilización, es decir no incluye un *plus* de dominación. Cfr. *Eros y civilización*, p. 46.

Se trata de una negación consciente que rompe lo intolerable, dibuja una nueva lógica, reconstituye la razón y crea nuevos escenarios de existencia. El rechazo y la oposición se dan en el sistema, inciden en sus contradicciones, horadan sus resquicios, agudizan sus conflictos, prefiguran lo potencial y critican lo real. Es una movilización de recursos materiales e intelectuales en procura de libertad práctica y teórica.

Las contradicciones de la sociedad unidimensional desafían el desarrollo de la conciencia de la humanidad e interpelan a las fuerzas explotadas. La *teoría crítica* exige a los intelectuales a solidarizarse con quienes han perdido la esperanza, promueve lealtades con el Gran Rechazo e incita inclusive a dar la vida por una sociedad libre<sup>162</sup>. Los intelectuales obran en contra del *principio de actuación* sancionado, en contra de los gobiernos, van a contrahilo de la agresividad y la brutalidad inherentes a la organización de las sociedades establecidas. Critican la moralidad puritana e hipócrita y aúnan su acción movilizadora con quienes son biológicamente incapaces, con los marginales, las minorías, los jóvenes y los que sufren; con quienes quieren gozar y buscan placer orientando su existencia en búsqueda de felicidad.

### **a) Oposición, “sublimación no represiva” y erotización**

La oposición tiene como fundamento último al deseo: es la necesidad de vivir libremente con satisfacciones duraderas. Lo que está en juego es una nueva antropología, teórica y existencial. Se trata de la imagen de un hombre capaz de gratificar sus necesidades vitales, que tenga el imperativo de construir su existencia sin represión, sin neutralizaciones, sin apariencias y sin tener que ser absorbido por el sistema. Lo que está en juego es la libertad aunada de lo público con lo privado, de lo individual con lo colectivo; una libertad que prevalezca como “voluntad general” de las instituciones, de las personas y de la sociedad en conjunto. La oposición busca una personalidad que florezca, autónoma porque posee unidad, creadora porque se hace a sí misma y plena porque subvierte las jerarquías de poder trasuntadas en lo técnico, intelectual y cultural.

La libertad procurada en el Gran Rechazo es una respuesta positiva en vista de lograr la “vida feliz”, una vida con posibilidades de satisfacción y solución de las necesidades y dificultades humanas. Una existencia que tenga como fin a ella misma, un estilo de vida que no esté apremiado, en primer lugar, por la sobrevivencia, y que pueda expresar el vigor consciente en la medida suficiente, para que las opciones se abran en una actitud nítida de desdén frente a los pesares del pecado y de la muerte.

La represión, el condicionamiento, las presiones, los guiones dolorosos de actuación y el imperio de la necesidad son enfrentados por el Gran Rechazo en procura de que el hombre

---

<sup>162</sup> “La autodeterminación será real en la medida en que las masas hayan sido disueltas en individuos liberados de toda propaganda, adoctrinamiento o manipulación; individuos que sean capaces de conocer y comprender los hechos y de evaluar las alternativas. En otras palabras, la sociedad será racional y libre en la medida en que esté organizada, sostenida y reproducida por un Sujeto histórico esencialmente nuevo”. *El hombre unidimensional*, p. 281.



se restaure en “libertad para ser lo que tendrá que ser”<sup>163</sup>. Se trata de luchar por la libertad de juzgar, por la libertad que “emancipa la imaginación”, por el juego de las facultades y de los deseos humanos en contra de los objetivos y las funciones impuestos. Es darse ya que “dar libertad por la libertad es la ley universal”<sup>164</sup>, se trata de promulgar un “estado estético” de la nueva civilización, satisfaciendo lo que la naturaleza exige y realizando lo que otorga.

En el Gran Rechazo se implican tanto la dimensión *ideológica*, entendida como liberación de la conciencia, como la dimensión *política*, visualizada como lucha en contra de la represión que ejerce la sociedad unidimensional. La oposición militante rechaza las jerarquías del amo frente al esclavo, destrona las cúspides frente a las bases, critica y obra en contra de las naciones ricas, poderosas, agobiantes, capitalistas o comunistas, a partir de una pulsión subversiva, primitiva y elemental: la rebelión. Ésta es más riesgosa por cuanto a pesar de que la historia contemporánea ha aprendido a domesticar las revoluciones, las movilizaciones de los de abajo aparecen tanto más eruptivas.

Transformar a la sociedad industrial avanzada en lo técnico implica orientar una nueva racionalidad tecnológica, una auténtica *racionalidad*. La técnica tendría que permitir la satisfacción plena de las necesidades, la reducción del esfuerzo en el trabajo y el establecimiento de fines humanos. No se trata de hipostasiar supuestos “valores espirituales” que transformarían al hombre y a la naturaleza, no se trata de crear tendencias en contra del desarrollo de la ciencia y de la técnica; sino de la reificación de los valores técnicos convirtiéndolos en medios para construir una sociedad racional<sup>165</sup>.

Los contenidos *políticos* de la liberación exhortan a plantear nuevas necesidades contrarias al sistema, opuestas a la sociedad industrial avanzada, que la rechazan y la reconstituyen. Son necesidades que niegan las existentes, que aplastan o asfixian a los valores prevalecientes y que se enfrentan contra los diagramas de dominio<sup>166</sup>.

La rebelión implica un programa social. No es posible construir una sociedad libre según los lineamientos de las naciones ricas que perpetúan la servidumbre y la dominación. La liberación es una lucha objetivamente *anticapitalista* aunque no desprecia y, mejor, persigue los beneficios que otorga el capitalismo; es una lucha objetivamente *anticomunista* porque apunta más allá, o al otro lado, respecto de lo que han sido y lo que no pudieron ser los sistemas socialistas del siglo XX. Es, en última instancia, una lucha por el cambio cualitativo posibilitado, paradójicamente, por la propia sociedad capitalista avanzada, un salto que supera la transformación de las meras cantidades.

Para la liberación se requiere una oposición real y concreta. La persona que comprenda lo que el mundo social contiene, lo que brinda y lo que niega, comprenderá también que es

---

<sup>163</sup> *Eros y civilización*, p. 178. Marcuse hace una paráfrasis a Schiller.

<sup>164</sup> *Eros y civilización*, p. 180. Continúa la paráfrasis a Schiller.

<sup>165</sup> Ídem, p. 148.

<sup>166</sup> Sin embargo, anota Marcuse, aparte del dominio represivo existe otro al que llama “liberador”. Se trataría de la fuerza que combate y reduce la miseria, la violencia y la crueldad. Cfr. *El hombre unidimensional*, p. 264.

posible un mundo diferente, totalmente nuevo. Al hacerlo, surge una pulsión primaria de oponerse al sistema, no como “representante” de una clase, sino como un miembro de la especie. Es la oposición que busca destruir el sistema para construir otro, un rechazo total para salvar a la especie, emancipándola. Es la crítica a la comodidad y al nivel de vida que subsisten al precio de una opresión inaudita, es la oposición en contra del yugo imperialista, el mundo neocolonial y la sociedad opulenta.

En su forma principal, la oposición se desenvuelve en la sociedad democrática que funciona bien y que, al menos normalmente, no opera con terror. Es una oposición contra la mayoría de la población y el llamado *way of life*, contra la clase obrera, la presión omnipresente del sistema, la represión y la destrucción que degradan lo humano; en fin, es una oposición también contra el terrorismo de las metrópolis.

Los intelectuales y los estudiantes son los principales protagonistas. Las universidades son los escenarios del Gran Rechazo. En el marco de la “discusión científica”, el desarrollo teórico de la nueva izquierda arremete contra las ideologías dominantes por liberar la conciencia fuera de los “círculos” tradicionales. Pero también la oposición se despliega como acción de “agitación y propaganda”: rebelión política y rebelión moral-sexual. Aquí, se trata de explotar con acciones que muestren la “aspiración a la felicidad”, el rechazo a las sociedades represivas, la superación de los tabúes y la denodada búsqueda de gratificar los instintos vitales.

La oposición de los intelectuales y los estudiantes se plasma en acciones de ruptura nacidas en medio de las clases sociales. Las acciones no se dan para liderar a las mayorías, aparecen por lo general, como símbolos que concentran una alta densidad, siendo a veces fulgurantes y pasajeros, pero, expresan siempre una consistencia a “largo plazo” dirigida a todo el que quiera verla. Los intelectuales y los estudiantes son los sujetos potencialmente más adecuados a formar una conciencia liberada, a romper con la enajenación y los valores del sistema, a ejercer en la práctica el Gran Rechazo dando a sus acciones un alcance histórico: están interpelados por el momento histórico a obrar en contra de una sociedad que conculca la libertad.

La ruptura implica acciones concretas y materiales, políticamente desestabilizadoras del sistema, y que condenan y militan contra la brutalidad y la crueldad inherentes a la represión del sistema. Hay odio en la oposición pero no reproduce la brutalidad y la crueldad del sistema. Enfrenta a las “sociedades democráticas”<sup>167</sup> porque pretende constituir condiciones democráticas auténticas, denunciando el adoctrinamiento y la homogeneización. La lucha puede incluir la proclama de la no-violencia, pero tampoco ésta expresa la estrategia prevalente. Humanismo y no-violencia no son equivalentes; al contrario, en la sociedad verdaderamente humana también se recurre a la violencia ejercida contra los opresores principales.

La práctica política contra la sociedad opulenta es una liberación fundamentalmente *instintiva* con correlato *cultural*. El Gran Rechazo transforma los valores en necesidades que exi-

---

<sup>167</sup> *El hombre unidimensional*, pp. 79 ss.

gen satisfacción y las causas finales de la sociedad opresiva se vuelven posibilidades técnicas. Plantea la reducción de la miseria, la violencia y la crueldad, tanto en el escenario histórico como en el natural. Busca superar la escasez, el sufrimiento y la necesidad, pacificando la existencia en procura de la felicidad.

La práctica liberadora se plasma en el mundo de los instintos. Se realiza como “sublimación no represiva”: impregnación de energía erótica en la política, apuesta por el contenido biológico subyacente en los valores “estéticos”, militancia por la belleza, la serenidad, el descanso y la armonía<sup>168</sup>. Es la negación de la agresividad, es la acción consciente en contra de los valores dominantes del sistema, es la burla del heroísmo chauvinista, de la brutalidad represiva, de la productividad que exagera el trabajo y de la violación comercial de la naturaleza.

La liberación instintiva supera la contradicción entre el sexo<sup>169</sup> y la utilidad social. Enfrenta con fuerza, inteligencia y altivez al principio de realidad, y se siente seducida y es complaciente con el principio del placer. Busca la plasmación de *Eros*, rompe la contradicción fundamental entre realidad y placer, y procura una felicidad destructora de la utilidad social y de la mutilación instintiva: Freud acertó al insistir en la importancia que le atribuyó a la sexualidad.

La liberación instintiva en tanto “sublimación no represiva”, implica la trascendencia del erotismo a las relaciones cotidianas, normalmente visualizadas como laborales o sólo como relaciones necesarias socialmente provechosas. Se trata de convertir lo no-erótico en voluptuoso, sensual, lujurioso y apasionado, de trastocar lo anti-erótico volviéndolo rijoso, carnal, libidinoso, lúbrico y lascivo. Y no sólo las relaciones entre los individuos, sino también lo concerniente a la interacción del hombre con el medio ambiente. La “sublimación no represiva” aplasta la represión excedente de la sociedad industrial avanzada haciendo que la sexualidad se convierta en el motor de nuevas relaciones humanas, altamente civilizadas y libres. Debido a que el propósito y no el contenido, marca a las actividades como “juego” o “trabajo”, debido a que dicho propósito es el que da o el que priva a las actividades de tener o carecer de la posibilidad de ser “eróticas”, la actitud del sujeto es la que convierte el trabajo en juego<sup>170</sup>.

La “sublimación no represiva” niega el principio de la realidad y las instituciones que lo sustentan. Proyecta nuevas culturas y formas de civilización verdaderamente humanas y libres. El Gran Rechazo libera los instintos, los gratifica y construye la civilización no represiva. Superar la filosofía de “utilidad social” niega la ideología de la productividad y de la actuación sancionada. Busca que el trabajo no sublime el erotismo al costo de someter al individuo a la represión. La “sublimación no represiva” crea otro mundo partiendo de las contradicciones del que partió, auto-realiza al hombre, lo gratifica y lo proyecta en un contexto cultural donde pueda ser feliz.

---

<sup>168</sup> *Eros y civilización*, pp. 167 ss.

<sup>169</sup> En la sociedad industrial avanzada, el “sexo se integra al trabajo y las relaciones públicas y de ese modo se hace más susceptible a la satisfacción (controlada)”. *El hombre unidimensional*, p. 105.

<sup>170</sup> *Eros y civilización*, p. 177.

El organismo en su totalidad, el ser libre y satisfecho, es agente de una sexualidad gratificante. Rechaza toda absorción dada por cualquier función especializada, le repugna ser un eslabón en la cadena de reproducción de la especie, rechaza poner en contacto los genitales de uno con aquellos de alguien del sexo opuesto<sup>171</sup> para beneficio social. El campo del instinto es, para quien realiza el Gran Rechazo, el cuerpo íntegro, la vida misma, la identificación de la sexualidad con el erotismo y la unión del cuerpo con el espíritu. La vivencia estética completa este cuadro. La erotización dibuja nuevos trazos, pinta nuevos colores, imagina formas inéditas lanzando al hombre y a su espíritu a los infinitos escenarios donde merece encontrar su realización.

Por otra parte, *Eros* supera las manifestaciones del instinto de la muerte. Valora, satisface, reproduce, cobija y dulcifica la vida, procura explayar las pulsiones con múltiples y duraderas formas de satisfacción de la libido, busca plenitud y gratificación. La producción cultural que sublima la libido provee una catexis<sup>172</sup> libidinal al yo. La carga erótica, la catexis como fuerza retenida y dirigida, daría lugar a una gratificación individual con provecho social. Redefiniría el tiempo de ocio como tiempo de gozo y placer en múltiples formas de plasmación, rechazaría el coito genital como una burda restricción del erotismo y militaría en contra de la “desexualización” que convierte al cuerpo en un “sujeto-objeto” útil y productivo<sup>173</sup>.

La gratificación erótica tiende a ser duradera. Mientras más libremente se satisfagan los instintos, más libremente se afirmará su “naturaleza conservadora”: una naturaleza que conserva el gozo haciendo duraderas las relaciones libidinales. Así se realizaría la primacía del principio del placer, se erotizaría el cuerpo y se sublimaría la energía con un contenido no represivo. Se plasmaría militar contra la muerte realizando el instinto. Pero, “el placer quiere la eternidad”<sup>174</sup>, y en esta búsqueda de permanencia surge una paradoja. El instinto también se acurruca en la muerte: *Eros* termina identificándose con *Tánatos*, aparece el principio de nirvana<sup>175</sup>.

---

<sup>171</sup> Se trata de “la sujeción de los instintos sexuales parciales a la primacía de la genitalidad y (...) subyugación a la función de la procreación”. *Eros y civilización*, p. 50.

<sup>172</sup> Herbert Marcuse en *Eros y civilización* dice: “la catexis libidinal del ego (...) puede llegar a ser la fuente y el depósito de reserva de una nueva catexis libidinal del mundo objetivo”, p. 161. En el psicoanálisis la catexis es una carga cuya realización es sustituida. La sublimación dirige la fuerza erótica hacia la producción cultural de modo que los impulsos instintivos no realizados alcancen un equilibrio deseado a través del desvío de la descarga erótica. Etimológicamente, κάθεξις significa “conservación”, es la “acción de retener”. Es decir, en el sujeto se retiene la fuerza, la carga erótica, la pulsión (*Triebe*), y el yo define su descarga a través de la producción cultural. La “sublimación no represiva” se podría realizar, según Marcuse, en este entendido, como un desvío colectivo que acontece a nivel social. Cfr. también la página 11.

<sup>173</sup> *Eros y civilización*, p. 92: “sujeto-objeto de trabajo en el aparato de la sociedad”.

<sup>174</sup> *Eros y civilización*, p. 213. Marcuse interpreta el pensamiento de Nietzsche y sus versos “Sí del Ser: / te afirmo eternamente, / porque te amo, eternidad” señalando que originariamente la “lucha por la existencia” ha sido, la lucha por el placer. Ídem, pp. 120-2.

<sup>175</sup> Etimológicamente, *nirvana* significa en sánscrito, “extinción”. El verbo correspondiente denota “enfriarse” o “apagarse”, hace referencia al momento en que una vela termina de consumirse.

En la filosofía budista, el *nirvana* es un estado de iluminación que trasciende la cotidianidad de la existencia liberando a la vida del sufrimiento. El dolor comienza desde el nacimiento y el sufrimiento se prolonga más allá de la muerte: la reencarnación lo perpetúa. La causa del dolor radica en la ansiedad, ocasionada por la lujuria, el odio, la codicia y la ignorancia. Ahora bien, el estado de *nirvana* puede acabar con el sufrimiento liberando al hombre de las ataduras del mundo y rompiendo el inacabable ciclo de la transmigración. El nirvana es indescriptible y sólo puede realizarse desde la experiencia de quienes pretenden alcanzarlo.

Se trata de un estado de conciencia al que cualquiera puede acceder en teoría, pero que, prácticamente, sólo lo logran los miembros de una comunidad monástica. Sin embargo, para todos, el nirvana implica practicar virtudes de amabilidad y ternura, compasión, alegría benévola y ecuanimidad. Asimismo, los deberes sociales de las personas son la caridad y las siguientes prohibiciones: matar, robar, herir verbalmente, consumir alcohol y tener sexo irresponsable. Además, hay que considerar que las corrientes budistas difieren en sus concepciones del nirvana: lo consideran un encuentro con la naturaleza profunda de uno mismo, el vacío, o la búsqueda de la santidad solitaria.

En el fluir de la existencia, inmediatamente después de que la pulsión erótica fuera satisfecha con plenitud, sobreviene la tendencia a evadirse del tiempo. La gratificación quería ser eterna, pero paradójicamente, esa eternidad la subsume en la muerte. Ya no es una fuerza que busca consumarse en el placer, ya no se trata de una pulsión deseosa de realización, *Eros* se refleja e identifica con *Tánatos*. Sobreviene en el sujeto el *principio de nirvana*: el vacío, la carencia de deseo, la evasión de la conciencia mundana, la negación de la temporalidad y el rechazo a la ansiedad. El nirvana gobierna la vida del sujeto después de la plena satisfacción erótica. Se trata de las pequeñas muertes que irrumpen después del gozo, prefigurando una vida sin tensiones, sin deseos, sin tiempo y sin energía. El instinto de vida se ha vuelto *instinto de muerte*.

## **b) Filosofía, utopía e imágenes estéticas de libertad**

El Gran Rechazo está impelido a dibujar la más onerosa *utopía*, debe bosquejar los trazos de una sociedad que sólo desde la industrialización avanzada y la superación del capitalismo y del socialismo es posible realizar. Tal, el “final de la utopía”<sup>176</sup>: última extrapolación imaginativa realizable teóricamente en el siglo XX, y abierta, como modelo de vida, para infinitas formas de libertad, realización y felicidad humanas.

Herbert Marcuse piensa que el desarrollo teórico de la utopía se hará desde el marxismo. Pero el marxismo está obligado a reconocer que las sociedades socialistas son represivas, conculcan la libertad y que el mundo que han construido desvirtúa los sueños humanistas que inspiraron la revolución proletaria. Tanto peor cuanto tales procesos se justificaron a sí

---

<sup>176</sup> En 1967 Herbert Marcuse impartió varias conferencias en Berlín en el contexto de la revolución estudiantil. Una de ellas titulaba “El final de la utopía”. Con el mismo título se han publicado tales conferencias y otros artículos. Editorial Ariel Quinquenal, Barcelona, 1981. Cfr., pp. 7-18.

mismos como la “necesaria” e “irreversible” prosecución de la historia. Desde el marxismo es imprescindible desenmascarar la “represión excedente” en los países socialistas, las pulsiones de poder de funcionarios de partido, presumidos y grises, que aplastaron a sus poblaciones, controlándolas, atemorizándolas y manipulándolas. Es un imperativo que desde el marxismo se reivindicuen las posibilidades *utópicas* apostándose por soñar una sociedad que ahora aparece como realizable.

Las condiciones históricas y sociales del siglo XX exigen la tarea crítica de identificar ideológica y prácticamente, las formas de opresión de la sociedad unidimensional. Es necesario interpelar a quienes son todavía capaces de pensar, para que militen por la negación de lo existente. Se trata de comprender y de actuar, de aunar y engrandecer las fuerzas, de optimizar el rechazo con realismo pragmático. Los intelectuales deben obstinarse en poner en evidencia la existencia y el funcionamiento de los sistemas de servidumbre, deben ilustrar a la gente para que comprenda conscientemente y para que despliegue, subconsciente e inconscientemente, pulsiones vitales de lucha contra los poderes establecidos y sus beneficiarios.

Que los gobiernos y las cadenas de comunicación adoctrinen la conciencia colectiva extremando su estulticia, debe motivar a exigir que los medios de información eduquen, que estimulen la libertad, que formen refugios de independencia espiritual, que promuevan la diferencia práctica y política, y que denuncien los bloqueos de monopolio informativo, de desinformación, encriptación, cinismo, concentración discrecional del poder y manoseo del auditorio. Hoy, existen las fuerzas productivas materiales, técnicas y científicas para que la diversidad de opiniones fluya en una sociedad libre, para que la opinión se forme con base en diversos enfoques y para que sea una necesidad primaria de la población, anteponer a cualquier coartada, el imperativo de derecho a la diferencia informativa y de comunicación.

Esta labor intelectual es también una liberación filosófica. La filosofía en la sociedad industrial avanzada debe cumplir una labor “terapéutica” contra la infinidad de gérmenes nocivos que invaden el cuerpo del hombre volviéndolo unidimensional. Debe curar las ilusiones, desenmascarar los engaños, iluminar las oscuridades, descubrir los enigmas, debe proveer respuestas a las preguntas implícitas, conjurar a los fantasmas y a los espectros. La filosofía debe militar por la sensibilidad, por la conciencia de los valores que superan la manipulación, debe enfrentar las ideologías de la muerte, relativizar en libertad a los grupos y sus ideales, hipostasiar las obras de arte y la literatura, alimentar las esperanzas de la humanidad y fortalecer el espíritu contra los temores y el terror impuesto por el poder. Tal, la labor preparatoria y decisiva de los intelectuales y filósofos.

Pero, algunas corrientes de la filosofía contemporánea se esfuerzan inútilmente en exorcizar los mitos y los fantasmas de la metafísica. No, esa no es su labor. Tales mitos y fantasmas son indestructibles y seguirán persiguiendo a los filósofos por siempre. Cuando las ficciones y las ilusiones vacuas constelen ideas que creen sentidos de racionalidad aparente, cuando las elucubraciones metafísicas trasciendan sus límites y encierren la conciencia dentro de nubes engañosas que fijan las pautas de la práctica, a la filosofía le cabe la tarea de desentrañar tales consecuencias ideológicas como instrumentaciones *políticas*. Por lo demás, en general, de lo que se trata en el tiempo de la sociedad industrial avanzada, capitalista o socialista, es visualizar la historia como el reducto de rechazo ideológico a la forma-

ción de un tipo unidimensional de hombre. Para eso, la filosofía debe trabajar en primer lugar, los “universales”<sup>177</sup>.

Reflexionar sobre los “universales” es pensar el “deber ser”. Se trata de concebir lo posible como opuesto a lo real, señalar las condiciones históricas en las que puede dibujarse un horizonte abierto: el que transforma lo existente. La filosofía tiene el imperativo de plantear otra totalidad, una que sea alternativa a la estructura prevaleciente y en la que los “universales”, contenidos utópicos onerosos, revolteen en sus diferentes manifestaciones oníricas. Los contenidos utópicos son antagónicos al discurso común, refieren descripciones foráneas a la palabra hablada, disposiciones perceptibles inéditas y propensiones inefables. Los contenidos de lo alternativo son conceptos de la razón crítica: pautas filosóficas, sociológicas e históricas que muestran nuevas posibilidades constituyéndose en los catalizadores intelectuales de la cultura.

Así, la filosofía y la teoría crítica ofrecen nuevas dimensiones de significación. El análisis lingüístico tiene compromisos sociales e históricos, diferencia los usos legítimos de los ilegítimos, valida los significados auténticos descubriendo los ilusorios, desnuda el sinsentido de la demagogia y aboga por los sentidos que invocan libertad política, estética y moral. La filosofía repleta de vigor, cura todo síntoma de soledad y nihilismo, muestra imprecación ante las ideologías de la muerte, amonesta la regresión, censura la angustia y reprende los gestos de desprecio por la vida. Se convierte en un resorte para la satisfacción instintiva, la gratificación y la felicidad material y espiritual.

La liberación de la estructura psicológica que manipula es una liberación *cultural* porque configura un nuevo ser: el individuo creador. Marcuse aboga por una individualidad creadora que, en su opinión, sólo se logrará a partir de la transformación cualitativa del trabajo “alienado” del capitalismo y del socialismo, en una forma inexistente hasta el siglo XX: el trabajo “no alienado”<sup>178</sup>. Sólo tal cambio económico permitiría prever transformaciones *culturales* que estimulen la creatividad, que incentiven al hombre a vivir y a expresar la “belleza” en términos de vida comunitaria, con fantasía e imaginación.

La sociedad industrial avanzada, al erigirse sobre la base del trabajo alienado, condiciona la literatura, las artes, la filosofía y la ciencia, entre otras actividades culturales y creativas, a un escenario *unidimensional*. Restringe la realización de los valores a lo que, exclusivamente, fortalezca las instituciones y las relaciones sociales existentes, preservando el *statu quo*. Tal, la gran misión de la “cultura” en las sociedades represivas. Por esto, se hace tanto más imperioso que el pensamiento y la cultura espiritual trasciendan el universo de conducta al que han sido confinados. Es un imperativo que filósofos, intelectuales y creadores de productos culturales breguen por una civilización que dé lugar a esperar un mundo de paz, sin explotación, sin miseria y en el que prevalezca la liberación del trabajo en el imperio de lo onírico, de lo fantástico, lo lúdico, lo bello y lo utópico.

---

<sup>177</sup> Pensar en qué consiste la belleza, la justicia o la felicidad es una ocupación profesional del filósofo. Se trata de reflexionar sobre los universales inexistentes y que deberían regir la vida social. El filósofo debe mostrar que “*aquello que es no se acerca e incluso niega a aquello que puede ser*”. *El hombre unidimensional*, pp. 236-7, 241.

<sup>178</sup> *Eros y civilización*, p. 147.

La vivencia estética instituye un orden de sensualidad en contra de la razón occidental. Es la liberación de los sentidos que socava la civilización represiva. Lo estético, gracias al impulso del juego, convierte al hombre, moral y físicamente, en un sujeto libre ante sí mismo, armónico frente a sus sentimientos y afectos, reconciliado con los intereses de sus sentidos y asertivo respecto de sus ideas. Practica un arte que desafía a la razón osificada, un arte que apela a la sensualidad, descubriendo y trasgrediendo los tabúes. La vivencia estética realiza una cultura que implica la revolución total en las formas de percepción y sentimiento, es el cambio que se da sólo al alcanzar la más alta madurez física e intelectual, transformación que permitiría que cualquier actividad humana implique el despliegue libre de toda potencialidad o capacidad, individual o colectiva.

La fantasía, para Marcuse, vincula los más profundos yacimientos del inconsciente con los más altos productos del consciente: los sueños con la realidad. La fantasía proyecta un futuro soñado de libertad y realización humanas; al hacerlo, se enfrenta con la sociedad unidimensional y conjura la fealdad y la falsificación en lo existente. Motiva al juego, a soñar despierto y a conservar la estructura y las tendencias de la *psique* anteriores a la organización de lo *real*. La fantasía estimula la libertad de la persona, hace que aspire al erotismo, su lenguaje habla del principio del placer, del deseo y la gratificación; pinta sueños, imagina y visualiza la reconciliación del individuo con la totalidad, del deseo con la felicidad y del arte con la razón.

La fantasía hace patente la utopía. Estimula a imaginarse un futuro cualitativamente diferente al presente y, por lo mismo, deseable. La fantasía concilia el trabajo y la satisfacción instintiva, erotiza las relaciones de producción, hace patente un *principio de realidad* “no-represivo”; en fin, subvierte la desazón actual y rompe las tendencias de la civilización consistentes en domesticar al sujeto para que aprenda a administrar el dolor y el temor. La fantasía proyecta la historia como un escenario de liberación en el que las imágenes deterioradas y vilipendiadas por la cultura occidental, resucitan. Dos ejemplos de tales imágenes son, según Herbert Marcuse, Orfeo y Narciso<sup>179</sup>.

Orfeo representa, en la mitología griega, la trascendencia: la capacidad de alcanzar, por amor, el mundo de los muertos, el reino de Hades, y rescatar de ahí a su amada, Eurídice. Habiendo recibido la lira de su padre, Apolo<sup>180</sup>, y pudiendo seducir con su música a hom-

---

<sup>179</sup> Orfeo (Ὀρφεύς) ha dado lugar a la teología órfica entendida como los consejos para sortear la muerte, recomendaciones que tuvieron una notable influencia sobre el cristianismo. A Orfeo también se le atribuye haber inventado la pederastia, lo que se corroboraría con la prohibición que habría impuesto de revelar a las mujeres los misterios de Rea. El nombre de Orfeo se relaciona con la “noche” o la “oscuridad” (ὄρφνη) y con el “deseo” (ὄρεχθέω). También se interpreta que su nombre significa “el de voz plena” (de φωνή que significa “voz” y ὠραίος: “en la flor de la edad”). El mito de Narciso (Νάρκισσος), por su parte, incluye varias versiones. En una, Aminias, un joven que se enamoró de él, lo maldijo porque Narciso le habría ordenado que se suicidara con la espada que le regaló. La maldición hizo que Narciso se enamorara de sí mismo al pasar junto a una fuente. Otra versión establece que la hermana gemela de Narciso le inspiró a que buscara su imagen en las aguas, suicidándose finalmente por no poder satisfacer su deseo de verla continuamente. En cualquier caso, un río y una flor llevan su nombre que etimológicamente está relacionado con “narcótico” (ναρκόω) y con “fuente” (νασμός). Cfr. *Diccionario mitológico*, pp. 168-9 y *Diccionario de mitología clásica*, pp. 445-6, 477-8.

<sup>180</sup> Apolo (Ἄπόλλων) fue el dios griego más importante después de Zeus, su padre. Dios de la música, las artes, la poesía y la medicina, deleitaba a los demás dioses tocando la lira. Sus dones fueron magníficos.



bres, dioses y bestias, el poeta, cantor y músico, hijo de Calíope<sup>181</sup>, se internó en las profundidades del sub-mundo.

Fue el dolor por la pérdida de la mujer amada lo que motivó a Orfeo a emplear sus cualidades artísticas y a intentar, con éxito, obnubilar estéticamente a Hades, quien le permitió liberar a Eurídice con la sola condición de que hasta que no salieran de su reino, Orfeo no volcara la mirada para verla. Ella lo seguiría hasta liberarse. Pero Orfeo no dominó su ansiedad, y cuando llegó al lugar donde había luz del día, giró la cabeza para ver si Eurídice lo seguía. Ella estaba allí, pero por la trasgresión de Orfeo se desvaneció quedando atrapada en lo más profundo del sub-mundo. Desesperado, comenzó a vagar por el desierto tocando su música para rocas, árboles y ríos; las fieras se amansaban, los ríos cambiaban de curso y Orfeo deambulaba solo, habiendo renunciado a toda compañía humana. Murió despedazado por mujeres tracias a quienes habría prohibido los misterios y quienes, frenéticas por sus dones, lo pellizcaron, mordieron y destrozaron. Otra versión establece que su muerte se debió a la ira de Zeus porque había revelado los secretos místicos<sup>182</sup>.

Narciso fue, en la mitología griega, un hermoso joven, hijo de una ninfa y un río. Debido a su gran belleza, las doncellas y los muchachos se enamoraban de él, pero Narciso los rechazaba. La ninfa Eco, condenada por Hera a repetir las últimas palabras que oyera, se enamoró de Narciso, pudiendo tan sólo repetir lo que él dijera. Un día, Eco vio a Narciso en el bosque apartado de sus amigos, y habiendo Narciso percibido la presencia de alguien, preguntó: “¿Hay alguien aquí?”. Eco repetía: “Aquí, aquí, aquí...”. Sin encontrarla, Narciso dijo: “¡Ven!” y ella repitió: “Ven, ven, ven...”. Aunque Eco se precipitó sobre Narciso con los brazos abiertos, él la rechazó. La pena de Eco fue tan grande que atormentada, se refugio en una cueva y se desvaneció, quedando sólo su voz. Némesis, castigo de la soberbia y la altivez, diosa de la justicia divina y la venganza de los dioses, hija de la Noche, castigó a Narciso obligándole a que se enamorara de sí mismo. Incapaz de dejar de ver su propia imagen a la que amaba, con la intención de atraparla, Narciso se arrojó a las aguas de una fuente y murió.

Las imágenes órficas y narcisistas niegan el *principio de actuación* impuesto por la sociedad industrial avanzada. Evocan un mundo de trascendencia a lo dado y de liberación del

---

Representaba al Sol, conducía el carro que daba inicio a cada día y podía otorgar el don de la profecía a los mortales que amaba, era un arquero diestro y un atleta veloz, vencedor de los juegos olímpicos. Dios de la agricultura y la ganadería, de la luz y la verdad, enseñó a los hombres la medicina, y protegía especialmente, a los muchachos. Su nombre puede interpretarse como “el que repercute (ἀποπέλλω) los rayos del sol (ἄκτις)” Cfr. *Diccionario mitológico*, pp. 19-20 y *Diccionario de mitología clásica*, pp. 51 ss.

<sup>181</sup> El significado de Καλλιόπη, musa de la poesía, está relacionado con la “creación de la belleza”: καλός significa “lo bello” y ποίησις, “la creación”. Los poetas, según la comprensión griega eran, por excelencia, “los creadores” (ποιητής) y, Καλλιόπη, musa de la poesía, la “creadora de belleza”. Véase las entradas correspondientes en el *Diccionario griego-español ilustrado*.

<sup>182</sup> No se tiene certidumbre acerca de los misterios órficos. Se asume que incluían una iniciación, la participación en ritos, el culto a Apolo, la sumisión a determinados textos y el cumplimiento de ciertas restricciones como la prohibición de uso de lana, el vegetarianismo y la negativa a participar en nacimientos y defunciones. La palabra μύω que ha dado lugar al término “misterio” significa “guardar silencio” y se interpreta en tres sentidos: (i) aquello que se debe mantener en secreto, de lo que no se puede hablar, (ii) lo que se recibe en silencio en el rito de iniciación, y (iii), lo que es inefable, lo que no puede ser expresado con palabras. Cfr. *Diccionario del esoterismo*, pp. 267, 298-9.

*principio de realidad*. Orfeo y Narciso retrotraen una utopía de libertad y plenitud, dan lugar a pensar que existen resquicios teóricos y prácticos para soñar en un mundo que no existe determinado de tal forma que deba ser dominado y controlado por los poderosos, recuerdan que hay un mundo en el que es posible eliminar la destrucción y construir la paz, un mundo que niegue el terror y afirme la belleza, una sociedad que redima el placer, que retenga el tiempo, que niegue la muerte del erotismo y que afirme rotundamente, el sueño, el paraíso, el silencio y la noche.

Orfeo y Narciso son los símbolos de la búsqueda del amor, del gozo en la música, del disfrute creativo, la vivencia lúdica, la gratificación sensual, el erotismo, la altivez de la belleza, la seducción artística, el sexo, el placer, el deseo de poseer al otro y el poder estético. Ambas imágenes míticas permiten prefigurar un mundo utópico, una sociedad en la que se ha plasmado la unidad entre el arte, la libertad y la cultura. Tierra en la que los dioses cantan y realizan exponencialmente el placer, sociedad pacífica en la que toda expresión represiva de la sensualidad, cualquier administración de una sexualidad reducida a la procreación, es vilipendiada y execrada.

La imagen erótica de Orfeo transforma al ser. Aplasta a la crueldad con el arte y vence a la muerte con la liberación. Su lenguaje son la música y las canciones; su trabajo, el juego. La vida erótica de Narciso plasma la “belleza” en una existencia de contemplación duradera. Ambas imágenes reconcilian el erotismo del hombre con las pulsiones de la naturaleza, unen las formas de placer estableciendo órdenes de belleza que convierten la producción en deleite. Representan la liberación instintiva, el placer en la percepción y en el disfrute de las formas de los objetos, hacen que la imaginación proyecte vivencias estéticas en las que prevalece el gozo, la imaginación y la sensualidad.

Orfeo y Narciso no son los héroes culturales del mundo occidental. Son las imágenes anti-téticas de la civilización. Occidente no se identifica con el gozo ni con la realización sensual, rechaza las voces que cantan y sobrevalora las palabras que hablan y ordenan. La sociedad industrial avanzada produce y consume repeliendo cualquier gesto de generosidad que ofrezca o reciba, la guerra y el poder cruento se sobreponen a la paz y al placer. Se trata de una civilización que gobierna con el antropocentrismo teórico y práctico en un mundo donde no existe posibilidad para la unión de los hombres con los dioses ni con la naturaleza.

### **c) Poder, cultura y asimilación**

Los *hippies*, *gamblers* y *beatniks* entre otros, expresan simbólicamente y materialmente, en opinión de Herbert Marcuse, la oposición<sup>183</sup>. Sin embargo, estos grupos con relevancia desde los años ´60, carecen de la fuerza objetiva necesaria para transformar la sociedad. La rebelión sexual, moral y política evidente en estos grupos, aunque constituye expresiones contra

---

<sup>183</sup> Véase *El hombre unidimensional*, p. 44. Imágenes que han sido asimiladas por el sistema son, dice Marcuse, la vampiresa, el héroe nacional, la esposa neurótica, el *gangster*, la *star* y el magnate carismático (p. 89).

la sociedad como un todo, no la cambia, no la altera, termina siendo asimilada por el sistema. Aunque tales grupos realizan una tras-valoración de lo establecido, aunque se conducen por valores cualitativamente diferentes a los prevalecientes, no representan daño alguno contra la sociedad industrial avanzada, ni alternativa efectiva para esperar un cambio a gran escala.

Pese a las limitaciones de los estudiantes, quienes tampoco tienen poder efectivo, llevan a cabo expresiones de oposición, las que evidencian alternativas materiales e intelectuales correspondientes a culturas diferentes. Tal decisión, aunque simbólica, es encomiable, tanto más porque puede expresar acciones de ruptura significativa. Por otra parte, al lado de los estudiantes, en su lucha contra el sistema se encuentran los proscritos y los “extraños”, los explotados y los perseguidos de otras razas y otros colores, los parados y los desempleados. Ellos existen fuera del sistema democrático pero también como muestra de sus contradicciones irresolubles<sup>184</sup>.

La oposición de estos actores es “revolucionaria” inclusive cuando su conciencia no lo sea. Su vida está atiborrada de necesidades inmediatas e incisivas, dramáticamente ignoradas por las instituciones o pergeñadas por paliativos sociales indignantes. Frente a tales actores, tanto las fuerzas represivas –fuerzas lo suficientemente entrenadas y equipadas para neutralizar cualquier emergencia-, como las capacidades económicas y técnicas de las sociedades industrializadas -que palian situaciones extremas manteniendo la inercia de dichos estratos-, se disponen, alinean y actúan efectuando ajustes, concesiones o acciones coercitivas para mantener a los parias en su condición de tales.

En la sociedad industrial avanzada, quienes tendrían las posibilidades históricas efectivas de detener o colapsar el sistema de producción y distribución de bienes son los administradores, técnicos, especialistas o ingenieros. Pero quienes forman estos estratos son apenas herederos potenciales de un cambio imposible, puesto que el sistema ha aprendido a neutralizarlos. Se trata de los beneficiarios bien remunerados y satisfechos que disfrutan del *establishment*. Modificar su mentalidad sería un milagro de discernimiento y lucidez que no va a suceder. El sistema los ha absorbido, ha neutralizado las fuerzas latentes que podrían crecer en ellos y cambiar la sociedad. Así, absorción y neutralización no son aspectos marginales o superficiales del sistema: han nacido como parte del proceso mismo de producción y distribución capitalista.

En el mundo socialista, las tendencias totalitarias de la sociedad unidimensional han logrado aplastar los medios y las formas para expresar opiniones disidentes al sistema: cualquier vestigio de protesta es reprimido brutalmente y la sociedad que ha incorporado en su textura ideológica, al terror y la negación de toda libertad civil, se aprestó con eficacia a distinguir y reprimir a cualquier signo que dé lugar a sospechas. Se trata de “prevenir” cualquier complot, cualquier acción “regresiva”, “contrarrevolucionaria” o atentatoria del *establishment*, protagonizada por “individuos peligrosos”.

---

<sup>184</sup> Véase *El hombre unidimensional*, p. 285.

El extremo del cinismo de los funcionarios grises de partido en sociedades acicateadas por la obsolescencia, la disconformidad acallada, la incompetencia, la farsa y el terror, se evidencia en la justificación de las acciones represivas contra “sospechosos” o “culpables”. Haciendo referencia a ilusiones en las cuales los funcionarios ensoberbecidos de poder han aprendido a creer a costa de repetir las, hablando del “pueblo”, la “soberanía”, la “revolución”, el “cambio” y la “nueva cultura”, justifican sus atrocidades y crímenes a gran escala. Estos conceptos que en otra época fueron los contenidos del progreso democrático y de la lucha por la libertad, en los funcionarios grises, ignorantes y sometidos a sus líderes y a sus “líneas del partido”, se convierten en sandeces: fermento para cohesionar un entramado político totalitario<sup>185</sup>, el entramado que socialmente se regocija en los privilegios y beneficios de los mismos funcionarios deleznales.

Y, sin embargo, las fuerzas materiales e intelectuales requeridas para realizar una sociedad libre están presentes. Tales fuerzas se expresan en la lucha, la oposición, el Gran Rechazo contra la cotidianeidad, contra una sociedad sólida e integrada con un alto grado de eficacia en su funcionamiento; un sistema que incluso puede descartar la pobreza y la miseria de una manera inédita en la historia del capitalismo y que se moviliza para evitar su propia liberación. Pero los supuestos logros, las realizaciones paradójicas del sistema, influyen para que quienes piensan y articulan la crítica dialécticamente, estén conscientes de que la sociedad industrial avanzada exige que contemplemos la otra cara no solamente porque es la otra, sino porque es la misma.

El escenario teórico y político cambia radicalmente al considerar la liberación y la subversión en el tercer mundo<sup>186</sup>. Según Marcuse, los movimientos de liberación en estos contextos, especialmente en contra del sistema capitalista, tienen una relevancia decisiva. Sin embargo, para él, es en las metrópolis donde ha de resquebrajarse la voluntad y la fuerza del colonialismo. Sólo gracias a la confluencia de las luchas de liberación en los contextos de miseria y sub-desarrollo, con las fuerzas activas que operan en el seno mismo del sistema capitalista, es dable esperar una transformación histórica relevante. Así, la confluencia de los movimientos de liberación del tercer mundo y el Gran Rechazo en las metrópolis representa en el siglo XX, la unión de la conciencia más avanzada de la humanidad y la fuerza más explotada: intelectuales y marginados bregan juntos por cambiar las múltiples formas de represión de una sociedad unidimensional.

La liberación política es un cambio sustancial del sistema capitalista, implica nuevas condiciones, también diferentes a las del socialismo del siglo XX. La brecha entre las sociedades reales y la libertad de un socialismo inexistente, implica construir puentes entre una libertad plena que no es la libertad del capitalismo y en una justicia auténtica que no es la justicia

---

<sup>185</sup> El socialismo y el capitalismo industrial coinciden en el totalitarismo: “...no es sólo *totalitaria* una coordinación política terrorista de la sociedad, sino también una coordinación técnico-económica no-terrorista que opera a través de la manipulación de las necesidades por intereses creados, impidiendo por lo tanto el surgimiento de una oposición efectiva contra el todo”. *El hombre unidimensional*, p. 33.

<sup>186</sup> Véase *El hombre unidimensional*, p. 76. En lo económico, el riesgo del tercer mundo para Marcuse radica en que sucumba “...ya sea a una de las diversas formas de neocolonialismo o a un sistema más o menos terrorista de acumulación primitiva”, p. 77. Sin embargo, es optimista respecto de las posibilidades que ofrece una economía planificada según los patrones de vida y trabajo autóctonos y tradicionales en dichas sociedades, p. 78.

del socialismo. Implica buscar convergencias y escenarios de diálogo donde la técnica se transforme en arte y el trabajo en juego.

Se trata, en primer lugar, de que los contenidos estéticos sean también eróticos, de que transformen la fatiga del trabajo en juego y la productividad represiva en producción gratificante. El despliegue del juego como preeminente en la vida diaria implica subordinar el trabajo a las potencialidades libremente afirmadas por cada hombre. En segundo lugar, se trata de la auto-sублиmación del impulso sensual<sup>187</sup> y la desublimación de la razón<sup>188</sup>, reconciliando la sensualidad con las formas, el cuerpo con las ideas y la materia con la mente. Tal, el libre despliegue de una libido nueva en instituciones transformadas: erotización de zonas, tiempo y relaciones superando los tabúes y minimizando una sexualidad restringida y localizada. En tercer lugar, se trata de conquistar el tiempo convirtiendo la sexualidad en energía erótica duradera que imprima a las relaciones de trabajo, diversas marcas de un sello libidinoso indeleble. Esto se lograría reorganizando racionalmente el aparato industrial con la cooperación de vastas masas y gracias a la división social del trabajo altamente especializado.

La *utopía* más cara en la sociedad industrial avanzada se expresa como la conjunción de la libertad de conciencia con el resquebrajamiento de las grietas del poder. Para un cambio cualitativo profundo se requiere la pulsión intrínseca de libertad. El éxito del Gran Rechazo es una activación política que agranda las grietas existentes partiendo de la necesidad subjetiva de construir y de vivir en otro mundo<sup>189</sup>. La supresión de los mecanismos que reproducen las viejas necesidades permite desplegar nuevas necesidades revolucionarias. Pero, la sociedad industrial avanzada impide que el sujeto sienta la pulsión de suprimir las falsas necesidades; al contrario, las reproduce, diversifica y amplifica siendo cada vez menos probable ahondar las grietas políticas, extremándose entre otras, las contradicciones de la democracia parlamentarista.

Sin embargo, el hombre opuesto al principio de realidad proyecta el futuro desde el pasado, busca conciliar conscientemente la felicidad con la libertad. Reconcilia su herencia arcana con el presente dejando rezagado en los intersticios del tiempo represivo al *principio de dominación* y a la “lucha por la existencia”. Es consciente de que el sistema tiene una impresionante capacidad de absorción de las formas de oposición, neutralizándolas e inclusive creando una efectiva manipulación psicológica que reproduce individuos que creen oponerse al sistema cuando, en verdad, lo refuerzan.

La reconciliación del hombre como especie implica la convivencia armónica de éste con la naturaleza y de los grupos entre sí. Las condiciones históricas de cada sociedad son el esce-

---

<sup>187</sup> O la “autosublimación de la sexualidad”, entendiéndola que ésta, bajo condiciones específicas, puede “crear relaciones humanas altamente civilizadas, sin estar sujetas a la organización represiva que la civilización establecida ha impuesto sobre el instinto”. *Eros y civilización*, p. 191.

<sup>188</sup> Es decir, la desublimación del impulso de la forma, *Eros y civilización*, pp. 182-4.

<sup>189</sup> El proyecto *trascendente* que Marcuse postula se abre campo en medio de las posibilidades materiales e intelectuales dadas en la sociedad industrial avanzada. Construye una racionalidad “más alta”. Mejora los logros productivos de la civilización, define otra totalidad alternativa a la establecida y da lugar a la “pacificación de la existencia”. Cfr. *El hombre unidimensional*, p. 248.

nario desde el que es posible construir una amplia variedad de formas de gratificación instintiva y de sublimación no represiva. En la sociedad industrial avanzada esas condiciones exigen un estallido, se trata de la irrupción de la sexualidad condicionada: oposición a las horribles orgías sadistas y masoquistas de masas desesperadas y “elites sociales”. Es la explosión que rechaza la perversión y la represión, el libertinaje y la mojigatería, el exceso y el ascetismo; se trata de repudiar a las masas hambrientas repletas de mercenarios, a los guardianes de prisiones y los campos de concentración. Es un Gran Rechazo, en definitiva, de toda forma *conservadora* del sistema en pos de la felicidad, la liberación de las promesas y un futuro mejor.

La contradicción entre “cultura” y “civilización” se expresa también como incompatibilidad entre “cultura” y “ciencia”. La civilización tecnológica elimina los objetos trascendentes de la cultura porque son un *peligro* para los objetivos socialmente establecidos, presentándolos como contenidos antagónicos o extraños a las formas validadas de la cultura oficial. La civilización integra el “trabajo manual” con el “día laborable”, el “trabajo en general” con el “reino de la necesidad” y la “naturaleza” con el “pensamiento operativo”. En cambio, la cultura del Gran Rechazo vincula el “trabajo intelectual” con los “días festivos”, el “tiempo libre” con el “reino de la libertad” y el “espíritu” con el “pensamiento filosófico”.

La absorción administrativa que la civilización ejerce sobre la cultura resulta de la orientación occidental fijada por el progreso científico y técnico. Es el efecto de la conquista creciente que el hombre hace de la naturaleza produciendo un altísimo nivel de vida y perpetuando una determinada organización de lucha por la existencia. En oposición, la cultura del Gran Rechazo reivindica la condición humana. Convierte a la ciencia cuantificada y a la naturaleza matematizada, en un universo *para* el hombre, susceptible de ser empleado para su realización. Postula reorientar la ciencia con contenidos políticos y sociales, en procura de una sociedad esencialmente diferente y prescindiendo de las instituciones de defensa y disuasión agresivas. Se trata de una cultura que allane la tensión entre el “deber ser” y el “ser”, entre lo posible y lo actual, entre el futuro y el presente, entre la libertad y la necesidad.

La cultura del Gran Rechazo exige una educación libre. Una educación que enseñe a pensar y a criticar, que provoque la disconformidad y rete a la creatividad, un estilo de formación del nuevo hombre como militante de la oposición y negación de la sociedad industrial avanzada. Sería la educación que enseñe la trascendencia, repudie el presente y sueñe con la utopía, supere las limitantes del proceso de enseñanza y aprendizaje, procurando existencias enriquecidas y adornadas con las múltiples pulsiones de libertad. Una educación que inmunice contra los medios de comunicación de masas gracias al antídoto de la crítica, descubra la información eliminada y la deformada, provoque la desconfianza metódica en políticos y dirigentes, y desenmascare el heroísmo al servicio de la brutalidad, el deporte y la distracción al servicio de la estupidez y la perversión, oponiéndose a la fe en la competencia, la lucha por la existencia y a la supuesta importancia de los negocios.

La educación liberadora repudia el conformismo y el envejecimiento, insta a la energía de rechazo, a la rebeldía y a tomar partido en contra de una benevolencia neutral. Obra a contrahío de la pasividad y prepara lo positivo como espacio físico e intelectual para la liberación. Provoca la tras-valoración de lo que está socialmente aceptado y establecido, enseña a

diferenciar a Marx de Hitler y a Freud de Heidegger, y provoca actitudes negativas en contra de la repulsión instintiva, la opulencia, la agresión y la represión. Expresa el Gran Rechazo al *establishment* uniendo el espíritu con el cuerpo, la razón con la imaginación y las necesidades intelectuales con el instinto. Es una labor extendida y diversa que motiva a que cada persona se engendre a sí misma e incentive en los demás la necesidad instintiva de una vida sin temor, sin brutalidad y sin estupidez.

Marcuse critica también las desviaciones y tergiversaciones que las escuelas neo-psicoanalistas cometieron contra Freud. El primer punto se refiere al énfasis de tales escuelas en desvalorar los instintos, indicando como “natural” el ambiente social del individuo. Si fuera así, la sociedad tendría que perpetuar las instituciones establecidas y la terapia psicoanalítica se reduciría a acomodar o a acondicionar al individuo de modo que tenga un desempeño funcional. El segundo punto refiere que tales escuelas admiten los valores de la civilización y aceptan la represión. Los revisionistas no critican a las instituciones que aplastan los instintos. Otra vez, la terapia se ratifica aquí, como una cura para que el individuo sea parte de la civilización, en tanto que los supuestos contenidos especulativos y *metafísicos* de Freud, se perdieron y eliminaron. En verdad, tal eliminación representa evitar sus connotaciones explosivas imposibilitándose, asimismo, cualquier análisis clínico enriquecedor.

El tercer tema de crítica de Marcuse al eclecticismo revisionista se refiere a los factores culturales y el medio ambiente. Los neo-psicoanalistas proclaman soluciones falsas y fáciles a los problemas del freudismo. Con relación al amor, por ejemplo, plantean su imbricación armónica con la felicidad y la salud. En cambio, para Freud, el amor “civilizado” exige una “sexualidad inhibida” por lo que no puede rebosar sus proscripciones ni tabúes, sometándose al *principio de realidad*<sup>190</sup>. El cuarto punto de crítica refiere aceptar lo espiritual del individuo desvalorándose sus instintos. Para los revisionistas, lo espiritual es legítimo porque avala a las instituciones de la sociedad represiva. La disquisición de Freud sobre la separación entre la libertad y la felicidad, aquí también desaparece, postulándose ser feliz y libre en la sociedad represiva si se aceptan las instituciones y las relaciones interpersonales, gracias a una “espiritualidad” que niegue los instintos. Así, los revisionistas coartan al psicoanálisis todo contenido crítico sucumbiendo ante el *principio de realidad* que tan retórica y elocuentemente critican.

### III. LAS CRÍTICAS “MARXISTAS” A MARCUSE

Desde el marxismo acartonado, las críticas más frecuentes vertidas contra Herbert Marcuse hacen referencia a la forma cómo aplicaría la teoría del valor-trabajo. Marcuse habría prescindido de las contradicciones del capitalismo y presentaría la imagen idílica de un “proletariado feliz”. Además, la incorporación de elementos freudianos en su análisis, conformaría una imagen del hombre y de la sociedad extraña al pensamiento de Marx. Se trataría de

---

<sup>190</sup> Marcuse dice: “En tanto que la sexualidad es organizada y controlada por el principio de la realidad, la fantasía se afirma a sí misma principalmente contra la sexualidad normal”. *Eros y civilización*, p. 142.

una visión metafísica de la esencia humana, mostrando al hombre con un potencial mayor al que la sociedad le permitiría. La teoría marxista de la dialéctica del trabajo y la noción de alienación capitalista se diluirían en la versión de Marcuse, ahogando su discurso político en una mera arenga por la “pacificación de la existencia”<sup>191</sup> que restablezca el sentido humano en la tecnología.

En oposición a la teoría de Marx, donde prevalecería una concepción “abierta” del hombre poniendo en interacción dialéctica la estructura social y la cultura latente en la sociedad, rechazan las críticas *ad hominem* contra Marcuse: se identifica al filósofo berlinés como un “octogenario de derecha”. Marcuse supondría la existencia de una energía fija que inmunizaría a las sociedades modernas contra el cambio, promoviendo la eficiencia organizativa y la eficaz manipulación de las necesidades. Terminaría adscribiéndose a una concepción jacobina de la revolución: el pueblo, beneficiario de la acción de los revolucionarios, resulta ser un sujeto hostil contra el que la elite intelectual -definida por sí misma-, se vería forzada, en determinadas circunstancias, a actuar.

La crítica “desde la izquierda” prosigue. Al pensar Marcuse que el futuro se entiende como un posible eslabón entre la filosofía y la historia real del género humano<sup>192</sup>, al suponer que el futuro es algo evitable que sólo se postula, estaría *desnaturalizando* la obra de Marx y la visión *marxista* de la historia. Expresaría una dialéctica pesimista, amalgamada con un optimismo ingenuo y encubridora del rol revolucionario del proletariado. Su dialéctica sería sustentadora de potencialidades maravillosas y románticas -por lo mismo, ilusorias- dadas gracias a una liberación idílica. Tal deficiencia teórica provendría de su interpretación errada de la dialéctica del trabajo y de una abusiva extensión de la “teoría crítica” a sujetos históricos con roles ficticios, abandonando el análisis de las contradicciones de la sociedad clasista. Peor aún, su filosofía se fundaría en la conciencia de algunos grupos humanos, forzándose la división entre “estructura” y “conciencia” y dando lugar, tendenciosamente, a negar el cambio político y económico: tal su revisionismo que coartaría al marxismo de contenido *revolucionario*.

Herbert Marcuse, según las lecturas marxistas intencionalmente conflictivas e ideológicamente paupérrimas, tendría una imagen del orden social en la que prevalecería la satisfacción de las necesidades. Para él, las clases de la sociedad industrial avanzada disfrutarían de un estilo de vida con un final opulento en la historia. Así, se justificaría que las críticas contra Marcuse “desde la izquierda” le reprochen no plantearse una utopía “sin clases”, le recriminen que suponga que toda necesidad se satisface en un contexto clasista y le responsabilicen teóricamente de no enfatizar las contradicciones “objetivas” e “incontroladas” de la sociedad industrializada, descontrol que, para los profesionales de la revolución, se extendería tanto entre los que padecen el poder como entre quienes sustentan el sistema. En síntesis, como corolario, el pensamiento de Marcuse sería un mero “entretenimiento”.

---

<sup>191</sup> *El hombre unidimensional*, pp. 248, 252, 263-4.

<sup>192</sup> En las intervenciones de Berlín en 1967, Marcuse dijo, por ejemplo: “La actual función de los estudiantes y de la intelectualidad de la que se reclutan precisamente las posiciones dirigentes de la misma sociedad existente, es históricamente más importante que la que probablemente ha tenido en otros tiempos”. Cfr. *El final de la utopía*, p. 23.



Pero, pese a la acidez y el exceso evidente de estas críticas, son deleznable tanto teórica e históricamente, como filosófica y políticamente.

Desde el punto de vista *teórico*, sólo el marxismo ortodoxo acartonado de funcionarios de partido que patrocinan una “posición oficial”, exigía la repetición de conceptos que carecen de potencial transformador. Siguiendo la filosofía de un marxismo renovado, congruente con un espíritu teórico que no se acongoja por tener que ser auto-crítico<sup>193</sup> y dentro de la más enérgica movilidad de la dialéctica, Marcuse realiza la sistematización crítica de una realidad específica: la sociedad industrial avanzada, tanto en su expresión capitalista como socialista.

La dialéctica como la entiende Marcuse, implica una “tensión crítica entre *es* y *debe*”<sup>194</sup>. Se trata de lo que Hegel llamó la “necesidad” perteneciente a la “naturaleza misma del pensamiento”<sup>195</sup>. No es posible pensar lo que *es* sin tener en cuenta lo que *debe* ser y sin cotejar la viabilidad de que realice tal posibilidad. La razón realizable y latente se encuentra en la sinrazón inmediata y de la irracionalidad prevaleciente surge, mediante la explicitación conceptual, lo “racional”. No se puede denunciar la realidad sin anunciar cómo debería reconstituirse, así, en Marcuse, la dialéctica se precipita en una inescrutable premonición utópica<sup>196</sup>.

Desde el punto de vista *histórico*, Marcuse incide en el potencial antropológico que una industrialización humanizada y sustentable podría proveer al hombre y a la sociedad en el siglo XX. En el contexto en el que vivió, señaló la existencia de condiciones materiales para satisfacer las necesidades básicas de los hombres y mujeres a escala global. Existe, en la segunda mitad del siglo XX, el escenario para redefinir y renovar las demandas, priorizando la libertad, el deseo y el derecho de gozar, además de la auténtica pulsión por construir la propia felicidad. El trabajo puede dejar de ser una sujeción y una alienación, puede convertirse en una actividad con fin intrínseco: juego y placer en el despliegue de relaciones que hagan patentes existencias eróticas y estéticas. Si bien, “en tanto que universo tecnológico, la sociedad industrial avanzada es un universo *político*, es la última etapa en la realización de un *proyecto* histórico específico”<sup>197</sup>, si bien esto es así, también es posible pensar *otro* universo político en el que el trabajo sea lo que nunca fue en la historia.

---

<sup>193</sup> Especialmente de “aquello que es” y que “no puede ser verdad”. *El hombre unidimensional*, p. 150. La expresión es de Ernst Bloch (*Philosophische Grundfragen I*, Frankfurt, p. 65).

<sup>194</sup> Véase *El hombre unidimensional*, pp. 161, 170. El universo crítico es bidimensional, la realidad participa de lo que *es* y de lo que *debería ser*, la dialéctica señala tales contradicciones, p. 127.

<sup>195</sup> *Zur Natur der Denkbestimmungen*. La expresión está en *La ciencia de la lógica* (Leipzig, p. 32). Citado por Marcuse en *El hombre unidimensional*, p. 170.

<sup>196</sup> Las palabras finales de *El hombre unidimensional* señalan: “existe la posibilidad de que, en este periodo, los extremos históricos se encuentren otra vez: la conciencia más avanzada de la humanidad y la fuerza más explotada... La teoría crítica de la sociedad no posee conceptos que puedan tender un puente sobre el abismo entre el presente y su futuro... quiere permanecer leal a aquellos que, sin esperanza, han dado y dan su vida al Gran Rechazo”, p. 286.

<sup>197</sup> Véase *El hombre unidimensional*, p. 26.

Desde el punto de vista *filosófico*, particularmente ético, la labor intelectual de Marcuse es, sin duda, una obra moral. Y una obra moral es tanto más relevante por cuanto es necesario denunciar las perversiones *morales* a las que induce la sociedad industrial avanzada, proclamando, el filósofo alemán, inmediatamente un “deber ser” que aunque no sea realizable de una vez y para siempre, constituye un norte de acción individual. Por lo demás, las críticas morales que hace Marcuse son incisivas, se basan en observaciones agudas y muestran la trama social que convierte al hombre unidimensional en un ser carente de libertad y autenticidad.

Si bien se puede disentir con el proyecto que postula, si bien es posible rechazar su actitud anti-tolerante con quienes ejercen la represión y si bien se puede criticar los gestos pesimistas de su filosofía, no es posible negar que habla de problemas reales y que su obra da en el blanco de sociedades enfermas. Desafía a su auditorio para que tenga la necesidad de desplegar una práctica personal o colectiva que distinga y rechace la opresión, la manipulación y el dominio. Desafío que, en las sociedades capitalistas desarrolladas, especialmente de Europa occidental y Estados Unidos, se ha constituido en la motivación y orientación para que estudiantes e intelectuales militen contra el sistema.

Que el contenido de su programa utópico refiera una nostalgia onírica impracticable, que su obra sea una revisión de la teoría marxista a lo largo de la cual desarrolla su propia versión radicalizada de las categorías meta-psicológicas de Freud, que propugne conceptos tan *escatológicos* como la “sublimación no represiva” o la “desublimación de la razón”; no obsta para aceptar las preferencias filosóficas de Marcuse como *suyas*. El filósofo berlinés ha optado por recorrer el camino sombrío de la crítica, de la obsesión por el detalle que investiga de modo pertinaz al hombre real e histórico de la sociedad capitalista y socialista. No importa que deje en el camino los restos de cadáveres que si bien le nutrieron para vigorizar su itinerario intelectual, provienen con similar desaprensión, de las mutilaciones que hizo a los cuerpos teóricos de los sistemas de Hegel, Marx y Freud, mutilaciones para “superarlos” por el atajo de la utopía.

Desde el punto de vista *político*, la obra de Marcuse expresa el gesto maduro de un intelectual que, en la segunda mitad del siglo XX, advierte sobre las contradicciones más nauseabundas que ni el capitalismo ni el socialismo pudieron evitar, sea dulcificándolas o sea encubriéndolas con la justificación manipuladora y ficticia de la “guerra fría”, la “libertad” o la “revolución”. Se trata de ocultar que lo que interesa es, aquí y allá, ejercer y reproducir mejor la represión a escala global conculcando la individualidad y la autodeterminación. Por una parte, Marcuse critica las contradicciones del capitalismo consumista altamente industrializado que como sistema establecido ha aprendido miles de formas para reducir la acción del hombre a obrar según infinidad de variantes de un mismo programa de base: la programación de seres semi-androides que, para colmo, creen ser libres y que viven en el mejor mundo posible. Por otra parte, Marcuse critica al socialismo ramplón, burocrático y desaprensivo del segundo mundo, que al no poder ocultar el engolosinamiento excesivo de sus funcionarios grises, ha aprendido a teatralizar clichés de manual para dotar de un falso sentido axiológico y social a lo que, en definitiva, es apenas una prosaica y persistente voluntad de poder totalitario.

Por lo demás, Marcuse no ignora la articulación globalizada de la economía que, ya en la década de los años ´60, anunciaba según su lectura, la obsolescencia de la economía planificada en el socialismo y la generalización capitalista a escala mundial. Es esa globalización en germen la que le permite advertir la influencia sistémica que podrían tener países del tercer mundo sobre la totalidad y el futuro, aunque nunca dejó de advertir sobre la flexibilidad de la sociedad industrializada para neutralizar, asimilar o aniquilar cualquier signo de peligro, inclusive en sus colonias a través de sus agentes. No ignora que la teoría clásica marxista del valor-trabajo es utilísima para sociedades sub-desarrolladas del tercer y cuarto mundo, y que los procesos de revuelta pueden descalabrar la globalización, tanto moral como materialmente.

Descalabro tanto más paradójico cuanto es posible que esté protagonizado por las masas informes y caóticas de sujetos marginales, ignorantes y paupérrimos, ojala sin la “conducción” de profesionales del discurso, el engaño y la crueldad; descalabro que nazca de las sociedades “sin historia” con clases amorfas como el sub-proletariado y sus minorías dispersas.

Pese a su dejo pesimista recurrente, existe un “optimismo reparador” aunque sólo insinuado en la obra de Marcuse. Se trata de su esperanza en los estudiantes porque representan la posibilidad de renovación ideológica y de plasmación vital de las energías de un nuevo hombre: un ser multidimensional y crítico. Que la sociedad industrial avanzada los coopte, que los seduzca con el confort y que termine asimilándolos para su propio funcionamiento gracias a la explotación, dominio y represión aplicados a escala global, no desmerece el acto de dignidad que representa realizar el Gran Rechazo.

Y hay dignidad ante la historia y la humanidad al ser consecuente con proyectos individuales críticos y humanistas, integrados de modo sinérgico a sistemas supra-individuales en los que las ideas, los valores y los objetivos se reflejan y comprometen. Hay dignidad en la construcción multidimensional de la vida y el lenguaje, en el arte y la filosofía, en las pautas de acción, sentimientos y deseos motivados, que acepten y toleren otros múltiples proyectos individuales y supra-individuales dentro de una textura social que permita su integración<sup>198</sup>.

Finalmente, es posible visualizar las formas propuestas por Marcuse como irrisorias y hasta oníricas, puede ser estrambótica y hasta grotesca la arenga a los jóvenes de vivir la sexualidad minimizando lo genital, pero que exista la crítica de Marcuse a la sociedad unidimensional y que haya puesto el dedo en la llaga respecto del tipo de hombre que esta sociedad tiende a formar, al menos en cuanto producto de masa, es, sin duda, una realización filosófica tanto más destacada cuanto provino de un pensador octogenario, polémico, revoltoso, original y profundo: genuino discípulo de Martín Heidegger.

---

<sup>198</sup> Véase *El hombre unidimensional*, p. 224.

---

## MICHEL FOUCAULT: EL SUJETO, LA MODERNIDAD Y LA HISTORIA

---

“La humanidad no progresa gradualmente de combate en combate hasta que llega a una reciprocidad universal... La humanidad establece cada una de sus violencias dentro de un sistema de normas, y así va de dominación en dominación”.

“Desde el momento en que el Estado funciona sobre la base del bio-poder, la función homicida del Estado mismo sólo puede ser asegurada por el racismo”.

Michel Foucault

Tanto la concepción de Michel Foucault como su trabajo histórico muestran que para el filósofo de Poitiers, construir teorías desarrollando ideas y conceptos, por muy neutral, desinteresado o racional que parezca, invariablemente pone al descubierto posiciones determinadas, propósitos subjetivos, conscientes o implícitos, y prejuicios decisivos, inclusive ocultos para el autor. Cualquier elaboración intelectual evidencia contenidos *extra* teóricos que dirigen lo que el intelectual enuncia y el sentido de su mensaje.

En los momentos en los que esta subjetividad es evidente, queda de manifiesto que están en juego intereses políticos, deseos y frustraciones personales, sentimientos, ambiciones de poder, vivencias o temores. Lo que se proyecta no es la *verdad* del discurso, sino la meta inmediata de ser convincente: lo que está en juego son los objetivos de corto alcance y las

pulsiones íntimas del emisor. Así, todo discurso, sea filosófico, político, ético o ideológico expresa mucho más de lo que aparenta, es la evidencia explícita de lo que anima y mueve a quien lo sustenta. Exhibe lo que quiere el autor, cómo dispone las palabras para crear sentidos, a veces ocultando veladamente sus intenciones e intereses, y en otras ocasiones, sin percatarse siquiera de que lo que hace es apenas una muestra de la situación en la que se encuentra, sin que necesariamente, sea consciente de ella.

Es errado creer que el valor de la filosofía radique, según la perspectiva de Foucault, en *desvelar* la verdad. Esta actitud presuntuosa es el origen que da lugar en los discursos sobre la historia, a las posiciones *teleológicas*. En efecto, si algún autor cree que tiene el privilegio de, usando el método que se le ocurra, “llegar” a la verdad, enunciarla y exponerla como incontrovertible y plena; cuando dicho autor se aboca a hablar de la historia, la próxima estación en la que retendrá su discurso, estará teñida de actitudes dogmáticas y de justificaciones universales. Así se explica la increíble presunción de algunos filósofos que se atreven a señalar e inclusive a describir, el *telos* de la historia.

Estos profetas o mistagogos<sup>199</sup> no sólo creen que la ciencia les ha develado los secretos metodológicos para acceder a la verdad, no sólo tienen la arrogancia de decirle a la humanidad entera qué debe hacer, sino que se arrojan a sí mismos la capacidad de desvelarle al género humano los *misterios* más profundos acerca de su existencia, de su origen, de su presente y de lo que va a acontecer indefectiblemente en el futuro y en el extremo del final de los tiempos. La filosofía se convierte con estos filosofastros de lo real<sup>200</sup>, en el código más críptico, el saber más encubierto y los contenidos más esotéricos que sólo ellos pueden descifrar y revelar, si es que acaso quisieran hacerlo. Se trata de las verdades vedadas para los legos y para la gran mayoría de los mortales que sólo la genialidad, el esfuerzo, la excepcionalidad y la generosidad de quienes detentan tal saber -un escaso número de vidas envueltas en un cúmulo de nubes mitómanas-, pueden posiblemente poner al descubierto.

Los epígonos de los filosofastros del *telos* y en ocasiones, los propios artesanos de los discursos teleológicos, hilvanan sus ideas no sólo con el propósito de descubrir la profundidad de sus saberes que aparecen con la fatuidad de ser las *verdades* egregias para el género humano. Su propósito, aparte de alimentar la vanidad que los absorbe, es también justificar las acciones que *a posteriori*, su discurso podría dar lugar. Así, es posible que los filósofos de la historia, los “expertos en teleología”, aparezcan, desde el punto de vista teórico, como los padres y los antepasados -no importa antediluvianos-, de los políticos que pretenden constituirse en los supuestos artífices del futuro. Éstos, con pragmatismo y, en general, con una escasa comprensión de las teorías que se atreven a enarbolar, encuentran en la filosofía, la

---

<sup>199</sup> Como se indica en el primer ensayo de este libro, el mistagogo es el experto en el *apocalipsis*, es decir tiene la prerrogativa exclusiva de detentar el “yo descubro”, “yo desvelo”, “yo revelo una cosa”, “yo sé cuál es el secreto”. El mistagogo es el iniciado en los misterios (μύστης), especializado en el arte de conducir (ἀγωγή) a los hombres a descubrir las verdades del ser, la divinidad y la historia. El mistagogo sabe cuándo, cómo y por qué es inevitable el final, se le han revelado los extremos y los límites de la humanidad, el término o lo último que es inminente. Cfr. de Jacques Derrida, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, pp. 21 ss. También véanse las notas de pie de página N° 20 y 21 del primer ensayo de este libro.

<sup>200</sup> La expresión es de Friedrich Nietzsche. Véase *Más allá del bien y del mal*. Editores Mexicanos Unidos, 3ª ed. 1976, fragmento 10, p. 16.

cantera intelectual más rica donde yacen los contenidos gratuitos con los que creen justificar los desmanes que cometen.

Aparte de la crítica a la presunción de verdad, además de que Foucault rechaza las actitudes de detentar el *saber verdadero* sobre la historia como un conocimiento secreto y especializado, pero al mismo tiempo flexible para un número amplio de justificaciones de acciones políticas; aparte de esto, en filosofía resulta imperdonable ser inconsciente o ingenuo. Si algo es reprochable para los filósofos es el no darse cuenta de que ciertos discursos y expresiones, al parecer, legítimos y vigorosos, sirven apenas a propósitos personales de los autores y sus epígonos, quienes encubren con prolijidad sus intereses prosaicos. Si la vileza ronda y abunda entre los demagogos, de quienes les creen y siguen hay que afirmar que están destinados a aplastar cualquier ennoblecimiento posible de su cuerpo y de su alma:

“...la *plebe* no existe, pero *hay* plebe. Hay plebe en los cuerpos, en las almas, la hay en los individuos, en el proletariado, en la burguesía...”<sup>201</sup>.

Por lo demás, entre quienes cultivan la filosofía con seriedad, que existan crédulas actitudes acerca de la verdad de cualquier discurso, que se acepten gestos excluyentes, justificaciones espurias o suposiciones dogmáticas sobre la necesidad del final de la historia, refiere tan sólo la vulnerable penetración de la demagogia. La sofística sigue siendo un instrumento de colonización de la conciencia, un arma de conveniencia fragmentaria, un recurso retórico que amparada en la grandilocuencia, los lugares comunes y las consignas de pleitesía, repite discursos a la medida de los usuarios y de los destinatarios. Así, cualquier discurso sólo por el hecho de ser persuasivo hace perder de vista la verdad relativa, la interpretación verosímil y la comprensión de los procesos del devenir carentes de meta y de final feliz. Los discursos sofísticos se golosinan como mercancías de moda intelectual que ocultan los intereses prosaicos demasiado humanos de sus emisores, discursos pletóricos de un cinismo inescrupuloso aberrante amparado en los dispositivos de la subjetividad.

## I. LA RELEVANCIA DE LA HISTORIA

La filosofía de Michel Foucault surgió, como todo pensamiento teórico, interpelado por su contexto social y político, e influido por las tendencias ideológicas prevalecientes. Como bien ha mostrado uno de sus biógrafos, Didier Eribon<sup>202</sup>, Foucault no sólo discutió con los más connotados pensadores franceses de los años 60, 70 y 80 del siglo XX, sino que tuvo una notoria influencia en la reflexión teórica de las más importantes problemáticas.

La lista es extensa, comienza con sus maestros: Althusser, Canguilhem, Dumézil, Bachelard e Hyppolite; sigue con sus amigos y colegas como Deleuze, Ariès, Barthes, Lévi-Strauss, Braudel, Glucksmann, Veyne y Lacan; y concluye con los más destacados intelectuales franceses y extranjeros con quienes Foucault polemizó, entre ellos Sartre, Derrida, Baudrillard, Bourdieu, Merleau-Ponty, Ricœur y Habermas. Así, al tratar a Foucault se

<sup>201</sup> “Poderes y estrategias”. En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, p. 77.

<sup>202</sup> Eribon ha escrito una obra de 500 páginas titulada *Michel Foucault*. Sobre lo que se destaca aquí, véase el “Prefacio”, pp. 11-7.

aprecia el retrato cultural de una época en la que la obra del filósofo de Poitiers brilla después de su muerte acontecida hace un cuarto de siglo. Se trata de una época focalizada en el contexto de la guerra fría, las discusiones en torno al estructuralismo y la fenomenología, los movimientos políticos y literarios, el mayo de 1968, la extrema izquierda y la anti-psiquiatría; un contexto plétórico de arte y vida universitaria, de movimientos minoritarios, revueltas, cine, teatro y en el que fulguraba una reflexión comprometida sobre la misión que los intelectuales deberían cumplir<sup>203</sup>.

El valor del pensamiento y de las acciones, en este caso de Foucault, no representa la elección de una alternativa entre otras iguales. Es mucho más que eso: expresan una posición política. En efecto, el compromiso con su contexto, su sensibilidad por el presente, su interpretación y acción en el entorno, ponen en evidencia que el trabajo genealógico que realizó como historiador e intelectual, exigía asimismo, concreciones efectivas.

El trabajo teórico de Foucault no tendría el valor que ha adquirido si no se tuviese en cuenta que el destacado autor de *Vigilar y castigar* participó activamente y organizó el “Grupo de Investigación de las Prisiones”, que el filósofo francés se concentró arduamente durante más de una década en la elaboración de su magistral *Historia de la sexualidad*, y él, el hombre, mantuvo hasta el final incólume, muriendo de SIDA, su libre y digna preferencia sexual. En fin, Foucault participó tanto en eventos de discusión y posición teórica, como en movilizaciones políticas, tanto estuvo presente en marchas de protesta y sufrió la represión de la policía, cuanto fue capaz de representar con escrupulosidad y solvencia la imagen nacional de la República francesa en numerosas misiones diplomáticas, tanto fue crítico de la educación, la medicina, la psiquiatría, la psicología y de toda disciplina moderna, cuanto fue capaz de dirigir por un breve tiempo, con una impronta heterodoxa, el Departamento de Filosofía de un campus experimental en Vincennes<sup>204</sup>.

La genealogía foucaultiana se imbrica con la persona, con el investigador y el intelectual. La teoría referida a la realidad, el presente interpretado y comprendido en perspectiva histórica, obligaron a Foucault a extremar sus decisiones y a realizar sus valores propios. El sujeto que piensa se convirtió también en el individuo que lucha, las inquietudes intelectuales colectivas se empalmaron con los grupos que se movilizaban y se enfrentaban contra el poder. En fin, de este modo, la historia en la trama teórica y existencial de la vida de Foucault resulta ser lo más extraño a una curiosidad disciplinaria exquisita, arcaica e impotente. Al contrario, la historia habla del presente, del *ahora*, del quehacer político incisivo y del conjunto de posiciones anudadas con los movimientos del tiempo y en consonancia con el cambio. Son las posiciones que ofrecen nuevas luces sobre cómo es posible construirse como ser humano,

---

<sup>203</sup> **El ambiente cultural en el que Foucault desarrolló sus ideas ha dado lugar a que Edgardo Castro sostenga que haya que relacionar la biografía intelectual de Foucault con sucesivos cambios ideológicos. La crítica al marxismo y al psicoanálisis evidente en sus obras de juventud, se contextualiza por la influencia de la fenomenología y el empleo de la hermenéutica aplicada a la psicología. Sus obras de análisis arqueológico del saber y de elucidación de la genealogía del poder, se relacionan con el periodo de 1961 a 1976, etapa del estructuralismo y el anti-subjetivismo. Finalmente, la producción foucaultiana hasta su muerte en 1984, sobre las relaciones del saber y el poder, articuladas mediante las tecnologías del yo, se daría en un contexto de valoración de la subjetividad. *Pensar a Foucault*, pp. 15-6.**

<sup>204</sup> La biografía escrita por James Miller titulada *La pasión de Michel Foucault* expone el pensamiento del filósofo relacionándolo con la intimidad de su vida. Véase la bibliografía al final del libro.

como hombre, individual y grupalmente, enfrentando al poder y a la muerte, y desafiando el orden establecido. Lo que está en juego son las posiciones que revolucionan de verdad, la faz del mundo y alteran el anquilosamiento vigente y deleznable del orden social.

Cualquier tratamiento intelectual de una positividad, es decir, cualquier investigación que inquiera sobre lo singular de los acontecimientos, todo trabajo minucioso y obsesivamente documentado, implica la construcción de *genealogías*, debiendo desenvolverse de modo invariable según la suposición de un *a priori* histórico. Entre las muchas aseveraciones de Foucault sobre la genealogía, destaca un breve texto de 1971 en el que señala que ésta es gris, meticulosa y pacientemente documentalista. La labor genealógica es una tarea de percepción de la singularidad de los sucesos, de ruptura de la monotonía, de búsqueda de lo que menos se espera y donde pasa desapercibido. Se trata de un quehacer de extremada paciencia, un saber minucioso que reúne y sistematiza gran cantidad de material apilado, encarnizándose en la erudición y oponiéndose a cualquier despliegue meta-histórico, a toda significación ideal y a cualquier proyecto teleológico<sup>205</sup>.

El *a priori* histórico es la condición ineludible para realizar cualquier trabajo intelectual. Sea que se trate de objetos relacionados con la matemática o la antropología, de cualquier intersticio de las ciencias humanas o del amplio conjunto de las disciplinas sociales, sea que se pretenda conocer y relacionar los hechos políticos, económicos, culturales o militares, sea que se busque calar en la singularidad de un pueblo, de una civilización, un personaje o un imperio, sea que se desarrollen contenidos de la química y sus preclaros investigadores, del lenguaje y sus vicisitudes, de la biología y sus vericuetos disciplinarios; en fin, para cultivar cualquier conocimiento posible sobre el contenido que sea acerca del hombre, de la sociedad, de la ciencia, de la ideología, del mundo o de los procesos, siempre es imprescindible desplegar desde el principio, un enfoque *histórico*.

El *a priori* histórico<sup>206</sup> es la condición metodológica fundamental para encarar la historicidad, es el requisito que permite construir los acontecimientos haciéndolos visibles en medio de la opacidad que los rodea. Se trata de esclarecer la atmósfera que los envuelve según los momentos del proceso que han seguido. Dicho *a priori* permite comprenderlos interpretando su formación, visualizando su origen, apreciando sus cambios, secuencias y constituciones hasta llegar a ser lo que fueron o lo que son actualmente en el vasto horizonte, siempre visible y nunca insubstancial, de la *historia*. Tal *a priori* obliga al investigador, al intelectual y al teórico, sea cual fuere la disciplina que cultive, a desplegar enfoques metodológicos que instituyan discursos posibles, enfoques que interpreten los sentidos y muestren las rupturas. Se trata de una práctica intelectual que focaliza los acontecimientos como objetos de estudio en un escenario multi-activo con influencia de varios factores: el escenario de la historia donde la sincronía aglutina los momentos y las tramas haciendo que se compenetren en un todo unitario, los componentes de la realidad social como una realidad inteligible.

---

<sup>205</sup> "Nietzsche, la genealogía, la historia" en *Microfísica del poder*. La Piqueta, Madrid, 1980, pp. 7-29.

<sup>206</sup> *La arqueología del saber*. Véase el capítulo "El a priori histórico y el archivo", Ed. Siglo XXI, México, 1985. 11ª ed., pp. 214 ss.



## a) La problemática del poder

El trabajo de Michael Foucault se focaliza invariablemente sobre el surgimiento y constitución sincrónica de la sociedad moderna en sus múltiples componentes que son objeto de atención e interés de parte del filósofo francés. Pero, no se trata sólo del poder cristalizado en las instituciones emergentes, en los escenarios donde impersonal o individualmente, los sujetos ejercen poderes coercitivos o de consenso, no se trata solamente de los procesos graduales y continuos de constitución de las entidades sociales contemporáneas en sus más variadas formas, desde la familia, la escuela y la iglesia, hasta el trabajo, la sexualidad, la ciencia, la política, la locura o la prisión. El trabajo de Foucault incluye también, indefectiblemente, la comprensión y valoración de los saberes. Tanto de aquellos que son aplastados, despreciados y estigmatizados como marginales o falsos, como de los que triunfan imponiéndose en el imaginario social.

Como señala Ian Hacking<sup>207</sup>, el poder de las elites, de los grupos, de las comunidades, de los intelectuales o de cualquier facción, está en relación de mutua influencia con los saberes que se enfrentan. Éstos, al constituirse en saberes triunfantes, se conciben ellos mismos como conocimiento "verdadero". Por lo demás, al decantarse qué saber es triunfante, al establecerse cuál ideología queda institucionalizada y qué supuestos y teorías son *verdaderos*, se extienden, diversifican y fortalecen las formas de ejercicio del poder. Así, el poder de las facciones está validado por la verdad que sostiene a dichas facciones, ahondando la dominación que ejercen<sup>208</sup>. Por lo general, en este momento, tales facciones crean contenidos discursivos que las justifican, apareciendo como protagonistas heroicos de los metarelatos que ellos mismos produjeron para movilizarse e instar a la lucha.

Si bien es posible establecer una relación de mutua influencia y causalidad recíproca entre los poderes establecidos y los saberes triunfantes, relación que, sin embargo, no debe anular la visión de los poderes ensombrecidos pero latentes, ni de los saberes derrotados pero que esperan la compulsión intelectual que los valide; dicha relación se hace más compleja al considerar las distintas concepciones sobre la *genealogía* y la *arqueología*. En efecto, en primer lugar, la constitución de los saberes triunfantes se da en ciertos casos como un proceso continuo. Dichos saberes, tanto refuerzan y justifican las cristalizaciones sociales del poder, como se consolidan gracias y por efecto de los poderes emergentes o que están en curso de institucionalizarse: tal, el estudio *genealógico* de la sociedad. En segundo lugar, no se puede desconocer que existen abruptas discontinuidades en todo proceso histórico. Se trata de lo que no permite pensar una sucesión progresiva y lineal de las articulaciones sociales: son las rupturas *arqueológicas* que configuran los cambios como efecto resultante de la fuerza de varios vectores activos y operantes en un diagrama cruzado por escansiones, alineaciones, enfrentamientos e incompatibilidades<sup>209</sup>.

---

<sup>207</sup> Ian Hacking, "La arqueología de Foucault", en *Foucault*, Couzens Hoy, Comp., pp. 35 ss.

<sup>208</sup> **Para Mark Poster, tal ejercicio se da siempre en una realidad concreta. Véase *Foucault, marxismo e historia*, p. 209**

<sup>209</sup> Tal es la interpretación de David Couzens Hoy respecto de la relación existente entre la genealogía y la arqueología en la filosofía de Michel Foucault. Véase la "Introducción" a *Foucault*, texto compilado por el mismo Couzens Hoy, pp. 13-4.

Por su parte, haciendo todavía más compleja la relación entre el poder y el saber, Arnold Davidson piensa que la *arqueología* no prioriza la “discontinuidad”, sino que sistematiza los discursos produciendo, regulando, distribuyendo, circulando y operando con enunciados que establecen proposiciones verdaderas sobre el poder en la historia y en la sociedad. La *genealogía*, en cambio, ahondaría en los “regímenes políticos” que permitiesen la producción de la verdad. Es decir, fijaría relaciones para construir sistemas de verdad según modalidades específicas del poder establecido<sup>210</sup>.

Para Edgardo Castro la *arqueología* se vincula con el saber, el estructuralismo, el sistema y el objetivismo, mientras que a la *genealogía* corresponde asociarla con el poder, la fenomenología, la interpretación y el subjetivismo. Finalmente, Richard Rorty piensa que mientras la *genealogía* pretende eludir todo contenido escatológico esencial en la cultura moderna; la *arqueología*, al no distinguir las ciencias duras y blandas de las artes, al atacar la soberanía del significante y al acentuar la discontinuidad del discurso, todo según la hipótesis nietzscheana de la voluntad de poder, incide en que la teoría se reduzca a un conjunto de máximas negativas, advirtiéndose en Foucault, la carencia de una epistemología propia<sup>211</sup>.

Según la apreciación de David Couzens Hoy<sup>212</sup>, antes de Foucault, Steve Lukes estableció, en contra de las variantes del modelo conductista<sup>213</sup>, una noción radical del poder. En el modelo radical, el poder no prioriza afectar los intereses aparentes de los agentes individuales. El esquema conductista busca intencionalmente prescindir de los intereses reales del sujeto como si no existieran, éstos no son verbalizados como tales y los intereses aparentes se sustentan. Se asimilan como creencias de las personas acerca de lo que suponen que quieren y de lo que creen que hacen. En el esquema radical, en cambio, los intereses reales que podrían incidir en las posibilidades de transformación social, que influyen sobre las opciones, las alternativas y las esperanzas en cualquier proceso posible, no sólo no se niegan ni se conculcan, sino que se visualizan afirmándose la necesidad de su realización.

Pero, siguiendo las apreciaciones que realiza Steve Lukes sobre Foucault<sup>214</sup>, el filósofo de Poitiers no señalaría los intereses reales de los agentes individuales en el plano de sus voluntades singulares, sino en el plano estructural y social. Desde esta perspectiva, en las sociedades modernas, a tal punto llegaría el condicionamiento ideológico y la colonización del alma del sujeto, que éste estaría imposibilitado de querer algo distinto a lo que fuera prevaleciente y permitido socialmente. Sus aspiraciones, sus creencias acerca de su supuesta oposición al poder, sus proyectos y expectativas de cambio, la visualización de sí mismo en perspectiva de futuro; en fin, lo que aparentemente su voluntad construiría respecto de su propia vida, estaría, en verdad, condicionado por las instituciones establecidas, por los saberes triunfantes y por las condiciones estructurales del sistema.

---

<sup>210</sup> Cfr. "Arqueología, genealogía, ética", Ídem, pp. 243 y 246.

<sup>211</sup> De Edgardo Castro, véase la obra *Pensar a Foucault*, pp. 9 ss. De Richard Rorty, el artículo "Foucault y la epistemología", en *Foucault*, Couzens Hoy, Comp., pp. 56 ss.

<sup>212</sup> David Couzens Hoy, "Poder, represión y progreso: Foucault, Lukes y la Escuela de Frankfurt", en *Foucault*, Couzens Hoy, Comp., p. 124.

<sup>213</sup> La noción conductista que Lukes critica en *Power: A radical view*, establece que el poder es una relación que determina y afecta los intereses. En la medida que A afecta a B para que éste decida o no decida algo, A tiene poder sobre B. Citado por Couzens Hoy, Ídem, p. 141.

<sup>214</sup> Ídem, pp. 144-5.

Así, la *microfísica* del poder<sup>215</sup>, los ejercicios reticulares de una disposición celular del poder, incluso penetrarían la conciencia sobre el sentido, valor y contenido de la resistencia. Por tales razones, es poco aceptable que apreciaciones como las de Michael Walzer se vieran en contra de Foucault acusándolo de que, en el fondo, sea un *conservador*<sup>216</sup>.

Las magistrales exposiciones del filósofo francés sobre el despliegue moderno del poder no son para justificarlo ni para provocar la rendición personal frente a la imposibilidad de una resistencia que a lo sumo sería fútil. Sus exposiciones ponen el dedo en la llaga de la modernidad, interpelan a los sujetos, descubren la vasta red de poderes infinitos que se vierten sobre los individuos y denuncian el padecimiento de su ejercicio y de sus efectos.

Su trabajo pone en evidencia la eficacia siempre renovada de la disciplina moderna, muestra la dispersión del archipiélago carcelario en el que viven las sociedades capitalistas desarrolladas, y descubre el panoptismo imperante en la conciencia colonizada de los individuos que, en primer lugar, se vigilan y castigan a sí mismos. Inclusive cuando las palabras y el discurso de Foucault callan, sus silencios cuestionan el aparente fatalismo del dominio, el quietismo frente al poder insidioso y la carencia de respuestas efectivas y vigorosas consteladas a la altura de las demandas de la historia.

Pero no hay que asumir que el contra-poder por el que Foucault aboga incide en valores universales de liberación, resistencia y oposición al dominio ideológico y político de la sociedad moderna. Al sujeto real y concreto que vive y padece la microfísica celular del poder capilar<sup>217</sup> le corresponde construir y crear prácticas individuales y formas de acción colectiva contrarias a los poderes operantes.

Su estética de vida personal se desliza en un escenario abierto de libertad individual, la construcción de su *yo* y su subjetividad forma inclusive su propio mundo y su ahora. Cada individuo se responde a sí mismo cómo podrá efectiva, decidida e inteligentemente, desprenderse de su *yo* colonizado y oprimido, cómo es posible que se haga a sí mismo *otro*, cómo su ética de existencia se convertiría en una estética de vida y cómo configuraría su ser, afirmándolo libre de la vigilancia y el castigo, con el propósito de descentrar su *yo*, desplazándose libremente hacia lo que quiere ser, independientemente y al margen de cualquier “deber ser” heterónimo<sup>218</sup>.

---

<sup>215</sup> En su libro *Vigilar y castigar: El nacimiento de la prisión*, Foucault deja advertir el sentido de este concepto. Se trata del conjunto de aparatos e instituciones que se ponen en juego para ejercer dominio sobre la materialidad de los cuerpos y de las fuerzas. Incluye el uso de instrumentos violentos e ideológicos, las actividades físicas, los elementos materiales, los cálculos organizados, las técnicas reflexivas, las sutilezas y los saberes triunfantes. El ejercicio del poder es capilar, llega a los últimos resquicios del cuerpo social y de los cuerpos de los sujetos a través de disposiciones, maniobras, tácticas, técnicas y funcionamientos articulados en redes densas, activas y eficientes que cercan, doman y someten al cuerpo. Cfr., pp. 33-4. También véanse en mi libro *Foucault, feminismo filosofía...*, las entradas relacionadas con el concepto “microfísica del poder”.

<sup>216</sup> Michael Walzer, "La política de Michel Foucault" en *Foucault*, Couzens Hoy, Comp., p. 64.

<sup>217</sup> Sobre la capilaridad del poder dispuesta sobre el cuerpo como un sistema reticular, véase mi libro *Foucault, feminismo, filosofía...*, Instituto de Estudios Bolivianos, pp. 53 ss.

<sup>218</sup> Así lo entiende Ángel Gabilondo en *El discurso en acción*, pp. 185 ss.

Foucault no difunde, como insinúa Jürgen Habermas, un discurso con contenido normativo encubierto, no aboga por una ética de resistencia al poder y la microfísica<sup>219</sup>. Que interpele al sujeto, que le muestre con claridad y crudeza las formas efectivas como la sociedad moderna e inclusive él ejerce poder contra sí mismo, penetrando su cuerpo y colonizando su alma, es sin duda, una provocación; pero no implica la sustentación de un discurso sobre un patrón de conducta reactiva. Se trata de una provocación que hace añicos el discurso de la modernidad y que pone en tela de juicio las insidiosas formas de ejercicio del poder.

Así, la retórica escurridiza y lábil de Foucault sólo sugiere un haz de prácticas posibles de resistencia, sólo marca la posibilidad de acciones de liberación dejando en claro que todo sujeto se rebela, se amotina, protesta, agita o perturba, siendo parte de revueltas, revoluciones, disturbios, reacciones o levantamientos, según la construcción de sí mismo. El sujeto encuentra expresiones de inestabilidad, contrapoder, nomadismo y de un exuberante rizoma infinito, múltiple y diverso de acciones, gestos y tareas, según lo que él mismo busca. De él depende realizarse como persona, plasmando un rizoma originario privilegiado desde donde nacen nuevos troncos para estructurar la vida y sus ramificaciones, y desde donde crecen las raíces que profundizan hacia una subjetividad auténtica alimentada a sí misma.

## **b) Violencia y devenir histórico**

Existe un discurso moralizador, sustancial y pacifista que se articula en la filosofía política de algunos pensadores que vinculan el tema de la violencia con la problemática teórica del poder. Se trata de una conjura de la violencia en aras del imperativo universal de la paz, el amor y el orden; discursos que no ocultan, en algunos casos, gestos de pesimismo ante el totalitarismo y ante el ejercicio discrecional del poder. Un ejemplo contemporáneo de esta tendencia es el discurso de Hannah Arendt<sup>220</sup>.

Arendt critica que el hombre exprese una manera singular de actuar en el reino político de los asuntos humanos. En este reino, la acción violenta se justificaría al alcanzar con suficiencia, los fines establecidos. Arendt no comparte que la violencia tenga un carácter instrumental: los resultados a corto plazo, respecto de los intereses que los han motivado, no son, para ella, suficientes ni expectables. Tampoco, en su opinión, la violencia es un medio de construcción de una nueva realidad. Para la escritora alemana y judía, cuya obra intelectual expresa una lucha incansable en contra de los regímenes totalitarios, la historia pondría en evidencia que la violencia sólo permite alcanzar reformas sociales. No cree que la violencia sea un medio para lograr transformaciones estructurales o cambios revolucionarios: sólo da lugar a una espiral creciente que convierte a la sociedad en un mundo cada vez más enfrentado y cruento.

Arendt expone diversas apologías del poder que critica. Es posible, (1), que quienes glorifiquen la violencia lo hagan por la violencia misma, tales son los casos de Charles Sorel en Francia a principios del siglo XX y de Vilfredo Pareto que siendo de una familia aristocrática italiana defendía una concepción elitista del poder. Cabe también, (2), la

---

<sup>219</sup> Jürgen Habermas, "Apuntar al corazón del presente", en *Foucault*, Couzens Hoy, Comp., p. 124.

<sup>220</sup> Se hace referencia a un ensayo corto publicado en Nueva York en 1969 con el título *On violence*. Cfr. la bibliografía al final del libro.

alternativa de que la violencia sea ensalzada como un recurso imprescindible para el cambio. Siendo el poder un fin en sí mismo, emplear la violencia se justificaría como necesario para promover transformaciones sociales o políticas; aunque, esencialmente, la violencia sería impotente de crear poder, permitiendo, a lo sumo, alcanzarlo para ejercerlo. Por último, cabe otra alternativa, (3), la que concibe una unidad indisoluble entre el poder y la violencia. En este caso se visualiza a la violencia como la extrema y más flagrante manifestación del poder: éste haría posible a aquélla, y la violencia tendría la capacidad de destruir al poder hasta el límite de anticipar su eliminación.

En oposición a estas apologías de la violencia, Arendt desarrolla una trama teórica en la que la violencia es rechazada. Con presunción de ser un discurso verdadero, universal y fuera del tiempo, Arendt expresa gestos en los que se advierte cómo desvalora y se horroriza ante los efectos de la violencia. Manifiesta prejuicios en contra de la violencia por haberla vivido, por haber sido víctima de la persecución nacionalsocialista y por haberla visto de modo descarnado y tormentoso. En contraposición a la violencia, como alternativa a los horrores de la guerra, proclama un mundo esencialmente pacífico que supere las apariencias políticas, que descubra el engaño en justificaciones que afirman que “las revoluciones se hacen”; un mundo de valoración de la vida en el que plasmemos nuestra existencia en compañía de los congéneres y en el que se extirpen todas las formas de racismo y muerte.

Para Arendt, la forma pura de la violencia extrema expresada en *todos contra uno* y la forma extrema de poder expresada en *uno contra todos*, ponen en evidencia, teóricamente, que la esencia de todo gobierno es el poder, que el dominio que el gobierno ejerce se plasma como poder ejercido de ciertos hombres contra otros, y que para gobernar es imprescindible la violencia. Aunque su justificación como legítima es imposible, la violencia, especialmente cuando el poder comienza a perderse, cristaliza y articula progresivamente su propio reino como una comunidad política específica.

Por lo demás, mientras que el poder requiere el consenso de mucha gente, la violencia sólo necesita de implementos para desatarse. Aunque la violencia puede destruir el poder, no se deriva exclusivamente de él, y la sociedad desarrollada desliza invitaciones continuas a incurrir en ella. Ante tal cuadro, a los intelectuales de entornos complejos, enormes y prósperos, les corresponde, según opinión de la pensadora judía, descubrir la desintegración de las estructuras de poder, señalar sus limitaciones, su carácter inefectivo e impotente, poniendo al descubierto sus causas: el carácter inmanejable y vulnerable de estas sociedades que no pueden evitar su desmoronamiento.

En contra de Arendt y de la tendencia discursiva que ella representa y ha sido descrita, Michel Foucault sostiene una concepción binaria de la sociedad en la que los grupos, las categorías sociales diversas, los individuos o los ejércitos juegan un rol agonístico. Aquí, la lucha, el enfrentamiento, la contradicción, en una palabra, la violencia, se constituye en el catalizador y en el detonante de los procesos de cambio y de irrupción de nuevos órdenes en la historia. De este modo, la visión del filósofo francés, hace de la violencia un factor exento de contenido moral, pensándola como la trama subyacente de la política que da lugar a las transformaciones de la sociedad.

En once conferencias que Foucault dio en el Collège de France el año 1976<sup>221</sup>, argumenta de forma sistemática, cómo la guerra o, de manera más amplia, la violencia, es la causa para la constitución de relaciones sociales en las que se establece cierto equilibrio relativo y transitorio. Se trata de los factores decisivos que conforman condiciones de vida política hasta que, irremisiblemente, se precipiten nuevos enfrentamientos y se redefinan otras pautas de vida en la sociedad. La guerra ha sido crucial, por ejemplo, para el surgimiento de los Estados; pero no ha desaparecido después de que ellos se instituyeran, siendo inclusive en los periodos de paz, la acción y la fuerza latente, garantes de todo equilibrio relativo. Por lo demás, cualquier cambio sustantivo es resultado, por lo general próximo en el tiempo, de un enfrentamiento violento: expresa la mayor o la menor intensidad de relaciones agonísticas según una matriz binaria que permite cristalizar las particularidades de la historia.

Siguiendo la concepción marxista, Foucault admite que la violencia sea la *partera* de la historia. De ella surge todo nuevo orden, tanto en lo concerniente a las estructuras jurídicas que establecen las pautas de constitución legal de los Estados, como en lo que respecta a las dimensiones política, económica e ideológica que posibilitan la organización, funcionamiento y reajuste de la ingeniería social. La guerra, como forma extrema de la violencia, se convierte de este modo, en el principal factor de construcción cultural y en la variable decisiva para la conformación de las civilizaciones y los imperios, siendo en todo caso, el motor de las instituciones y del orden social prevaleciente en un momento determinado de la historia.

Así, la sociedad se descifra, respecto de la violencia que la instituye, por las pasiones que la motivan, por el odio de las clases, la cólera de los individuos, el rencor y el resentimiento de los grupos y sus líderes, la amargura y el marginamiento de los muchos. La sociedad se descifra sólo al descubrir su alma conflictiva en la contienda, en la precipitación de las derrotas, en el furor que da cuenta de cómo será la calma posterior y el nuevo orden instituido. Así, la historia es el alambique trenzado de cuerpos, de pasiones y de eventos, el drama inacabado y continuo de la conquista y de la rebelión, la cristalización de la violencia que, como factor de origen social y como substrato político de emergencia de cualquier institución consolidada en relación dialéctica con el saber que la justifica, expresa la voluntad del poder y la fuerza que ha triunfado en el enfrentamiento.

Esta visión de la guerra y este discurso sobre la violencia son conceptualizados por el filósofo de Poitiers como resultado de un enfoque “político e histórico”, en contraposición al enfoque “jurídico y filosófico” que se da en tramas teóricas como la de Hanna Arendt. Es decir, no se trata de señalar las leyes de la naturaleza humana y las pautas universales de la convivencia social; no es un discurso moralizante y pacifista que pretende asentarse en la soberanía como último argumento para someter al sujeto al carácter unitario del poder, validado a sí mismo gracias a la supuesta legitimidad que obliga a respetarlo.

---

<sup>221</sup> Las conferencias han sido publicadas con distintos títulos. En español, están las ediciones de La Piqueta, *Genealogía del racismo* (Madrid, 1992), y del Fondo de Cultura Económica, *Defender la sociedad* (México, 2001). Los títulos de estas ediciones son arbitrarios, Foucault no los puso, ni tampoco dio un título a cada una de sus conferencias. La editorial La Piqueta señala los siguientes títulos para las once lecciones considerando los contenidos y los subtítulos redactados por Foucault: “Erudición y saberes sometidos”, “Poder, derecho, verdad”, “La guerra en la filigrana de la paz”, “La parte de la sombra”, “La guerra conjurada”, “El relato de los orígenes”, “La guerra infinita”, “La batalla de las naciones”, “Nobleza y barbarie de la revolución”, “Totalidad nacional y universalidad del Estado” y “Del poder de soberanía al poder sobre la vida”. Véase la bibliografía al final de este libro.

La visión *política* y las referencias *históricas* a la guerra y a la violencia muestran cómo las leyes surgen en medio de conflictos y luchas reales, ponen en evidencia que las leyes no expresan la razón ni la justicia, las cuales siempre son construcciones ideológicas enclavadas y dependientes de alguna realidad histórica agonística; en fin, muestran que los órdenes jurídicos no suavizan la violencia y que, en el mejor de los casos, la realizan satisfaciendo las condiciones impuestas.

De este modo, la paz y el orden tienen un origen conflictivo radicado en la fuerza que se impone a las demás, siendo en todo caso, la cristalización temporal, contingente y lábil de un combate que permanece latente. La sociedad y la historia se visualizan como el entretejido relativo y expresivo de la violencia en el que las instituciones sociales, las desigualdades económicas, las estructuras políticas y las pautas de vida que se imponen al individuo, son sólo un establecimiento temporal y relativo.

El *statu quo* se conserva en la filigrana de la paz imponiendo lenguajes y sometiendo los cuerpos al poder; en una palabra, cosifica sólo de modo circunstancial y contingente. Debajo de todo orden late un substrato de promesas de sangre, de reacciones dormidas, de resentimientos y revanchas, laten las fuerzas que harán que otra vez irrumpa un nuevo combate abierto, convirtiendo a la guerra y a la violencia en algo decisivo e interminable.

Por otra parte, Foucault también asume la hipótesis nietzscheana respecto de que, en el plano individual, cada uno de nosotros, somos necesariamente, el *adversario de alguien*. Somos esclavos y señores, tenemos un perfil sometido y dominante que determina que en cualquier escenario social en el que vivamos, reproducimos los saberes triunfantes y los poderes establecidos.

Ejercemos violencia cotidianamente y con un gesto *activo*, luchamos, competimos, nos enfrentamos a los demás, los descalificamos, los calumniamos, los desacreditamos, los convencemos, los seducimos y los manipulamos; pero también padecemos el poder, cumplimos el rol de esclavos realizando una moral de tales: somos *reactivos*. En la multiplicidad de formas de expresar la vida, resistimos, ocultamos nuestros rencores y frustraciones, postergamos nuestro resentimiento para que aflore en condiciones más ventajosas, obramos según nuestra mala conciencia con hipocresía y servilismo; así, pese a que detestamos el poder que padecemos esperamos el momento en el que podamos combatirlo para vengarnos: nutrimos a nuestras acciones con la fuerza para un enfrentamiento que se torna infinito<sup>222</sup>.

### c) El discurso filosófico sobre la guerra y el Estado

---

<sup>222</sup> Véase la última parte del primer ensayo de este libro, especialmente las últimas páginas del párrafo titulado "La historia cíclica y el eterno retorno". En la lección titulada "La guerra infinita", Foucault dice: "Clausewitz pudo decir que la guerra es la política continuada por otros medios porque alguien en el siglo XVII y en el tránsito del siglo XVII al XVIII ya había podido caracterizar y analizar la política como guerra continuada por otros medios". *Genealogía del racismo*, p. 175.

Inclusive en el siglo V antes de nuestra era, se ha visualizado al mundo y en particular, a la historia, como algo vinculado estrechamente con la guerra. Heráclito, por ejemplo, decía que Pólemos es el “padre y rey de todas las cosas”<sup>223</sup>. La continuidad dada al tratamiento del tema, ha provocado que se agolpen varios filósofos que hablan sobre la guerra. También hay historiadores, políticos e intelectuales en general, en una nómina que no es breve, sea para hipostasiarla o para denostarla.

La lista incluye desde Sun Tzu en la antigua China hasta Pareto y Hitler en el siglo XX; en Inglaterra, a Edward Coke, John Lilburne, Thomas Hobbes y John Locke; en Alemania, a filósofos y políticos como Engels y Marx, sus epígonos más conspicuos y a otros pensadores de diferentes tendencias, por ejemplo, Kant, Hegel, Karl von Clausewitz, Friedrich Nietzsche y Karl Schmitt; en Francia, a Augustin Thierry, a Adolf Thiers, a François Hotman, a Henry de Boulainvilliers y a Georges Sorel, además de Dubos, Moreau, Mably, Bréquigny, Chapsal y Guizot.

Un hábil pensador inglés, capaz de poner en movimiento estrategias personales con el disfraz adecuado del discurso político, alguien que escribió para sobrevivir, no como intelectual ni como filósofo, sino como un vocero ideológico que gozaba de la preferencia del régimen real; en fin, alguien que rindió pleitesía teórica para recibir a cambio algunos favores, fue Thomas Hobbes. Se trata de quien no requería de la demagogia ni la grandilocuencia para seducir con las palabras, Hobbes defendió al absolutismo con ingenio y astucia, fue capaz de ocultar sus temores y deseos debajo de un discurso filosófico y político. Hizo una fantasmagoría discursiva tan audaz que lo que más temía –la guerra- apareció como algo que había que superar. Lo que justificaba personalmente –el absolutismo- se dibujó como la única opción “racional”, y lo que quería evitar a toda costa –el cambio-, como lo deleznable para la sociedad en su conjunto<sup>224</sup>.

En el siglo XVII, la cultura occidental explicitó, por necesidad teórica y política, la idea del derecho natural. Los signos de un nuevo mundo que se avizoraba próximo, el capitalismo, exigieron que los filósofos y juristas pensarán los temas del Estado y la política recurriendo a nociones como la esencia del ser humano o los derechos del individuo. Tales signos influyeron también para que los intelectuales reflexionaran en torno a “lo natural”, tanto en el sentido físico como en el social. El mundo físico se constituyó en una metáfora para normar la ética y la jurisprudencia haciendo que estas disciplinas filosóficas se establecieran sobre preceptos de alcance universal y con bases trascendentes respecto de las contingencias de la

---

<sup>223</sup> Existen distintas traducciones del Fragmento 53 de Heráclito. La más aceptable es que *Pólemos* “es el padre de todas las cosas, el rey de todas las cosas. De unos ha hecho dioses, de otros hombres. A unos les ha hecho libres, mientras que a otros los ha convertido en esclavos”. Véase, al respecto, el texto de Jean Brun, *Heráclito o el filósofo del eterno retorno*, p. 172. Sin embargo, no es posible presumir que “Pólemos” sea un nombre propio o haga referencia a un dios personalizado de la mitología griega. El universo semántico del término (πόλεμος), incluye significados que refieren la guerra, la batalla, el combate, el choque y la polémica. También se incluyen en dicho universo la hostilidad, la beligerancia, la destrucción, la enemistad, a los enemigos y al ataque.

<sup>224</sup> Las apreciaciones de Foucault sobre Thomas Hobbes se han tomado de la obra, *Genealogía del racismo: De la guerra de las razas al racismo de Estado*, Trad. Alfredo Tzveibely. La Piqueta, Madrid, 1992. Cfr., pp. 98 ss.



historia. Sus contenidos se constituyeron en criterios “racionales” para juzgar la moral cultural y el derecho positivo<sup>225</sup>.

Entre los voceros ideológicos que defendían el absolutismo echando mano del iusnaturalismo, se cuentan a Grocio y Püfendorf. Sin embargo, el enfoque “naturalista” del derecho fue más fácilmente instrumentado para generar nuevas teorías políticas que abogaban por cambios moderados en el gobierno (Burlamaqui y Barbeyrac), hasta la defensa de sistemas corporativos y federativos (Althusius<sup>226</sup>). Por su parte, Thomas Hobbes empleó las nociones naturalistas con habilidad, al punto de que inclusive hoy día es considerado por algunos intérpretes como uno de los más sobresalientes “filósofos de la guerra”.

Pero, la lectura más frecuente que se hace de Hobbes, lo visualiza como un bienintencionado filósofo del pacto con una impronta de intereses teóricos más o menos elitistas. Aunque su exposición finalmente justifica el absolutismo manifestando que el rey dispone legítimamente de la fuerza coercitiva para mantener el orden, las acrobacias teóricas de Hobbes lo señalan como un filósofo preocupado por “superar” el indeseable estado “natural” del hombre, proclive a la guerra y a la destrucción mutua.

El ingenio político de Hobbes lo coloca en un lugar diferente al que ocupó, por ejemplo, la pesantez filosófica de Aristóteles. El filósofo inglés no refiere condiciones teleológicas que obliguen a la unión política estable, no hace radicar el bien común en principios eternos de justicia u honestidad<sup>227</sup>. Contrario a la tradición jurídica prevaleciente desde la época clásica, refiere una antropología negativa ya advertida en la filosofía de Maquiavelo. Lo “natural” en el hombre sería su tendencia depredadora. Existirían mecanismos psicológicos que conducen a que, en las sociedades, se manifiesten, invariablemente, expresiones de ventajas individuales, impulsos de poder y deseos irrefrenables de ser una *fiera* para los demás. Que el hombre sea “lobo del hombre” significa que su naturaleza le forzaría a ver a los otros como *presas* o *competidores* en la vorágine de la lucha por la vida.

Hobbes inclusive afirmó taxativamente que lo que “los escritores llaman comúnmente *ius naturale*”, se refiere al ejercicio fáctico de la propia libertad: la libertad de “usar su propio poder como quiera”<sup>228</sup>. En este sentido, la tendencia humana primaria sería la satisfacción de los instintos, causa que, paradójicamente, constituiría a la sociedad. Desde su visión individualista, el filósofo inglés creía que la conjunción de instintos en pugna fuese el origen de la sociedad, congregando los factores de rapacidad, voluntad de poder y deseo de dominio. El llamado “estado de naturaleza” sería una situación indefinida de “guerra de todos contra todos”<sup>229</sup>. Dicho “estado” sería una situación espontánea generada por la proclividad

---

<sup>225</sup> Véase de George Sabine, *Historia de la teoría política*, Trad. Vicente Herrero. Fondo de Cultura Económica. Obras de política. México, 1975, p. 340.

<sup>226</sup> Las referencias son de Jan Touchard, *Historia de las ideas políticas*. Trad. J. Pradera. Tecnos. Ciencias Sociales. Madrid, 1988, pp. 254 ss.

<sup>227</sup> *Historia de la teoría política*, p. 341.

<sup>228</sup> *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Trad. Manuel Sánchez. Fondo de Cultura Económica. México, 1980, pp. 106-7.

<sup>229</sup> Véase de Salvador Giner, *Historia del pensamiento social*. Ariel. Demos. Barcelona, 1978, pp. 244-5.

humana, de manera que la naturaleza de la guerra influyera de modo determinante, expresándose también “durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario”<sup>230</sup>.

Pese al vigor teórico de esta posición que supera la fatuidad clásica defensora de una justicia eterna y una moralidad perfecta, ambas imposibles e inexistentes, Hobbes termina des-enmascarando su propio interés. La guerra en él es, en verdad, apenas un recurso retórico, una representación, el producto de la imaginación hábilmente conducida a producir un efecto discursivo. Como señala Michel Foucault, en Hobbes “no hay batallas, no hay sangre, no hay cadáveres”<sup>231</sup>. Cuando el filósofo inglés habla de la guerra, lo hace para infundir una reacción ante lo temible y que, felizmente, fue “superado” por el acuerdo que instituyó la paz y el poder del gobernante soberano.

Foucault dice que en la obra de Hobbes, *Leviatán*, apenas es posible encontrar “representaciones, manifestaciones, signos, expresiones enfáticas, astutas y mendaces” que refieren la guerra para oscurecerla y rechazarla. Por doquier, en el texto sólo aparecen sobre la guerra “engaños, voluntades disfrazadas de su contrario e inquietudes enmascaradas en certezas”<sup>232</sup>. En verdad, el propósito de Hobbes es justificar el absolutismo como consecuencia deductiva de una teoría con pretensión histórica. Ocasiona un efecto discursivo eficaz: el temor a la guerra, el ansia por alguna certidumbre política deseosa de estabilidad, de paz, de orden y de conciliación, motiva al lector a aceptar el absolutismo. Busca que el lector repudie el “estado de naturaleza” como salvaje, indómito y depredador, oponiendo a él, lo que aparece como deseable según sus intenciones ulteriores: la vida *civilizada*.

Los hombres, hastiados por depredarse, consentirían, según el discurso de Hobbes, en la necesidad de establecer un orden político y en regular la justicia. Esto sólo fuese posible para el pensador de Wiltshire, delegando el poder a una autoridad soberana. La guerra natural se refrenaría por la razón, la ley de la selva se convertiría de este modo en derecho positivo y la fuerza del soberano sería la garantía segura de paz y colaboración entre los hombres.

En verdad, el idilio político pintado por Hobbes para hacer aparecer al absolutismo como la única alternativa *racional* al indeseable “estado de naturaleza”, brilla más cuanto más sombrío es el oscuro escenario en que el hombre asecha a su propia especie para depredarla: se ha consumado el engaño mendaz del filósofo formado en Oxford y la astucia enmascarada para disfrazar el viejo discurso político absolutista con nuevos atuendos que muestren la imagen temible de los estragos de la guerra. Así, se irguió el Estado absolutista de Hobbes, haciendo gala del monopolio de poder y de fuerza capaz de reprimir cualquier otra manifestación de violencia, revuelta o enfrentamiento beligerante.

*Leviatán* es el monstruo bíblico, fabuloso y temible que Dios presentó al angustiado creyente Job y que Hobbes identifica con el Estado. La revelación que Dios hace al profeta mostrando a *Leviatán* dice lo siguiente:

---

<sup>230</sup> *Leviatán*, p. 103.

<sup>231</sup> *Genealogía del racismo*. Op. Cit., p. 101.

<sup>232</sup> Ídem.

“¿Quién lo ha desafiado y sigue con vida? ¡Nadie, bajo ningún cielo! Te hablaré también de sus miembros, te explicaré su fuerza incomparable. ¿Quién ha levantado la orla de su vestido y pasó la mano bajo su coraza? ¿Quién ha abierto las mandíbulas de sus fauces? ¡Qué terror con sólo ver sus dientes! Su lomo son escudos en hileras, unidos como piedras selladas. Están tan juntos que no dejan pasar ni un soplo. Se unen unos a otros formando una capa sin juntas. Si estornuda saltan chispas, de sus pupilas sale un rayo de luz. De su hocico salen llamaradas, se escapan chispas de fuego. Sus narices echan humo como caldera hirviendo al fuego. Su aliento encendería carbones, salen llamas de su boca. Su cogote está lleno de fuerza y ante él brota el miedo... La espada que lo alcanza no lo clava, le rebotan la lanza y la jabalina. Para él, el hierro es paja y el bronce, madera podrida. Las flechas del arco no lo hacen huir, recibe como paja las piedras de la honda... En tierra no tiene semejante, fue hecho atrevido, mira de frente a los más insolentes, es rey de todas las fieras”<sup>233</sup>.

Más de dos siglos después de Hobbes, Nietzsche expresaría una idea similar respecto del Estado, en él se concentra la fuerza que reprime al individuo. El “¿Estado? ¿Qué es eso? ¡Veamos! Aguzad los oídos, que voy a hablaros de la muerte de los pueblos. Se llama Estado al más frío de todos los monstruos fríos. Miente también con frialdad y la mentira rastrea que sale de su boca es: *Yo, el Estado, soy el pueblo*”<sup>234</sup>. Se trata del peor monstruo, del que arremete con brutalidad contra sus enemigos internos porque los ha focalizado, los ha identificado y debe sojuzgarlos y oprimirlos para mantener el orden. Es la bestia que devora a un “conjunto” de personas, a una “clase” de individuos porque, al parecer, así lo manda su razón de ser, su ideología y su naturaleza.

Que los sojuzgados hayan sido caracterizados como los “enfermos”, los “desviados” o los “locos” en la sociedad socialista soviética de Stalin, que haya sido cualquier persona que se atrevió a pensar por sí misma y a cultivar su inteligencia en la China populista de Mao, o que hayan sido específicamente los “judíos”, quienes sustentaban una religión y un estilo de vida propio en el nacionalsocialismo de Hitler; en realidad, tales individuos sólo representan las formas diversas cómo el Estado se ensaña contra el individuo, cómo “delimita”, selectiva e incisivamente al grupo sojuzgado. Por lo demás, dicho grupo puede ser considerado una “raza”, no porque comparta determinados rasgos físicos, no porque tenga una identidad étnica, religiosa, cultural o lingüística compartida, sino porque *es* el “enemigo” del Estado. Son quienes están en la mira de la “guerra de las razas”: la población objetivo a la que el Estado oprime, tortura o asesina, la *raza* que sufre la guerra legítima instaurada por el racismo de Estado en contra de las personas identificadas.

Para Hobbes, el Estado es un monstruo de sangre caliente: se adecua a cualquier hábitat, engulle con voracidad omnívora los tributos que lo nutren, regula su propia temperatura para mantenerse activo todo el tiempo y es capaz de generar la energía que necesita para depredar de nuevo. La astucia sobresaliente de Hobbes consistió en aparentar que la destrucción que origina *Leviatán* es legítima, puesto que aparte de expresar un acuerdo *racional*, limita la guerra. Los temores de la población respecto de la guerra asociada con la destrucción y la muerte, la conducen a afirmar un “pacto” consistente en restringir racional-

<sup>233</sup> *La Biblia latinoamericana*. Edición pastoral. Ed. Verbo Divino. Madrid, 1992. Cfr. “Job”: 41, 1-26.

<sup>234</sup> *Así hablaba Zaratustra: Un libro para todos y para nadie*. Editorial Porrúa. México, 1983. Cfr. “Del nuevo idolo”, p. 25.

mente el poder y la violencia a la cruenta voracidad, insaciable y legítima del Estado ejercida contra sus *enemigos*.

El Estado como garante de la paz dispondría, racionalmente, de la fuerza militar suprema, tendría el poder omnímodo de coaccionar, de ejercer violencia sobre cualquier segmento de la población sometida a su jurisdicción. El Estado reprimiría, en teoría, para mantener la convivencia pacífica, pero también podría, en casos extremos, activar formas intensas de guerra interna según le convenga para enfrentar a los distintos enemigos que surgieran.

Lo notable es que, gracias a Hobbes, la institución de este orden político represivo aparece como la consumación de la razón y como resultado del “pacto social” plasmado para precautelar el bien común. Hobbes llegó a afirmar que la única manera de superar el estado natural de la agresión mutua entre los hombres sería delegando la concentración del poder al Estado. De este modo, para el filósofo absolutista más destacado del siglo XVII, “durante el tiempo en que los hombres viven sin un poder común que los atemorice a todos”, esto es, el tiempo en que viven *sin* Estado, “se hallan en la condición... que se denomina *guerra*”<sup>235</sup>. Tal, la sustancia teórica de una visión y una práctica política, característica del mundo anglosajón, sustancia ideológica que fundamenta el colonialismo y el imperialismo, el terrorismo de Estado y la supremacía militar y política.

El pensamiento político de Hobbes se dio en el contexto de la guerra civil inglesa que, en medio de batallas y muerte, instituyó, a mediados del siglo XVII, la república. Esto sucedió después de que la Cámara de los Lores fuera eliminada y de que Carlos I fuera decapitado habiendo sido declarado traidor por el Parlamento dirigido por Oliver Cromwell. En un convulsionado escenario político aparecieron también grupos radicales como los *levellers* y los *diggers*. El primero, encabezado por el agitador político John Lilburne, abogaba por determinados derechos inalienables del hombre independientemente de cualquier gobierno, defendía que el poder gubernamental procedía del pueblo, condenaba la pena de muerte, argumentaba a favor de la división de poderes y buscaba ampliar el derecho al voto. Se levantó en Irlanda defendiendo la reconstitución de la estructura del Parlamento y el derecho de los soldados a no obedecer órdenes si no querían. Los *levellers* fueron brutalmente reprimidos en 1653. Respecto de los *diggers*, querían la abolición de la propiedad privada.

La intensidad de la guerra era abrumadora. La trama de los alineamientos, los intereses y las lealtades se tejía en una complejidad que sólo se resolvía por la fuerza de las armas. En este contexto, la filosofía de Hobbes se propuso encubrir el sentido y las consecuencias de la guerra. Hobbes buscaba mostrarla como algo indeseable que debe ser superado por el “pacto”, no admitía que el medio temido por él, el instrumento para instituir nuevos órdenes políticos, la guerra como vía para destruir el mundo onírico de la nobleza y de la regia voluntad soberana, se visualice como la partera de la historia.

Hobbes admitió en general, que la guerra produce muerte, amputaciones, incendios, despojos, ruina y sumisión, pero si es instrumentada por el poder soberano del rey en contra de los enemigos del Estado sería legítima; en tal caso, se justificaría acometer contra las *razas* que fuese imprescindible reprimir. De este modo, el “poder político” ejercido de forma vio-

---

<sup>235</sup> *Leviatán*, p. 103.

lenta apareció como un medio necesario para aplastar la naturaleza *cuasi-animal* de quienes se resistiesen a vivir bajo el orden imperante: el orden que Hobbes mostraba como *racional* y que buscaría alcanzar, mantener y profundizar “una vida confortable y la esperanza de obtenerla por medio del trabajo”.

La tapa de la primera edición inglesa del *Leviatán* en 1651, muestra al rey como un gran cuerpo que se yergue rodeando a la ciudad. En la mano derecha sostiene la espada, en la izquierda, el cetro, símbolo de su poder absoluto. El cuerpo, inclusive parte de los brazos, lo forman los súbditos del reino. Sólo la cabeza permite percibir la identidad del rey donde resalta una enorme corona. Así, la nueva “guerra” aparece como la espada que blande el soberano en la mano derecha: la usa de manera eficaz, rápida y aséptica, para aplastar cualquier virus que contamine el cuerpo social. El uso de la violencia de Estado se da para destruir los cuerpos virulentos de los individuos que se resisten a la paz, al orden y al trabajo: se trata de la *raza* que hay que reprimir. Pero aquí la guerra ha perdido su esencia, ha dejado de ser la causa profunda, eficiente y material de un nuevo orden político, se ha restringido a la *legítima*, legal y encomiable violencia de Estado.

Es notable cómo Hobbes establece las tesis fundamentales de la “razón de Estado” y de la “ciencia política”, conocimiento que aparece como experticia para la administración del consenso y la aplicación de la coerción. Tal “experticia” hace creer que los cambios estructurales de la sociedad y las transformaciones en los regímenes de producción y de apropiación de la riqueza, las modificaciones en el ejercicio de poder e incluso en los signos de opresión, pueden cambiar al margen y hasta *en contra* de la guerra. De este modo, los discursos que recurren a la paz como condición imprescindible para pregonar cambios sustantivos, reproducen la argucia hobbesiana que elimina el mecanismo sustantivo de transformación de la sociedad, defendiendo a ultranza la violencia de Estado.

Michel Foucault critica el engañoso discurso de Hobbes sobre la guerra. Pero, inmediatamente se refiere a otros filósofos que la ven como el vigoroso y único medio de imponer profundos, aunque temporales, cambios políticos e históricos. Entre ellos cabe referirse a Nietzsche, quien ha instituido el poder y su ejercicio violento como la ontología de la política, cabe remarcar a Marx, quien se ha referido a la violencia como la matrona de la historia, y también, en varios sentidos, es necesario señalar a Karl von Clausewitz quien pensaba que la presencia latente de la guerra es el trasfondo de la sociedad, presencia que se hace patente en situaciones políticas extremas (“la guerra es la continuación de la política por otros medios”<sup>236</sup>). Se trata, en todos, los casos de discursos de inocultable carácter *racista*.

Pero, no son los filósofos o sus especulaciones las que permiten desvelar o mantener oculto el contenido de la guerra y sus consecuencias de cambio. De modo sorpresivo, en contra de los reductos ideológicos de los saberes triunfantes, contra los discursos políticos en boga, Foucault pone al descubierto la matriz compartida por los discursos “de las razas” como ideologías *racistas*: defienden formas variadas de la guerra y el antagonismo. Se trata de una matriz que involucra, por igual, al liberalismo, al socialismo y al nazismo.

---

<sup>236</sup> Citado por Foucault en varias de sus conferencias de 1976. Cfr. *Genealogía del racismo*, por ejemplo, p. 175. La referencia a von Clausewitz corresponde a *De la guerra*. Véase la bibliografía, p. 31.

#### d) Racismo y “contra-historia”

En el vórtice del pensamiento postmoderno, Michel Foucault señaló las características del discurso *contra-histórico*. Se trata del discurso que ataca al poder, que desenmascara las leyes, a los reyes y a los historiadores, poniendo en evidencia las ilusiones y las mentiras. Es el discurso que reivindica los derechos desconocidos de los sin gloria, de aquéllos que se hallan en la obscuridad y el silencio, el discurso que subvierte el orden e impulsa a la revuelta. Ante el cuestionamiento que pregunta ¿quiénes y cuándo comenzaron a visualizar a la historia y a la sociedad con tal contenido de violencia y guerra?, la respuesta es inequívoca.

En Inglaterra, hacia 1630, grupos políticos burgueses, pequeño burgueses e incluso populares, no sólo afirmaron el imperio de la ley contra el poder absoluto de los reyes (Edward Coke), esgrimiendo un discurso radicalmente igualitario (John Lilburne); sino que enfrentaron políticamente tanto a la ley común sajona como al yugo normando impuesto por Guillermo el Conquistador. Por otra parte, en Francia, Henry de Boulainvilliers, casi un siglo después, criticó a la monarquía absoluta de Luis XIV, así, expresó la posición de una aristocracia que se creía de origen germánico frente a una monarquía degenerada dispuesta a coludirse con la burguesía galo romana.

Lo notable de la argumentación foucaultiana es la articulación por el contenido, de un conjunto de discursos de las más disímiles procedencias. Así, el discurso político histórico sobre la guerra y la violencia se hizo elástico. Manifiesto en Inglaterra y Francia durante los siglos XVII y XVIII, encontraría inclusive en los siglos XIX y XX, una amplia diversidad de realizaciones evidenciando una clara continuidad teórica.

Fueron pequeños grupos burgueses e incluso populares, los que comenzaron a caracterizar a la sociedad de forma binaria y excluyente. En oposición a la visión piramidal del Medioevo, los puritanos y los *levellers* en Inglaterra, señalaron las oposiciones de la sociedad mostrando a la guerra como el momento fundacional de sistemas económicos, políticos y sociales. Estos grupos, sus agitadores e intelectuales, disiparon toda noción monista de la sociedad, repudiaron el poder constituido, movilizaron a la revuelta y establecieron el imperativo de constitución de un nuevo orden a partir de la visión, intereses y expectativas de los grupos subalternos sometidos en el viejo régimen. Foucault anota:

“...al menos hasta el fin del Medioevo hubo una historia... que representaba uno de los grandes rituales discursivos de una soberanía que emergía y se constituía, precisamente a través de ella, como una soberanía unitaria, legítima, ininterrumpida y fulgurante; a esta historia... comenzó a contraponerse otra: una contra-historia de la servidumbre oscura, de la decadencia, de la profecía y de la promesa, del saber secreto que hay que reencontrar y descifrar, de la declaración conjunta y simultánea de los derechos y de la guerra”<sup>237</sup>.

En el movimiento inglés de mediados del siglo XVII se configuró el discurso moderno de la *guerra de las razas* con supuestos diádicos y contradictorios. Por lo demás, este discurso serviría de manera conveniente, a los propósitos estratégicos más diversos, alcanzando una amplia circulación. Foucault menciona que desde entonces el discurso de la “guerra del

---

<sup>237</sup> *Genealogía del racismo*. Op. Cit., p. 82.

razas” fue tan útil a la reacción aristocrática francesa contra el poder omnímodo de Luis XIV, como sirvió también a los proyectos revolucionarios de los pensadores ilustrados del siglo XVIII, apareciendo como un recurso ideológico invaluable para movimientos políticos y orientaciones sociales tan diversos como el racismo de Estado, el nazismo, el fascismo, el socialismo soviético y chino, el liberalismo, el colonialismo, el etnocentrismo, el chauvinismo y el *apartheid*, además de la vigilancia, la disciplina y la normalización patentes en las sociedades desarrolladas de hoy día.

Foucault caracterizó las variantes del *racismo* como expresiones del discurso “histórico político de la guerra”. Éste es visto como un discurso “contra-histórico”. Se trata de una ideología que subvierte el poder, reivindica los derechos no reconocidos y reclama los derechos menoscabados. Aparece como un alegato a favor de la violencia, una exposición que sustantiva a algún actor, sobrevalora una misión imaginaria asignada y proyecta el valor de una *raza* como un destino místico. Un discurso dotado de un gran poder de circulación, de una gran capacidad de metamorfosis y de polivalencia estratégica.

Las vicisitudes del discurso político de la guerra lo han adecuado a dos formas de realización que expresan sus contenidos: la *biológica* y la *social*. Foucault llama a estas adecuaciones, las *transcripciones* del discurso. Cuando prevalece la concepción que refiere el antagonismo y la oposición excluyente de los contra términos, asistimos a la *transcripción biológica*; en la *transcripción social*, en cambio, aparece como más relevante la lucha, el enfrentamiento y la guerra.

La “transcripción biológica” ha dado lugar al surgimiento de la *teoría de las razas* en el sentido histórico del término: por una parte, la lucha de las nacionalidades en Europa contra los grandes aparatos del Estado (especialmente, el austríaco y el ruso), y, por otra, la movilización europea en los procesos de colonización. Tal transcripción reivindicó la lucha permanente esbozando los trazos más gruesos que diseñaron los discursos racistas sobre la degeneración de las instituciones en el cuerpo social, discursos que conciben que la lucha es el principio de segregación, de eliminación y de normalización, y que han dado lugar al racismo de Estado y a la *bio-política* moderna.

Según la opinión de Foucault, las “transcripciones” del discurso inglés de la “guerra de las razas” del siglo XVII, adquirieron, hasta los hechos más condenables del siglo XX, connotaciones *biológicas* y *sociales* distintas. En lo concerniente a la transcripción *biológica*, el racismo del siglo XX se expresó en la dimensión médica que resaltó el profetismo mesiánico, los proyectos monistas de supuestas razas constructoras de dominios milenarios y la identificación de los infiltrados, los desviados, los extraños y los “otros” visualizándolos como subproducto humano, ante quienes el Estado estaría llamado a preservar la unicidad y pureza biológica de la raza superior. Aquí es evidente el “racismo de Estado”, el “fascismo” y el “nacionalsocialismo” entre otras ideologías y prácticas políticas.

En cuanto al éxito de la *transcripción social* como saber político se ha dado con la tendencia de anular el conflicto de las razas restringiéndolo a un enfrentamiento clasista. En esta transcripción cabe mencionar a la teoría de lucha de clases de Marx; al desarrollo teórico de Adolf Thiers, verdugo de la comuna de París, que enunció que son las “clases” y no las

“razas” las que se enfrentan en la historia, al discurso sobre la guerra de Henry de Boulainvilliers y el modo cómo Augustin Thierry mostró el conflicto de la Revolución Francesa<sup>238</sup>.

Hoy, gracias a los medios de manipulación de masas, si bien se visualiza a la guerra como algo brutal y cruento, también se la presenta como un espectáculo. Si bien el condicionamiento psicológico actual provoca un rechazo espontáneo a su presencia; aparece también como un acontecimiento ajeno, inmodificable y sensacional: un hecho que provoca cambios profundos en la sociedad según los intereses y la voluntad de quienes detentan el poder militar, político e ideológico. Así, de las cenizas del desastre y de las ruinas de la destrucción aparece la posibilidad de que se yerga un mundo distinto y opuesto al anterior.

Pero, ningún cambio es definitivo, y a cualquier mundo emergente debido a la guerra, le asecha inexorablemente, la paradoja del mismo proceso destructivo que permitió su erección. El mundo nuevo, tal vez promisorio en algunos sentidos, auspicioso según varias expectativas, para sostenerse y profundizarse, no puede dejar de reproducir la misma tónica de poder que combatió. Inevitablemente, el mundo emergente no se deshace del lastre de su propio nacimiento: la fatalidad de que instituya nuevos totalitarismos, nuevos poderes y nuevas formas de dominio, ejercidas esta vez por los amos flamantes, los nuevos opresores que realizan su propia “guerra de razas”. Se encuentran rebosantes de entusiasmo por su plétórica realización, fruto de la atribución mesiánica del rol que se dieron a sí mismos en el pasado para crear un sentido de cuerpo contra sus contendientes.

La noción de *raza* pensada por Foucault es parte de un universo semántico extenso y rico. No se trata sólo de las diferencias físicas, de origen, lengua o religión, se trata en verdad, de cualquier factor de aglutinación y conformación de alguna identidad: lo que prevalece para definir a los aliados y a los enemigos, entendiendo que las guerras, las invasiones, las conquistas, las batallas, las victorias y las derrotas; en suma, la violencia, funda un nuevo orden. Sin embargo, en los giros irrefrenables de la política y en el curso ineluctable de la historia que transita círculos complejos e intrincados, es inevitable que se geste, se articule y se desarrolle después de uno, otro ciclo de guerra. Por lo general, más temprano que tarde, la siguiente conflagración subvertirá el orden constituido e impondrá nuevas condiciones de convivencia con la incierta y radical pregunta acerca de su duración, con la certidumbre profunda de su ineluctable temporalidad.

En contra de los discursos ilustrados que pretenden mostrar la revolución francesa y la constitución de la República en ese país a fines del siglo XVIII, contra la justificación que busca hacer aparecer a la democracia moderna como la más lúcida concreción de la “razón de Estado”, como el orden pacífico que permite el libre flujo de ideas y que sólo restringe con evidente eficacia, los excesos que vulneran la *libertad*, Foucault descubrió la esencia *racista* del liberalismo y la democracia. La interpretación histórica del filósofo de Poitiers rastrea las raíces de la democracia moderna en las guerras inglesas y francesas de los siglos XVII y XVIII, guerras que se configuraron con la finalidad de aplastar al viejo orden expresado en el poder de la nobleza y la monarquía.

---

<sup>238</sup> Véase, especialmente, la novena conferencia de *Genealogía del racismo* titulada “Nobleza y barbarie de la revolución”. Op. Cit., pp. 198 ss.



Como se ha señalado anteriormente, fueron pequeños grupos burgueses y sectores populares los que caracterizaron a la sociedad de modo binario y excluyente. En Inglaterra los *levellers*, los puritanos y los *diggers* mostraron la sociedad como dicotómica, convocando a la guerra como estrategia para alcanzar un momento fundacional efectivo en el que nuevos sistemas sociales, políticos y económicos emergieran. Frente a la visión medieval, anquilosada, monista y piramidal, los *levellers*, antes que “nivelar” la sociedad en búsqueda de una absurda igualdad formal, deslegitimaron el poder, interpellaron a quienes oyeran el mensaje mesiánico que profetizaban, y convocaron a sumarse a la guerra, protagonizando revueltas y afirmando como legítimo e inevitable, el nuevo orden que satisfaría sus intereses y expectativas. Así, entre los grupos subalternos de Inglaterra cuajó un discurso *racista* de la guerra generando sustantivos cambios que desplomaron el antiguo régimen e instauraron las bases de la democracia y el liberalismo, los que, consecuentemente, surgieron como producto de un discurso y una práctica *racistas*.

El fondo filosófico político del discurso de la “guerra de las razas”, es afirmar la guerra como condición *sine qua non* del cambio de la sociedad. Naturalmente, quienes se visualizan a sí mismos como los actores del enfrentamiento, quienes ponen en juego su cuerpo y su mundo de vida, quienes apuestan todo lo que tienen y a sí mismos, corriendo el riesgo de que el Estado los engulla en el patrullaje que resguarda el orden, o en la guerra que el monstruo protagoniza llegado el momento, exhibiendo sus más profundas garras y su máxima crueldad; los profetas de la subversión, la violencia, la lucha y la destrucción, asumen para sí un rol mesiánico. Interpelan a la guerra en sus distintos grados de intensidad, arguyen cierto meta-relato que promete un promisorio futuro en la historia: el mejor mundo posible para ellos y los guerreros de su horda. Así, se distingue que en el fondo filosófico-político de tal discurso, radica la guerra y el mesianismo que el bando, grupo, ejército, comando, movimiento, falange o facción, es decir cierta *raza*, se atribuye a sí misma.

El discurso racista siempre identifica un enemigo. Lo caracteriza, lo descubre en oposición antagónica al “proyecto” que representan los líderes del enfrentamiento. La sociedad se divide de manera dicotómica, primero, en quienes buscan un orden social y político que, al parecer, solucionaría los problemas atingentes, estructurales y profundos; y, segundo, en quienes se obstinan en defender el viejo régimen participando activamente en la guerra inclusive cuando llega el momento de mayor intensidad. Así, “hay siempre dos grupos, dos categorías de individuos, dos ejércitos que se enfrentan”<sup>239</sup>.

La teoría jurídica y política que reivindicaba la soberanía, justificó las grandes monarquías feudales. Contra dicho saber triunfante se erigió en Inglaterra el discurso de “guerra de las razas”, nacido en el fragor del enfrentamiento histórico concibiendo que inclusive en los periodos de paz *se hace*, sordamente, la guerra. De esta argumentación Foucault dice que representa el “primer discurso exclusivamente histórico político de Occidente en oposición al discurso filosófico jurídico: un discurso en el cual la verdad funciona deliberadamente como arma para una victoria que es explícitamente partidaria. Es un discurso obscuramente crítico pero también, sin embargo, intensamente mítico, es el discurso de las amargas incubadas, pero también el de las más locas esperanzas”<sup>240</sup>.

<sup>239</sup> *Genealogía del racismo*, p. 60.

<sup>240</sup> *Ídem*, p. 66.

El discurso histórico político es un discurso de perspectiva que rechaza la universalidad jurídica y las teorías filosóficas del acuerdo, la deliberación, y el establecimiento racional del orden legal e institucional. Las relaciones de fuerza emergentes son campos de enunciación que dan lugar a que algo aparezca como *verdadero*. Los saberes triunfantes son resultado de enfrentamientos violentos y luchas efectivas, expresan el triunfo bélico de un orden discursivo sobre otros saberes derrotados.

La verdad es el botín que nace de la guerra y del furor del enfrentamiento instituyendo determinados conceptos, valoraciones y lugares comunes que dan sentido a las nuevas prácticas justificando las instituciones emergentes. La historia se rehace y se reconfigura, los hechos aparecen en una secuencia como si hubiesen estado destinados desde siempre a producir el desenlace que favorece al vencedor. Las instituciones que reproducen tales saberes, ejercen poder para darles vigencia, hablan, mienten, crean ilusiones basándose en el triunfo de algunas batallas. Las verdades son un arma que nace de la guerra, varían y se cristalizan según las derrotas del viejo orden y según la victoria del nuevo régimen institucional, “la trama permanente de la historia y de las sociedades será un trenzado de cuerpos, de pasiones y eventos”. Foucault agrega:

“Lo que debe valer como principio de desciframiento de la sociedad y de su orden visible es la confusión de la violencia, de las pasiones, de los odios, de las cóleras, de los rumores, de las amarguras: la oscuridad de los sucesos, de las contingencias, de las circunstancias que generan las derrotas y aseguran las victorias”<sup>241</sup>.

Así, por detrás de la aparente estabilidad del derecho, aparece una historia infinita de la guerra sin fin. Tras las fórmulas de la ley suenan los gritos en los campos de batalla y por detrás del supuesto equilibrio de la justicia rebosa la asimetría de las fuerzas. El discurso político de la guerra hizo surgir el racismo moderno. Se invirtió el eje de explicación de todo orden social, los sujetos sociales comenzaron a pensarse a sí mismos como contraterminos de la oposición antagónica principal, como agentes subversivos del viejo orden, mantenido con instituciones frágiles y transitorias destinadas a perecer gracias a la irracionalidad brutal y desnuda de la guerra.

En efecto, desde las movilizaciones “racistas”, es decir de tinte mesiánico y belicista, protagonizadas por Edward Coke y otros líderes en Inglaterra en el siglo XVII, esta filosofía política y visión de la historia ha dirigido el pensamiento y la acción de líderes y movimientos. En Francia, sirvió a una facción noble para que enfrentara el absolutismo extremo del Rey Sol, Luis XIV. En el siglo XVIII, el discurso adoptó un fuerte contenido histórico y político, sirviendo a proyectos posteriores a la Revolución Francesa.

Frente al aburguesamiento de la guerra que no podía ser visualizada como infinita, surgió la visión mesiánica y anarquista de la Comuna de París, al punto que su propio verdugo, Adolf Thiers, identificó la guerra interna y no la que Francia enfrentaba contra Prusia, como una guerra “de clases”. En el siglo XX, finalmente, según Foucault, el contenido del discurso de la “guerra de las razas” adquirió ciertas variaciones realizándose las transcrip-

---

<sup>241</sup> *Genealogía del racismo*. Op. Cit, p. 63.

ciones identificadas como racismo de Estado, racismo biológico, nacionalsocialismo, socialismo soviético y las estrategias del Estado moderno desarrollado, que normalizan y disciplinan al individuo segregando a los pervertidos y a los anormales, identificándolos como *enemigos* sociales provenientes de “razas” depravadas e impuras.

Foucault muestra que a partir del siglo XVII, en Inglaterra y Francia, el discurso de la “guerra de las razas” expresó la rebeldía contra el viejo orden, articulando bandos dicotómicos que se enfrentaron contra la monarquía absoluta. No se trataba, como arteramente algunos pseudo-pacifistas identificarían, de una “convocatoria a la subversión”, una “apología del delito” o una “invitación al terror”. Quienes siguen esta argumentación están motivados por alguna de las siguientes dos razones: o vislumbran la guerra venidera como el inicio del fin de *su* mundo en el que gozan de beneficios y prerrogativas elitistas, o quieren apresurar una acción “legal” y enérgica del Estado contra sus enemigos potenciales que comienzan a levantar la cabeza atreviéndose a convocar a una guerra en su contra.

El sentido mesiánico del discurso de la “guerra de las razas” muestra la intensidad a la que llegaron las contradicciones sociales, pero también anuncia un nuevo mundo y un nuevo orden. En tal discurso opera una visión de la sociedad dialéctica y excluyente: lucha de contrarios y enfrentamiento entre los opuestos. De la guerra a muerte entre los principales contendientes surgirá, no por consenso ni por conciliación, no por “acuerdo racional”, ni por la sensatez de la mayoría, sino por el aniquilamiento del enemigo y por la derrota de los sustentadores del viejo régimen, un nuevo mundo: el orden por el que lucharon y murieron los mesías y mártires de la historia. En el discurso de la “guerra de las razas”, aparece la concepción que concibe a la guerra como “el motor de las instituciones y el orden”<sup>242</sup>.

## II. DISECCIÓN DE LA SOCIEDAD MODERNA

### a) Política, saberes y prácticas discursivas en la modernidad

La constitución corta de la modernidad se remonta, según la interpretación que hace Esther Díaz de *Las palabras y las cosas*<sup>243</sup>, al Renacimiento del siglo XVI y a la Edad Clásica desarrollada en los siglos XVII y XVIII. Por su parte, Martin Jay<sup>244</sup> dice que la unidad renacentista entre la palabra y la imagen quedó sorprendentemente rota en la Edad Clásica, gracias a que se desplegó una confianza absoluta en la observación y a pesar de que no aparecía todavía “el hombre” como una construcción disciplinaria. Tal aparición tuvo su origen en el siglo XIX y su plenitud en el XX, expresando la preeminencia de la *episteme*<sup>245</sup> moderna.

---

<sup>242</sup> *Genealogía del racismo*, p. 59.

<sup>243</sup> *La filosofía de Michel Foucault*, p. 38.

<sup>244</sup> Martin Jay, “En el imperio de la mirada: Foucault y la denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX”, en *Foucault, Couzens Hoy, Comp.*, p. 254.

<sup>245</sup> La traducción de la palabra griega *ἐπιστήμη* indica los siguientes significados: arte, habilidad, conocimiento, ciencia, saber, aplicación mental y estudio. Véase más adelante en este mismo ensayo, la contraposición entre *ἐπιστήμη* y *δόξα*.

Foucault dice que por *episteme* es conveniente comprender el conjunto de relaciones que articulan en una época determinada, la diversidad de prácticas discursivas. Éstas son las acciones individuales y sociales congruentes con un discurso específico, y dadas según ciertas regularidades sobre los objetos. Las prácticas discursivas aceptan y rechazan determinadas proposiciones por su estilo, contenido y sentido, motivando a determinadas elecciones temáticas y a ciertos usos conceptuales y metodológicos.

La *episteme* del siglo XX se ha dado a partir de la construcción de los saberes científicos y de la imagen del hombre con base en un *triedro epistemológico*<sup>246</sup>. Dicho triedro se compone, como un trípode, de tres columnas: en primer lugar, se trata del pilar de las ciencias físico matemáticas que han posibilitado una visión legal y cuantitativa de la naturaleza y sus fenómenos. Aquí también se incluye el conocimiento matemático como contenidos que permiten desarrollos formales y abstractos, y dan lugar a alcanzar exactitud en el entendimiento de la realidad. El segundo pilar lo forma la reflexión filosófica y lógica.

Aquí se trata de la importancia que adquirió la sistematización de las teorías, su justificación deductiva, las inferencias a las que dan lugar y su axiomatización necesaria. Por último, el tercer pilar lo constituyen los saberes modernos que Foucault localiza en los conocimientos de la lingüística, la biología y la economía. Respecto de esta columna, se trata de los ámbitos de intersección de las regiones donde, a partir del lenguaje, la vida y el trabajo, se construye el conocimiento verdadero sobre el hombre y la sociedad.

Los saberes humanos constelan tres haces de fuerza que se entrecruzan posibilitando un conocimiento fértil y diversificado, social y antropológico. Los haces provienen de los conocimientos sobre el lenguaje, la vida y el trabajo. Así, desde el siglo XIX e inclusive antes, se estructuraron saberes triunfantes y, por lo tanto, *verdaderos*. La filología de Franz Bopp estableció el lenguaje como el reino de los signos, donde se forman todos los sistemas que gozan de sentido. En él, los gestos intencionales, los mecanismos y reacciones involuntarias e incluso los fracasos y lagunas, son significantes.

Con una fuerte repercusión moderna, Freud, en esta línea, habría borrado los límites del lenguaje tradicionalmente establecidos entre lo positivo y lo negativo, lo normal y lo anormal, entre lo patológico y lo que es socialmente válido, comprensible y comunicable. Asimismo, desde la Edad Clásica, la locura se configuró desde el espectáculo en el teatro de la sinrazón hasta convertirse, gracias a Pinel y a Freud, en una actividad auto-reflexiva con sesgo psiquiátrico, desarrollando contenidos que fueron útiles a la clínica y a la medicina moderna.

Georges Cuvier dio inicio a una nueva comprensión de la vida y su influencia sobre los acontecimientos sociales y culturales. Los órganos de un ser vivo fueron vistos por él atendiendo a sus funciones y a su estructura; las partes se hicieron interactivas y se comenzó a apreciar que las finalidades podían ser alcanzadas de varios modos. Con Cuvier, la vida apareció como la raíz de toda existencia, permitiendo dibujar a las organizaciones gregarias manteniendo relaciones continuas entre sí y con el exterior. Así, el dominio biológico apareció como una fuerza primitiva y como la ley de los seres. Pese a su aparente “fijismo”, en

---

<sup>246</sup> Véase el capítulo X de *Las palabras y las cosas*, “Las ciencias humanas”, pp. 334 ss.

Cuivier el hombre se constela como un ser que se adapta, evoluciona, se somete al medio, borra desequilibrios y actúa según las pautas dictadas por la vida colectiva. Finalmente, sobre el trabajo, David Ricardo elaboró la noción de *escasez* que permitió conceptualizar la antropología y la historia. El hombre aparece aquí, como un ser con necesidades y deseos; alguien que actúa motivado por sus intereses y en búsqueda de ganancia, de manera tal que es inevitable agudizar los conflictos e instituir normas de vida económica.

La *episteme* moderna establece saberes triunfantes que se reputan como conocimiento científico y dan lugar a la erección de instituciones y formas variadas de poder. Sin embargo, como destaca Esther Díaz, Foucault, con el modelo del “triedro epistemológico” invita a efectuar, por ejemplo, críticas incisivas en contra de las “ciencias sociales”<sup>247</sup>. Estas ciencias estarían imposibilitadas de argumentar posiciones en contra de los ideales discursivos de la libertad, la salud, la transparencia del lenguaje, la utilidad del poder, la prioridad heterosexual o la unicidad del pensamiento occidental. Tampoco analizarían la finitud, no cuestionarían el juego de lo empírico, no bosquejarían lo impensable y trascendental, ni tematizarían al hombre al margen de las limitaciones antropológicas que aseguren verdades positivas para reafirmar sus supuestos.

Que los saberes modernos surjan en los intersticios del *triedro epistemológico* significa que la imagen del hombre se multiplica y enfoca desde infinitos puntos de vista. Sin embargo, la infinitud, la diversidad y el enfoque multidisciplinario terminan por borrarla. La sociología no sólo toma el modelo de la *mathesis* para respaldar cuantitativamente sus enunciados, modelo encallado entre la matemática y la economía, y que es muy útil para dar cuenta de procesos demográficos, hacinamiento, migración y violencia, pero que, lo mismo que la sociología descriptiva, es estéril para pensar algo distinto a lo que su propia carga teórica le permite ver, narrar y explicar. La sociología moderna es incapaz de volverse contra sí misma, contra las bases de su saber positivo que establece lo que debe trabajar; es un saber que obliga a justificar las cristalizaciones sociales y que sólo desde perspectivas genealógicas y arqueológicas que tradicionalmente rechaza, es posible criticar.

Asimismo, los complejos, las angustias y las ansiedades sobre los cuales teoriza la psicología, son la cristalización de la biología moderna enmarcada dentro del modelo clásico de la “historia natural” y del modelo “mágico” del Renacimiento. Finalmente, cabe señalar que el *legere* renacentista se transformó en “gramática general” en la Edad Clásica y en filología y lingüística modernas. Estas disciplinas recientes, apenas llegan a fijar relaciones significantes en los mitos, las afasias y los tabúes discursivos. Están imposibilitadas de preguntarse sobre su quehacer, no imaginan otras aproximaciones metódicas ni interpretativas y no pueden aceptar el valor de los saberes sometidos y relegados<sup>248</sup>.

“...el hombre es una invención reciente. El saber no ha rondado durante largo tiempo y oscuramente en torno a él y sus secretos... Y no se trató de la liberación de una vieja inquietud, del paso a la conciencia luminosa de una preocupación milenaria, del acceso a la objetividad de lo que desde hacía mucho tiempo permanecía preso en las creencias o en las filosofías: fue el efecto de un cambio en las disposiciones fundamentales del saber. El

<sup>247</sup> Esther Díaz, *La filosofía de Michel Foucault*, pp. 68 ss.

<sup>248</sup> *Ídem*, p. 70.

hombre es una invención cuya fecha reciente muestra con toda facilidad la arqueología de nuestro pensamiento. Y quizá también su próximo fin... Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran como lo hizo, a fines del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena”<sup>249</sup>.

Pero, según Foucault, *el hombre* tiende a desaparecer en la *episteme* moderna por el énfasis positivista que se imprime a favor del poder. Las mil figuras del hombre dibujadas con lenguajes fragmentados aparecen como infinitas formas y contenidos de las ciencias que se articulan en las intersecciones disciplinarias sin advertir sus límites radicales. Las ciencias humanas en el momento histórico de la modernidad que Foucault critica, la segunda mitad del siglo XX, no pueden reelaborar sus bases, criticar sus enfoques ni desplegar nuevas prácticas discursivas. A lo sumo, dan paso al iluminismo y lubrican los canales por los que correrá un flujo de conocimiento humanista encauzado al control *macro-lógico* de las poblaciones y a la normalización *micro-lógica* de los individuos. En suma, contribuyen a crear tecnologías oculares y saberes que justifican a las instituciones de vigilancia y secuestro, sin que se atisbe en ellos posición alguna de resistencia.

En una conferencia impartida en la Universidad de Stanford en 1979 titulada “*Omnes et singulatim: Hacia una crítica de la razón política*”<sup>250</sup>. Foucault argumenta en sentido de que la racionalidad de la sociedad moderna se da como una combinación del pastorado y la llamada “razón de Estado”. Se trata de las relaciones de poder establecidas entre los hombres para determinar su conducta con la certidumbre de que existe una racionalidad que justifica dicho ejercicio. El *bio-poder*, expresado de forma extrema como racismo de Estado, es el poder estatal moderno que separa la vida de la muerte, aísla a las razas malas, y segrega a los inferiores, degenerados y anormales, procurando, ante todo, la plenitud de la vida sana y pura<sup>251</sup>. Pues bien, dicho poder se justifica con un discurso que refiere ante todo, la “razón de Estado” sin excluir, sin embargo, aunque con menor importancia, al pastorado.

Históricamente, el pastorado se ha desplegado por siglos como la argumentación que justifica el ejercicio del poder. Su característica radica en que el gobernante adopta la fisonomía del pastor que singulariza. Quien detenta el poder aparece con un halo divino ejerciendo una relación legítima, originaria y fundamental. El pastor agrupa, guía, conduce y salva a su rebaño dentro del que cada oveja ha sido individualizada. Sin él, el rebaño se pierde y las ovejas se descarrían. Gracias a la bondad constante del pastor y a su abnegación, a su dedicación procurando alimento y cuidado a las ovejas, gracias a su genio, el rebaño obtiene lo que necesita.

---

<sup>249</sup> *Las palabras y las cosas*, p. 375.

<sup>250</sup> Véase la edición publicada en *Tecnologías del yo y otros escritos*. Paidós. Barcelona, 1990. También se ha publicado en *La vida de los hombres infames*. Caronte Ensayos. La Plata, 1996.

<sup>251</sup> El bio-poder es la aplicación del poder estatal extendido sobre la vida cotidiana del sujeto, poder que se sustentó en el saber decimonónico sobre la sexualidad, concibiendo lo siguiente: (1), la histeria es una manifestación extrema de la mujer nerviosa, su cuerpo está saturado de sexualidad por lo que podría servir a las prácticas médicas. (2), se deben enseñar pautas pedagógicas al niño para que luche contra la tentación de la masturbación. (3), es necesaria la socialización económica, política y médica de las relaciones sexuales como actividades que se deben regular de acuerdo a la función procreadora. Y, (4), se debe establecer un saber con contenido psiquiátrico, que fije los criterios que permitan identificar el placer perverso para controlarlo. Cfr. el primer volumen de *Historia de la sexualidad*, pp. 125 ss.

La cabeza provee al rebaño de orden y bienestar, procura que las ovejas mejoren su vida y las vela inclusive cuando duermen.

En la antigüedad clásica, en el cristianismo primitivo y en el que corresponde a la Edad Media se ha realizado la justificación del poder recurriendo al pastorado. Sea en el examen de conciencia de estoicos y epicúreos, sea en la Iglesia de las catacumbas, en las corrientes místicas o milenaristas, sea por medio de la tecnología de la confesión o sea en el régimen feudal saturado de la ideología del vasallaje; prevaleció la imagen del pastor resguardando a sus ovejas. El pecado, descarrío o desobediencia del rebaño se imputa al pastor, quien salva a sus ovejas: las busca, las encuentra y las rescata. No le importa él mismo, lo que le interesa es el detalle de la vida individual de sus gobernados, aprendices, prosélitos, epígonos, súbditos, siervos, vasallos, feudatarios, subalternos, tributarios, novicios o catecúmenos.

El poder pastoral realizado en la sociedad moderna, como indica Miguel Morey<sup>252</sup>, justifica al bio-poder recurriendo a la vida, a la verdad y a la obediencia. Los expertos de la sociedad moderna hablan de la salud, el bienestar, la seguridad y la protección, es el poder que individualiza y que en las democracias modernas, es posible que alcance la alta prioridad. Especialmente en las sociedades socialdemócratas se plasma como la racionalidad que instaura un orden de vida política y económica.

A inicios del siglo XVII se identificó en Europa el desarrollo argumentado y maduro de otra justificación del poder. Se trata de la “razón de Estado”<sup>253</sup>. El gobierno en esta perspectiva, no implica una relación personal, sino impersonal; no refiere individuos, sino al Estado que se relaciona con la *multitud*; no incumbe la vida detallada de los miembros del rebaño, sino que exige la aplicación de políticas “racionales”. Aquí, el sujeto es totalizado y para desplegar el gobierno se requiere observar la realidad de los gobernados. Así, ejercer el poder se ha convertido, de ser un arte principesco a ser una técnica especializada. El Estado es todo, conoce estadísticamente a la población, define una aritmética política según las necesidades apremiantes, y realiza acciones que, en todo caso, buscan fortalecerlo a él mismo, venciendo a sus enemigos, incrementando su riqueza y realizando la razón.

La teoría de “la razón de Estado” señala que el gobierno debe estar en consonancia con el Estado, diferenciando cuáles son los principios de la gestión de gobierno respecto de los métodos gubernamentales que dicha gestión prefiera emplear en el marco establecido por el orden estatal. El desarrollo de esta teoría se remonta al siglo XVI, cuando apareció la “ciencia de la policía”. Foucault dice que autores como Turquet de Mayenne, Delamare y von Justi<sup>254</sup> establecieron las bases teóricas para la concepción moderna de la policía, contribuyendo a definir el sentido de la “razón de Estado”.

Desde su origen, desarrollar la “ciencia de la policía” equivalía a hablar de la “ciencia de la administración”. Al hablar de las competencias de la policía se abarcaba todo lo que los hombres hacen en sociedad como seres activos, vivos y productivos, incluyéndose la orna-

---

<sup>252</sup> Cfr. la "Introducción" a *Las tecnologías del yo y otros escritos*, p. 43.

<sup>253</sup> **Son varios los autores que Foucault menciona como los teóricos de la “razón de Estado”, entre ellos destacan Botero, Palazzo y Chemnitz. “Omnes et singulatim”. Op. Cit., p. 195.**

<sup>254</sup> **“Omnes et singulatim”. Op. Cit., pp. 199 ss.**

mentación, la forma y el esplendor de la ciudad, las relaciones de trabajo y el comercio, la ayuda y la asistencia mutua. A inicios del siglo XVIII, Delamare señaló que el control de la policía se extendía a la religión, la moralidad, la salud, el abastecimiento, las carreteras, los canales, los puentes, los edificios públicos, la seguridad, las artes liberales, el comercio, las fábricas, la servidumbre, los labradores y los pobres. Es decir, sólo se excluían de la policía, las competencias del rey: el ejército, la justicia en sentido estricto y los impuestos directos.

La “ciencia de la policía” permitió ver al Estado como un territorio, con riqueza, población, ciudades y necesidades. Asimismo, dio lugar a que el gobierno se concibiera como un arte regido por la aplicación de decisiones estadísticas; esto es, basado en la información de las poblaciones: dónde viven, qué necesitan, qué hacen, cómo producen, cómo mejorarían, etc. El objetivo de la policía fue hacer la vida social más útil ocupándose del bienestar del alma, del cuerpo y de la riqueza, de modo que la gente sobreviviera, viva y haga algo más que vivir<sup>255</sup>. Sobre esta teoría terminó asentándose la “razón de Estado”.

La sociedad moderna realiza la “razón de Estado”, pero mezclándola con el pastoreo. Así, la justificación del ejercicio del poder político no se da sólo refiriendo datos de la multitud, no incluye sólo particularidades de la población, no se trata sólo de una igualdad formal en que cada ciudadano equivale a un voto y es igual a cualquier otro. La racionalidad política moderna habla también del individuo y de su valor personal. De este modo, la integración de ambos discursos ha dado lugar a prácticas que en el contexto del bio-poder, propugnan fortalecer simultáneamente, tanto la individualización pastoral como la totalización estatal. De ahí que, para Foucault<sup>256</sup>, la crítica a la raíces de la racionalidad política moderna no implique sistematizar una filosofía de la acción de carácter humanista gramsciano<sup>257</sup>; sino enseñarse con lo local, descubrir su genealogía, evidenciar cómo el poder es sustentado por cierto régimen de verdad y cómo la sociedad condiciona a los sujetos, clasificándolos, examinándolos, disciplinándolos y entrenándolos<sup>258</sup> para que su acción decline, rechace y denuncie todo signo de revuelta, lucha o protesta en contra de lo establecido.

## **b) Subjetividad y genealogía de la sexualidad**

La fertilidad del método genealógico es pródiga. Puede desplegarse en un sinnúmero de temáticas sociales. Basta que el genealogista tenga un objeto de estudio delimitado de su interés, que comprenda que ese objeto es parte de su realidad y que ha devenido en un proceso histórico de constitución progresiva y errática, sucesiva y disruptiva, con acumulaciones, escansiones y quiebres, para que, después de un trabajo obsesivo, documentalista, empeñado en hacer hablar lo que estuvo tradicionalmente silenciado, descubra nuevas luces sobre los movimientos del objeto y las vicisitudes del devenir. Los temas que Foucault trató y los que sólo insinuó, los que son parte de la sociedad y los que se pueden delimitar como

---

<sup>255</sup> Ídem, p. 201.

<sup>256</sup> Ídem, p. 205.

<sup>257</sup> Barry Smart, “La política de la verdad y el problema de la hegemonía”. En *Foucault, Op. Cit.*, p. 183.

<sup>258</sup> Ídem, p. 185.



componentes de la realidad histórica, son algunos de esos objetos, en todo caso, ilimitados, inacabables y sobre los que caben infinitas palabras.

Las *historias* que Foucault ofrece, textos que son interpretaciones de procesos, no deben ser consideradas como definitivas, ni se conceptúan a sí mismas como discursos que explicitan la verdad sobre un tópico determinado. Pero, por lo mismo, aparecen como más valiosas: ofrecen una interpretación, entre muchas posibles, de un proceso genealógico relativo y sesgado en la perspectiva de su visión. Cada historia es la construcción diacrónica de un objeto de estudio, dada por la lectura que realiza un genealogista y que puede yuxtaponerse a muchas otras lecturas efectuadas por diversos autores. El trabajo genealógico aparece como una interpretación que invita a la comprensión, desde cierta construcción del saber y del poder, de una parte de la realidad histórica: interpretación que irremisiblemente invita a la crítica y a asumir posiciones en escenarios de lucha explícitos.

Mark Poster, por ejemplo, piensa que Foucault se convirtió en fuente teórica para el feminismo contemporáneo inspirando contenidos filosóficos sobre el cuerpo, la sexualidad y las prácticas sexuales del sujeto en la sociedad postindustrial. Según Poster, el filósofo francés habría elaborado un conjunto de claves para el desarrollo de la teoría crítica de la sociedad avanzada ofreciendo estrategias interpretativas para una panorámica del cuerpo social<sup>259</sup>.

Pese a que Foucault no ofrece en la *Historia de la sexualidad* un recuento detallado de las prácticas sociales relacionadas con el sexo, esboza de manera inobjetable, por sus argumentos y sus fuentes, una constelación del sujeto moderno. Se trata de cómo el sujeto desde los primeros siglos de nuestra era, en el Renacimiento, la Edad Clásica y en la modernidad, ha asentado saberes que justifican y ordenan sus prácticas sexuales. Así, el sujeto ha dimensionado al sexo como un ámbito de problematización que ha acumulado y diferenciado saberes, ha analizado los contrastes, ha separado lo que está sancionado sexualmente respecto de lo que está permitido y ha trazado estrategias de acción individual y colectiva. Tal, la interpretación *genealógica* de Foucault que brinda una comprensión de las relaciones prevalecientes en la historia, entre el saber y el poder; comprensión que establece, asimismo, los cimientos *arqueológicos* del sujeto moderno en lo referido a los estratos más profundos de su *yo*: los estratos de su sexualidad<sup>260</sup>.

La genealogía de Foucault revela, por ejemplo, que la pederastia en la civilización clásica griega fue el tema central de problematización sexual<sup>261</sup>. Tal focalización expresaría la exclusión de la mujer de la política<sup>262</sup>, la unidad indistinta del deseo, la ambivalencia erótica

---

<sup>259</sup> Véase Foucault, *marxismo e historia*, pp. 221 ss.

<sup>260</sup> Mark Poster, "Foucault y la tiranía de Grecia", en Foucault, Couzens Hoy, Comp., pp. 239 passim.

<sup>261</sup> Especialmente en el IV capítulo del II volumen y en el VI del III de *La historia de la sexualidad*, Foucault muestra cómo la pederastia fue un problema para los griegos, no por las connotaciones morales que incluso corrientes psicoanalíticas le atribuyen hoy día, sino porque al asignarse a los jóvenes ricos y nobles que cumplieran el rol de erómeno, se fortalecía en ellos la asunción en el amor y, peligrosamente, en el plano político, de un papel pasivo, receptivo, complaciente y dominado. El problema radicaba en que se trataba nada menos de los futuros ciudadanos y conductores de la *polis*.

<sup>262</sup> Foucault dice que la ética familiar del periodo clásico griego estableció que la vida matrimonial debía realizarse con base en la fidelidad. Pero, "la *fidelidad* que se le recomienda al marido es pues algo bien distinto de la exclusividad sexual que el matrimonio impone a la mujer, concierne al mantenimiento de la

del erómeno y la concepción andrógina del individuo en un escenario sexual sin mujeres. Pero, en ningún caso, el genealogista aparece como un sujeto cognoscente objetivo y neutral; al contrario, son sus intereses, sus pasiones y sus motivaciones más íntimas las que lo conducen a ensayar interpretaciones que le permitan entenderse a sí mismo a partir de la comprensión de su realidad histórica.

De este modo, su homosexualidad declarada y sus preferencias de relación con los jóvenes, como muestra la biografía de Foucault escrita por el filósofo norteamericano James Miller<sup>263</sup>, encontrarían ecos sutiles de afirmación del propio Foucault como sujeto, en la apología subliminal que realiza de la pederastia griega, asumiéndola como una alternativa de sexualidad *normal*, hoy día, como aconteció hace dos mil quinientos años. Es el decurso genealógico de los procesos históricos, el que provoca que se instaure una prohibición pederasta en los dos primeros siglos de nuestra era, que la valoración de la heterosexualidad sea absoluta y restrictiva, y que se implementen formas de control de los deseos para que el individuo libre los aplique contra sí mismo. Esa ruptura ha constelado los elementos clave que hoy operan sobre el imaginario colectivo de la sexualidad moderna.

Que la genealogía de la sexualidad moderna se remonte al helenismo griego, tiene la finalidad de presentar el anquilosamiento arqueológico sedimentado y profundo, de cierto modelo varonil, patriarcal, fálico y dominante. Se trata del hombre que adquirió identidad sexual y carácter gracias a que su mujer-esposa se hizo algo radicalmente *otro*: el ser agonístico que se convirtió en centro y objetivo de la sexualidad masculina, presentándose como la única ocasión de realización de la subjetividad del varón. Tal es el sedimento del sujeto moderno compactado en la historia que separa lo privado de lo público. La genealogía de Occidente muestra, por lo demás, que lo privado se puso cada vez más lejos de lo político; así, pese a que el matrimonio se hizo denso, problemático, difícil e intenso, su ámbito de existencia se restringió, invariablemente, al estricto reino de lo doméstico.

La interpretación diacrónica de la sexualidad que implica una perspectiva genealógica, descubre saberes triunfantes y sometidos relacionándolos con los poderes instituidos y los latentes. Esta perspectiva se ensaña en los momentos de cambio que correlativamente, implican nuevos saberes y la aparición de instituciones emergentes. La diacronía occidental de la sexualidad descubre que, genealógicamente, fue el lapso entre el siglo V a.C. y el siglo II de nuestra era, el tiempo en el que se constituyó una nueva subjetividad que destronó la sexualidad pederasta instituyendo la heterosexualidad intolerante. Es el lapso en el que se aceptó como verdadera la suposición de que el deseo es sólo uno y de que el orden político debe excluir a las mujeres, recluyéndolas al mundo doméstico, asumiéndose una ideología social anclada para el mundo civil, en la familia, el matrimonio y el bienestar<sup>264</sup>.

---

posición de esposa, de sus privilegios, de su preeminencia sobre las demás mujeres". Cfr. *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres*. Vol. 2, p. 153

<sup>263</sup> La extensa biografía de casi 700 páginas titulada *La pasión de Michel Foucault*, se articula en torno a lo que para James Miller fue la pulsión íntima y permanente en Foucault: entender lo que su *yo* había llegado a ser y cómo el *guión* de su praxis se rehacía siempre de manera diferente, movido por la fuerza erótica recurrente del deseo. Cfr. el primero y los dos últimos capítulos.

<sup>264</sup> **Foucault dice: "El matrimonio parecería volverse más general como práctica, más público como institución, más privado como modo de existencia, más fuerte para ligar a los cónyuges y por consiguiente más eficaz para aislar a la pareja en el campo de las otras relaciones sociales". *Historia de la sexualidad: La inquietud de sí*. Vol. 3, p. 75.**

Las transformaciones, desde el helenismo hasta la época moderna no son radicales ni constelan una nueva subjetividad. En verdad, se trata sólo de la profundización del *ethos* occidental: patriarcal, racista y heterosexual. Como señala Miguel Morey<sup>265</sup>, del délfico “conóceate a ti mismo”, pasando por el cristiano “confiesa tus pecados” y por el sueño ilustrado del *cogito*, se dio un tránsito que no tardó en alcanzar al diván del psicoanalista. Así, Occidente ha constelado una subjetividad varonil en la que descubrir y decir la verdad sobre uno mismo es tan importante como aplicar las tecnologías del *yo* como mecanismos y operaciones sobre el propio cuerpo, censurando las ideas, los pensamientos y las conductas en pos de ideales que obliguen a la modificación y el perfeccionamiento.

En lo concerniente al cristianismo; es decir, la cultura y el imperio cristiano, fortaleció la modernidad, entre otras razones porque enfatizó el deseo en detrimento del placer, mostrando una clara continuidad de la sexualidad helenista. Si lo primordial en la cultura griega clásica fue el acto sexual pederasta con la mujer fuera del escenario, el helenismo y el cristianismo instituyeron un saber que hizo patente al sexo como la verdad del *yo*, un saber que instituyó la necesidad de la confesión como principal medio de ejercicio del poder para aplicar un conjunto de códigos de control de la conducta, restrictivos del placer carnal y del pensamiento sobre el sexo<sup>266</sup>.

El cristianismo reforzó una cultura enmarcada, por ejemplo, a las elucubraciones de san Agustín sobre el significado de la erección y de la libido<sup>267</sup>, apañó una ideología centrada en el ideal del monje y en el castigo monacal frente a la dificultad de controlar las fantasías y los pensamientos; es decir, consolidó una cultura opuesta a lo que en la historia de la civilización aparece como su antípoda: la valoración china del placer y del rol femenino en el sexo. En Oriente, se trata de una asignación solícita a la función de la mujer, estableciéndose técnicas de complacencia, actitudes de reverencia frente al varón visualizado como un señor, y extendiendo el gozo por todo el cuerpo en una diversidad amplia de movimientos, modalidades y formas para producir deleite. No es de extrañar que, de tal modo, la sexualidad occidental moderna, como piensa Arnold Davidson<sup>268</sup>, en oposición a la pederastia griega y a la cultura china del placer, haya instituido con solidez, una sexualidad informada de contenidos de biología, medicina y psiquiatría, una sexualidad *científica* que representa la imposición del conocimiento, la educación y la ley.

Si bien es posible efectuar una genealogía de la sexualidad incluyendo interpretaciones sobre lo femenino, el deseo, la confesión y las tecnologías del *yo*; es necesario también relacionar esta perspectiva diacrónica con un enfoque sincrónico. Es decir, los saberes triunfantes y los poderes emergentes relacionados con la sexualidad permiten comprender, también,

---

<sup>265</sup> Véase la “Introducción” escrita por Miguel Morey a la recopilación de textos de Foucault publicada con el título *Las tecnologías del yo y otros ensayos*. El título es “La cuestión del método”, pp. 37 ss.

<sup>266</sup> Mark Poster, “Foucault y la tiranía de Grecia”, en *Foucault*, Couzens Hoy, Comp., p. 240.

<sup>267</sup> En un diálogo con Richard Sennet publicado con el título “Sexualidad y soledad”, Foucault refiere que para san Agustín, el pecado consistió en que Adán no se sometió a la voluntad de Dios y quiso actuar según su propia decisión. Esto le habría ocasionado el castigo divino consistente en perder el control de su sexualidad y convertir a la libido en un “movimiento autónomo”. Cfr. *El viejo topo*, Barcelona, 1982, p. 51-2.

<sup>268</sup> Arnold Davidson, “Arqueología, genealogía, ética”, en *Foucault*, Couzens Hoy, Comp., p. 254.

cómo en la sociedad moderna ha surgido un saber médico, psiquiátrico y legal, reputado como científico, racional y justo; y cómo se han forjado instituciones de clausura, exclusión, educación, ortopedia, vigilancia y de disciplina, específicamente creadas para regular la *normalidad* en la vida social. Si bien este trabajo de integración nunca termina y siempre es posible encontrar y desarrollar nuevas visiones sobre la modernidad, Foucault ofrece cuadros de integración<sup>269</sup>, o al menos en su obra existen pistas para que a partir de referencias explícitas, por ejemplo, de la *Historia de la sexualidad*, de *Vigilar y castigar*, de la *Genealogía del racismo*, la *Historia de la locura* o de *El nacimiento de la clínica*, surja la imagen hipostasiada del sujeto moderno, los discursos “verdaderos” sobre su sexualidad y las instituciones que regulan que sea un *sujeto moral*: restrictivo de su conducta, de su pensamiento y con una profunda *inquietud de sí* por confesarse, por relacionarse normalmente y por realizar una estética validada socialmente en su vida afectiva y sexual.

### c) El panóptico como metáfora de la sociedad

La genealogía que Foucault efectúa de la prisión moderna incluye tres momentos previos a la prisión, momentos que articulan poderes y saberes específicos y cuya interpretación es desarrollada en *Vigilar y castigar*<sup>270</sup> (el suplicio, el castigo y la disciplina). Esta genealogía permite comprender las sucesiones y los cambios que se dieron hasta la cristalización del saber triunfante en la institución carcelaria moderna con sus propios poderes y contrapoderes<sup>271</sup>. Sin embargo, la cárcel no es sólo la materialización de fuerzas concretas, tendencias y variaciones, es también la imagen simbólica y amenazante de la sociedad actual: tanto de las sociedades capitalistas como de las socialistas que Foucault critica. Se trata de la historia de las tensiones, las luchas, las guerras y el escenario donde persistente y a veces inconscientemente, todos ejercemos y padecemos el poder, incluso contra nosotros mismos.

La sociedad moderna, particularmente capitalista, difunde la creencia entre la gente de que el individuo piensa con libertad, de que actúa siguiendo sus impulsos y de que es el artífice de su propia vida. Sin embargo, no es así, inclusive en la relación del sujeto consigo mismo, en sus autolimitaciones y reflexiones sobre su acción, en los momentos en que se gratifica sobre lo que hace o se atormenta por lo que considera errado o deficiente, obra un sentido prevaleciente: la vigilancia de uno mismo, de los demás y del entorno como colectividad. Es la conciencia volcada sobre sí o sobre los *otros*, la conciencia que coacciona, tuerce, tortura y agujonea, haciendo de la vida y de la acción del sujeto, un registro panóptico.

---

<sup>269</sup> Véase especialmente el volumen no publicado de *La historia de la sexualidad*, titulado "Las confesiones de la carne", los artículos y conferencias como "La lucha por la castidad" (*Sexualidades occidentales*, Philippe Ariès, Comp.), o el coloquio de Foucault con Richard Sennet publicado bajo el título "Sexualidad y soledad" (*El viejo topo*, 1982).

<sup>270</sup> Foucault señala como objetivo de su libro lo siguiente: "Una historia correlativa del alma moderna y de un nuevo poder de juzgar; una genealogía del actual complejo científico-judicial en el que el poder de castigar toma su apoyo, recibe sus justificaciones y sus reglas, extiende sus efectos y disimula su exorbitante singularidad". Cfr. *Vigilar y castigar: El nacimiento de la prisión*, pp. 29-30.

<sup>271</sup> "El sistema carcelario constituye una de las armazones de ese poder saber que ha hecho históricamente posibles las ciencias humanas. El hombre cognoscible (alma, individualidad, conciencia, conducta, poco importa aquí), es el efecto-objeto de esta invasión analítica, de esta dominación-observación". Ídem, pp. 311-2.

En efecto, la sociedad moderna es un archipiélago de pequeñas y grandes cárceles, en las que permanecemos creyendo ser libres y en las que nuestras acciones son siempre observables, sometidas a evaluación, censuradas o enaltecidas, castigadas o gratificadas<sup>272</sup>. Los hombres de hoy ponemos en evidencia que lo que sabemos, lo que pensamos, lo que hacemos y lo que de ningún modo podríamos llegar a saber, pensar o hacer, son las pálidas sombras de lo que los controles permiten, aquéllos que instituimos en contra de nosotros mismos y de los demás.

Afirmarse en la sociedad moderna demanda ser parte de la omnisciencia que conoce, evalúa, jerarquiza y normaliza todo: las acciones, los proyectos, los valores, las expectativas, las decisiones y los pensamientos. Somos según la "opinión pública", nos constituimos, valoramos y apreciamos nuestros logros con base en el "sentido común", en comparación con los criterios de "normalidad" y de "orden". Evitamos ser anatemizados y siendo parte de una sociedad que ve todo, escudriñamos para validar o censurar, para autorizar o reprobar, para premiar o castigar. Realizamos y sufrimos pulsiones de dominio, pretendiendo ser parte o miembros de un conjunto, de alguna clase, de algún estrato, de cierto nivel que nos haga sentir aceptados y valiosos. Creemos que merecemos ser transidos por el invisible rayo panóptico del saber de la sociedad que escudriña y disciplina en una mecánica que nos acoge, nos acepta y nos jerarquiza.

Los siglos XVIII y XIX, según Foucault, influyeron en la historia para que se formara la sociedad disciplinaria de hoy día. Así, se modificó la preeminencia de los saberes triunfantes y de los poderes correspondientes, desplazando la preeminencia del castigo. En efecto, el saber que validaba un castigo salvaje como el imperante en la ley penal de Inglaterra inclusive hasta el siglo XVIII, por ejemplo, cedió su valor de verdad a una conciencia de Occidente que progresivamente se cristalizaría en el racionalismo jurídico y en las teorías legalistas.

Tal es el caso de Cesare Beccaria, quien en la segunda mitad del siglo XVIII criticó la severidad y los abusos de las leyes criminales, en especial, porque aceptaban y valoraban la tortura y la pena de muerte. Así, su pensamiento influyó en las reformas penales de muchos países europeos instituyendo a la educación como un factor de prevención del crimen<sup>273</sup>. De esta manera, en el siglo XIX, las ideas sobre la reclusión en la prisión crearon la noción de resarcimiento de una deuda que la sociedad cobraba por el daño causado por el delincuente, reclusión que pretendía, asimismo, evitar la reincidencia del reo después de cumplida su condena. Por lo mismo, la reclusión debía sujetarse a leyes explícitas que incluían procedimientos para constatar la culpa de los imputados.

La consolidación de dicho saber dio lugar a la noción de "peligrosidad". De este modo, aparte de la ingeniería social que establecía una estructura legal y procedimientos coercitivos determinados, en todo caso encaminados a la reclusión, el saber triunfante instituyó la necesidad de multiplicar la vigilancia del sujeto, de advertir cuán peligrosas podrían ser sus

---

<sup>272</sup> "El archipiélago carcelario asegura, en las profundidades del cuerpo social, la formación de la delincuencia a partir de los ilegalismos leves, la recuperación de éstos por aquélla y el establecimiento de una criminalidad específica". Ídem, p. 308.

<sup>273</sup> Foucault escribe: "La relación verdad-poder se mantiene en el corazón de todos los mecanismos punitivos... vuelve a encontrarse en las prácticas contemporáneas de la penalidad, pero bajo otra forma y con efectos muy distintos". *Vigilar y castigar*, pp. 60-1.

tendencias y cuánto daño podría ocasionar a la sociedad. Su voluntad y su pensamiento, sus acciones y sus gestos, sus insinuaciones y las sospechas que motive, se convirtieron en el objeto de observación de la sociedad entera. Había que registrar sus signos, captar los síntomas, percibir sus manifestaciones, marcar los indicios promoviendo la participación de todos los que rodearan al individuo *peligroso*<sup>274</sup>. Mejor todavía si la acción vigilante del sujeto se extendía a su propio *yo*: así se institucionalizó la sociedad *panóptica*, la concurrencia de acciones que vigilan de modo omnisciente, la sociedad que preferentemente disciplina, previene, corrige y normaliza, pero que también es capaz de castigar implacablemente.

El modelo “panóptico” de la prisión tuvo su origen en los diseños arquitectónicos y las argumentaciones teóricas de Jeremy Bentham. Se trata de una disposición programada, definida y descrita con precisión, de modo que la mirada del vigilante atraviesa todo. No existen puntos de sombra, el vigilante observa sin ser visto y todo el tiempo el preso es vigilado sin que sepa exactamente por quién y sin que pueda diferenciar los momentos de ensañamiento de los de relajación de la vigilancia. Desde una torre opaca se despliega el modelo de un control insidioso, impersonal, continuo y omnipresente.

Que el panóptico sea una metáfora de la sociedad implica que despliega un conocimiento minucioso y *micro-físico* del sujeto, de las vidas de cada uno, sus acciones, deseos, locuras y descarríos. Desde el psicoanalista hasta el pedagogo existe una nómina de funcionarios de la vigilancia, incluye a las instituciones y a los organismos de control. En la nómina están los padres y los maestros, los colegas y los vecinos, los familiares y los extraños:

“... a medida que el poder se vuelve más anónimo y más funcional, aquellos sobre los que se ejerce tienden a estar más fuertemente individualizados; y por vigilancias más que por ceremonias, por observaciones más que por relatos conmemorativos, por medidas comparativas que tienen la “norma”, por referencia y no por genealogías que dan los antepasados como puntos de mira: por *desviaciones* más que por hechos señalados. En un sistema de disciplina el niño está más individualizado que el adulto, el enfermo más que el hombre sano, el loco y el delincuente más que el normal y el no delincuente”<sup>275</sup>.

Todos rezuman el saber sobre el sujeto, pueden testimoniar, ofrecen luz sobre la vida de los hombres con sus infamias y sus grandezas: lo que fueron, lo que vivieron, lo que hicieron, lo que pensaron, lo que lograron y lo que podrían hacer. Cada manifestación del ser del individuo, las expresiones de su vida, sus particularidades sociales y económicas, su cultura, lenguaje, ademanes y bienes, además de cómo los usa y disfruta, sus conocimientos y sus conversaciones, sus ideas y propósitos, sus reacciones y su trato, su vestimenta y sus máscaras, sus ocupaciones y diversiones; en fin, todo lo que se registra, contabiliza, correlaciona y clasifica, inclusive sus rasgos faciales, sus relaciones familiares, su herencia, su legado y su nombre, es conocido y juzgado, siendo plasmado en los detalles de un saber minucioso y agobiante.

---

<sup>274</sup> “Todo un saber individualista se organiza, el cual toma como dominio de referencia... la virtualidad de peligros que encierra un individuo y que se manifiesta en la conducta cotidianamente observada”. Idem, p. 131.

<sup>275</sup> *Vigilar y castigar*, p. 197.

El saber fragmentario de las personas, de los contextos y de las circunstancias constela las imágenes del *yo*. Es el saber sobre el sujeto que los *otros* disponen, la información que la sociedad posee, lo que las instituciones y los individuos inquieran y construyen<sup>276</sup>. Si el sujeto satisface los estándares, si no muestra anomalías, si no expresa descontento ni peligro, si es lo que se espera que sea, *normal y homogéneo*, sus registros personales se archivan y se olvidan. Pero si en sus actuaciones se percibe algo de libertad, si lo que piensa, dice y hace tiene signos indeseables y genuinos, entonces la sociedad reacciona y lo convierte en un incordio que afinar, un elemento que recluir, un loco que sanar, un reo que debe purgar, una desviación que hay que corregir. La sociedad observa, la comunidad evalúa, los *otros* ven sólo parte pero juzgan al sujeto como un todo, condenan o absuelven su alma porque lo han clasificado y probado.

La sociedad, el conjunto de sujetos, valida lo que está permitido y lo que está prohibido, restringe la libertad cuando no puede condicionarla, desplegando información confidencial o pública. Identifica lo que es anormal, extraordinario o excéntrico. La sociedad también difunde y repite, propaga, reitera y deforma creando cuadros, estigmatizando, anatemizando al sujeto. Identifica, por ejemplo, a los individuos peligrosos, a otros los aísla, pretende *normalizar* a un tercer grupo y a los que delinquen, los castiga. Todo gracias a la repetición de miles de voces que hablan del sujeto, de cientos de ojos que se enfocan para vigilar al individuo y de innumerables juicios que se escriben, pegándolos al pie de las imágenes que corresponden a cada sujeto tomado como un *caso*:

“... a medida que la medicina, la psicología, la educación, la asistencia, el *trabajo social* se van quedando con una parte mayor de los poderes de control y de sanción, el aparato penal, en compensación, podrá medicalizarse, psicologizarse, pedagogizarse; y con ello se hace menos útil el eje que constituía la prisión, cuando por el desfase entre su discurso penitenciario y su efecto de consolidación de la delincuencia articulaba el poder penal y el poder disciplinario”<sup>277</sup>.

Las instituciones psicológicas, médicas, psiquiátricas y criminológicas adquieren relevancia cuando los procedimientos, a partir de la vigilancia insidiosa que escudriña, permiten emitir juicios sobre el sujeto<sup>278</sup>. Estos espacios de secuestro obligan al individuo a beber, a comer, a estar, a pensar, a decir, a ser y a hacer. La curación, la normalización, el cuidado psíquico, mental o corporal, también la privación de libertad tratan a los hombres como objetos de trabajo: máquinas que deben repararse, reacondicionarse o mantenerse. Así, la reclusión es común a un conjunto amplio y diverso de instituciones modernas de control. Varía sólo el tiempo, las formas y las modalidades de trabajo con los *internos*. De muchas formas se conculca la libertad de los adolescentes en los reformatorios, de las niñas en escuelas privadas exclusivas o en conventos, de mujeres trabajando horas sin descanso en una fábrica, de los

---

<sup>276</sup> “Una observación minuciosa del detalle... para el control y la utilización de los hombres, se abre paso a través de la época clásica llevando consigo todo un conjunto de técnicas; todo un corpus de procedimientos y de saber, de descripciones, de recetas y de datos”. Ídem, p. 145.

<sup>277</sup> *Vigilar y castigar*, pp. 312-3.

<sup>278</sup> Foucault escribe: “...el asilo psiquiátrico, la penitenciaría, el correccional, el establecimiento de educación vigilada, y por una parte, los hospitales, de manera general todas las instancias de control individual, funcionan de doble modo: el de división binaria y la marcación... y el de asignación coercitiva de la distribución diferencial”. *Vigilar y castigar*, p. 203.

conscriptos constreñidos a un régimen militar, de los criminales reclusos en recintos de alta seguridad, o de los locos peligrosos abandonados en hospitales psiquiátricos públicos. Sin embargo, todos cumplen: se someten, están restringidos a las reglas de la institución, a las normas y al control de sus actividades y de su tiempo.

Tales instituciones son insidiosas contra el cuerpo del sujeto. Marcan los límites del recinto como las fronteras de la exclusión. Si bien establecen prerrogativas, derechos y posibilidades, prevalece en ellas la arquitectura panóptica de la vigilancia. Es posible tipificarlas en la sociedad moderna como instituciones de secuestro, de formación y de trabajo.

Las *instituciones de secuestro* conculcan la libertad del sujeto y regulan su actuación. Ejercen una microfísica detallada y pertinaz<sup>279</sup>. Los vigilantes de las prisiones y el personal médico autorizado de las instituciones psiquiátricas tienen la información minuciosa sobre el individuo, prevén lo que podría hacer, infieren lo que debe sentir y aplican las normas o los procedimientos *científicos* para controlar las reacciones y doblegar la voluntad y la mente del interno, aplicando la ortopedia que convenga. El despliegue de fuerzas evidencia su poder, la coacción y el dominio, tanto más inveterado cuanto mayor es el tiempo del encierro.

Las *instituciones de formación* despliegan un asedio que rebosa el tiempo teórico de la vigilancia. Peor aún, inciden de manera tal que el sujeto se controle a sí mismo por propia decisión. Escudriñan en el interior de los individuos, los manipulan, los condicionan, los predisponen y los convencen. Arrebatan su libertad y su privacidad, los hieren, arremeten contra los signos de personalidades no reconocidas como *normales*, inquietan para que el sujeto se sienta culpable, se confiese y doblegue su alma.

Tales instituciones trasuntan la vida con argumentos como el amor familiar o la educación que los maestros proveen cariñosamente a los educandos. Estas instituciones, siendo civiles, por ejemplo, el matrimonio, la universidad, el partido político, el psicoanalista, el amigo, el club o el consejero, forman al sujeto, lo normalizan, lo acondicionan, lo convierten en un elemento *apto* para vivir *en* la sociedad. Se trata del pesado conjunto de condicionamientos que aparecen como ineludibles, que hay que obedecer para no alterar la forma de existencia y las tradiciones del entorno. Es la atiborrada e innumerable trama de cabos que cada escenario representa y establece, la normatividad de asociación y las condiciones de permanencia en cualquier grupo, las pautas que cualquier entidad colectiva fija para otorgar lo que ofrece y las reglas que permiten que el sujeto conviva con los demás.

Finalmente, los *espacios de trabajo* son las cristalizaciones del poder y del saber para mantener el orden político, el progreso económico y la estabilidad social. Se trata de instituciones que vigilan el rendimiento, la productividad, la dedicación y el cumplimiento laboral de manera personal, persistente e ininterrumpida. Se registra la puntualidad y la producción, se verifica la velocidad de trabajo y la predisposición a someterse a las reglas, la vestimenta, las distracciones y los descansos. Se sancionan los incumplimientos, se regulan las gratificaciones siempre rituales, y se restringe la presencia y la actuación del sujeto. El

---

<sup>279</sup> “Una macro y una microfísica del poder han permitido... la integración de una dimensión temporal, unitaria, continua, acumulativa en el ejercicio de los controles y la práctica de las dominaciones”. *Vigilar y castigar*, p. 165.



celador, el capataz, el director, el jefe o quien quiera que aparezca con autoridad frente al individuo, representa el orden de la realidad que gobierna su vida, permitiendo, en última instancia, la posibilidad de existencia de dicho individuo y de su entorno familiar.

La arquitectura de la vigilancia no tiene sombras. Esté donde esté el sujeto, vaya a donde vaya, cala hondo la certeza de que está vigilado. Alguien concretamente, puede ser el maestro, el cónyuge, el confidente, el director, el amigo, el capataz, el compañero, el vecino o el enfermero, sabe lo que hace el individuo, infiere lo que siente y deduce lo que quiere. Se han eliminado los resquicios ensombrecidos, no hay acontecimiento que no se conozca ni se someta a la sonda del especialista que examina, encargado en última instancia, de fijar el saber triunfante. Así, se obtiene el conocimiento sobre lo que es normal, corriente y debe ser transparente. El sujeto se ha convertido en el foco de un espacio con contenidos de saber que no puede ser alterado, no puede generar sospechas; el individuo debe aprobar todo posible cuestionamiento, absolver cualquier duda y ser siempre el producto *normal* del sistema<sup>280</sup>.

Aparte de la *arquitectura de la vigilancia*, Foucault refiere la *arquitectura del espectáculo*. Se trata de otra forma cómo la sociedad moderna, en tanto panóptico, observa los escenarios donde puede acontecer alguna contingencia, donde alguien puede mostrar lo que no debe. La arquitectura del espectáculo es una disposición para la espera. Se espera la trasgresión para denunciarla o el delito para reprimirlo. Es posible observar cada resquicio, no por la ausencia de sombras, sino por la presencia ubicua de quien observa. Inclusive en el recodo más encubierto, en la lejanía más insondable, en el lugar donde la luz no llega, accede la visión de quien, con presteza y de modo inequívoco, denunciará al culpable, develará al trasgresor. Es posible interpretar que para Foucault, la arquitectura del espectáculo se realiza en los espacios de cuidado y en los habituales, y a través de los hechos compensatorios y el tiempo libre.

Los *espacios de cuidado* despliegan la observación en contra de los desadaptados, los delincuentes o los mal-entretidos. Hay que proteger lo que no puede ser trasgredido, hollado, tocado, profanado ni allanado; hay que cuidar contra los excesos, las ocurrencias, lo atípico y lo que resulta curioso. Los *espacios habituales* son protegidos contra lo anormal o patológico. Hay que registrar las conductas indecorosas, las faltas a la moral pública, los gestos obscenos, el exhibicionismo, el travestismo, la homosexualidad, la locura, las manías, las fobias, las neurosis, etc.

Los *sucesos compensatorios* incluyen eventos, acontecimientos, circunstancias y hechos que compensen la conciencia abrumada por el control. El objeto de observación son las ausencias, las conductas de desprecio, de minusvalía, lo que aísla al individuo, lo que lo hace extraño, antisocial y patológico. Finalmente, la sociedad del siglo XX ha establecido el control del *tiempo libre* mediante la indiscriminada oferta de servicios, de opciones, de ventajas, de consumo, de ocupación, de diversión, de estímulos, de ventas y viajes, de ahorro, crédito y, al parecer, de un largo e ilimitado etcétera.

#### **d) Disciplina, resistencia y libertad**

---

<sup>280</sup> "Las instituciones disciplinarias han secretado una maquinaria de control que ha funcionado como un microscopio de la conducta". *Vigilar y castigar*, p. 178.

El sujeto en la sociedad disciplinaria se regula a sí mismo convirtiéndose en un cuerpo dócil. La disciplina estandariza el pensamiento, homogeniza los valores, hace prevalecer los estereotipos, normaliza y aísla las patologías; además, adecua y trata los desvaríos, autorizando las penas y los castigos<sup>281</sup>. La disciplina, afirma Foucault, es “una anatómopolítica del detalle”<sup>282</sup>. El individuo disciplinado en la sociedad moderna es excluido de las conductas posibles que sean “malas e indeseables”, desde niño, en la escuela, la familia y la iglesia. “El espacio de la disciplina es siempre, celular”<sup>283</sup>. En la escuela se le prohíbe hablar y pensar sobre ciertos temas, se lo homogeniza con actitudes impersonales, se lo disciplina a fuerza de evaluarlo, se le motiva a condición de premiarlo; en fin, el poder lo modela y coacciona tan sutilmente como efectivos son sus mejores resultados. Foucault señala:

“ha habido también un sueño militar de la sociedad; su referencia fundamental se hallaba no en el estado de naturaleza, sino en los engranajes cuidadosamente subordinados de la máquina, no en el contrato primitivo, sino en las coerciones permanentes, no en los derechos fundamentales, sino en la educación y formación indefinidamente progresivos, no en la voluntad general, sino en la docilidad automática”<sup>284</sup>.

La familia disciplina el cuerpo, establece el principio de realidad y explicita el significado de la autoridad para toda conducta. Ella fija las formas de expresión de la individualidad, los sentimientos y la afectividad. Establece una cadena de limitaciones y autoriza las formas de manifestación de la individualidad y espontaneidad. Tales límites hacen del sujeto un individuo como los *otros*, un eslabón típico que no puede ser dejado, desconocido, criticado, vilipendiado ni repudiado. Por lo mismo, resulta imprescindible para la sociedad explicitar cuándo se dan las conductas reprochables, y cuándo se advierten tendencias peligrosas en el sujeto o en el uso arbitrario y lesivo que haga de su propia libertad.

La Iglesia y toda institución de culpa, confesión y esperanza, incorpora algún contenido de trascendencia. Educa el instinto, cohibe los impulsos, reprime la individualidad y realiza lo *bueno* imperecedero, lo *justo* intemporal, lo *bello* incontrovertible y lo *verdadero* indefectiblemente. Las instituciones del saber trascendente, mientras *ven* al individuo que se confiesa culpable y pecador, lo forman y redimen, y mientras lo forman, logran, en la medida que su conducta así lo evidencia, lo que ellas esperan de él.

Pero, las dudas, el escepticismo, el incumplimiento ritual o, peor aún, el saber que asalta la firmeza del dogma, las herejías y la heterodoxia; en fin, los contraejemplos de la casuística doctrinaria, pronto se ponen al descubierto. Si el saber triunfante los minimiza, si los codifica y anatemiza para controlar la conciencia irreverente, entonces terminan clasificados, aparece un registro de las pulsiones obcecadas y la teoría oficial fosilizada se habría escolarizado.

---

<sup>281</sup> “La disciplina es el procedimiento técnico unitario por el cual la fuerza del cuerpo está con el menor gasto reducida como fuerza política y maximizada como fuerza útil”. Ídem, p. 224.

<sup>282</sup> *Vigilar y castigar*, p. 143.

<sup>283</sup> Ídem, p. 147.

<sup>284</sup> Ídem, p. 173.

El ser del sujeto ante los *otros*, con los *otros* e igual a los *otros*, se limita a la homogeneidad, a lo esperado y a lo normal. Ni en el lugar más cercano e iluminado, ni en el más lejano y obscuro, el sujeto es capaz de encontrar un remanso de privacidad. Las formas de acceder al conocimiento, de saber y de justificar la acción han provocado la pérdida de la ingenuidad. La conciencia del sujeto ya no le pertenece, es de *otro* y, por lo tanto, la acción del sujeto es asimismo, la que otro piensa y decide para él.

Frente a las exclusiones del discurso, el condicionamiento del pensar y las estructuras restrictivas de la práctica; frente a los moldes y estereotipos predefinidos, frente a un sinfín de manifestaciones de la autoridad, se yergue, a veces ocasionalmente y otras invariablemente, una pulsión de libertad, una demanda humana de que cada uno sea *él mismo*. Así, en el contexto de la disciplina, la indiferencia y la manipulación, se levanta el deseo de destruir la voluntad de verdad, de restituir a los discursos su carácter de acontecimientos y de eliminar la soberanía del significante.

La resistencia<sup>285</sup> comienza cuando el sujeto es consciente de que su discurso va a ser seleccionado, controlado y redistribuido por procedimientos que conjuren sus poderes y peligros. Cuando el sujeto sabe que sus expresiones intelectuales son restringidas por los sistemas de exclusión, cuando tiene información acerca de las inacabables y entramadas formas de control, cuando descubre la apretada red que unifica y confunde, que restringe y limita, que anula y condiciona su acción sexual y política; en fin, cuando identifica las prohibiciones, los mecanismos y las restricciones impuestas sobre su vida, condicionantes en última instancia respecto de lo que puede pensar y lo que debe hacer, entonces es posible que fructifiquen en él, las manifestaciones de contrapoder y la fuerza de la resistencia.

Hablar sobre lo prohibido con la terminología censurada expresa signos de resistencia, como también mostrar rebeldía y diferencia, ser *otro*, tal vez irracional, tal vez neurótico, pero ciertamente, siempre *extraño*. Hablar sin pretender que lo dicho sea verdadero, pensar sabiendo que sólo se afirma un *yo* circunstancial, azaroso y lúdico, ser consciente de que las proposiciones afirmadas son sólo un acontecimiento, una manera de pensar, de creer y de actuar; en fin, saber que el conocimiento no devela ninguna verdad definitiva, que no trasciende ningún umbral, que el ser de las cosas no existe, científica, ideológica, filosófica ni vivencialmente; finalmente, hablar así como se realiza cualquier acto de libertad individual, sólo reivindica la sofística de uno mismo, sólo expresa la subjetividad que busca afirmarse, sólo deja ver que detrás de los saberes y los discursos late la resistencia<sup>286</sup>.

Foucault habla así, dejándose alcanzar por las palabras: “Hay que continuar, no puedo continuar, hay que decir palabras mientras las haya, hay que decir las hasta que me

---

<sup>285</sup> En una entrevista efectuada a Foucault en marzo de 1977 por Bernard Henry y publicada con el título “No al sexo rey”, el filósofo francés afirma: “Yo no contrapongo una sustancia de resistencia a una sustancia de poder... Nunca nos vemos pillados por el poder, siempre es posible modificar su dominio en condiciones determinadas y según una estrategia precisa”. Cfr. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, p. 162.

<sup>286</sup> En una entrevista que se publicó con el título “Poderes y estrategias”, Foucault dice: “Lo que yo digo en esta entrevista no es *lo que yo pienso*, sino a menudo lo que me pregunto podría pensarse”. Cfr. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, p. 86.

encuentren<sup>287</sup>. Su habla restituye un saber alternativo, evidencia una pulsión contra la autoridad y el sistema, desnuda los acontecimientos mediante la crítica despiadada. Tal, el placer que produce saber, no la verdad, no lo fundamental, sólo lo que es parte importante de la vida: identificar los escollos que evitan que el sujeto se afirme y que aplastan su ímpetu por la autenticidad y la libertad.

El panoptismo social que vigila, vierte sobre el sujeto su omnipresencia convertida en amenaza omnisciente<sup>288</sup>. Se aboca a asfixiar cualquier signo de individualidad, provocando en el sujeto el despliegue de control interno y externo contra sí mismo, contra su pensamiento y sus posibles acciones, contra la afirmación asertiva de su personalidad y sus rarezas; en fin, en contra de la alteridad y la libertad.

El análisis de los procesos de enrarecimiento, reagrupación y unificación de los discursos es un estudio de los sistemas vigentes, validados y repetidos. Se trata de la formación dispersa, discontinua e irregular de los saberes y de lo que el sujeto desarrolla para sí mismo. Es afirmar ciertos rasgos subvirtiendo las relaciones de manipulación y dominio ideológico, haciendo explícitas las prácticas discursivas alternativas, los acontecimientos del pensamiento que pueden alterar la conducta, y generando resistencias y desengaños para que el sujeto sea consciente de sí mismo, más acá de la verdad y más allá del contenido político del discurso.

### III. LAS PARADOJAS DEL SABER HISTÓRICO

#### a) Arqueología, ciencia e historia

Según Foucault, los saberes triunfantes<sup>289</sup> alcanzan a ser *científicos* en un momento histórico dado, no porque sean “verdaderos”, sino porque la *episteme* prevaleciente, así los ha encumbrado con el trabajo entusiasta de quienes cultivan tales saberes. Varios autores han mostrado similares posiciones de carácter epistemológico. La socióloga Annie Guedez, por ejemplo, admite que el valor de la sociología como representación de la sociedad, análisis de los rastros verbales y aprehensión de lo dado en la práctica social<sup>290</sup>, sólo se puede evaluar epistemológicamente desde *fuera* de la sociología.

Por lo demás, la crítica a la forma en que se ha constituido “el hombre” en objeto de estudio y en problema para las llamadas “ciencias humanas” y “ciencias sociales”, es posible que se dé solamente desde una lectura *arqueológica*. Pese a los significados diferentes que se asignan al concepto de *arqueología* en la filosofía de Foucault, y que han sido expuestos en el presente ensayo, es posible concebirlo como el enfoque que trata a los discursos señalando la novedad y las transformaciones que incluyen, las contradicciones que describen, y los

<sup>287</sup> *El orden del discurso*. Tusquets editores, p. 9.

<sup>288</sup> “La prisión es la imagen de la sociedad, su imagen invertida, una imagen transformada en amenaza”. *La verdad y las formas jurídicas*, p. 137.

<sup>289</sup> En *La arqueología del saber* Foucault dice: “Un saber es aquello de lo que se puede hablar en una práctica discursiva que así se encuentra especificada”, p. 306.

<sup>290</sup> Annie Guedez, *Lo racional y lo irracional: Introducción al pensamiento de Michel Foucault*, pp. 51 ss.

aspectos comunes que comparten con otros discursos<sup>291</sup>. La mirada arqueológica focaliza temas, los describe y los relaciona con los discursos que dan cuenta de ellos, enunciándolos, motivando a prácticas específicas y haciéndolos parte de un sistema que relaciona otros temas.

Sólo adoptándose una posición respecto de la disyunción entre la ciencia y la ideología (al modo como es planteada por Louis Althusser), es posible evaluar en uno u otro sentido, la relevancia de las ciencias sociales y humanas. Sólo siendo consciente de los problemas relacionados con la voluntad de verdad, es posible comprender que se puede desterrar o se debe reproducir cualquier pretensión de verdad como causa fundamental para construir cualquier teoría o sistema filosófico. Sólo desde una valoración crítica que taxativamente acepte o rechace ciertas categorías sociológicas marxistas, o según la perspectiva prevaleciente, que evalúe determinados contenidos socio-profesionales (al modo cómo Pierre Bourdieu lo hace), es posible explicitar una posición sobre el valor *científico* de un saber triunfante determinado<sup>292</sup>.

Los trabajos de Foucault construyen una “caja de herramientas” para quienes quieran descubrir para qué sirven. No se trata de enunciados prescriptivos afirmados por la filosofía de Foucault, tampoco guías de acción para cualquier movimiento político. Las herramientas son utensilios teóricos que refieren dos dimensiones. En primer lugar, la consumación de un proceso de elaboración intelectual desplegado por Foucault y focalizado en el momento histórico de la modernidad. En segundo lugar, se trata de categorías de análisis susceptibles de ser empleadas para aplicaciones diversas, teniendo claridad sobre su valor específico y, por lo tanto, relativo.

El grado más alto de reconocimiento histórico de un saber triunfante consiste en que se formalice como conocimiento científico, dando plena consistencia a las formaciones discursivas donde se estructura. Así, los discursos, siendo simples positivities, adquieren características de saberes triunfantes o de “ciencias”. La perspectiva de Foucault sobre la ciencia puede caracterizarse como *historicista*; es decir, se trata de una concepción en la que las definiciones, la clasificación, la articulación, los métodos y otros tópicos de la ciencia cobran relevancia en determinados momentos históricos, de acuerdo a lo que piensan y realizan los grupos de investigadores, intelectuales y científicos.

La historia aparece en esta perspectiva subjetivista y post-estructuralista, como el horizonte donde adquieren relevancia las teorías sobre la ciencia y los contenidos explícitamente científicos. Se trata de una valoración de la diversidad cultural, apreciación de la ideología con componentes científicos, y de una amplia variedad de formas simbólicas de la vida cotidiana que, según los procesos que acontezcan, pueden también adquirir connotación *científica*. El historicismo, finalmente, reúne a epistemólogos que desde el anarquismo, la fenomenología o la hermenéutica rechazan la existencia singular de *la ciencia*, abogando por la multiplicidad de teorías que disputan ser reconocidas como científicas invariablemente, en algún contexto temporal, cultural, ideológico y político.

---

<sup>291</sup> Ídem, pp. 72-3.

<sup>292</sup> Véase *La arqueología del saber*, pp. 223-35.

Foucault muestra que el criterio de *cientificidad*, es decir, el criterio que establece las condiciones para que una teoría sea *científica*, sigue pautas muy diversas e incluso contrarias. De acuerdo al contexto histórico, es necesario hacer consideraciones sociológicas, enfocando los contenidos desde un punto de vista subjetivo y psicológico respecto de los sujetos que producen las teorías. Así, la ciencia estaría irremisiblemente vinculada al saber de las instituciones sociales y políticas que forman el mundo donde se realiza.

Para Foucault, en toda sociedad en cualquier momento de su historia, se desarrolla y prevalece, en medio de rupturas y disensiones, articulaciones, continuidad y formas eficaces de control, cierta *episteme*. La *episteme* es el conjunto de relaciones que da regularidad a los enunciados, evidenciando, en la multiplicidad de discursos y de lugares comunes, las correlaciones prevalecientes. Denota supuestos, teorías y definiciones siguiendo pautas de constitución y deconstrucción. Se trata de los juegos de compulsión y limitación en los umbrales del saber. Relaciones que reúnen en la época, las prácticas discursivas, las figuras epistemológicas y el quehacer científico. La *episteme* define cuáles son los problemas científicos, cómo hay que formularlos, de qué manera se los puede abordar, absorber y, finalmente, resolver. También se incluye en ella la validación de nuevos conocimientos y la presentación de los resultados.

En toda formación discursiva históricamente condicionada, es decir, en una realidad social en la que prevalecen ciertas formas de pensar y de actuar según una trama intrincada de saberes, coexisten, sin jerarquía ni evolución, sin orden ni valor diferencial, discursos, información, teorías y contenidos que orientan a realizar ciertas prácticas, a expresar algunas actitudes sociales, ciertas acciones colectivas, reacciones, modos y gestos singulares. Tal coexistencia, sin embargo, se puede diferenciar. Es posible analizarla y ordenarla. Se puede rastrear su génesis, constatando su eficacia y los límites sobre el pensamiento y la acción. Tal tarea es entendida por Foucault como la precisión de los *umbrales* del saber.

Las formaciones discursivas incluyen umbrales donde los contenidos se transforman. En tales formaciones son varias las posiciones que se pueden adoptar, son muchos los contenidos que se puede enunciar, son distintas las tesis sobre los temas y problemas que se puede defender para tener algo que decir, para señalar una opinión, precautelar un sentido o difundir un lugar común, un saber difuso o una conciencia colectiva. Si bien aquí se dan disensiones, contraposiciones y oposiciones, existen condiciones de formación de los enunciados, límites de inteligibilidad, variaciones restringidas de opinión y márgenes de lo prohibido.

La formación discursiva veda lo ininteligible, incoherente y sospechoso. En medio de la multiplicidad de lo diferente, subsisten reglas coercitivas sobre lo que puede ser enunciado, restricciones sobre cómo construir proposiciones y modos coercitivos eficaces frente a quienes no se someten a lo establecido. Así, inclusive lo diferente y extraño, lo original y curioso se somete a las directrices que imponen temas, problemas, posiciones, posibilidades, códigos y prácticas reconocidos como permitidos.

El umbral de la *positividad* limita los objetos, las proposiciones sobre ellos, las actitudes y los gestos de la enunciación. Establece juegos de conceptos y elecciones teóricas. Es un saber positivo que confirma las características prevalecientes, los *corpus* de conocimiento, los sistemas y las posiciones. Se trata de un saber que trasciende y tiñe con el mismo color de

fondo, los textos filosóficos y literarios, la creación artística y la producción intelectual, el conocimiento vulgar y las prácticas científicas<sup>293</sup>.

El umbral que Foucault llama *de epistemologización* permite construir o decir algo nuevo sobre aquello de lo que se puede hablar. Se trata del saber históricamente enriquecido en tendencias, corrientes y escuelas, desde donde se realizan nuevos descubrimientos. Sin embargo, los discursos deben quedar afincados sobre los viejos cimientos de la formación discursiva que prevalece en esa sociedad, deben aceptar las limitaciones y asumir las condiciones de verificación de las nuevas proposiciones. En la ciencia y la filosofía, en tanto el conocimiento alcanzado no encuentre resistencias ni disenso, en tanto no contenga rupturas ni anomalías respecto de los viejos cimientos, puede ser aceptado y valorado.

El umbral de la *cientificidad* restringe los conjuntos de objetos, las prácticas se hacen más especializadas y las enunciaciones más caracterizadas. Aquí se exige un uso riguroso del lenguaje como condición del quehacer "disciplinario". Los discursos han asimilado plenamente las leyes de construcción de nuevas proposiciones. Así, las nociones esenciales, las leyes y las regularidades dan solidez a la enunciación; permiten recurrir deductivamente a demostraciones ya efectuadas, a contextos teóricos reconocidos y a soluciones de problemas que han sido aceptadas y valoradas. La *cientificidad* se da mediante la formalización, generando que la fundamentación mediante leyes, principios, supuestos y discursos alcance la valoración de la *episteme* prevaleciente.

El umbral de la *formalización* exige que las teorías científicas especifiquen los edificios formales que las justifican. Un saber formalizado indica sus supuestos, principios, postulados y axiomas, delinea cómo, mediante reglas de formación y a partir de estos elementos, se construyen definiciones, conceptos teóricos, nociones y teoremas. Así, es posible demostrar tesis recurriendo a la experiencia. El edificio formal realizado implica que se haya alcanzado una verdad relativa, válida dentro de los límites de la historia, y vinculada a un conjunto amplio de saberes sobre los que reina la ciencia, sea para validarlos generosamente o para infamarlos como errados.

## **b) Saberes triunfantes y exclusión del discurso**

Mark Poster reconoce que el trabajo de Foucault se orienta a la particularidad de los fenómenos y que se despliega como una labor multilateral, obsesiva por diseccionar la microfísica del poder y por romper la estrategia post-estructuralista de concebir y de tratar a la sociedad como un todo. En este sentido, Foucault habría desarrollado un trabajo intelectual valioso que permite comprender el presente histórico en sus detalles y que analiza los componentes complejos y cruciales de la sociedad moderna establecidos gracias a la interpretación genealógica. Pero, según Poster, el filósofo francés no ofrecería una base epistemológica a sus pensamientos, no teorizaría sistemáticamente la historia y no diferenciaría al experto del "intelectual específico", ni al sociólogo especializado del crítico social. Peor aún, su teoría se presentaría como inmune a toda crítica<sup>294</sup>.

<sup>293</sup> *La arqueología del saber*, pp. 304-9.

<sup>294</sup> Mark Poster, *Foucault, marxismo e historia*, p. 207.

Los análisis de Foucault son, según Poster, penetrantes e incisivos, proveen armas para la lucha intelectual, hacen que su nomadismo socave el orden social y su discurso interpele a las disciplinas, mostrándolas como instrumentos del capitalismo y del imperialismo. Pero, la teoría foucaultiana carecería de una explicación que justifique cómo puede moverse de un campo con dominio específico a otro.

No daría cuenta de cómo se esbozan los escenarios de resistencia, después de haber corroído con el ácido de la genealogía, la aparente naturalidad de los sistemas contemporáneos. Foucault tampoco explicaría el proceso de producción de herramientas teóricas, no justificaría la necesidad de fabricar conceptos para criticar lo constituido, y, finalmente, al filósofo francés le faltaría explicar el proceso intelectual necesario para descubrir cómo el sujeto moderno puede liberarse de los múltiples y complejos escenarios en los que es sometido por el poder.

Frente a esta crítica cabe reivindicar el carácter sofista del discurso de Foucault. Pero, no se trata de un discurso persuasivo presentado de modo grandilocuente y elegante con la finalidad de que reporte beneficios diversos a sus emisores. Se trata de una teoría que no necesita justificarse a sí misma, que no pretende afirmar proposiciones como si fuesen la meta final de la historia y que no quiere ser “científica” porque duda de tal pretensión. Apenas busca articular una comprensión posible de la realidad, una interpretación entre otras de los procesos, se trata de una visión entre muchas de las que pueden desarrollarse sobre los mismos temas. Es un discurso relativo y contingente que se concentra en detalles arbitrariamente elegidos, en el devenir circunstancialmente construido; se trata de un conjunto de transcripciones que ofrecen nuevas perspectivas para comprender cómo la sociedad y el sujeto moderno han llegado a ser lo que son<sup>295</sup>.

En contra de cualquier voluntad de verdad universal y en contra de los sistemas de poder, Foucault enuncia que su trabajo es sólo una actividad más entre otras, una labor que vence a la verdad, aunque sirva para comprender cómo cada sujeto se ha constituido y ha incorporado nociones y memorias de largo alcance. Su labor genealógica permite desembrozar la subjetividad que la sociedad inculca, hace valorar las opciones libres y personales como posibles, da lugar a ver pautas de resistencia en escenarios inverosímiles, mostrando al sujeto alternativas respecto de lo puede llegar a ser, creer y hacer.

Foucault piensa que la sociedad contemporánea excluye al sujeto, mediante formas de negación del discurso<sup>296</sup>. Los saberes triunfantes se imponen ridiculizando, menoscabando y minimizando a los saberes sometidos y a quienes los sustentan. Instituyen mecanismos que les permiten tipificar lo que no está permitido, aquello sobre lo que hay que callar. Se construyen según la arquitectónica de una gramática que refiere el orden del mundo, de una problemática que sanciona cuáles son los objetos de conocimiento y de comunicación, y según una disposición disciplinar que instituye saberes consagrados determinantes para asumir prejuicios y nociones teóricas. Así, la modernidad no sólo restringe escenarios de verbalización, sino que excluye de todo discurso, las palabras que estén prohibidas, los gestos

---

<sup>295</sup> Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, pp. 155 ss.

<sup>296</sup> Véase *El orden del discurso*. Lección inaugural en el Collège de France, diciembre de 1970, pp.11 ss.



que lindan con la locura y la sinrazón, ponderando la incuestionable voluntad de verdad que debe estar presente como trasfondo de toda enunciación.

La sociedad condiciona y niega la posibilidad de hablar de ciertos conceptos. El sujeto que es usuario de alguna lengua está restringido a usar ciertos términos y lugares comunes. Si trasgrede estas limitaciones se convierte en sospechoso y en la persona a quien hay que anatemizar: alguien que trata temas oscuros, que habla con palabras prohibidas y enuncia conceptos vedados. Se trata de un sujeto que hay que poner en evidencia y denunciar. A través de sus palabras se reconoce la locura, el lenguaje prohibido descubre a los trasgresores, devela a los individuos de riesgo, a quienes no se disciplinan para pensar y, en consecuencia, para actuar. El lenguaje fija los límites del discurso, pone en juego la identidad y crea los estereotipos de pensamiento y acción. Se convierte en un conjunto de restricciones para tratar los temas, utilizar procedimientos, definiciones, técnicas e instrumentos que, en último término, permiten identificar el error y la verdad. Así se realiza el control de las disciplinas y de los quehaceres intelectuales: con el estigma y el anatema.

Caracterizar la locura permite excluir lo indeseable, lo anormal, imponiendo la disciplina y asfixiando pulsiones de alteridad y libertad. La sociedad condiciona lo que el individuo debe pensar, cómo debe hacerlo, sobre qué temáticas y con qué enunciados. El control disciplinario se da sobre el pensamiento del escritor y el trabajo del científico, sobre la agrupación temática de los discursos, el sentido y la unidad de sus significaciones y su coherencia. El sujeto no debe deambular intelectualmente en el mundo del azar, no puede desplegar un *yo* soberano y libre. Excluir al loco representa desplegar una estrategia social de conservación de la normalidad en la comunidad. La sociedad no tolera la individualidad anatemizada como enfermedad, enajenación, anomalía, demencia, neurosis, psicosis o degeneración. Los sujetos deben aprender a ser felices siendo normales y racionales. El loco, el desadaptado, el enfermo mental debe ser identificado y reprimido en la familia y el grupo social, en el trabajo y la comunidad religiosa, para que siendo recluido en hospitales y sanatorios se anule su individualidad peligrosa y su libertad dispersa.

La sociedad establece cómo se procura el saber. La perspectiva de discursos consolidados, de textos jurídicos, literarios, religiosos y científicos, las limitaciones doctrinales y teóricas aceptadas y asimiladas por el saber triunfante, diseñan un diagrama de fuerzas que reconoce e impulsa una determinada voluntad de verdad. Así, la verdad aparece como única, eterna, absoluta, potente y fundamental. La sociedad disciplinaria permite sólo cierta diversidad y heterogeneidad, condiciona la diversidad de verdades sin que sea posible pensar y reproducir contenidos sospechosos. Existen haces permitidos para las verdades religiosas, para las demandas excéntricas y las exigencias sutiles, existen doctrinas, actividades, clubes, asociaciones y grupos para encauzar la vida.

Las ciencias modernas y las academias incorporan prejuicios, intereses, supuestos y hasta condicionantes estéticos. Exigen cómo se debe profesar conocimientos determinados y cuándo la pretensión de verdad adquiere legalidad. Las teorías elásticas, los contenidos dúctiles y los discursos diferentes se toleran mientras el sujeto cumpla las exigencias sociales y productivas con eficacia y continuidad. Es tolerable cualquier idea, posición, modo de ser, pretensión de verdad o discurso, mientras no trasgreda los límites de la subjetividad. Si las expresiones del sujeto, triviales o profundas, esenciales o accidentales, recreativas o serias,

muestran su ser restringido a las exigencias del mundo social, entonces sus acciones son permitidas, sus ideas y creencias son tenidas en cuenta y hasta es posible que su personalidad sea tolerada como un modo aceptable de ser.

### **c) Voluntad de verdad y sofística en la filosofía de Foucault**

La voluntad de verdad se manifiesta especialmente en la filosofía y en la ciencia. Por lo general, aparece como algo implícito, sobreentendido, algo que encubre su rostro bajo la máscara de la suposición de que acompaña indefectiblemente al orden y a la claridad, a los conocimientos jerarquizados y a la razón de las cosas. Se presume que si se focalizan las esencias y se descubren las leyes, se ha *alcanzado* la verdad. Pero, detrás de esta máscara habita una fuerza que precautela la disciplina y el saber triunfante, que homogeniza y sospecha de cualquier práctica de cambio, restringiendo el conocimiento a la sumisión ideológica y a la política impuesta por la modernidad.

El *a priori* histórico, contenido que se ha referido anteriormente en este ensayo, no sólo ha sido enfatizado por Foucault, sino que el filósofo francés lo ha desplegado en sus trabajos genealógicos con creatividad e interés intelectual. No se trata, según lo que motivaría a pensar un enfoque kantiano, de las condiciones estructurales de la conciencia universal, tampoco tal *a priori* autoriza una intersubjetividad de validación de la verdad; al contrario, desentraña las condiciones históricas que hacen posible y que restringen las prácticas sociales como consecuencia de discursos determinados.

Es decir, descubre la verdad relativa sobre la que se erigen los saberes triunfantes y las instituciones emergentes que ejercen poder sobre el sujeto. El *a priori* histórico muestra las discontinuidades, las inflexiones, las rupturas y las mutaciones. Pone en evidencia la formación, transformación y quiebre de la verdad de los discursos, y critica las condiciones ideológicas prevalecientes para ver, pensar, conocer y actuar. Permite comprender los sistemas de enunciados de una época o un contexto, y cómo la sociedad fija regularidades específicas para los discursos construyendo archivos teóricos, conceptuales, procedimentales y formativos en cada sistema de saber.

La correlación histórica señalada por Foucault como la continuidad “discurso-saber-ciencia” impide ver a la ideología en oposición a la ciencia. Previene de que los saberes sometidos pueden convertirse, gracias al tiempo, en saberes triunfantes, y descubre que los discursos *verdaderos* cambian en la medida en que se reconfigura el poder. No se puede aceptar que la ideología obnuble la verdad, que encubra las relaciones *científicas* o que, desde la perspectiva marxista, sea la falsa conciencia del ser social. Para Foucault, toda representación y práctica social, cualquier imagen y fantasía, metáfora o metonimia, es tan valiosa para comprender los saberes triunfantes de la sociedad como lo que esa sociedad considera que es la verdad *científica*. Reducir la verdad, como lo hace el marxismo positivista, a una visión materialista y dialéctica de la realidad, conduce, según Foucault, a erigir un saber determinado como contenido intolerante y justificativo del dominio político, y un conjunto de enunciados objetivos con fuerte inclinación axiológica. Es decir, se trata, apenas, de un discurso que siendo ideología, pretende instituirse como saber triunfante.

La voluntad de verdad comenzó a adquirir fisonomía en el mundo griego donde la filosofía estaba consubstanciada con la ciencia. El mito platónico de la caverna, la disyunción entre la opinión y el conocimiento verdadero, expresan alegóricamente, dicha voluntad. Se trata del deseo de superar el error, de trascender de la opinión a la verdad, y del deseo de anidar las certidumbres en el mundo de las esencias. La *doxa*<sup>297</sup> es la apariencia, la opinión, el saber superficial, obnubilado, indirecto y esquivo; es el saber de las sombras, de las imágenes frágiles y engañosas que, expresado en lenguaje moderno y positivista, corresponde a la *ideología*. En oposición a dicho saber vulgar, existe uno de élite, ya no falso, sino científico, ya no periférico ni indirecto, sino substancial, central y profundo: es el saber de la *episteme*. Se trata en este caso de la verdad, las formas puras, las leyes, las substancias y las esencias sobre las que la filosofía y la ciencia tienen la voluntad de decir algo.

Para Foucault, la voluntad de verdad como deseo de descubrir lo esencial, los fundamentos de la realidad y las explicaciones científicas de las cosas, ese ímpetu por lograr una revelación casi divina acerca de lo que es el mundo, el hombre y su alma; la voluntad de explicar la realidad natural y social, representa una pulsión de poder realizada en el plano del pensamiento. Los que *saben* se atribuyen a sí mismos el poder para recortar, para establecer qué se tiene que censurar, cuáles contenidos hay que modelar y cómo se debe educar para homogenizar; es decir, se atribuyen el poder de dominio ideológico. Así, las teorías dogmáticas, los discursos holistas y axiológicos, las visiones del mundo provistas por la filosofía, la religión o la profesión de creencias, inclusive el optimismo positivista radicado en la ciencia, dejan advertir, invariablemente, la misma pulsión, pretensión y supuesto de excepción: *todo lo contrario a lo que yo digo es falso*.

Frente a la voluntad de verdad, Foucault expresa una actitud *arqueológica*. Se trata de señalar formas y procesos, fisonomías históricas dibujadas en la genealogía de los acontecimientos. Foucault aparece como un cartógrafo entre otros, alguien que elabora discursos relativamente válidos y persuasivos por accidente. Frente a la verdad de la filosofía y de la ciencia, la *arqueología del saber* establece las peculiaridades de lo pasajero, el sínfin de rupturas e inflexiones, el cúmulo de las diferencias, lo desarticulado, inconexo, original y lo que no tiene sentido. Se trata de detenerse en lo dudoso, lo sospechoso, la resistencia y el contrapoder, lo que ha sido siempre marginal, falso y erradicado porque ahí yace el trasfondo de verdad de los otros discursos: ahí radica el fundamento de la filosofía y de la ciencia.

En oposición a Platón y a la figura de Sócrates, en el siglo IV antes de nuestra era, se estableció la imagen del sofista como la antípoda de quienes creían en la verdad eterna, absoluta, incontrovertible y definitiva. Los sofistas suponían que la verdad es una cuestión histórica, que su sentido y su valor son temporales, transitorios y modificables, y que, como otras prácticas, su creación y prédica otorgan poder, posibilitando una gratificación placentera, satisfaciendo al auditorio, e inclusive, con cinismo y total libertad de cualquier rémora moralista, proveyendo ganancias.

---

<sup>297</sup> La traducción de la palabra griega *δόξα* indica lo siguiente: parecer, opinión, juicio, creencia, conjetura, imaginación, apariencia, gloria, reputación y fama. Véase en este mismo ensayo, lo nota de pie de página N° 47 donde se señala el significado de la palabra *ἐπιστήμη*.

Es placentero predicar cualquier discurso que aparezca como verdadero. A los sofistas les satisfacía ser persuasivos, convencer con grandilocuencia, promover epígonos, admiradores y clientes dispuestos a seguir o pagar cuanto sea necesario a sus maestros. Predicar lo que sea como si fuera verdadero es un ardid, es dejar que las palabras “discurran” para producir efectos, es aseverar discursos prefabricados según la demanda y según los costos del mercado. Otros beneficios de este arte son el placer por el reconocimiento y el prestigio, el empleo del lenguaje para convencer y para poder envolver a las personas con palabras, en última instancia, se trata del poder que otorga la seducción del verbo.

Para quien elabora discursos, que su auditorio visualice la verdad significa que las palabras se conviertan en un medio de poder. Los sofistas son ante todo retóricos. Saben que el efecto de credulidad se logra gracias a la presentación del discurso. Emplean recursos estilísticos para que su auditorio crea, utilizan con habilidad los giros del lenguaje, las sutilezas, las metáforas, la perfección de las formas, las simetrías y los adornos; en fin, poseen el arte de hacer convincente cualquier contenido.

Saben que lo que quieren no radica en la razón del auditorio, sino en su afectividad, en sus emociones y su vulnerabilidad a ser manipulados. La elocuencia histriónica, la exageración maniquea y la impostura son necesarias. La belleza y la utilidad de los discursos radican en cómo se dice algo, en qué circunstancias se lo presenta, bajo qué apariencia y con qué lenguaje. También es imprescindible trabajar la imagen del emisor, calcular sus gestos y movimientos, establecer el impacto que provocará, las expectativas que motivará y las acciones a las que conducirá. Los sofistas saben que el convencimiento y no el conocimiento, es la finalidad del discurso, piensan que lo que el auditorio acepte depende de las cosas que quiera oír y de la habilidad de quien las dice mostrándolas como *verdaderas*. La verdad del sofista, radica en el riguroso control y cálculo que realiza respecto del costo y el beneficio que le reporta cada actuación<sup>298</sup>.

Los sofistas juegan con las palabras, muestran sus inconsistencias y paradojas. Se mofan de la manera cómo ellos mismos popularizan ciertos temas y llaman la atención sobre tópicos determinados, cómo producen debates que son tomados en serio, discutiéndose problemas anodinos y pensándose contenidos con evidentes implicaciones. Los sofistas se congratulan sobre cómo ocupan a su auditorio manipulando contenidos ideológicos que permitan justificar acciones políticas. Saben que el lenguaje es convencional, perciben la arbitrariedad de los términos, la equívocidad de los conceptos, utilizan las relaciones que se tejen entre las palabras y las cosas, y emplean el poder oculto de tales relaciones. Con humor y desprecio, con cinismo y crueldad, evidencian para sí mismos, el sentido de los discursos, la mentira subyacente en toda verdad, la falsedad implícita en todo acto veraz. Conscientes de la inexistencia de la verdad, hacen que el discurso se vea como lo que es, su práctica lo muestra y sus actitudes lo expresan: *palabras que hacen cosas*.

---

<sup>298</sup> En la primera conferencia impartida en Brasil en 1978, Foucault dice que Edipo evoca la figura del sofista. Se trata de un profesional del poder político y un profesional del saber. Afirma: “A Edipo no le asusta la idea de que podría haber matado a su padre o al rey, teme solamente perder su propio poder”. Cfr. *La verdad y sus formas jurídicas*, p. 50.

Los sofistas descubren la materialidad del lenguaje<sup>299</sup>. Permiten que sea visualizado como un conjunto de símbolos y palabras, gestos y conceptos mágicos, capaces de convencer y de vehicular el poder. Se trata de una caja de herramientas para condicionar la acción, el medio para ejercer dominio, alcanzar prestigio, riqueza y todo lo que el sofista espera lograr, lo que ostenta, lo que evidencia con frivolidad y elegancia, con elocuencia y vacuidad. De esta manera, los sofistas han mancillado a la erudición, deshonorándola como una práctica retórica repleta de grandilocuencia y vileza.

La sofística de Foucault radica en la convicción de que todo discurso carece de una verdad universal, necesaria y exenta de las vicisitudes del tiempo. A las palabras y a los saberes les faltan contenidos nobles y substantivos, están imposibilitados de emitir mensajes sobre el final de la historia o el contenido de la utopía. Por lo demás, cuando se pone al descubierto el secreto de la sofística, es posible que se desplome su eficacia de manipulación, se inmunice el sujeto contra el dominio que padece, y contra el condicionamiento de su vida y de su acción. Foucault habla sin emitir mensajes trascendentes, critica el sentido, el ser, la verdad y el todo. Se regocija en la ausencia de teleología, en que nada es intemporalmente verdadero sino sólo con relación al momento histórico presente. El filósofo de Poitiers hace patente que no existe edificio alguno de la ciencia, que la verdad no se asienta en ningún sistema filosófico, en ninguna ideología religiosa ni política; pero también, que ningún discurso ha sido *superado* y que en el decurso de la historia, siempre aparecerán sofistas volcados hacia el interior de sus intereses y hacia el exterior de la política.

#### **d) Fertilidad postmoderna, post-estructuralismo y hermenéutica**

La crítica foucaultiana de la modernidad que resulta de la constelación sincrónica de varias genealogías, ha ejercido distintas influencias, tanto en el plano político como en el teórico. En general, es posible afirmar que tal influencia se dio alrededor de los años ochenta, especialmente sobre el post-estructuralismo y la postmodernidad, escenarios teóricos y culturales que adoptaron con flexibilidad, posiciones relativistas destructoras de cualquier atisbo utópico, teleológico o de cualquier pensamiento que apueste por un sentido o por el camino que deba seguir la historia de la humanidad. Se trata de escenarios que rechazaron la articulación de la totalidad social y que abogaron por una noción relacional del sujeto<sup>300</sup>.

El impacto del pensamiento de Foucault, la fertilidad de sus planteamientos y los múltiples escenarios en los que todavía influyen sus ideas, se han dado como resultado de vicisitudes incontrolables. Si se considera, por ejemplo, el feminismo, la influencia del filósofo francés es evidente aunque paradójica, se trata de una influencia a pesar suyo<sup>301</sup>.

Así, es posible afirmar que pese a que en la *Historia de la locura*, la *Historia de la sexualidad* o en *Vigilar y castigar* las mujeres estén encubiertas, sobreentendidas y oscurecidas; es innegable afirmar el impacto que tuvieron éstas y otras obras sobre el feminismo, tanto en

---

<sup>299</sup> Al final de la última conferencia impartida en Brasil, Foucault dice: “la práctica del discurso no está dissociada del ejercicio del poder”. Cfr. *La verdad y sus formas jurídicas*, p. 155.

<sup>300</sup> Klaus von Beyme, *Teoría política del siglo XX*, pp. 306 ss.

<sup>301</sup> Véase mi libro, *Foucault, feminismo, filosofía...* Instituto de Estudios Bolivianos, pp. 13 ss.

lo concerniente a la genealogía de la modernidad que Foucault realizó (saberes y poderes relacionados con la locura, el sexo y la prisión), como su trabajo arqueológico que desenrañó los estratos que gobiernan al sujeto a través de explícitas tecnologías del *yo*. Éstas incluyen a la meditación, la confesión, el ejercicio, la dieta y la asunción de modelos ejemplares<sup>302</sup>. Forman al sujeto en el trabajo, en el lenguaje, en la vida, en la locura, en el sexo y en la cárcel. El individuo resulta así, un “constructo” de campos disciplinarios de la medicina, la milicia, la educación y la psiquiatría<sup>303</sup>.

El feminismo de los ochenta tejió, por ejemplo, la noción de *patriarcado* y efectuó una dura crítica a las instituciones; advirtiéndose una fuerte influencia foucaultiana. En este sentido es posible afirmar que en una medida considerable, las pautas conductuales de la mujer postmoderna, el rebosamiento de los clichés de las *madresposas*, el desprecio por los cuadros de histeria, la afirmación asertiva y libre de la sexualidad, además de las posiciones culturales antes inusuales en hijas, estudiantes, presas, trabajadoras, profesionales e inclusive monjas, aparte de expresar los movimientos culturales de las últimas décadas del siglo XX, fueron influidas teóricamente de modo destacado, por el pensamiento de Foucault.

Desde el feminismo universalista de los sesenta, simbolizado por Jean Paul Sartre y Simone de Beauvoir<sup>304</sup>, feminismo que Foucault ignoró por propugnar una filosofía de la semejanza humanista y un programa de mezcla de los sexos que buscaba la complementariedad de lo desemejante por unidad de lo que era substancialmente igual<sup>305</sup>; hasta, más recientemente, el feminismo radical ginecéntrico, el feminismo anarquista o el llamado “eco-feminismo”, en todos ellos no se puede ignorar la impronta del pensamiento foucaultiano, sea asumiéndolo o sea para rechazarlo. En efecto, la concepción de la estructura ambivalente y bisexual del deseo que tuvo esplendor en la cultura griega<sup>306</sup> y la idea de que la homosexualidad es un constructo ideológico arbitrario de los sexólogos decimonónicos, tuvieron una entusiasta acogida entre varias tendencias feministas.

Sin embargo, como señala Klaus von Beyme<sup>307</sup>, Foucault decepcionó una y otra vez al feminismo. En contra de la redistribución *genérica* del poder, Foucault dibujó un diagrama de fuerzas exhaustivo y sistemático. En contra del proyecto de hacer del feminismo un movimiento político con estrategia propia, Foucault pensó la resistencia nómada. Respecto de caracterizar a la historia como variaciones de la dominación patriarcal, Foucault asumió tal concepto como una *mistificación*. Finalmente, cuando el feminismo atacaba la disimilitud en pro de la semejanza, Foucault insistía en señalar que las diferencias son resultado de las relaciones y las redes de poder sustentadas por saberes específicos.

---

<sup>302</sup> La enumeración es de Ian Hacking, "Mejora de uno mismo", en *Foucault*, Couzens Hoy, Comp., p. 258.

<sup>303</sup> **Ian Hacking, "La arqueología de Foucault", en *Foucault*, Couzens Hoy, Comp., p. 35.**

<sup>304</sup> Véase el diálogo entre Sartre y Simone de Beauvoir en *L'Arc*, 1976. La versión española está en el N° 3 de *El viejo topo*, diciembre de 1976: "Reflexiones sobre la cuestión feminista".

<sup>305</sup> **Klaus von Beyme dice que con el lema "different but equal", se dio un feminismo *liberal* que buscaba la liberación a través de los derechos fundamentales y un feminismo *socialista*, abocado a la crítica de la familia. *Teoría política del siglo XX*, pp. 289-90**

<sup>306</sup> **Así lo reconoce explícitamente Elisabeth Badinter, *XY: La identidad masculina*, pp. 102, 107, 109, 124, 130 y 132.**

<sup>307</sup> ***Teoría política del siglo XX*, pp. 306-8.**

Es comprensible, por tanto, que inclusive para el diferencialismo, Foucault no sea destacado, independientemente de que esta tendencia proclame la superioridad moral de la mujer y presuma que las mujeres construirían un futuro radiante, dulce, pacífico y entrañable, un futuro marcado por el separatismo lesbiano y por la preeminencia de la relación madre/hija como la quintaesencia de la relación de pareja<sup>308</sup>. El filósofo francés tampoco ha aparecido como impactante para los movimientos que propugnaron la *feminización de la sociedad*, o para los programas ecológicos con alcance holista, teleológico y normativo. Lo mismo se debe afirmar respecto de los movimientos que apostaron a construir comunidades de hermandad sustentadas, por ejemplo, en un entorno doméstico matriarcal<sup>309</sup>.

Sin embargo, que Foucault haya criticado el poder de forma ácida tuvo utilidad teórica para el feminismo radical<sup>310</sup>. Que Foucault desprecie cualquier noción esencialista de la justicia, que ponga en evidencia que los contenidos políticos liberales sobre la razón y la verdad son tan susceptibles de una crítica genealógica, como cualquier teoría de la sociedad; incita a dudar sobre los valores modernos y los clichés sociales de la mujer. Finalmente, que Foucault despliegue categorías sobre el poder aplicándolas tanto a la esfera pública como a la privada, estimula acciones de oposición, rechazo y revuelta.

Señalar a la revuelta, a la lucha y a la protesta como formas de romper el silenciamiento en la historia, hace que el discurso retórico de Foucault, emancipe<sup>311</sup>. La crítica del poder corroe de esta manera, la dominación de los individuos y los grupos, convoca a la libertad mediante la lucha local de las masas y las personas, e invita a articular nuevos saberes.

Por lo demás, las oscilaciones del autor entre el objetivismo y el subjetivismo, entre el estructuralismo y la hermenéutica, entre la arqueología y la genealogía, su eclecticismo teórico que molestaba tanto a marxistas ortodoxos como a feministas activistas, difícilmente permitirían reconocer su influencia. A lo sumo, algunas corrientes aceptaron que las relaciones entre los sexos tienen un carácter de intercambio particularmente denso con un contenido de poder innegable, que la resistencia al patriarcado podría canalizarse mediante el anarquismo y la anti-psiquiatría, o que en última instancia, depende del sujeto la concreción de formas de resistencia al dominio que sobre él ejerce la sociedad moderna.

Si la modernidad es el despliegue múltiple y caótico de escenarios sobrepuestos, de formas de dominio yuxtapuestas y de saberes consagrados que configuran un diagrama de fuerzas con poderes que operan en diversos planos, activos y efectivos; al parecer, las posibilidades de resistencia a dicho diagrama quedan restringidas. Todo interés de liberación resulta aparente, los movimientos terminan siendo asimilados, las fuerzas desviadas y los escenarios de lucha convertidos en inocuas curiosidades. Los proyectos a los que el sujeto apuesta y los movimientos con los que se compromete resultan ser, apenas, espasmos inocuos.

---

<sup>308</sup> El diferencialismo se ha tomado del libro de Elisabeth Badinter, *XY: La identidad masculina*, pp. 40 ss.

<sup>309</sup> Cfr. Klaus von Beyme *Teoría política del siglo XX*, pp. 303 ss.

<sup>310</sup> Al respecto, véase Klaus von Beyme. Op. Cit., pp. 306 ss.

<sup>311</sup> Barry Smart. Op. Cit, p. 290. Smart cita un texto de Foucault, "Is it useless to revolt" en *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 8 (1981), p. 8.

Pareciera que resistir es fútil. La materialidad capilar del poder lo hace sólido y pertinaz, conduciendo al sujeto a una pasividad política criticada, entre otros, por los marxistas ortodoxos<sup>312</sup>. Según ellos, Foucault habría transgredido al marxismo al diluir el tema del poder, al hacerlo vago y ubicuo y al perderlo de vista. Tal, la distorsión teórica que en lugar de identificar las fuerzas constructoras de nuevos poderes que se afirmen e impongan, motiva al sujeto a un quietismo resignado. Al sujeto que es capaz de comprender la extensión reticular del poder moderno articulado como una microfísica sobre su cuerpo, le sobrevendría así, una actitud pesimista y vulnerable, asequible para que en última instancia, la sociedad aplique su dominio de una y mil formas<sup>313</sup>.

Sin embargo, por ejemplo, respecto de la sexualidad moderna, que Foucault haya mostrado cómo ha triunfado un saber que instituyó la disciplina y la anatomo-política del cuerpo, que haya identificado a la bio-política de la población expresada en el “Estado de bienestar” como una forma de dominio de la conciencia; estimularía a generar actitudes de rechazo y de oposición buscando afirmaciones propias y libres. Comprender parte de la realidad y del ejercicio del poder generaría en este caso, vivencias eróticas, gestos como alternativas, deseos diferentes, modos para ser y hacer algo propio, constituyendo el *yo* del sujeto.

Resistir a la colonización de la conciencia, oponerse a la extensa red de poderes modernos, comienza por la comprensión de cómo se ha tejido y se ha anudado tal red, cómo opera sobre el *yo* en los escenarios de la vida y en las diversas cárceles de la sociedad panóptica. Como señalan Hubert Dreyfus y Paul Rabinow<sup>314</sup>, la resistencia al bio-poder no se realiza con discursos normativos rebosantes de valores universales ni mediante programas que calculan la liberación con la exactitud de un fenómeno natural. La resistencia exige acciones omni-laterales, uso de la imaginación, construcciones lúdicas e irresponsables; implica el éxtasis del *yo* disipándose las fronteras que las tecnologías modernas han impuesto al sujeto; en fin, se requiere de la retórica que descifre el dominio y motive su destrucción.

Gilles Deleuze y Esther Díaz<sup>315</sup> han puntualizado la teoría foucaultiana del sujeto. El sujeto está limitado por la realidad de las cosas que restringen su interior: por las cosas de afuera. Se trata de los poderes estratégicos desplegados mediante las tecnologías del *yo*, gracias a los contenidos asumidos como verdaderos, dada la imposición de los saberes triunfantes. Pero, inclusive entre los límites más acosados se pliega la subjetividad, se manifiesta la individualidad, se afirman los valores contrarios a los prevalecientes, y se consolidan regímenes de verdad peregrinos e identidades personales desatinadas. Tales pliegues disparan los sueños, rompen los límites de las aspiraciones y anhelan utopías buscando metalenguajes alternativos a la disciplina, la tecnología y los lugares comunes.

---

<sup>312</sup> Barry Smart dice que hay tres críticas marxistas a Foucault. La "ortodoxa", la "tradicional", que indica que Foucault se habría desviado de los supuestos metodológicos y políticos del marxismo; y la crítica "instrumental" que sólo le reconoce valor a sus descripciones. Cfr. "La política de la verdad y el problema de la hegemonía", en *Foucault*, Couzens Hoy, Comp., pp. 175 ss.

<sup>313</sup> Cfr. el libro de Mark Poster, *Foucault, marxismo e historia*, pp. 217 ss.

<sup>314</sup> Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y de la hermenéutica*. Editorial de la Universidad Nacional de México, p. 224.

<sup>315</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, p.155. Esther Díaz, *La filosofía de Michel Foucault*, p. 97.



No es razonable la crítica de Edward Said a Foucault en sentido de que el filósofo francés no teorizaría sobre la subjetividad<sup>316</sup>, que sólo se imaginaría el poder y que por querer rechazarlo, terminaría descalificando normas y convenciones necesarias para la vida social. Tampoco es admisible la explicación de Said respecto de por qué se dio la indiferencia de Foucault ante los movimientos políticos minoritarios o el feminismo, al que ignoró<sup>317</sup>.

Frente a estas opiniones es necesario señalar que la filosofía de Foucault no desarrolla una teoría universal del sujeto y menos una visión teleológica de la historia. Sus análisis genealógicos permiten comprender cómo se han desplegado las tecnologías políticas y las tecnologías del yo con sus continuidades y disrupciones. Cómo los saberes han configurado un perfil del sujeto moderno y cómo los poderes establecidos, reconocidos y valorados socialmente, también en las normas y las convenciones, han logrado que el individuo haga suyos, voluntaria y permanentemente, los medios para controlar sus acciones, su cuerpo y su alma<sup>318</sup>. Cualquier movimiento, ideológica o políticamente, que inste al sujeto a descubrir estas formas de dominio, no sólo merece que sea atendido teóricamente, sino que se llame la atención del individuo para que se adscriba a él y contribuya en la lucha que otros despliegan contra el sistema. Tal el sentido de la obra y de la vida de Foucault.

---

<sup>316</sup> Edward Said piensa que Foucault descuida, elude y desplaza a la justicia. La vivencia estética del sujeto negaría la lucha por el poder y la historia genealógica se reduciría a una intervención entre otras, en la red de los discursos. Para Said, Foucault sólo imaginaría el poder, siendo incapaz de representárselo conceptualmente. "Foucault y la imaginación de poder", en *Foucault*, Couzens Hoy, Comp., p.173.

<sup>317</sup> Ídem., p. 170. Said afirma que el discurso de Foucault carece del carácter opositor y contestario que arbitrariamente se le habría atribuido.

<sup>318</sup> En un diálogo realizado el año 1977 con varios intelectuales entre los que destaca David Cooper, Foucault indicó: "Las redes de poder pasan hoy por la salud y el cuerpo. Antes pasaban por el alma. Ahora por el cuerpo". Publicado con el título "Encierro, psiquiatría, prisión". Cfr. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, p. 108.

## § 5

---

### COMUNICACIÓN, HISTORIA Y CULTURA EN JÜRGEN HABERMAS

---

“El tema fundamental de la filosofía es la razón”.  
Jürgen Habermas

El uso y abuso que se hace de Habermas corrobora con creces la indignación que él mismo sintió en más de una ocasión al expresar que para un autor es irritante comprobar cómo ciertas ideas elaboradas por él, se adoptan con sesgos selectivos interesados, desfigurándolas tendenciosamente. Más aún, en medios intelectuales caracterizados por la inopia generalizada, gracias en parte al avezado carácter de algunos deficientes imitadores y debido, por otra parte, a la reproducción ampliada que se hace de algunas ideas sin leer los textos originales, Habermas ha servido en varias ocasiones para pretender justificar interesados discursos políticos, ha sido útil para aparentar un ropaje pseudo-científico y hasta ha dado lugar a celebrar comentarios *filosóficos* sin casi leerlo.

Por lo demás, leer a Jürgen Habermas resulta siempre pesado, engorroso e implica una demanda continua de un esfuerzo intelectual mayúsculo. Para hacerlo es imperativo no desfigurar intencionalmente sus ideas, es necesario estar consciente de que el filósofo alemán que se formó en la Universidad de Göttingen y que participó de la Escuela de Frankfurt, también ha expresado una frustración inclusive mayor cuando descalificó a sus “lectores” y “comentaristas” señalando que todavía resulta más irritante para un autor como él, que todo intento que hizo con el propósito de diferenciar los lugares teóricos y establecer las funcio-

nes de los conceptos con los que trabaja, de manera recurrente, “no haya servido de nada”<sup>319</sup>.

Paradójica situación para el filósofo de la comunicación. En efecto, considerando que Habermas proclama la necesidad del entendimiento con los demás, teniendo en cuenta que promueve la interpretación hermenéutica como base de la interrelación con los *otros*, sabiendo que ha realizado esfuerzos denodados por encontrar cauces viables a la racionalidad y que un propósito central de su vida intelectual ha sido orientar a la modernidad en dirección de mejorar las condiciones de vida colectivas e individuales para que prime la solidaridad en la sociedad; en fin, resulta paradójico que quien se esfuerce tanto en el uso riguroso del lenguaje, que quien sea extremadamente puntilloso en el empleo de los términos, que quien pretenda que la filosofía se despliegue como un análisis estricto del lenguaje evitando equívocos sin dar lugar a malinterpretaciones, no sólo sea “entendido” tendenciosamente, sino que sea utilizado para fines contrarios a los que él pretendió alcanzar al desarrollar su obra filosófica.

Otra vez aquí, la explicación de tal situación refiere las condiciones contextuales de los ámbitos intelectuales donde es malinterpretado, contextos donde se advierte una depreciada ética intelectual de ciertos pseudo-humanistas y de algunos sociólogos accidentales reclusos de sus propios prejuicios, y donde el pragmatismo mercantil prevalece “negociando” ideas en el mercado de moda de supuestas academias que se constituyen con rasgos caricaturescos.

Frente a esta situación, se hace más imperativo leer y comentar al Habermas filósofo, al pensador de la Escuela de Frankfurt que no ha cesado en su empeño de ofrecer líneas de orientación fundamentales para la constitución de una sociedad singular. En efecto, el esfuerzo analítico y propositivo de Habermas como filósofo, radica en pensar las potencialidades de una sociedad diferente a la actual, consiste en apreciar la envergadura de las múltiples posibilidades que se brindan en el abanico de la comunicación como base del entendimiento social.

Se trata del tránsito de lo posible y latente en el ser humano en el sentido filosófico más fuerte, para constituir una totalidad social, real, concreta y singular diferente. Lo que está en juego es la plasmación más cara de la promesa de la filosofía: el *telos* de la historia que alcanza la concreción de un mundo de vida “racional”<sup>320</sup>. Un *telos* dibujado con los trazos moderados de un cuadro inteligible: nueva imagen para la historia de la humanidad. Este final se hace visible gracias al discernimiento de la reflexión filosófica esclarecida y fecunda de Habermas, haciéndose imperativo para cualquier realidad actual. Así, el texto motiva por ejemplo, a analizar, comprender y criticar “nuestras” posibilidades y limitaciones respecto de la labor civilizatoria, dialógica y constructiva que realizamos o negamos con tolerancia u obcecación, *aquí y ahora*.

---

<sup>319</sup> Cfr. “Dilucidaciones”. En *Ensayos políticos*, p. 135.

<sup>320</sup> Véase “La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”. En *Ensayos políticos*, p. 134.

El texto que se ofrece es una exposición sucinta de algunas ideas de Jürgen Habermas referidas a su teoría de la acción comunicativa. También se incluyen, como corresponde al enfoque que se perfiló en la Escuela de Frankfurt, una crítica a la razón instrumental, la forma cómo devinieron hasta hoy las contradicciones políticas y culturales de la modernidad, las expectativas que la filosofía ofrece respecto de la posibilidad de que los seres humanos desarrollen una acción que busque el entendimiento y el acuerdo; y, por último, una evaluación racional, esto es, universal e inteligible, de las acciones de los individuos que sean fundamentadas con verosimilitud.

Siguiendo varias líneas de interpretación que se desplazan a partir del análisis de uno de los más importantes filósofos del siglo XX, el texto insinúa de manera implícita, por ejemplo, la visualización que es posible efectuar hoy día, del fascismo existente en Bolivia. Un neofascismo justificado en apariencia por el momento histórico que se desenvuelve marcado por la “revolución cultural”, y por los supuestos protagonistas del cambio: los “movimientos sociales”. En suma, se trata de una estimulación intelectual para que, gracias a las luces brillantes del filósofo alemán, sea posible leer y explicar con solvencia y racionalidad, partes de la realidad política actual, elaborándose con libertad, las inferencias y las conclusiones que el lector prefiera.

## **I. IRRACIONALIDAD Y POSIBILIDADES DE LA HISTORIA CONTEMPORÁNEA**

Siguiendo líneas de análisis social que en otros casos han sido vergonzosamente banalizados o mecánicamente repetidos en distintos contextos intelectuales, Habermas piensa que hoy los Estados, las culturas, y el conjunto de las sociedades articuladas por la sincronía de la historia universal, están interrelacionados con fuertes lazos de vinculación que son criticados por el filósofo alemán. Hoy los eslabones establecidos por el mercado mundial, la comunicación, el transporte y la tecnología precipitan a cualquier individuo, inclusive de los países más pobres, dependientes y atrasados, a un mundo de vida del que no puede desentenderse. Ha llegado la hora en que nadie puede suponer que es posible vivir en aislamiento o al margen de las condiciones más o menos estandarizadas que se han dibujado como propias en el *espíritu de la época*.

Aunque se sabe lo que ocurre en cualquier parte del mundo, aunque la comunicación masiva informa, inclusive *en vivo*, de lo que está sucediendo en el mismo instante que se transmite la noticia, es necesario establecer que la comunicación convierte inclusive inadvertidamente, las situaciones extremas, en contenidos rutinarios o en curiosidades. El enfoque de los medios de comunicación hace que todo parezca *normal*, las noticias se han convertido en espectáculo y en un negocio lucrativo para la prensa y las transnacionales de la información. Tampoco se puede desconocer que la propaganda y el bombardeo ideológico han dado lugar a que se produzcan asociaciones automáticas, enlazando la riqueza con el progreso y el poder con el conocimiento. La mercadotecnia estimula el consumo masivo, las necesidades se multiplican y su satisfacción se convierte en una acción colectiva e individual al parecer irrefrenable e interminable.

Sin embargo, en las sociedades del siglo XX, también se ha multiplicado la desesperanza, la soledad, la falta de sentido, la auto-destrucción y las contradicciones antagónicas, a tal grado que convive un mundo de magnificencia contrastado con la miseria anónima y la ignominia masiva. Europa del Este ha retornado a su tradicional papel de servicio, la masa de indigencia en el Tercer Mundo crece día a día, como también se incrementa la población superflua, inútil inclusive para ser explotada. El terrorismo se desarrolla a escala irrefrenable, proliferan los escuadrones de la muerte, en tanto que la prostitución, el alcoholismo y la drogadicción alcanzan índices inverosímiles dándose también en los niños. A este cuadro se suman los regímenes dictatoriales, el racismo, los *ghettos* urbanos que son objeto de la manipulación de la televisión, la violencia cotidiana, el fundamentalismo, la lucha por la sobrevivencia, la descomposición familiar, la reproducción del crimen y la falta de comunicación generacional. Habermas resume así este retrato dramático de nuestro tiempo mostrando un gesto pesimista:

“El futuro está teñido de pesimismo; en los umbrales del siglo XXI se dibuja el panorama temible del peligro planetario de aniquilación de los intereses vitales generales: la espiral de la carrera de armamentos, la difusión incontrolada de armas atómicas, el empobrecimiento estructural de los países subdesarrollados, el paro y las desigualdades sociales crecientes en los países desarrollados, los problemas de la contaminación del medio ambiente y unas altas tecnologías que operan al borde continuo de la catástrofe son los que marcan la pauta que, a través de los medios de comunicación, llegan a la conciencia del público”<sup>321</sup>.

La crisis se extiende a la esfera de la ciencia y la técnica que aparecen como contenidos inútiles para resolver los problemas acuciantes de la humanidad. Al contrario, las investigaciones *científicas* y el patrocinio del conocimiento son dirigidos por intereses financieros y políticos prohijados por las grandes trasnacionales, proveyendo instrumentos de dominio a sus clientes e incrementando la fuerza de las grandes potencias mundiales.

La producción de tecnología se orienta a la vigilancia y el castigo de los individuos. La determinación política de la ciencia ciernen sobre la humanidad el riesgo de dramáticas alteraciones del medio ambiente donde apenas se cobija la vida con precariedad. Continúa la creación de armas de destrucción a gran escala, los instrumentos de deterioro del entorno natural son cada vez más sofisticados y las consecuencias que la sociedad occidental ocasiona precipitan que cada día esté más cerca el momento de diversos desastres ecológicos a escala global. Hoy más que antes, la incapacidad de la humanidad parece tan grande como inmenso es el conocimiento del que dispone y que dramáticamente no le sirve para enfrentar los problemas colectivos de la tragedia en la que vive más de la mitad del planeta.

Quienes creen que con la informática, la biotecnología, la tecnología espacial, el despliegue de nuevas energías y materiales se alcanzará una *nueva* historia, quienes asumen que los vertiginosos cambios en las comunicaciones, el transporte y la producción definirán un futuro radicalmente distinto para la humanidad, olvidan que estos logros se dan en un contexto en el que mueren más de 11 millones de niños cada año. Los recursos provenientes de la reducción de gastos militares no son suficientes. Pese al optimismo concerniente a los cam-

---

<sup>321</sup> “La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”, p. 115.

bios producidos por la revolución informática y la consolidación de la libertad y la democracia, desde el fin de la Segunda Guerra Mundial, se han financiado y patrocinado investigaciones con experimentos de radiación, tratando a soldados, mujeres embarazadas, niños inválidos y pacientes mentales como conejillos de Indias. Así, se han remozado crímenes de lesa humanidad cometidos a la par de los más grandes desmanes ocurridos en los conflictos bélicos de fines del siglo XX.

Frente a tal situación, al parecer no cabe elección: si se trata de evitar las guerras tribales es imprescindible ponerse de acuerdo sobre las normas de convivencia justa. Una posible solución es la lucha por los derechos humanos sin injerencias políticas ni orientaciones ideológicas sesgadas. Éstos son resultado de la reflexión que aparta a Europa de su tradicional voluntad de autoafirmación colonialista e imperialista. Es una reflexión que permite a los europeos comprender al *otro* desde su propia perspectiva. Se trata de planteamientos racionales sobre la base de experiencias comunes para defender a quienes sufren la vulneración de su integridad, atentados contra su dignidad y la negación del reconocimiento como *personas*, en especial, en lo concerniente a aspectos elementales que cualquier ser racional acepta.

Frente a las sinrazones del presente, se postula la legitimidad de distintas concepciones de la vida *buena*, nociones que coexisten en pie de igualdad unas respecto de otras sin vulnerarse mutuamente. Para alcanzar dicha tolerancia es imprescindible contar con normas universales de convivencia que aseguren la integridad de cada individuo en el contexto de su cultura. Normas que permitan la difícil comunicación entre el mundo occidental y las otras grandes culturas surgidas de tradiciones propias, por lo general, orgullosas de sus religiones y de las formas específicas cómo conciben a la civilización. Así, al margen de las diferencias evidentes y subyacentes entre europeos y americanos, por una parte, y, por ejemplo, entre los miembros de las culturas árabe, asiática o sur africana, se hace patente la necesidad de contar con una teoría del discurso que realice aportes significativos para distinguir, de modo compartido, lo que los filósofos llaman "lo justo" y "lo bueno".

Se trata de realizar, de verdad, sociedades pluralistas en las que los múltiples sentidos se acepten y se respeten, en las que ningún estilo de vida se sobreponga a los demás ni los aplaste. Se trata de impulsar la diversidad de proyectos individuales de vida y de crear las condiciones para un libre despliegue de las cosmovisiones religiosas y de las orientaciones culturales alternativas. Para este propósito le cabe a la filosofía protagonizar un rol de trascendental importancia: promover la comprensión intercultural haciendo de la hermenéutica el guardián que garantiza el cumplimiento pleno de las condiciones de una perfecta simetría.

Que los sujetos asuman como un imperativo filosófico "comprender" al *otro*, implica que asuman la responsabilidad de restituir la razón en un mundo de sinrazón, es obligar a que el ser humano se *abra* para que dé de sí y para que reciba de *otro*. Es enseñar y aprender, es tolerar y respetar a los demás procurando que las ideas, acciones y formas de afirmación de cada uno no vulneren las creencias, las opiniones, las acciones y las afirmaciones del *otro*. En especial, corresponde a los europeos desarrollar pautas de comprensión de lo que es diferente, comunicándose y desbrozando los obstáculos que se presentan de manera real e histórica, procurando la puesta en acción consciente, en un escenario de simetría, de una

comunicación de igual a igual. Al europeo en especial, le corresponde poner entre paréntesis, los factores de perturbación que desde las relaciones de la economía internacional, penetran en todos los ámbitos de la vida, imposibilitando una comunicación racional y constructiva.

Si bien Habermas remarca la importancia de la filosofía, también previene que tal confianza no sea desmesurada. Al respecto, expresa sus reservas frente a lo que denomina “una cierta actitud elitista de los mandarines alemanes”. En efecto, desde Kant, los filósofos alemanes han mostrado una especial predilección por despreciar a la “masa”. Sin embargo, afortunadamente, concluido el siglo XX, se han dado situaciones teóricas que obligan a cambiar esta perspectiva de autovaloración elitista de los filósofos como “salvadores” de la sociedad o como “agentes de cambio” que trocarían la irracionalidad prevaleciente en cada intersticio del globo, por un aséptico e impersonal orden *racional*.

Hoy, se ha hecho presente en la realidad social de más profunda crisis racional, una filosofía desencantada por dos tipos de causas: En primer lugar, porque las abstracciones filosóficas, sean las disquisiciones epistemológicas más exquisitas, las abstrusas teorías del conocimiento, la sistematización teórica sobre el lenguaje o la acción, pareciera que elucubran análisis y dibujan posiciones sobre temas incomprensibles e inútiles, partiendo, sin embargo, según dicen, de los saberes prácticos de la vida cotidiana. Así, afortunadamente, la tradicional “inutilidad” de la filosofía exacerbada en tiempos de crisis racional, descalifica a los filósofos como los censores que tienen la última palabra para definir el contenido de verdad de cualquier proposición.

En segundo lugar, hoy aparece con fuerza inusitada el imperativo que exige a la filosofía relacionarse íntimamente con la totalidad del “mundo de vida” (*Lebenswelt*) que es propio de los individuos que piensan y actúan según el sentido común. En su papel de intelectuales, los filósofos ahora deben contribuir a traducir el saber de los expertos, a facilitar la comunicación cotidiana y a utilizarla para dar precisión y rigor al debate público. Temas como las identidades, la confrontación crítica con el pasado de las naciones, los derechos regionales y los principios de autodeterminación, además, claro está, de un sinnúmero de tópicos que recorren desde el aborto hasta la fe, desde los derechos humanos hasta la afirmación de las minorías, desde la libertad hasta la reciprocidad, desde la construcción de sociedades libres y tolerantes hasta la lucha contra toda forma de opresión y silenciamiento de la opinión; son temáticas del tiempo actual que se presentan como susceptibles de análisis filosófico exigiendo una crítica racional. Se trata de que, como Sócrates, los filósofos estén en la cresta de la ola de las discusiones diarias, de que participen en el intercambio de puntos de vista en el mercado de las opiniones públicas, descifrando con espíritu sibilino el sentido de la época, oficiando, según Kant, como “maestros de la ley”, o como creyó Hegel, apresando al devenir y al tiempo “en pensamientos”.

## **II. EXPECTATIVAS EMERGENTES ANTE LA RAZÓN COMUNICATIVA**

Frente a la irracionalidad del mundo presente y las vicisitudes de la postmodernidad, la *verdad* y la *justicia* aparecen, todavía hoy, para cierta mirada filosófica y para cualquier comprensión “racional” del mundo, con pretensiones de ser ambas, “universales”. En efec-

to, en aras de estos conceptos, algo que debe ser erradicado por atentar en contra de los derechos de los demás, es lo que se podría denominar la *intolerancia culturalista*.

Considerando el valor de las culturas, cualquier afirmación relativa o toda manifestación de una identidad asumida por un grupo *es* una expresión legítima, verdadera y plausible. Es “legítima” de modo universal, pero es “verdadera y plausible” sólo para quienes comparten el mundo de vida respectivo, es decir, para quienes forman parte de la cultura en cuestión y se solidarizan con la identidad correspondiente. En este sentido, las expresiones culturales son “justas”, es decir tienen derecho universal a afirmar su específica posición asertiva, si y solamente si *no* vulneran, no agreden, no ofenden, no impiden ni deterioran el ejercicio del derecho de quienes no comparten esa cultura ni ese mundo de vida, debiendo tener estas personas, una oportunidad similar para afirmar su propia cultura realizando su propio mundo de vida, como tuvieron la oportunidad quienes afirmaron, antes, lo suyo.

Cuando a nombre de los derechos de una cultura cualquiera se pisotean los derechos de quienes no pertenecen a esa cultura, cuando a título de “expresiones o movilizaciones culturales” se agrede en contra de expresiones humanas distintas, cuando la adscripción a una supuesta identidad es el ardid retórico para amedrentar, agredir, silenciar o reprimir; en fin, cuando se pone en escena la *intolerancia culturalista*, entonces ésta debe ser tipificada universalmente como *irracional*. En tal caso, se pone en evidencia también la pérdida de legitimidad de afirmación de los contenidos locales que le pertenecen. La legitimidad de afirmación cultural es universal y se aplica a toda expresión particular renovándose cíclicamente solamente si dicha expresión es *tolerante*, esto implica que toda manifestación cultural es *legítima* si y solamente si *no* vulnera la legitimidad de expresiones culturales diferentes de otros individuos que no comparten el mundo de vida de la manifestación inicial.

El concepto *mundo de vida* se relaciona con la noción de “racionalidad comunicativa”. Por ahora, sin embargo, cabe solamente referir que dicho concepto se inserta en una estructura intelectual que es la que permite al individuo y a los grupos adoptar determinadas orientaciones de acción. Si en dichas orientaciones prevalece la razón, entonces es posible afirmar que dicho mundo de vida es *racional*.

Si no prevalece tal condición, de manera general, también es posible incluir dentro del *mundo de vida* a los sistemas culturales de interpretación y a las imágenes del mundo que los individuos sostienen y ponen en marcha en determinados entornos sociales. Tales sistemas e imágenes reflejan un saber mítico o religioso de fondo sobre la realidad, saber que es compartido por la respectiva comunidad o grupo social garantizando la coherencia y plausibilidad de una considerable diversidad de posibles acciones. De este modo, el *mundo de vida* orienta las acciones de quienes lo comparten.

Pero, se puede afirmar que la acción es *racional* si se da de acuerdo al mundo de vida que autoriza la ejecución de acciones correspondientes, reservándose la característica de *irracional* para quienes, después de haber asumido un mundo de vida determinado –inclusive con contenido mítico o religioso–, lo detractan, distorsionan y violan de acuerdo a sus im-



pulsos y motivaciones accidentales que se les presentan cuando están en la posición de elegir realizar una acción u otra, de un abanico de opciones dadas<sup>322</sup>.

Habermas señala que la crítica de los estándares de valor supone “una pre-comprensión común de los participantes en la argumentación”<sup>323</sup>. Esto implica que para aplaudir los ardid retóricos que justifican los atropellos de la *intolerancia culturalista* y para eventualmente ser parte de dichos atropellos –o aprovecharse de ellos-, es necesaria una actitud pre-cognitiva. En la constitución de identidades agresivas e irracionales prevalecen, en consecuencia, intereses, motivaciones o desplazamientos de vida que subrepticamente convierten a los sujetos, no en personas que analizan críticamente sus opciones de vida dando cuenta racional de sus actos, sino en sujetos “movilizados” que asumen sin ambages los argumentos más peregrinos que podrían existir –e inclusive los repiten amplificándolos-, como si se tratara de *las* “razones” verosímiles que justifican sus acciones de acuerdo a su mundo de vida, el cual para colmo, es evidenciado como incoherente por las contradicciones en las que tales sujetos incurrían recurrentemente.

En contraste al valor relativo de las expresiones culturales, en oposición a la verdad relativa de una afirmación cultural reconocida como tal y plausible sólo para quienes tienen una pre-comprensión favorable y común respecto de la cultura en cuestión, existe un valor *universal*, tanto para la verdad como para las expresiones y los actos humanos: se trata de proposiciones verdaderas a la luz de la razón –independientemente de su contenido empírico-, de la rectitud de las normas morales –exentas de toda heteronomía-, y de la inteligibilidad o correcta formación de determinadas expresiones simbólicas –sin centralismos de ningún tipo-.

En los casos referidos, la característica de pretensión *universal* se ratifica y verifica si y solamente si es posible efectuar exámenes racionales del discurso de sustento. Se trata, de este modo, de poner en evidencia y de exponer a la crítica sin límites, la validez universal del sentido manifiesto en una proposición, en una norma moral o en una expresión simbólica. Así, los discursos teóricos, prácticos y explicativos que sean pasibles a la crítica racional sin ninguna restricción, discursos que no fundan su validez en apelaciones a mociones de privilegio por su supuesto carácter *cultural* o porque invocan mitos o creencias, son *verdaderos y justos* de modo universal, si resisten la fuerza de los argumentos inteligibles que los atacan.

En caso de que tales discursos desfallezcan ante las críticas que tienden siempre a demolerlos, se pone en juego la racionalidad de los sujetos que los sustentan (quienes cumplen el rol de *hablantes*). Si dichas personas se cercioran de la debilidad de los argumentos que anteriormente les motivaba a sustentar una posición cualquiera, disponiéndose, en consecuencia, a cambiar su opinión, entonces, tal cambio podría implicar cuestionamientos e imperativos de modificación inclusive de su propio mundo de vida. En tal caso, aparte de la flexibilidad del sujeto ateniéndose a la razón, cabe destacarse que la comunicación habrá dado lugar a un cambio de perspectiva y a la reconstitución de un mundo de vida que orillaba al hablante al error. Por otra parte, con esto se daría la posibilidad de eliminar incluso

---

<sup>322</sup> *Teoría de la acción comunicativa (I): Racionalidad de la acción y racionalización social*, pp. 70-1.

<sup>323</sup> *Ídem*, p. 135.

la restringida prerrogativa de validez apenas parcial del discurso que el hablante sostenía antes de percatarse del error<sup>324</sup>.

En los años setenta del siglo XX, Europa occidental y Alemania en particular, alcanzaron una relativa estabilidad propicia para gratificarse a sí mismas en lo que respecta al proyecto de influencia y poderío mundial. Sin embargo, el Estado social preconizado y que diera frutos, puso en evidencia también un alto costo cultural y psíquico para la colectividad. Así, se puso en cuestionamiento la herencia del racionalismo occidental visualizándose, por ejemplo, como temáticas problemáticas de alto grado, las relaciones conflictivas entre las superpotencias, las crisis de sobreproducción, la complejidad económica y administrativa de los sistemas sociales o la carrera armamentista. Pero, en el fondo, de lo que se dudaba era de las tradiciones e ideas que guiaron la *acción* de Occidente desde mediados de siglo<sup>325</sup>.

Es posible señalar tres campos problemáticos que, el último cuarto del siglo XX, han martillado la conciencia feliz de Occidente sobre el poder que detentaba en el mundo como consecuencia supuesta de proseguir acciones *racionales*. En el primer caso se trata del campo *político*: las élites políticas aplican sus decisiones cómodamente dentro del aparato del Estado produciéndose una práctica arcana, es decir una desvinculación con su base social y electoral, el poder se concentra en pocas manos y las decisiones son prerrogativa de pocos líderes, quienes ignoran los compromisos programáticos asumidos. El segundo campo subyace al primero, se trata del campo *social*: aquí, los grupos anónimos, las transnacionales y los actores colectivos se influyen mutuamente, forjan coaliciones de interés, controlan el acceso a los medios de comunicación y ejercen efectivas formas para la manipulación de la conciencia colectiva, también controlan la producción e influyen de manera determinante sobre las cuestiones políticas sustantivas.

Por último, el tercer campo de problematización de fines del siglo XX en torno a la *razón* occidental está dado en lo *ideológico*: es decir, se trata del terreno en el que se produce una influencia efectiva sobre la cultura política, influencia casi “infinita”, tanto por su cobertura como por su persistencia y por la multiplicidad de formas que asume al realizarse. El cuestionamiento en este campo inquiere sobre el sentido del “espíritu de la época”, interroga sobre una inacabable diversidad de expresiones que, sin embargo, evidencian una hegemonía cultural unidimensional, plasmada especialmente gracias a las corrientes comunicativas. Al comparar la problematización en los tres campos señalados se advierte que los cuestionamientos *ideológicos* son los más profundos. En efecto, la ideología es la artífice de la realidad social y política que los sujetos construyen, tanto consciente como inconscientemente. Por lo demás, la cultura política da sentido y orienta los modos de organización y articulación de los otros dos campos de formación histórica constituyéndose en su base<sup>326</sup>.

Al cuestionar la *cultura política* de fines del siglo XX, se inquiere sobre la labilidad de las razones que subyacen en el mundo actual. Se trata de cuestionar “cómo” o “por qué” se evidencian y abundan proposiciones, gestos, decisiones, acciones y un amplio conjunto de

---

<sup>324</sup> *Teoría de la acción comunicativa (I): Racionalidad de la acción y racionalización social*, p. 69.

<sup>325</sup> Ídem, p. 21.

<sup>326</sup> “La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”, p. 131.

manifestaciones y juicios caracterizados como *irracionales* (justificaciones, intervenciones, declaraciones, teorías, planes o determinaciones). El cuestionamiento también inquiriere sobre el modo de dotar a los saberes, a las manifestaciones simbólicas, a las acciones lingüísticas y no lingüísticas, a las acciones comunicativas y no comunicativas, de un mínimo de racionalidad aceptable o de tender a un ideal de racionalidad deseable en hombres y mujeres, niños y adultos, ministros y cobradores de autobús. Y es que, pese a que tanto el sistema económico como el político están indisolublemente unidos a la problematización de la cultura, es cierto también que para estudiar a la cultura es necesario preguntarse sobre el valor de la categoría paradigmática “mundo de vida” articulada en el tiempo de la modernidad y la civilización.

En los albores del siglo XXI y frente a la irracionalidad del presente se hace más imperativo contar con un bosquejo argumentativo que articule una teoría de la acción comunicativa lo suficientemente sólida y flexible para encarar el problema de constituir sociedades racionales. Se trata, en definitiva, de dotar de racionalidad al entorno social. Esto es posible lograr si y solamente si se despliega como preeminente en una totalidad social dada, la *racionalidad comunicativa*. Es decir, sólo en la medida en que los miembros de la sociedad sean capaces de argumentar para generar consenso, sean lo suficientemente tolerantes para aceptar opiniones contrarias a las propias sin coaccionarlas, y sólo en cuanto estén dispuestos y puedan superar la subjetividad patente en sus propios puntos de vista, es posible esperar la formación de una comunidad de convicciones en la que se debatan racionalmente las opiniones y se asuman las decisiones más convenientes. Comunidad que protagonice acciones propicias favoreciendo decisiones *racionales*, tanto respecto del mundo objetivo dado en el entorno, como respecto de la intersubjetividad alcanzada entre quienes se relacionan, poniendo en juego argumentos tanto sobre sus opiniones como sobre sus intereses y experiencias.

Las afirmaciones de las personas que forman parte de la sociedad pueden considerarse *racionales* si el hablante satisface la condición de comunicarse con los demás para entenderse sobre algo que acontece en el mundo, incluyendo sus propias expectativas o subjetividad. *Entenderse* con alguien implica que ese individuo esté dispuesto y sea capaz de reconocer y apreciar la validez de la argumentación que el hablante ha desarrollado, siendo participante en el proceso de comunicación. Si el hablante afirma enunciados referidos a los estados de cosas existentes en el mundo, entonces el oyente puede reconocer y apreciar racionalmente, la *verdad* de sus afirmaciones. Si el hablante se refiere a las intervenciones o acciones que es posible efectuar en el mundo para dar lugar a producir determinados estados de cosas, entonces el oyente puede reconocer y apreciar racionalmente la *eficacia* de la propuesta. En ambos casos, hablante y oyente comparten el criterio de que el reconocimiento y valoración *racional* de los enunciados o propuestas depende de la respectiva *fundamentación*, es decir, de los argumentos que el hablante exponga haciendo visible el valor de sus enunciados, entendiendo que existe un amplio espectro de la racionalidad subyacente en la práctica comunicativa.

Es posible que el hablante exprese también valoraciones, intenciones, fines, propósitos y deseos presentes en su subjetividad. En tales casos, transmite al oyente sus *manifestaciones* que también deben satisfacer presupuestos de racionalidad. Considerando el amplio espectro de la racionalidad en la comunicación, en lo que concierne a las manifestaciones, el

oyente puede captar su significado y aquilatar su validez racional si y solamente si han sido expresadas por el hablante con la pretensión de ser transubjetivas. Esto implica que la subjetividad del hablante tiene consistencia para el oyente sólo en la medida en que el oyente puede criticar, comprender, aceptar, juzgar y eventualmente reproducir en su propia subjetividad, lo que el hablante le expresa dirigiéndose a él como observador o destinatario<sup>327</sup>.

La teoría de la argumentación no sólo sirve para fundamentar y dar coherencia a los contenidos filosóficos que se desarrollaron de manera tradicional en Occidente (lógica, teoría de la ciencia, teoría del lenguaje, estética, teoría del significado, ética o teoría de la acción). Bosquejar en qué consiste la argumentación tiene relevancia también para el entendimiento, sea en la vida cotidiana o en lo concerniente a las experiencias metódicas y los discursos sistemáticos. A ella le compete reconstruir las presuposiciones y las condiciones formales de toda acción efectiva evaluándola afirmativamente o rechazándola como *irracional*.

Dicho enjuiciamiento de las acciones comunicativas no se da a partir del análisis de los aspectos formales que se encuentran en las proposiciones relacionadas o subyacentes en toda acción, el análisis se refiere más bien a relaciones internas no exclusivamente deductivas, sino comunicativas en amplio sentido, relaciones entre los actos de habla que efectúa el hablante y los argumentos que fundamentan su práctica.

### III. PLAUSIBILIDAD FILOSÓFICA DE LA COMUNICACIÓN

Si el hablante y el oyente procuran entenderse, admiten implícitamente que comparten el supuesto básico de validez de la comunicación. Es decir, cada uno sabe del otro y de sí mismo, que pueden actuar de manera tal que sea deseable –porque es posible–, alcanzar un acuerdo de opinión respecto de los argumentos que justifican racionalmente una acción cualquiera. Cuando un hablante realiza un acto de habla transmite al oyente su experiencia *sensorial*, es decir transmite sus observaciones referidas a los estados de cosas del mundo objetivo o a los sucesos que percibe. Pero también es posible que el hablante transmita su experiencia *comunicativa*, en tal caso se pone en juego lo subjetivo que le atañe, expresado en “manifestaciones” o “emisiones” que sólo pueden ser “comprendidas” por el oyente.

Sea que se trate de observaciones o de manifestaciones, la teoría de la acción comunicativa establece que es posible evaluar su racionalidad de manera reconstructiva, esto significa que se puede analizar el significado de estas expresiones explicando cómo la comunicación llega a establecer la verdad de ciertas proposiciones o da lugar a que el oyente *comprenda* al hablante.

Cuando un contenido sobre algún estado de cosas es afirmado en una oración por escrito o verbalmente, el hablante piensa algo y lo transmite; cuando alguien realiza una acción pone en evidencia lo que siente, lo que quiere o lo que cree; cuando una persona expresa un gesto de manera consciente o inconsciente refleja también su subjetividad; del mismo modo, una obra de arte transmite la sensibilidad y el mensaje del artista; un instrumento, un bien o un objeto de uso ponen en evidencia la finalidad para la que fueron producidos, en tanto que

---

<sup>327</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 23-8.

los documentos, las teorías y los objetos de la cultura material tienen el propósito de transmitir significados. El destinatario de estos productos, sea el oyente, el observador, el interlocutor, el público, el consumidor, el ejecutor, el lector o el usuario, capta inmediatamente el significado del producto simbólico aprehendiendo de este modo, el *sentido* que el autor del producto le imprimió. Tal es, según Habermas, la primera forma de efectuar la “explicación” del significado, es decir, colegir el *contenido semántico* de los productos culturales.

Sin embargo, existe otra forma de “explicar” el significado. Se trata de la *comprensión* del autor o del hablante realizada por el destinatario o el oyente a partir del producto que los vincula. En este caso se abarca algo más que sólo el contenido semántico del producto simbólico. Se trata de visualizar el contexto que influyó al productor, las condiciones de vida en que se desenvuelve, lo que el producto simbólico no muestra a primera vista, el trasfondo de la expresión, aquello que se puede colegir más allá de la estructura superficial del producto relacionándolo con otros bienes culturales similares; en fin, se trata de interpretar el consciente e inconsciente del productor, su subjetividad revelada y oculta, lo que tuvo en mientes al elaborar el objeto simbólico y lo que no pensó, oculta o calla. En tal caso, se sigue el rastro profundo penetrando en el interior del contenido del producto para interpretarlo, es decir para *comprender* a su autor: se trata, en definitiva, de la *realización* de la comunicación<sup>328</sup>.

#### a) Seres racionales y actos de habla

Toda comunicación gracias al lenguaje se da con símbolos. Éstos se constituyen en elementos que cumplen la función semántica de dirigir el comportamiento, es decir, permiten que se evoquen representaciones de experiencias que hacen posible la interacción de quienes se comunican. En sentido estricto, no existe comunicación sólo con paleo-símbolos. Es decir si el hablante no refiere la vida ni la acción en común, si no realiza una relación pública, si apela a significados privados o esotéricos y no refiere contenidos intersubjetivamente vinculantes, entonces su acción no es comunicativa, apenas clama por fundamentos pre-lingüísticos. Las características estructurales que se evidencian al realizar una comunicación lingüística son las siguientes:

- Las manifestaciones simbolizadas en el lenguaje, las que son representadas en acciones y las que se encarnan en expresiones corporales se complementan.
- Esta complementación ayuda a una comunicación congruente.
- La comunicación lingüística normal se atiene a reglas y es pública: sus significados son idénticos para la comunidad usuaria de lenguaje.
- Al hablar se diferencia, conscientemente, *sujeto y objeto, habla externa e interna, mundo privado y público, ser y apariencia*, además se distingue el *contenido semántico* (significado) del *objeto designado* (referente).

---

<sup>328</sup> Véase “¿Qué significa pragmática universal?”. En *Complementos y estudios previos a la teoría de la acción comunicativa*, pp. 301, 304, 307 y 310.

- La comunicación lingüística permite que los individuos se reconozcan entre sí; el análisis del lenguaje permite identificar estados de cosas; usar el lenguaje permite relacionar al hablante con la comunidad.
- Identificar los estados de cosas implica categorizar a los objetos y subsumirlos dentro de clases y conjuntos.
- Al hablar se usan las categorías de *sustancia* y *causalidad*, de *espacio* y *tiempo* de modo distinto según sean objetos del mundo físico o estados del mundo subjetivo.
- La identidad “substantial” de los objetos del mundo es unívoca, mientras que cuando se habla de la “identidad del yo”, el hablante no se reduce a un solo significado<sup>329</sup>.

Si en la comunicación se intercambian observaciones referidas a estados de cosas del mundo físico, es posible que las aseveraciones sean negadas por el interlocutor según tenga éste una opinión discrepante respecto de la descripción inicial. Lo propio puede acontecer si se trata de oraciones normativas u oraciones sobre el “deber” tendientes a justificar las acciones. Aquí puede variar la noción de “rectitud” o “justicia”, tanto como puede existir discrepancia en las valoraciones del hablante y las del oyente respecto, por ejemplo, de lo que consideran “bueno” o “bello” (oraciones evaluativas), de lo que cada uno “siente” (oraciones expresivas), o respecto de lo que ambos producen por separado con el propósito de comunicarse con el otro (oraciones explicativas). Sin embargo, la comunicación es posible porque, en definitiva, pese a las discrepancias, si la actitud de los interlocutores así conviene, procuran llegar a acuerdos gracias a la fundamentación.

Fundamentar una opinión sobre un estado de cosas, sobre normas o deberes, sobre tópicos que atañen a evaluaciones éticas o estéticas, sobre la subjetividad del que habla o, finalmente, respecto de lo que se pretende al hablar, clasificar, deducir o efectuar otra acción similar, implica recurrir a pretensiones de validez universal: es apelar a aspectos inteligibles que dan corrección formal a las expresiones simbólicas. De este modo, fundamentar los enunciados descriptivos implica mostrar la existencia de *este* modo de ser de *tales* estados de cosas, fundamentar los enunciados normativos implica mostrar cómo es racional aceptar determinadas acciones o normas de acción, fundamentar enunciados evaluativos implica argumentar respecto de que es preferible asumir *éstos* y no *aquéllos* valores; en tanto que la fundamentación de enunciados expresivos, si bien no se realiza plenamente, exige mostrar la transparencia de lo que el hablante dice respecto de lo que siente en su interior.

Por último, fundamentar los enunciados explicativos implica mostrar que las expresiones simbólicas producidas han sido generadas correctamente. Con relación a los enunciados expresivos, el hablante sólo puede mostrar al oyente que lo que piensa coincide realmente con lo que dice si su acción es congruente con el discurso que sostiene. Así, la veracidad de

---

<sup>329</sup> “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”. Ensayo publicado en *La lógica de las ciencias sociales*, pp. 291-4.

las emisiones expresivas, en sentido estricto, no puede *fundamentarse*, sino sólo *mostrarse*<sup>330</sup>.

La razón nos obliga, como seres capaces de comunicarnos, es decir, como seres que realizamos, entendemos o respondemos a un determinado acto de habla, a analizar nuestras suposiciones el momento de realizar dicho acto o después de haberlo consumado. Tal análisis tiene por propósito verificar si nuestras suposiciones se orientan o no, a satisfacer las condiciones que hacen posible el entendimiento con el *otro*. Alcanzar entendimiento entre el hablante y el oyente se realiza, en el proceso de la comunicación, en tres niveles diferentes:

- En el nivel *gramatical*. La oración se adecua a las normas de la lengua haciéndose inteligible para los usuarios y presentándose, en determinados casos, como una proposición “verdadera”.
- En el nivel *intersubjetivo*. El hablante demanda implícitamente reconocimiento del oyente sobre la inteligibilidad de la oración, la verdad de la proposición, la veracidad de la expresión intencional, o sobre la rectitud del acto de habla.
- En el nivel *racional*. El hablante que argumenta hace propuestas, apela a experiencias, refiere intuiciones o muestra sus acciones según lo que dice, apela a un reconocimiento supra-subjetivo que dé validez universal a su mensaje<sup>331</sup>.

## **b) Lenguaje natural y hermenéutica**

Para entendernos con el *otro* es necesario captar el sentido lingüístico que se comunica en la relación del hablante con el oyente, haciéndolo comprensible para ambos. Pues bien, dicho arte se denomina, en general, *hermenéutica*. La hermenéutica es también la capacidad que adquirimos al mismo tiempo mientras aprendemos a dominar el lenguaje natural (nuestra lengua). Se puede estilizar la capacidad de entender al *otro*, en tal caso, se trata de un “arte”, pero si se pone en práctica como una capacidad humana racional y compartida con los demás usuarios del idioma, entonces se hace patente, sin más, la *comunicación lingüística*.

La *retórica* es un arte en el sentido en que una capacidad humana que es la que se refiere a la competencia comunicativa de todo hablante, puede estimularse y refinarse a tal grado que se convierte en una habilidad especial, precisamente, la habilidad de convencer y de persuadir al oyente respecto de situaciones que implican decisiones sobre cuestiones prácticas. Del mismo modo, la *hermenéutica* es un arte porque puede refinarse la capacidad humana de interpretar al *otro* a tal grado que se convierta en la habilidad de comprender el sentido, el contexto, las motivaciones e inclusive el metalenguaje del hablante. Algo distinto ocurre con la hermenéutica *filosófica*, ya no se trata de un arte sino de la crítica<sup>332</sup>.

---

<sup>330</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 64-7.

<sup>331</sup> “¿Qué significa pragmática universal?”, pp. 300-2.

<sup>332</sup> “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, pp. 277-8.

Como crítica, la hermenéutica filosófica reflexiona sobre la competencia comunicativa del hablante y del oyente dentro de los límites de la estructura de los idiomas (lenguajes naturales). Establece que el lenguaje puede referirse a sí mismo (*reflexividad*), que puede hablar sobre el mundo (*objetividad*), que con él se despliegan infinitos “juegos” (*creatividad*) y que existe una íntima relación entre él y la práctica cotidiana de nuestras vidas (*integración*). Tal dimensión crítica incluye, además, una “conciencia hermenéutica” que es diferente a la interpretación simple del *otro* en aras de su comprensión.

Todo lenguaje natural empleado para la comunicación incluye en su contenido semántico tanto expresiones lingüísticas como contenidos indirectos. A esto se refiere que sea también un *metalenguaje*. Cuando un usuario se comunica mediante una lengua transmite un contenido determinado, pero también hace auto-referencia a sí mismo. De este modo, el idioma le sirve para indicar que es él quien realiza el acto de habla. Pero también en dicho acto existen expresiones que, de modo paradójico, se manifiestan al esconderse, se trata de un hablar que calla, de los silencios sospechosos, de referencias alegóricas, metafóricas o metonímicas. Este objeto es a lo que la hermenéutica se refiere en sentido fuerte: tiene la esperanza de *comprender* la posición del hablante respecto del lenguaje.

Los idiomas son informales. Esto significa que no están deductivamente formalizados y que, por consiguiente, el usuario puede emplearlos como un sistema abierto. Esta flexibilidad autoriza su uso creativo. Así, el hablante cobra, al comunicarse, un singular poder sobre la conciencia práctica de los usuarios de la lengua. Tal creatividad, como muestra la historia universal de la sofística y de la hermenéutica filosófica, puede utilizarse en dos direcciones alternativas: en el primer caso, los sofistas la emplean para confundir, agitar, convencer, obnubilar, manipular, exaltar, enardecer, soliviantar, encandilar o fanatizar a los oyentes, influyendo en su acción. En el segundo caso, quienes tienen una actitud hermenéutica la emplean para persuadir a los oyentes de participar críticamente en el intercambio racional con los interlocutores, de oraciones enunciativas, normativas, evaluativas, expresivas o explicativas, de modo que sea posible establecer de manera inteligible y universal, los fundamentos de las acciones. Esto último significa que el lenguaje impele al ser humano a que se *ilustre*.

Entender al *otro* gracias a la interpretación que se realiza de él a partir de la lengua que emplea para comunicarse, da lugar a procesos hermenéuticos que deben ser considerados tanto *ilimitados* como *discontinuos*. La hermenéutica es “inagotable” en sentido amplio, porque ninguna comprensión restringe la variedad de sentidos que se pueden realizar según lo que la interpretación busque o pretenda establecer respecto del *otro*. La hermenéutica también es “discontinua” porque nunca se puede allanar de modo concluyente, las distancias existentes entre las clases sociales, entre las culturas y en las épocas que separan al hablante y al oyente, inclusive en un contexto de simultaneidad espacial y temporal, dichas distancias persisten en distintos planos dentro de la comunidad de lenguaje que comparte la misma lengua<sup>333</sup>.

Por lo demás, la comprensión hermenéutica no está exenta de prejuicios con relación a los temas sobre los que se desarrolla. Inexorablemente se despliega desde el lugar en el que el

---

<sup>333</sup> Ídem, pp. 278-80.



sujeto está “atrapado” y a partir del que pretende comprender al *otro* según un esquema de interpretación determinado. Si bien las lenguas permiten la comunicación, lo hacen dentro de un plexo de sentido, es decir siendo parte de una red articulada de contenidos y expresiones, de significantes y significados, de nociones teóricamente cargadas y de prejuicios que constelan los universos del discurso, tanto del hablante y del oyente, permitiendo que cada uno se visualice a sí mismo como alguien que ha asimilado el contexto dogmático que lo forma, realizándolo como un conjunto orgánico que expresa e interpreta.

Sin embargo, es posible desarrollar una dimensión de la hermenéutica que ponga en evidencia la crítica a nuestros prejuicios permitiéndonos una actitud reflexiva. Para esto es necesario cultivar una *conciencia hermenéutica* que, como fruto de la reflexión, establezca prevenciones respecto de los límites que existen en cada lenguaje natural cuando las personas lo usan para comunicarse cotidianamente. Dicha conciencia también advierte sobre la necesidad de efectuar el tránsito de las lenguas a una interpretación del *otro* evaluando la racionalidad de sus argumentos. En tal caso, se trata de una comunicación con pretensiones de universalidad, es decir, se busca constituir intencionalmente un lenguaje aceptable que permita al hablante y al oyente arribar a acuerdos pese a las distancias que los separan.

En este nivel, la hermenéutica clarifica las condiciones que permiten trascender la estructura dialógica del lenguaje cotidiano y se aloja en una interpretación universal, es decir, *racional* en el sentido fuerte del término, posibilitando la construcción de teorías científicas en sentido estricto y estableciendo las bases para organizar la acción racional de los seres humanos de acuerdo a los fines que pretenden alcanzar. La conciencia hermenéutica, por consiguiente, logra que las personas realicen un entendimiento que podría ser universal, la *comprensión*, uno del otro, podría prolongarse de modo ilimitado a cualquier comunidad de interlocutores.

En lo concerniente al conocimiento científico, existen cuatro puntos de vista bajo los que la hermenéutica cobra valor para la ciencia y sus resultados:

- La hermenéutica destruye la suposición de que las ciencias del espíritu sean *objetivas*. Destaca que para comprender (*verstehen*, término formado con la raíz *stehen* -estar-) no se puede prescindir de los prejuicios, y que es necesario explicitar el plexo de influencias y afectos que une a los sujetos cognoscentes con su objeto de estudio.
- La hermenéutica recuerda a las ciencias sociales que el acceso a los datos sólo es posible por comunicación en lenguaje ordinario, que los conceptos teóricos no siempre se operan de modo fidedigno, que la medida tiene notorias limitaciones y que el marco conceptual exige decisiones pre-científicas según la preferencia del investigador respecto del objeto que estudia.
- La hermenéutica afecta también a las ciencias de la naturaleza. Evidencia que la comunidad de investigadores decide sobre el “progreso de la ciencia” usando lenguajes naturales que determinan la validez de las estrategias de investigación y que autorizan sin más la estructura de las teorías y los métodos de comprobación. Así,

los consensos arribados son racionalmente motivados pero no constituyen consensos formalmente concluyentes ni decisorios.

- Por último, la hermenéutica facilita la traducción de información científica relevante al lenguaje del mundo social<sup>334</sup>.

En lo concerniente al establecimiento de las bases que permitirían organizar la acción racional de los seres humanos de acuerdo a los fines que pretenden realizar, la hermenéutica, si bien instituye la inevitable presencia e influencia de prejuicios en todo proceso de comunicación, también los “rehabilita”, y lo hace en cinco sentidos diferentes susceptibles de conciliación. De esta manera, es posible afirmar que pese a las peculiaridades de cada individuo, rasgos que imponen distancias más o menos grandes respecto de cualquier *otro*, existe un plano de acuerdo supra-subjetivo: aquél en el que, gracias a la razón, “la verdad consiste en la peculiar coacción que nos fuerza a un reconocimiento universal y sin coacciones”<sup>335</sup>.

En *primer lugar*, si bien la *comprensión* del *otro* se da siempre a partir de prejuicios, para que el hablante y el oyente se “entiendan” es necesario que sean conscientes de que el proceso de comunicación que realizan ha de implicar la puesta en juego de convicciones que pueden ser divergentes. En este sentido, ambos sólo pueden “criticar” este o aquel contenido del mensaje del *otro*, si están conscientes de que cada uno pertenece a un plexo global determinado y propio que es su “tradicción de lenguaje”.

Esta conciencia de convicciones que pueden divergir permite hacer explícito un paso más adelante, el propósito de alcanzar algún acuerdo gracias a un mínimo de consenso fiable, fundado en tradiciones convergentes que ambos interlocutores descubren como tales. Se trata de que las manifestaciones vitales de ambos sean recíprocamente inteligibles, acortándose las distancias entre los interlocutores y sin dar lugar a malos entendidos. Sólo en la medida en que cada uno sea consciente del plexo de tradición que su entorno le ha legado inadvertida y persistentemente, sólo en cuanto evalúe ese plexo como resultado de su propia socialización, es posible que tenga una pre-comprensión del *otro*, precisamente porque descubrirá en él, la aglutinación de un plexo de tradición diferente al suyo.

Enfrentar el plexo de tradición que cada uno tiene y que se expresa en su lenguaje no es una tarea fácil, y menos aun si se lo hace con el propósito de criticarlo contrastándolo con una supuesta pretensión de verdad universal. Los prejuicios que gobiernan la subjetividad de los interlocutores los motivan naturalmente, a enfrentar al *otro* con la suposición de que es absurdo alcanzar un mínimo de consenso, como si no existieran las discrepancias que a momentos se visualizan como insuperables desacuerdos entre el hablante y el oyente. Sin embargo, de la labor crítica de enfrentar los prejuicios propios y ajenos depende, en último término, el éxito del proceso de comunicación, tanto en lo concerniente a la interpretación del *otro* como en lo que corresponde a la posibilidad de arribar a algún acuerdo con él.

---

<sup>334</sup> “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, p. 283.

<sup>335</sup> “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, p. 302.

En *segundo lugar*, la hermenéutica no puede olvidar que por debajo de cada “diálogo” subyace un plexo de poder que constituye al hablante y al oyente. Se trata de una retícula, una ramificación, un articulado de partes y relaciones con concentración diferencial de enclaves de poder. En cuanto el diálogo hermenéutico exija a cada interlocutor hacer explícito su propio plexo de poder para sí mismo y ante el *otro*, en la medida que cada interlocutor indique al *otro*, a renglón seguido, la visualización que efectúa del plexo de poder recíproco, entonces es posible pensar, efectivamente, en un diálogo *racional*.

Sin embargo, dicho diálogo no se consuma sólo con la explicitación de los intereses, factores, pretensiones, ejercicio, aglutinantes y relaciones de poder que se ponen en juego en la comunicación, también es imprescindible que cada interlocutor asuma una pretensión de universalidad del diálogo pudiendo reconocer que su propio plexo de poder es también un lugar donde se asienta la carencia de verdad fáctica y donde se alojan los impulsos de poder de diagramas determinados. De la voluntad de restringir tales impulsos, de aminorarlos, neutralizarlos o reencauzarlos en aras del entendimiento racional con el *otro* depende la posibilidad de que el diálogo tenga sentido y se realice para beneficio mutuo y universal.

En *tercer lugar*, aunque la *comprensión* del *otro* se da con prejuicios, el entendimiento del hablante y el oyente es posible realizar con alcance crítico y universal si y solamente si implica una actitud *ilustrada*. Ambos deben ser conscientes de que, como expresión de los plexos de tradición, plexos de lenguaje y plexos de poder de cada uno, es muy probable que mantengan una obcecación impertérrita respecto de sus propios puntos de vista en el proceso de comunicación. Es natural que esto suceda y es conveniente identificar también las formas de obcecación que expresa el interlocutor procurando de que “entre en razón”.

Pero más importante inclusive, es el análisis crítico de la propia obcecación. Se trata de un saber meta-hermenéutico de uno mismo, es interpretarse a sí propio con la finalidad de explicitar ante la razón, “mía y tuya”, “nuestra y de todos”, un principio regulativo: *es posible que yo te hable a ti de manera racional, evitando la distorsión en nuestra comunicación, eludiendo los malos entendidos y procurando criticar en mi propio discurso, los plexos de poder, tradición y lenguaje que nos impiden entendernos: de ti no demando ni más ni menos*<sup>336</sup>.

En *cuarto lugar*, si bien la *comprensión* del *otro* se mediatiza por la intervención de prejuicios, es posible que el hablante y el oyente hagan un uso “creativo” del lenguaje, de manera que se realice plenamente, el sentido público del diálogo, facilitándose la disposición abierta a una comprensión recíproca de los mensajes gracias al empleo de símbolos adecuados. En este sentido inclusive, es posible acudir a contenidos semánticos paleo-simbólicos, es decir a aspectos compartidos entre los interlocutores a nivel primario y que no se agregan de manera inmediata dentro de la temática del diálogo. Se trata de símbolos pre-lingüísticos que motivan una pre-comprensión del *otro* identificándolo con uno mismo y abriendo las posibilidades de una comunicación efectiva gracias a mecanismos inconscientemente motivados.

---

<sup>336</sup> “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, pp. 301-4.

De este modo, al hacer uso creativo del lenguaje con un gesto de comprensión hermenéutica del *otro*, se da lugar a que la comunicación se convierta en una instancia y un momento de emancipación respecto de los prejuicios propios y ajenos. Referir chistes, motivar a la risa, acudir a mediaciones institucionales, religiosas o referir símbolos o gestos que ponen en evidencia que los interlocutores comparten aspectos primarios sinceramente, crea una experiencia liberadora o compromisoria que obliga a recorrer el tránsito de un momento de pensamiento paleo-simbólico a otro momento de pensamiento lingüístico en el que la posibilidad de consenso entre el hablante y el oyente es mucho más que una esperanza: se trata de una consecuencia que se puede dirigir racionalmente después del proceso de pre-comprensión de uno respecto del *otro*.

En *quinto lugar*, es necesario que el interlocutor tenga en cuenta que existen varios niveles de interpretación del *otro*. Aparte de la *simple* comprensión hermenéutica desarrollada según el modelo de la traducción que evita que la comunicación sea ininteligible o que se distorsione, es posible identificar una interpretación *profunda*. En tanto el modelo de “traducción” traslada el simbolismo pre-lingüístico determinado por la tradición a un lenguaje natural que impida confusiones, ambigüedades, equívocos e incomprensiones; en tanto se dé esto, la hermenéutica profunda recurre a una pre-comprensión sistemática que abarca al lenguaje en su conjunto descubriendo la estructura de los prejuicios que perturban a los interlocutores.

Gracias a la hermenéutica profunda vinculada, según Habermas, con el psicoanálisis, es posible reconocer y enfrentar las perturbaciones del habla normal como regresiones a etapas anteriores a la comunicación o como irrupciones de formas primitivas con relación a la comunicación racional. Aquí se hace necesario desarrollar una *teoría* de la competencia comunicativa que ponga en evidencia la posibilidad de comunicación inteligible exenta, aunque sea de modo relativo, de los plexos de poder que perturban a los seres racionales haciéndolos incapaces de llegar al entendimiento intersubjetivo y sustantivándolos como seres de pulsiones que distorsionan sistemáticamente la comunicación lingüística<sup>337</sup>.

### **c) Comunicación, entendimiento y acuerdo**

La teoría de la acción comunicativa es una teoría de la sociedad que analiza las estructuras generales de la acción de las personas, de manera tal que orienten su forma de vida hacia el entendimiento intersubjetivo. Como teoría, permite acceder y desarrollar tres campos temáticos que se ensamblan unos con otros:

- En primer lugar, el campo temático relacionado con el desarrollo del concepto “razón comunicativa”. Se trata de una noción más amplia que la simple reducción de la razón a un instrumento de conocimiento: es un medio de expresión, de relación y de acuerdo en la sociedad que parte y retorna de y hacia los seres humanos.
- En segundo lugar, el campo temático relacionado con el desarrollo de una teoría de la sociedad que articule la noción de “mundo de vida”, entendida como las orien-

---

<sup>337</sup> “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, pp. 296-302.

taciones intelectuales que motivan a las personas y a los grupos a realizar acciones determinadas, con la noción de “sistema”. Es decir, la disposición estructural, organizacional y funcional de los elementos que forman una totalidad social.

- Por último, en tercer lugar, el campo temático relacionado con el desarrollo de una noción teórica sobre la “modernidad”, de manera tal que eche luz sobre las incoherencias del mundo actual mostrando, asimismo, las expectativas viables que la razón ofrece respecto de un modelo racional marcado por la solidaridad<sup>338</sup>.

La teoría de la acción comunicativa asume que el contexto social y las interacciones entre las personas las *constituyen* en tanto seres humanos. Se trata de interacciones mediadas por una comunicación intencional que puede orientarse *racionalmente*, es decir, una comunicación consciente de sí misma que se da al actuar de manera que las personas realicen la pretensión de validez universal, pretensión puesta en escena mediante tres movimientos en los que, quien se comunica, se *desempeña* como un ser dialógico:

- El primer movimiento queda conformado por la capacidad del hablante de expresarse de un modo inteligible para cualquier oyente que comparta la comunidad de lenguaje.
- En segundo movimiento se consuma gracias a la intención del hablante de dar a entender algo que sea comprensible para otros seres racionales.
- El tercer movimiento de la comunicación se realiza cuando la persona que se relaciona con los demás tiene el sincero deseo de darse a entender y de entender a los *otros*.

Entenderse con los demás constituye al ser humano y es la base de una teoría social universal de la comunicación configurada por cuatro condiciones, las cuales, al satisfacerse, evidencian la pretensión de validez racional de toda comunicación efectiva:

- En primer lugar, la *inteligibilidad*, consistente en elegir medios de comunicación apropiados que permitan establecer una relación en la que el hablante y el oyente interactúen cumpliendo los dos, ambos roles y entendiéndose entre sí.
- En segundo lugar, la *verdad*, consistente en que siempre que exista una proposición explícita o subyacente en el acto de habla respectivo, se asume que dicha proposición corresponde con un determinado estado de cosas del mundo, de manera que es posible que el oyente comparta el saber del hablante.

---

<sup>338</sup> Teoría de la acción comunicativa, pp. 9-10.

- En tercer lugar, la *veracidad*, consistente en que las manifestaciones del hablante se dan de manera que el oyente pueda fiarse de ellas: expresan fielmente lo que existe y emana de la subjetividad de quien las comunica.
- Finalmente, la *rectitud*, consistente en la elección apropiada y suficiente de normas y valores que permitan al oyente aceptar las manifestaciones del hablante, de manera que ambos acuerden entre sí que es posible que se “comprendan”, gracias a un trasfondo intersubjetivo reconocido como condición de la comunicación<sup>339</sup>.

De esta manera, el entendimiento entre las personas que se comunican tiene la finalidad de llegar a acuerdos con los demás, reconocer de modo intersubjetivo y racional, la solidez de los motivos que justifican la acción; construir imágenes del mundo y dar cuenta universal de formas de vida que se abren a cualquier tipo de crítica, precisamente porque pueden resistirlas constituyendo un saber cultural *moderno* en el sentido fuerte del término: esto es, un saber opuesto por definición, a todo vestigio *tradicional* en la imagen de la realidad.

#### IV. LOS PROBLEMAS DE LA CULTURA MODERNA

La época moderna se realiza, tanto en el ámbito público como en el privado, en la plasmación *racional* de la libertad. Públicamente, mediante el Estado que representa la consumación de los principios de igualdad de ciudadanía, participación en los temas de interés colectivo y formación política de una voluntad compartida que genera una cultura capaz de reflexionar sobre sí misma. En el ámbito privado, en términos de derecho, en la persecución racional de los intereses particulares, con autonomía y autorrealización éticas.

Pero no se puede proclamar la impoluta transparencia de una *razón* universal que se regocija de sí misma reflejándose en su propia verbalización. La irracionalidad del presente, la crítica de la razón instrumental y las contradicciones de la ilustración, hoy más que nunca, ponen en evidencia la necesidad de que el saber occidental vuelque su aguijón contra sí mismo. Sólo así es posible esperar, según Habermas que aquí interpreta a Nietzsche, que el espíritu de la “edad moderna” entrañe algo realmente nuevo, poderoso, originario y promotor para la vida<sup>340</sup>.

##### a) Pensamiento mítico, tradición y pre-modernidad

El concepto “sociedad moderna” indica, según Habermas, un grado de racionalidad y un tipo de comprensión manifiestos en las imágenes del mundo que dicha sociedad promueve en el imaginario colectivo de quienes la conforman. En oposición a esto, en las sociedades arcaicas, es decir, en las que prevalece el “carácter pre-moderno”, los mitos cumplen la función de crear una unidad ideológica entre los miembros, dando lugar a que se articule una específica imagen del mundo. En estos agregados, tales imágenes míticas no orientan

<sup>339</sup> “¿Qué significa pragmática universal?”, pp. 300-1.

<sup>340</sup> “Entrada en la postmodernidad: Nietzsche como plataforma giratoria”. En *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 112.

acciones racionales y se constituyen en la “antítesis” de la comprensión *moderna* del mundo.

No se puede asumir que el pensamiento *primitivo* sea una etapa “pre-lógica” del conocimiento y de la acción. No hay que creer que después de una supuesta evolución cognitiva, los individuos primitivos se volverán racionales siguiendo el tránsito del pensamiento mítico al pensamiento moderno y pudiendo, finalmente, dar cuenta *racional* de sus actos. De hecho, la pre-modernidad niega el concurso de categorías modernas para interpretar el mundo, impele a que el sujeto se afine en la tradición como si se tratara de una identidad inmutable y una virtud social, y le obliga a reproducir imágenes animistas del mundo. Éstas dan lugar, por ejemplo, a suponer que todo fenómeno o acontecimiento que sucede individual o colectivamente, está vinculado con todos los demás fenómenos (supuesto “holismo”). De esta manera, la realidad aparece sesgada y transida por poderes mágicos que dan sentido narrativo a los procesos del mundo condicionando la acción con un fuerte contenido imaginario<sup>341</sup>.

Las imágenes míticas del mundo nunca son visualizadas ni reconocidas por quienes las comparten como simples alternativas relativas que constituyen sistemas de interpretación vinculados con alguna tradición cultural. Al contrario, tales imágenes aparecen, para quienes las forman y reproducen, como agregados que, excluyendo toda crítica y revisión, concentran y transmiten los contenidos simbólicos más relevantes, los sentidos más profundos, la rectitud normativa más inconcusa, la más prístina veracidad expresiva, las verdades fundamentales sobre el mundo y una validez incuestionable. Asimismo, en las sociedades arcaicas, cualquier propósito o intento de “des-mitologizar” el mundo implica atentar contra el orden más sagrado: significa tanto la inaceptable actitud de pretender “de-socializar” la naturaleza, es decir, negar a la comunidad la visualización del entorno natural como un orden dispuesto para su beneficio común, como el atrevimiento impío de pretender “des-naturalizar” la sociedad, es decir, concebir al hombre en singular y colectivamente, como un ser esencialmente “libre” y opuesto respecto a las determinaciones que la naturaleza le impone.

Más aun, las imágenes míticas del mundo no permiten que se haga un uso diferencial de las categorías que se aplican a la naturaleza distinguiéndola de las categorías que corresponden a la cultura. Mezclan los conceptos del mundo social con los conceptos del mundo objetivo y confieren a los ritos un poder ineludible e incuestionable. De este modo, el lenguaje aparece en su máxima relevancia como medio para comunicarse con las fuerzas sagradas y como la disposición de formas estandarizadas que preservan un orden dogmáticamente determinado. En el pensamiento mítico la comunicación pierde lo que es esencial en el contexto *moderno*: la posibilidad de ser sometida a crítica y a un análisis racional con la prerrogativa del oyente de disentir de las acciones concomitantes que el hablante fundamenta en sus mensajes.

El pensamiento primitivo teme a la individualidad y a la libertad del sujeto. Se constriñe a sí mismo a desarrollar preeminentemente un pensamiento prisionero de la intuición. Se regocija cuando establece semejanzas, cuando contrasta las identidades y cuando se exhibe

---

<sup>341</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 71-2, 76.

en acciones rituales que evidencian sus creencias míticas. Por tales indicios, la mentalidad primitiva es comparable con etapas onto-genéticas del desarrollo cognitivo del ser humano, etapas que corresponden a una manera específica de entender y de sentir el mundo, la sociedad y al hombre mismo, etapas caracterizadas por la organización pre-lingüística e irracional de los símbolos, etapas en las que se desarrollan proto-formas de intersubjetividad constituyéndose el más importante aliciente individual y colectivo para enfrentar los temores frente a la adversidad y el poder de la naturaleza<sup>342</sup>.

El pensamiento mítico no permite que el sujeto efectúe separaciones categoriales entre las distintas relaciones concernientes al mundo y su subjetividad. No puede objetivar las cosas como realidades en sí desvinculadas del *yo*, no es capaz de desarrollar un conocimiento desinteresado de los objetos ni puede visualizar pragmáticamente las cosas y el entendimiento que tenga de ellas como instrumentos que le beneficien individualmente.

En otro orden de relaciones, el pensamiento mítico no puede asumir una concepción moral autónoma, tiene horror a la libertad del individuo para pensar y actuar, y se acurruca en una heteronomía moral que cobija su espíritu protegiéndolo de las fuerzas poderosas y sobrehumanas que lo acechan y a las que teme. Su moral es colectivista; sus sanciones, públicas y su práctica individual, si bien puede ser mimética, nunca es asertiva, independiente, ni se despliega con un mínimo supuesto básico de autoestima. Finalmente, en lo concerniente a las manifestaciones que evidencien relaciones personales, el pensamiento mítico es profundamente ritualista, convencional, estereotípico y restringido a las normas de expresión subjetiva marcadas por la tradición y la cultura; más aún, considera que esta pesada intersubjetividad ritualista es una *virtud*.

Las sociedades arcaicas se regocijan en la práctica intolerante a la que fuerzan a sus miembros, de manera que realicen múltiples expresiones de un mismo “carácter cerrado”. Las experiencias fundamentales de cada individuo apelan al reconocimiento y al refuerzo que espera del agregado social para contrarrestar su estado de indefensión. Así, el actor y su capacidad de acción son aplaudidos cuando repite lo que está establecido en común, la intención y la finalidad se mezclan excluyendo evaluaciones de resultados, el éxito y el fracaso se miden con criterios simbólicos y con contrastes míticos, lo activo y lo pasivo del ser humano sólo tiene relevancia respecto de las acciones que el entorno sanciona y valida; finalmente, el ataque y la defensa internos se regulan por relaciones sin atingencia, con categorías que convierten al sometimiento, la subordinación y la exposición pública, en justificaciones y atenuantes apreciados por la colectividad que pone en juego plexos de poder para enfrentar al entorno hostil.

La negación del “carácter abierto” que se da en las sociedades arcaicas, otorga un criterio para establecer la racionalidad de las imágenes del mundo promovidas por tales sociedades. Queda claro que dicho agregado social, reproduce, no tanto con la educación formal que podría brindar, sino con la formación persistente, incuestionable, cotidiana y extendida, vehiculizada a través del lenguaje, la sustentación y la validación de imágenes del mundo asumidas como los contenidos verdaderos de dicho sistema social.

---

<sup>342</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 74-5, 79-80, 82.



Por lo demás, no hay que pensar que las sociedades arcaicas excluyen las inferencias. Por ejemplo, si los miembros de alguna sociedad de este tipo consideran que la enfermedad de alguna persona se debe a cierta brujería, es propio de su “racionalidad” establecer la necesidad de consultar a algún medio sobrenatural (un oráculo por ejemplo), para saber quién es el responsable de dicha acción y eventualmente, cómo es posible revertirla, conjurarla o producir, mágicamente, la cura. Aquí resulta evidente un pensamiento causal que realiza inferencias y que por lo tanto puede calificarse de “lógico”, aunque de ninguna manera tendría que considerarse “científico”, al contrario, está en contra de tal racionalidad.

La visión mítica del mundo impele a ejercer una dominación mágica de las fuerzas temidas por la sociedad arcaica. Ambos componentes culturales, referidos al pensamiento y a la acción, se fortalecen mutuamente apelando a subterfugios “racionales” que siempre dan cuenta de alguna forma de las creencias. Así, la unidad del discurso y de la práctica es invulnerable a la crítica, o mejor, ambos son inalcanzables para cualquier cuestionamiento *racional*.

Sin embargo, dado que también existen inferencias lógicas en el pensamiento primitivo (pese a que es *acientífico*), la caracterización de “irracional” de dicho pensamiento debe ser muy precisa. Que sea irracional se refiere a la incoherencia o la incompatibilidad entre las creencias y criterios sostenidos por quienes tienen un pensamiento primitivo y lo que efectivamente esas personas realizan en su práctica. En tales casos, no se trata de calificar su acción como *irracional* porque dichos sujetos no cumplirían ni realizarían lo que *otro* individuo, supuestamente racional, les obligaría o les sugeriría que efectuaran.

La “irracionalidad” de su acción radica en que está reñida con lo que tales personas incumplen respecto de lo que ellos mismos proclaman. No se trata de una “doble moral” o un “doble discurso”, se trata del cinismo entre la palabra y lo que implica como compromiso racional frente a los *otros*, y la acción. Se trata de contrastar el ejercicio abusivo de una práctica reñida con los compromisos verbales y discursivos, y una conducta favorecida por el poder social que acepta –y valora- realizar esas acciones *irracionales*.

Por otra parte, si su supuesta “racionalidad” no constriñe a ningún tipo de conducta; es decir, si el pensamiento primitivo carece de *lógica de acción*, entonces cualquier alternativa de la praxis como consecuencia es permitida. En tal caso, las inferencias arbitrarias y las conclusiones que no son tingentes a las que se arrije, aparecen siempre como *válidas*. Las justificaciones más peregrinas, inclusive las que se fundan cínicamente en el plexo de poder subjetivo o intersubjetivo que las motiva, son aceptables y aceptadas en la sociedad arcaica. En estas situaciones, también corresponde caracterizar al pensamiento de dichas sociedades como *irracional*. Se trata de un pensamiento que autoriza cualquier obsecuencia, que no juzga la acción a partir de suposiciones racionales básicas, que siendo intolerante con la individualidad y la libertad de las personas, admite contradicciones entre lo que repiten y lo que hacen; en fin, un pensamiento que goza de un privilegio auto-asignado fundado en la imposibilidad de ser criticado y analizado por cualquier *otro* sujeto, si éste es, individual o colectivamente, ajeno al contexto cultural donde prevalece tal pensamiento<sup>343</sup>.

---

<sup>343</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 85-6, 88, 90, 92-3, 95.

Es una concesión *culturalista* dada por el complejo de culpa manifiesto en Occidente frente a las sociedades arcaicas, otorgar a las convicciones mágicas y al pensamiento primitivo de estas sociedades, el estatus de ser *teorías*. En verdad, ni siquiera se trata de “cuasi-teorías”. A lo sumo es razonable aceptar tales contenidos como creencias exentas de constreñir estrictamente, en aras de su propia validez, a acciones determinadas que, eventualmente sean fundamentadas racionalmente.

En este sentido, que en las sociedades que cultivan un pensamiento primitivo se obligue a los individuos a asumir y reproducir tradiciones míticas, ritos, magia y un conjunto abundante de acciones estrictamente normadas, no implica que la relación entre las creencias que fundan tales prácticas tenga pretensión universal. Al contrario, tales culturas se regocijan en el privilegio que se otorgan a sí mismas de no tener que dar cuenta de la racionalidad de las acciones que promueven entre sus miembros, basándose en criterios ininteligibles para cualquier ser racional que no comparta las creencias en cuestión. Es decir, el pensamiento mítico carece de un estándar mínimo de *racionalidad* fuera de las creencias que obliga a asumir.

Por otra parte, que las imágenes míticas del mundo establezcan determinados contenidos existenciales, por ejemplo, sobre el nacimiento y la muerte, la enfermedad, la suerte, la felicidad y la desgracia, la culpa, el amor, la solidaridad o la soledad; que, en definitiva, no existan criterios universales para juzgar *en sí mismos*, a dichos contenidos como “racionales” o carentes de “racionalidad”; que, por otra parte, desde una perspectiva hermenéutica sea recomendable considerar, con la distancia y el relativismo mínimos, a dichos contenidos como formas de vida elegidas y constituidas por las culturas, no significa que sean *teorías* y menos *racionales*.

Debido a que para los integrantes de una cultura, los límites de su lenguaje son los límites de su visión del mundo, debido, por otra parte, a que el lenguaje de las sociedades arcaicas confunde, mezcla y prescinde de satisfacer las condiciones universales necesarias para realizar una comunicación racional, inteligible, veraz, verdadera y recta; en tanto las apelaciones de explicación mágica del mundo no coinciden con lo que universalmente es posible aceptar reconociendo que es verosímil e inclusive verdadero; las concepciones *míticas* difieren de modo radical de la noción *científica* porque no procuran que sus contenidos coincidan con la realidad. En consecuencia, el lenguaje mítico oscurece el entendimiento *racional* del mundo.

Sin embargo, pese a los contrastes evidenciados entre el pensamiento moderno y el primitivo, pese a las diferencias de sentido que adquiere la vida con pretensión universal o con sólo una expectativa local, pese a las perspectivas, por una parte, y a los límites, por otra, de lenguajes divergentes esbozados en procesos de comunicación que buscan o no ser racionales; pese a que las culturas tradicionales se permiten la violación de normas de acción, sea de normas legítimas de validez general o normas establecidas por sus propios discursos; pese a las confusiones del pensamiento primitivo en las que incurre sin diferenciar el mundo objetivo del mundo social, la naturaleza de la cultura, e inclusive, el *lenguaje del mundo*; pese, finalmente, a que las sociedades arcaicas se cierran ante la posibilidad de entenderse con *otros* acerbos culturales distintos al suyo; pese a tales dificultades y diferencias, para Habermas, permanece ante Occidente, el interés de conocerlas y “comprenderlas”.

Subsiste tal interés radicado en cómo las culturas pre-modernas establecen *sentidos* para que los hombres, sea individual o colectivamente, realicen formas de vida asumiéndolas como totalidades orgánicas efectivas. Es decir, es interesante para Occidente comprender cómo las sociedades arcaicas dotan a sus miembros de la certidumbre de que sus decisiones y su estilo de vida fortalecen una consistencia privilegiada, radicada en que es impenetrable, incuestionable e incommunicable racionalmente. Más aun, el deseo de entenderse con otras culturas distintas, tampoco aparece como un aspecto central y recurrente que incentive el acercamiento del *otro*<sup>344</sup>. Tal, un motivo más para motivar la “curiosidad” occidental por el exotismo culturalista en contraste con la supuesta existencia de un contenido universal de la razón.

## **b) Cultura y modernidad**

Según Habermas, el desarrollo de la razón en Occidente hay que rastrearlo desde la época de Sócrates en la antigua Grecia y a partir de lo que Cristo representa en el imaginario colectivo de la cultura occidental. Sócrates es un hito porque refiere la racionalización que dio comienzo al pensamiento filosófico, disolvió la vida arcaica, generó una confianza ilimitada en la capacidad humana para iluminar soluciones a cualquier problema, y destruyó una forma de vida asentada en el mito. Por su parte, Cristo es el símbolo de inicio de la sociedad moderna por ser el fundador del monoteísmo eclesiástico, con él se inició la vida institucional de la Iglesia y se articuló una visión religiosa sobre la divinidad coincidente con la teología natural<sup>345</sup>.

La sociedad se ha modernizado gracias al proceso que generó la emergencia de la *empresa capitalista* como base de organización de la economía, y el *Estado* entendido como un aparato racional que, basado en un sistema de control centralizado y estable, dispone de poder militar, monopoliza el derecho, hace uso legítimo de la fuerza y organiza la administración burocrática de la sociedad a cargo de funcionarios especializados. Ambos, empresa y Estado, complementan las funciones que cumplen y se estabilizan mutuamente, en particular, mediante las decisiones de inversión según la información que cuenten sobre el mercado de bienes, capital y trabajo, considerando la necesidad de organizar la fuerza laboral y empleando técnicamente los conocimientos científicos.

De este modo, en las sociedades modernas corresponde al dinero, el poder administrativo y la solidaridad asegurar la cohesión social. Inclusive en el capitalismo, y con mucha claridad en el socialismo, la *solidaridad* ha constituido una rutina de entendimiento. Permite la aceptación tácita de ciertos valores y de determinadas normas asumiéndolas como pautas de comportamiento que justifican y dan racionalidad a la trama de integración social que se postula.

---

<sup>344</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 78, 83, 88, 90-1.

<sup>345</sup> “Entrada en la postmodernidad: Nietzsche como plataforma giratoria”, p. 113.

Las sociedades modernas han consolidado una *racionalización cultural* expresada en procesos de emancipación respecto de las sujeciones anteriores. Particularmente, en el empleo específico del conocimiento científico y tecnológico, en el fomento del arte autónomo, en una ética regida por principios y libre del anclaje de la religión, y en el desarrollo del derecho y las decisiones prácticas cotidianas del individuo racional, libremente asumidas en esferas independientes. Se trata, en general, de un proceso de emancipación y autonomía de los componentes cognitivos de la ciencia y la técnica, de la independencia de las ideas prácticas y artísticas generándose procesos evaluativos racionales; de la libertad de las doctrinas éticas y jurídicas, lo cual incentivó la producción de ideas universalistas asentadas solamente en la moral y el derecho; y de la independencia de los principios, las máximas y las reglas de decisión respecto de las imágenes del mundo que anteriormente las determinaban<sup>346</sup>.

Para que las sociedades modernas se constituyeran y proyectaran fue imprescindible que creasen también al individuo *racional*. De este modo, la racionalización cultural fue fortalecida con la generación de un tipo de personalidad correspondiente; es decir, con la formación de un *sujeto* capaz de desarrollar un modo metódico y racional de construir su propia vida. El juego entre lo individual y lo social ha configurado una dinámica propia de la cultura moderna que se asienta en cuatro ámbitos característicos:

- En primer lugar, en las *esferas de valor*. La cultura moderna apreció a la ciencia y a la técnica, al arte y a la literatura, al derecho y a la moral como imágenes que se despliegan libres de los lastres religiosos y metafísicos de la cultura pre-moderna. Tal visualización se inició en el siglo XVI con el Renacimiento y se consumó en el siglo XVIII con la Ilustración, desplegándose como una reacción en contra de las tradiciones griega y judeo-cristiana.
- En segundo lugar, en el ámbito de los *sistemas culturales de acción*. Se trata de una nueva validez otorgada a lo siguiente: a la organización del trabajo científico en universidades y academias; a la nueva organización del arte (lugares de producción, distribución y recepción de la actividad artística, además de la *crítica* correspondiente); al sistema jurídico (formando especialistas, desarrollando la ciencia jurídica y dando publicidad al derecho); y, finalmente, a la comunidad religiosa, donde se enseña y se vive según una ética regida por principios.
- En tercer lugar, en los *sistemas centrales de acción*. La cultura moderna fijó la estructura de la sociedad en la economía capitalista, el Estado moderno y la familia nuclear.
- Finalmente, el cuarto ámbito lo constituye el *sistema de la personalidad*. La cultura moderna creó las disposiciones para la acción y las orientaciones valorativas que señalan las alternativas subjetivas de comportamiento metódico en la vida<sup>347</sup>.

---

<sup>346</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 214-7, 219, 222.

<sup>347</sup> *Ídem*, p. 224.

### c) Crisis de la razón instrumental y de la Ilustración

El liberalismo de la sociedad capitalista moderna y el socialismo hoy casi totalmente colapsado en la coyuntura política que vive el planeta desde hace algunos años, son, por una parte, la cristalización inobjetable de la razón occidental como, por otra, la aglutinación de signos que ponen en evidencia las crisis que sobrevinieron a la modernidad.

La irracionalidad descrita al principio de este texto<sup>348</sup> muestra los signos de una crisis que abarca al planeta entero, pero que se ha precipitado especialmente con las sociedades democráticas y liberales de los países desarrollados como las principales protagonistas. Sin embargo, pese a la alarmante descripción que se ofrece de dicha crisis, que no se hayan realizado los ideales ilustrados o que se haya pervertido su sentido *racional*, no implica que haya que abandonar el proyecto ilustrado por carecer de valor. Al contrario, hoy más que nunca se requiere que la filosofía desbroce el escabroso paisaje político e intelectual de la actualidad, para hacer visibles los senderos por los que todavía es posible y vale la pena transitar en búsqueda de nuevos horizontes para la sociedad.

Jürgen Habermas remarca que sigue siendo un imperativo *racional* actuar de manera tal que los actos individuales evidencien actitudes de igualdad ante la ley. Hoy, tanto las acciones de las personas como de los grupos deben regular la vida social mediante normas elegidas por sujetos libres, racionales, solidarios y comprometidos con construir un mundo sustentable. El imperativo racional para toda persona, *aquí y ahora*, sigue siendo crear condiciones de vida dignas para cada ser humano, condiciones que permitan a la humanidad constituir sociedades de equilibrio entre el dinero, el poder y la solidaridad. Que no se haya logrado tal propósito no implica que se tenga que abandonar el imperativo inteligible que lo sustenta.

Si bien la crisis de la razón se expresa con virulencia en países capitalistas desarrollados y en el Tercer Mundo, tampoco la experiencia colectiva del socialismo hoy colapsado, ha sido, en esencia, sustantivamente mejor. En efecto, con el final del llamado “imperio soviético” se hundió, en opinión de Habermas, el socialismo burocrático, debido, entre otras razones, a que se constituyó a partir de una premisa fundamental errada: creyó que era posible crear condiciones de vida “solidaria” a partir del uso auto-validado de la violencia y con la instrumentación sin ambages políticos, del poder estatal.

La historia soviética confirmó, sin embargo, los pronósticos de burocratización acelerada, la práctica estalinista verificó de manera sangrienta y masiva las críticas desde la izquierda a la teoría leninista de organización del partido revolucionario; en tanto que, posteriormente, han sido abundantes los desacuerdos respecto de la moción de privilegio que reclama para sí misma la filosofía materialista de la historia, haciendo aparecer las decisiones políticas de evidente responsabilidad individual y colectiva, decisiones asumidas por un plexo de poder *irracional*, como si se tratara de argumentos que apelan a un onírico orden necesario e irrefrenable de la historia, orden soñado que en la realidad, apenas se ha convertido en una larga pesadilla.

---

<sup>348</sup> Véase supra, el punto 1, “Irracionalidad y posibilidades de la historia contemporánea”.

Por lo demás, el siglo XX también se ha constituido en la confirmación dramática de otras erupciones críticas que surgieron como pústulas en la piel de la razón. Es probable que la más virulenta, indeseable y ponzoñosa sea el *fascismo*. Pero, contrariamente a la idea que se tiene de que el fascismo representó solamente la capacidad de las sociedades capitalistas desarrolladas para responder, en situaciones de crisis, al peligro de cambio revolucionario orquestado y anunciado gracias a la organización del movimiento obrero politizado; en los albores del siglo XXI, expresiones políticas populistas, desbordantes de osadía, ignorancia e irracionalidad, inorgánicas hasta lo inefable y absolutamente carentes de un sentido histórico más allá de la megalomanía de sus líderes plebiscitarios, se presentan como *fascistas*: nuevas erupciones repletas de veneno para matar de nuevo a la razón y a sus sueños realizables<sup>349</sup>.

La experiencia histórica del fascismo antes y durante de la Segunda Guerra Mundial es, ante todo, una experiencia crucial de crisis de la razón. Se trata de un proceso saturado de símbolos y sobrecargado de contenido mítico, tendiente a incitar puntos vulnerables de la naturaleza humana, para que la acción colectiva se despliegue como una vorágine avasalladora en medio de la revuelta. Pese a que dicho “movimiento social” procuró su propia racionalización, en definitiva, sólo logró instrumentar los temores y las pulsiones colectivas a favor de líderes plebiscitarios. Que éstos hayan sido ayer el *Duce* o el *Führer* y, en el presente, sean los dirigentes políticos de caricatura, quienes presentan colores folklóricos y curiosidades de personalidad en algunos países pintorescos del Tercer Mundo, muestra la repetición del pensamiento mítico y el retraso moderno de las sociedades que conforman dicho “mundo”.

La razón en el fascismo, esta razón pervertida e insana, fruto de la ignorancia y la osadía, no se contenta con oprimir a la naturaleza, también la explota integrando sus potencialidades rebeldes a favor de los reyezuelos carismáticos que son dibujados ante la sociedad con trazos más o menos mesiánicos, procurando disimular siempre, su peculiar carácter desmesurado y grotesco.

Los nazis manipularon los deseos reprimidos del pueblo alemán, ganándose a las masas con simples pero eficaces tácticas demagógicas. Siguiendo el ya clásico recurso *fascista*, apelaron a las clases más retrasadas de la sociedad, al lumpen-proletariado, a la escoria condenada por la evolución industrial, para que, en exaltadas erupciones de su resentimiento, se convirtieran en los campeones de la razón instrumental: fanatizados hasta el extremo de dar la vida por el *Führer* en aras de un supuesto nacional-socialismo poco comprendido. En efecto, los campesinos, los artesanos, ciertos sectores execrados de clase media, algunos pequeños comerciantes, muchas amas de casa y unos pocos pequeños empresarios no sólo permitieron que los nazis alcanzaran el poder en la Alemania de la pre-guerra, sino que se constituyeron en el soporte material para que el *Führer* dispusiera de grupos de incondicionales, todos dispuestos a arremeter contra el orden existente protagonizando sin límites, el holocausto, la muerte, la destrucción y las múltiples expresiones de perversión de la razón.

La base social referida permite explicar cómo el fascismo en Alemania se aupó al poder. En Italia antes había acontecido algo similar sólo que sin el lustre carismático ni el espíritu

---

<sup>349</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 466-7.

germánico expresado en los procesos políticos correspondientes. En el sur de Europa, el *Duce* fue más un fantoche que un estadista, un megalómano más que un líder militar, un ególatra ignorante antes que un político calculador y un desbordado hedonista rebosante de poder grosero antes que un desalmado asesino.

En efecto, Italia, país de una cultura política más parecida a la que se despliega hoy día en algunos países desgraciados del Tercer Mundo, fue testigo de cómo la carencia de inteligencia del *Duce* fue suplida con los excesos de la crueldad chocarrera que auspiciaba, la ausencia de poderío económico y militar efectivo fue disimulado con la arremetida que sus paramilitares a sueldo (los “camisas negras”) protagonizaran en contra de los políticos opositores, las instituciones democráticas y cualquier manifestación de pensamiento *racional*.

¿Por qué hay personas que detentando una capacidad racional normal son artífices y ejecutores del sinsentido y de la sinrazón? ¿Cómo es posible rebasar los límites dictados por la recta conciencia de todo ser humano y no cejar en arremeter contra los demás haciendo ostentación de poder, violencia y crueldad? ¿Tiene sentido hablar de la *razón comunicativa* en un mundo que ha visto los horrores del fascismo en el siglo XX y que, al parecer, todavía le esperan peores sorpresas también *aquí y ahora*? El análisis del fascismo que Habermas puntualiza glosando a otros autores esclarece en algo las posibles respuestas a tales interrogantes.

Habermas piensa que el fascismo fue una síntesis satánica de razón y naturaleza, es decir, se constituyó exactamente en la reconciliación opuesta soñada por la filosofía. Si la razón sueña con un mundo inteligible, integrado a la naturaleza de modo armónico y sustentable, si aboga por el entendimiento entre los seres humanos, todos diferentes y únicos, pero cada uno similar al resto por su capacidad de dialogar y de entenderse con los *otros* llegando inclusive a acuerdos, en oposición a esto, el fascismo exagera las diferencias, hurta en el resentimiento racial, socava la generosidad y punza en la insidia, exagera la naturaleza hostil, cruenta y animal del ser humano convirtiendo su razón en un instrumento para realizar el odio, para preservar y ampliar el poder, para hacer más efectivo el crimen, la tortura y la muerte, precipitando a su protagonista en un encadenamiento espiral que lo conduce a su propia destrucción.

Pero también existe otra dimensión que explica el triunfo del fascismo y su manifestación actual en realidades políticas diferentes a las de Alemania e Italia antes de la Segunda Guerra Mundial. Se trata del temor a la libertad, se trata de cómo la naturaleza subjetiva de las masas se ha visto intempestivamente arrastrada sin resistencia alguna, por el torbellino de una racionalización política destructora de la propia razón. Si bien el hombre resentido, el execrado y el marginal de la sociedad explota cuando las condiciones así lo permiten y estimulan, también es cierto que las acciones criminales más lesivas contra la humanidad y la historia pueden ser resultado del temor y no solamente de la naturaleza agresiva y reprimida que espera encontrar la válvula para acometer los zarpazos que pueda proferir a sus víctimas.

Cuando el temor a ser libre, el miedo a pensar por sí mismo y el carácter medroso se imponen frente a la voluntad de comunicarse racionalmente con los *otros*, es necesario comprender tales actitudes como manifestaciones psicosociales de una deformación íntima de la

subjetividad. Si bien es posible llegar a acuerdos con los demás, personas diferentes y sin embargo, similares a uno mismo, en ciertos casos prevalecen causas motivacionales de la personalidad que perturban esa disposición sustantivando indeseables plexos de poder o expresiones culturales manipuladas por la cultura de las masas produciendo la *cosificación* del sujeto.

Que el sujeto hoy día se haya convertido en el destinatario pasivo de la información, que la comunicación se restrinja a la transmisión de mensajes desde el emisor hasta el receptor, que las masas sean objeto de la manipulación ejercida por los medios; en fin, que las personas se hayan *cosificado*, significa que la comunicación se ha restringido a un consumo masivo. La cosificación digita la producción de la cultura de masas según goces estéticos fundados en un tipo de consumo y de diversión dirigidos. Supone la domesticación de la conciencia de las masas inclusive para el placer, el entretenimiento y el uso del tiempo libre. En el caso del fascismo de ayer y de hoy, implica la manipulación del lenguaje y la comunicación para supuestamente “integrar” al sujeto a procesos sociales escurridizos, pero que muestran lo suficiente de sus anzuelos para que las masas no pierdan la oportunidad de ser parte de un Estado totalitario, satisfaciendo sus instintos sadomasoquistas en el sometimiento medroso al líder y en el ejercicio repulsivo del poder. Tal la “fetichización” del sujeto como mercancía cultural de nuevo estilo: objetivada y valorizada gracias a los medios de comunicación.

Sin embargo, existe, según Habermas, un carácter radicalmente ambivalente en el control social ejercido a través de los medios de comunicación de masas. No se puede reducir la cultura, como hace por ejemplo Theodor Adorno, a formas delimitadas realizadas como mercancía de los medios. En este sentido, si bien existe una cultura de masas que rara vez se cohibe a sí misma en la manipulación que efectúa de los destinatarios de la comunicación, si bien en la actualidad el dinero sustituye al entendimiento lingüístico para “coordinar” o “solventar” acciones políticas, no se puede dejar de tener en cuenta que la comunicación sigue siendo un proceso que posibilita el entendimiento, que pese a las distancias en el tiempo y en el espacio, hoy más que nunca se han multiplicado las posibilidades de comunicación, y que se han hecho infinitamente más densas las redes entre las que transita la acción comunicativa. Finalmente, pese a la manipulación, subyace en el sujeto la posibilidad de pensar por sí mismo, de desengancharse de las orientaciones de acción que le son bombardeadas a cada instante por los medios y de constituir con libertad e inteligibilidad, el plexo de su propio *mundo de vida*<sup>350</sup>.

## V. HISTORIA Y FILOSOFÍA

Desde la antigüedad clásica, el símbolo antitético de la razón en la cultura occidental ha sido Dioniso. Se trata de un dios que ha tenido un triple nacimiento.

El *primer nacimiento* es visualizado como el fruto de la unión de Semele, una mujer mortal, con Zeus, el vencedor del tiempo y amo del Olimpo. Admitiendo que el nombre de su madre está relacionado con el término *Semelô* que significa “diosa de la tierra”, Dioniso repre-

---

<sup>350</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, pp. 469-73.



senta el fruto concebido en las entrañas de la tierra, el cuerpo que oyó hablar al vientre del ser, el dios siempre fiel a la irritación del espíritu, es la evocación de las huellas de la emoción, el instinto adivinatorio y la comunicación primitiva lograda mediante la embriaguez. Pero esta fuerza telúrica contrasta con la imagen del padre, con el divino Zeus, la voluntad ordenadora del cosmos, el principio de la moralidad y de la política racional. Aquí, en la maternidad de Dioniso contrastada con su paternidad, posiblemente radique simbólicamente, una forma de curiosa síntesis entre el frenesí y la medida, lo mágico y lo moderno, el mito y el λόγος, lo primario y lo inteligible; en fin, entre la locura y la razón.

Varias son las acciones divinas en las que Dioniso estuvo involucrado. Se cuenta, por ejemplo, que llevó a su madre al lado de los dioses y que liberó el alma de su amada, Ariadna, de los infiernos. Que Dioniso lleve a su madre, Semele, al Olimpo, que traslade por amor a una mortal al lado de los principales dioses, lo convierte en un mediador, pero también en alguien que cumple la labor de reunir los impulsos vitales alojándolos por debajo de la razón. Así, Dioniso aparece asociado con la figura del dios que permite, como Cristo, la salvación de los hombres.

Sin embargo, que haya rescatado el alma de Ariadna no implica que el dios libere a los hombres de los castigos, como tampoco supone una elevación a los cielos desde lo profundo del Hades ni la consumación de la inmortalidad otorgada. Este acto refleja, simbólicamente, el instinto de la tierra en Dioniso y su deseo de poseer a Ariadna eternamente: es símbolo de una vida de libertad ilimitada que trascienda lo terrible, indeseable y extraño.

El rescate de Ariadna refiere la vida afirmada como un acto de contenido estético, un acto de valor y libertad ante la adversidad, la actitud de ingenio lúdico y de profundo amor, la ironía del espíritu erótico que logró un estado triunfante por su falta de seriedad ante las leyes del universo. Por tales hazañas Dioniso fue perseguido por Hera, esposa de Zeus, con cólera divina, reduciéndolo finalmente, a él y a su séquito, a la locura. Pero, aunque se trate de un dios ausente, su retorno está próximo: el “dios extranjero” que vaga por el norte de África y el Asia Menor, volverá a hacer del entusiasmo y del delirio, la regeneración de la vida gracias a los “misterios”.

El *segundo nacimiento* de Dioniso refiere la imagen de quien inclusive despedazado, se reconstituye eternamente, se levanta de su propia destrucción, primero es la serpiente que aparece en el invierno, luego se convierte en el león de la primavera y, finalmente, en el toro devorado en el solsticio estival. Tales metamorfosis son un nacimiento infinito: el toro devorado nace otra vez como serpiente y se reinicia el ciclo. Los ciclos de Dioniso evocan también cómo protagonizó luchas contra innumerables pueblos europeos, orientales y asiáticos.

El ejército de Dioniso, constituido por sátiros y ménades fue varias veces derrotado, pero como él, renació; como él, se renueva constantemente, se recompone, revivifica su salvaje locura y hace que retornen al mundo, la alegría y el terror, la vida y la muerte, el gozo y la actividad castrense. Dioniso y su séquito son símbolos de un permanente fluir, de un movimiento que fue expresado en ritos de desbordante entusiasmo, de extrema manía y de inefable éxtasis.

El culto de Dioniso se generalizó en el mundo heleno consumándose con el más alto grado de embriaguez ritual, frenesí simbólico y entusiasmo hasta el extremo. Sin embargo, no fue público, el hecho de que representara tanto la subversión de las instituciones y de la religiosidad olímpica como sea una amenaza al estilo de vida de la Grecia antigua, constelando un universo de valores distinto al que convencionalmente se había establecido, obligó a que dicho culto se mantuviera relativamente críptico.

Por lo demás, en Occidente, Dioniso ha representado la conjunción de la vida y la muerte, la subversión de los valores, la creación de nuevas actitudes estéticas, el desenfreno ritual, la vida intensa sin barreras ni límites, el ingenio y la ironía, la morbosidad y la inocencia, el erotismo y la fecundidad, el éxtasis como forma de remontar la condición humana, el descubrimiento de la liberación total, la obtención de espontaneidad divina, la licencia de las prohibiciones, las regulaciones y los convencionalismos, las explosiones de locura, manía y entusiasmo; en una palabra, la antítesis de la razón en el frenesí.

El *tercer nacimiento* de Dioniso es del muslo de Zeus. Se trata del lugar simbólico opuesto respecto de donde surgió Atenea: de la cabeza de Zeus. Atenea es la diosa de la razón, la prudencia y las artes, la que vence a cualquier otro dios en la guerra aunque prefiere la paz, imagen alterna de la asociación con la sabiduría y el orden político. Atenea es, asimismo, la antítesis de lo que Dioniso evoca: lo erótico, carnal y sensual, la asociación con el canto, la danza, la sexualidad y la voluptuosidad.

Mientras Atenea sugiere el principio individual, Dioniso muestra la pérdida del *yo* gracias al entusiasmo y el éxtasis, pérdida que descubre la unidad primordial y que desgarrar al individuo en los misterios eleusinos. Tales ritos fueron centrales en el mundo helénico y simbolizaron la unión de la lluvia del cielo que fecunda con la tierra del mundo que concibe. Preservaban la memoria después de la muerte y habilitaban a las almas a que reinaran entre los héroes mediante la unión del hierofante con la sacerdotisa, tal acto representaba la salvación de los iniciados.

Pero en el envés de lo que sugieren los símbolos más complejos, aparece también la asociación de Dioniso con Cristo. En efecto, Dioniso y Cristo se aproximan en sus contenidos simbólicos en una serie de similitudes: en el hecho de que ambos evocan el hambre de renovación espiritual extraña a la inconsciencia animal, en que permiten la resurrección de los muertos, en que en sus ritos se señala o se asume la fórmula: “Me he liberado del mal y he hallado lo mejor”, en que después de su muerte hayan dejado a los seguidores hasta el día de sus retornos, pan y vino; y, ante todo, en que sus imágenes estén vinculadas con la resurrección, con la renovación de las fuerzas perdidas, con la conciencia de una ausencia y con un radical alejamiento que hace sentir a los abandonados la promesa del retorno: en lo más hondo de los peligros brilla el Salvador.

Resulta curioso cómo, siguiendo las sugerencias nietzscheanas, exista en el envés simbólico de Dioniso, la evocación de Cristo. Pareciera que la sinrazón y el frenesí es el otro lado de la misma medalla, el lado oscuro de la razón. Pareciera tal y como Nietzsche lo estableció, que el instante del retorno del Anticristo será el “ángelus del mediodía”. De igual forma, el revés de la modernidad y la razón sería la postmodernidad y la sinrazón; de Cristo, Dioniso; en tanto, el advenimiento de ambos representa el retorno del dios ausente: en la hora de Pan

el día suspende su aliento, el tiempo se detiene, es el instante transitorio en que se desposa con la eternidad<sup>351</sup>.

¿Será que la postmodernidad con su actitud anti-metafísica, anti-romántica, pesimista y escéptica anuncia el advenimiento de la ausencia de distinción entre lo “verdadero” y lo “falso”, entre lo “bueno” y lo “malo”, entre lo “útil” siempre valorado respecto de lo “superior”? ¿Será que la crisis de la razón occidental, la identificación del delirante dios del vino con el dios redentor cristiano es la antesala de un mesianismo idílico que busca el *rejuvenecimiento*, que pretende restituir la solidaridad perdida, que anhela la purificación estética en rechazo de toda adherencia teórica y moral, que busca la emancipación y la liberación de los sujetos retornando a los orígenes provistos por los poderes mágicos más acá de la presencia de un dios único? En el tiempo y la historia radican las claves para responder a estas preguntas, que Occidente lo haga en “comunicación” con los *otros*, parece una condición ineludible.

---

<sup>351</sup> “Entrada en la postmodernidad: Nietzsche como plataforma giratoria”, pp. 119-25.

---

## BIBLIOGRAFÍA

---

ABBAGNANO, Nicola.

*Introducción al existencialismo*. Trad. José Gaos. Editorial Fondo de Cultura Económica. México D.F., 1969.

AGUSTIN, san.

*La ciudad de Dios*. Trad. Lorenzo Riber. Revisión de Juan Bastardas. En dos volúmenes. Edición bilingüe. Biblioteca de Autores Cristianos. Barcelona, 1953.

*Confesiones*. Trad. Lorenzo Riber. Editorial Sopena. Barcelona, 1977.

ALTHUSSER, Louis.

*La filosofía como arma de la revolución*. Trad. Oscar del Barco, Enrique Román y Oscar Molina. Cuadernos de Pasado y Presente. 16ª ed. México, 1986.

*Para leer "El Capital"*. Trad. Martha Harnecker. Editorial Siglo XXI. Biblioteca del Pensamiento Socialista, 16ª ed. México, 1978.

*La revolución teórica de Marx*. Trad. Martha Harnecker. Editorial Siglo XXI. Biblioteca del Pensamiento Socialista, 18ª ed. México, 1979.

*Lenin*. Ediciones Quinto Sol. México, 1988.

ANDRÉ, Jean Marie & HUS, Alain.

*La historia en Roma*. Trad. Néstor Míguez. Ed. Siglo XXI. Buenos Aires, 1975.

ANDREIEV, I.

*Problemas lógicos del conocimiento científico*. Trad. F. Ceberio. Editorial Progreso. Moscú, 1984.

ARENDDT, Hannah.

*Sobre la violencia*. Trad. Miguel González. Cuadernos de Joaquín Mortiz. México, 1970.

ARIÈS, Philippe et al. (comp.)

*Sexualidades occidentales*. Trad. Carlos García. Paidós Studio. México, 1987.

ARISTÓTELES.

*Metafísica*. Ed. Universo en dos volúmenes. Lima, 1972.

- ARON, Raymond.  
*Introducción a la Filosofía de la Historia: Ensayo sobre los límites de la objetividad histórica* Ed. Siglo XX. Trad. Alfredo Claros. Buenos Aires, 1983. 1ª ed. en dos tomos.
- ASIMOV, Isaac.  
*Nueva guía de la ciencia*. Trad. Lorenzo Cortina. Plaza y Janés Editores S.A. Col. Divulgación. 1ª ed. Barcelona, 1985.
- BACHELARD, Gastón.  
*Epistemología (Textos escogidos por Dominique Lecourt)*. Trad. Elena Posa. Ed. Anagrama. 2ª ed. Barcelona, 1989.
- BADINTER, Elisabeth.  
*XY: La identidad masculina*. Trad. Monserrat Casais. Alianza Ed. Madrid, 1993.
- BATAILLE, Georges.  
 “Nietzsche y el nacionalsocialismo”. En *Revista de la Cultura de Occidente* N° 113-5. Bogotá, 1969. pp. 578-83.
- BAUDRILLARD, Jean.  
*De la seducción*. Trad. Elena Benarroda. Cátedra. Col. Teorema. Madrid, 1989.  
*Olvidar a Foucault*. Trad. José Vásquez. Ed. Pre-textos. 3ª ed. Valencia, 1994.
- BAUMAN, Zygmunt.  
*Fundamentos de la sociología marxista*. Trad. Benito Gómez. Editorial Comunicación. Madrid, 1975.
- BISER, Eugen.  
*Nietzsche y la destrucción de la conciencia cristiana*. Trad. Josué Eyzaguirre. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1974.
- BLACKHAM, H. J.  
*Seis pensadores existencialistas: Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Marcel, Heidegger y Sartre*. Trad. Ricardo Jordana. Oikos-tau S.A. Col. Libros Tau. Barcelona, 1967.
- BLANCHOT, Maurice.  
 “Nietzsche y la escritura fragmentaria”. En *Revista de la Cultura de Occidente* N° 113-5. Bogotá, 1969. pp. 681-718.
- BRUN, Jean.  
*Heráclito o el filósofo del eterno retorno*. Trad. Ana María Aznar Menéndez. Editorial Edaf. Col. Filósofos de Todos los Tiempos. Madrid, 1976.
- BUNGE, Mario.  
*La ciencia, su método y su filosofía*. Editorial Siglo XX. Lima, 1988.  
*Filosofía de la física*. Trad. José Luis García. Ariel. 2ª ed. Barcelona, 1982.  
*Epistemología: Curso de actualización*. Ed. de Ciencias Sociales. La Habana, 1982.

- CARRASCO DE LA VEGA, Rubén.  
*Diálogo con Heidegger: Aprendamos a filosofar*. Editorial Signo, Instituto de Estudios Bolivianos & Carrera de Filosofía. Universidad Mayor de San Andrés. La Paz. En tres volúmenes, Vol. I, 1999. Vol. II, 2004. Vol. III, 2007.
- CASTRO, Edgardo.  
*Pensar a Foucault: Interrogantes filosóficos de "La arqueología del saber"*. Ed. Biblios. Buenos Aires, 1995.
- CHIARINI, Paolo.  
"La interpretación marxista de Nietzsche". En *Revista de la Cultura de Occidente* N° 113-5. Bogotá, 1969, pp. 529-47.
- CHILDE, Gordon.  
*Teoría de la historia*. La Pléyade. Trad. Aníbal Leal. Buenos Aires, 1971.
- COLLINGWOOD, Robin George.  
*Idea de la historia*. Trad. Edmundo O'Gorman y Jorge Hernández. Editorial Fondo de Cultura Económica. 6ª reimpresión. México, 1979.
- COMTE, Auguste.  
*Curso de filosofía positiva. Discurso sobre el espíritu positivo*. Trad. José Manuel Re-vuelta. Hispanoamérica ediciones. Buenos Aires, 1985.
- COUZENS HOY, David (comp.).  
*Foucault*. Trad. Antonio Bonano. Artículos de David Couzens Hoy, Arnold Davidson, Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, Jürgen Habermas, Ian Hacking, Martin Jay, Mark Poster, Richard Rorty, Edward Said, Barry Smart, Charles Taylor y Michel Walzer. Nueva Visión. Cultura y sociedad. Buenos Aires, 1988.
- CRANSTON, Maurice.  
*Filósofos políticos de Occidente*. Trad. Odón Durán. Editorial Trillas. Colección Senti-do Común. México, 1966.
- CORETH, Emerich.  
*Cuestiones fundamentales de hermenéutica*. Trad. Manuel Balash. Biblioteca Herder. Barcelona, 1972.
- DE BEDOYA, Javier M.  
*Marcuse y el socialismo: El socialismo imposible*. Editorial Paraninfo. Madrid, 1970.
- DELEUZE, Gilles.  
*Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal. Ed. Anagrama. 2ª ed. Barcelona, 1986.  
"Nietzsche y la dialéctica". En *Revista de la Cultura de Occidente* N° 113-5. Bogotá, 1969. pp. 605-19.  
*Foucault*. Trad. José Vásquez Pérez. Paidós Studio. Buenos Aires, 1967.

- DELHOMME, Jeanne.  
*Nietzsche o el viajero y su sombra*. Trad. Francisco López Castro. Biblioteca EDAF. Madrid, 1975.
- DERRIDA, Jacques.  
*Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*. Trad. Ana María Palos. Siglo XXI editores. México, 1994.
- DIAZ, Esther.  
*La filosofía de Michel Foucault*. Editorial Biblios. Buenos Aires, 1995.
- DILTHEY, Wilhelm.**  
***Teoría de las concepciones del mundo***. Trad. Julián Marías. Alianza Editorial Mexicana y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. Colección Los noventa. México, 1990.
- DOBB, Maurice et al.  
*Estudios sobre "El Capital"*. Trad. José Aricó, Ofelia Castillo & Juan José Real. Editorial Siglo XXI. Biblioteca del pensamiento socialista. 5ª ed. México, 1981.
- DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul.  
*Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y de la hermenéutica*. Trad. Corina de Iturbe. UNAM. México, 1988.
- DUNAYEVSKAYA, Raya.  
*Filosofía y revolución: De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*. Trad. O. Castillo, A. Leal & M. Suárez. Editorial Siglo XXI. México, 1977.
- DUSSEL, Enrique.**  
***El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana***. Editorial del Fondo de Cultura Económica. México, 1996.  
***Hacia un Marx desconocido***. Siglo XXI. México, 1981.
- ELIADE, Mircea.  
*Mito y realidad*. Editorial Guadarrama. Madrid, 1968.  
*El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición*. Trad. Ricardo Anaya. Alianza Emecé. 3ª edición. Madrid, 1980.  
*Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. En tres volúmenes. Trad. J. Valiente Malla. 3ª ed. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1978.  
*Lo sagrado y lo profano*. Trad. Luis Gil. Labor. Punto Omega. Barcelona, 1985.  
*Herreros y alquimistas*. Alianza Editorial. 4ª reimpresión. Madrid, 1993.
- ELSTER, Jon.  
*Ulises y las sirenas: Estudios sobre racionalidad e irracionalidad*. Trad. Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica. Breviarios. México, 1995.
- ENGELS, Friedrich.  
*Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Ed. Progreso. Moscú.

*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado.* Ed. Progreso. Moscú.  
*El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre.* Progreso. Moscú.  
*Del socialismo utópico al socialismo científico.* Editorial Progreso. Moscú.  
*Anti-Dürhing: La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dürhing.* Trad. Manuel Sacristán. Ed. Homo Sapiens, 1986.

ENGELS, Friedrich & MARX, Karl.

*Obras escogidas.* Ed. Progreso, Moscú, 1980.

*La Ideología alemana: Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes, Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas.* Editorial Pueblo y Educación. La Habana, 1982.

ERIBON, Didier.

*Michel Foucault.* Trad. Thomas Kauf. Anagrama. Barcelona, 1992.

FALCÓN, Constantino, FERNÁNDEZ-GALIANO, Emilio & LÓPEZ, Raquel.

*Diccionario de la mitología clásica.* Alianza Editorial. En dos tomos. Madrid, 1980.

FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (ed.).

*Actualidad del pensamiento político de Gramsci.* Louis Althusser, Norberto Bobbio, Manuel Sacristán, Palmiro Togliatti y otros. Grijalbo. Teoría y Realidad. Barcelona, 1977.

FEYERABEND, Paul.

*Tratado contra el método: Esquema de una teoría anarquista del conocimiento.* Ed. Tecnos. Col. Filosofía y política. Madrid, 1986.

*Adiós a la razón.* Trad. José de Rivera. Editorial Tecnos. Madrid, 1992.

*Diálogo sobre el método.* Trad. José Casas. Editorial Cátedra. Teorema, Madrid, 1990.

FICHTE, J. G.

*Doctrina de la ciencia.* Aguilar. Trad. Juan Cruz. Buenos Aires, 1975.

FINK, Eugen.

*La filosofía de Nietzsche.* Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Universidad. 3ª ed. Madrid, 1980.

FOUCAULT, Michel.

*Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas.* Trad. Elsa Cecilia Frost. Ed. Siglo XXI. México, 1986.

*Vigilar y castigar: El nacimiento de la prisión.* Trad. Aurelio Garzón del Camino. Ed. Siglo XXI. México, 1993.

“Nietzsche, Freud, Marx”. En *Revista de la Cultura de Occidente* N° 113-5. Bogotá, 1969. pp. 634-47.

*Microfísica del poder.* Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría. Las ediciones de la Piqueta. 2ª ed. Madrid, 1980.

*Enfermedad mental y personalidad.* Trad. Emma Kestelboim. Paidós. Barcelona, 1968.



*El nacimiento de la clínica: Una arqueología de la mirada médica.* Trad. Francisca Pe-rujo. Ed. Siglo XXI. 13ª edición. México, 1989.

*Historia de la locura en la época clásica.* Trad. Juan José Utrilla. En dos volúmenes. Fondo de Cultura Económica. 3ª Reimp. México, 1992.

*La arqueología del saber.* Trad. Aurelio Garzón del Camino. Editorial Siglo XXI. 11ª ed. México, 1986.

*Historia de la sexualidad. Tomo 1: La voluntad de saber.* Trad. Ulises Guinazú. Siglo XXI. 16ª ed. México, 1989.

*Historia de la sexualidad. Tomo 2: El uso de los placeres.* Trad. Martí Soler. Siglo XXI. 4ª ed. México, 1993.

*Historia de la sexualidad. Tomo 3: La inquietud de sí.* Trad. Tomás Segovia. Siglo XXI. 3ª ed. México, 1990.

*El orden del discurso.* Trad. Alberto González Troyano. Lección inaugural en el Collège de France, del 2 de diciembre de 1970. Tusquets Ed. 3ª ed. Barcelona, 1987.

*La verdad y las formas jurídicas.* Trad. Enrique Lynch. Cinco conferencias impartidas en Brasil en mayo de 1973. GEDISA. Colección CLA-DE-MA. 3ª ed. Barcelona, 1992.

*La vida de los hombres infames* Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez Uría. Caronte Ensayos. La Plata, 1996.

*Las tecnologías del yo y otros escritos* Trad. Marcela Allendesalazar. Seis seminarios impartidos en Vermont en 1982. Paidós Ibérica S.A. Barcelona, 1990. Introducción de Miguel Morey, "La cuestión del método".

*Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones.* Trad. e Introducción de Miguel Morey. Alianza Ed. Col. Alianza Materiales. 2ª ed. Madrid, 1988.

*Genealogía del racismo.* (Once lecciones en el Collège de France en 1976). Trad. Alfredo Tzveibely. La Piqueta. Madrid, 1992. Hay una edición publicada como *Defender la sociedad*, Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, 2ª Reimp. México, 2001.

FOULQUIÉ, Paul.

*La dialéctica.* Trad. Jordi García-Jacas. Ed. Oikos-Tau. Col. ¿Qué sé? Barcelona, 1979.

FREUD, Sigmund.

*Obras completas.* En 20 volúmenes. Ediciones Orbis S.A. Hyspamérica. Basada en la edición de la Biblioteca Nueva a cargo de José Ruiz Castillo. Trad. Luis López Balles-teros y de Torres. Edición dirigida por Virgilio Ortega. Buenos Aires, 1988.

GABILONDO, Ángel.

*El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente.* Anthropos. Madrid, 1990.

GALLIE, W. B.

*Filósofos de la paz y de la guerra: Kant, Clausewitz, Marx, Engels y Tolstoi.* Trad. Jorge Ferreiro Santana. Fondo de Cultura Económica. Col. Breviarios. 1ª reimp. Méxi-co, 1985.

GAMBLE, Andrew & WALTON, Paul.

*Problemas del marxismo contemporáneo.* Trad. Celia Amorós & J.V. Márquez. Ed. Grijalbo. Col. Instrumentos. Barcelona, 1972.

GAOS, José.

“El último Nietzsche”. En *Filosofía y Letras*. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de México. Imprenta Universitaria, Tomo IV, N° 17. México D.F., 1945, pp. 39-54.

GARATE, Román.

*Nietzsche: Su filosofía y su tragedia en torno del bien y del mal*. Ediciones Mensajero. Bilbao, 1968.

GARCÍA BACCA, Juan David.

*Filosofía de las ciencias: Teoría de la relatividad*. Ed. Séneca.. México D. F., 1941.

GAYTÁN, Carlos.

*Diccionario mitológico: Dioses, semidioses y héroes de la mitología universal*. Editorial Diana. 8ª impresión, México D. F., 1995.

GLUCKSMANN, André.

“Premeditaciones nietzscheanas”. En *Revista de la Cultura de Occidente* N° 113-5. Bogotá, 1969. pp. 648-80.

GRAVES, Robert.

*Los mitos griegos*. Trad. Luis Etchavarri. Dos Vol. Losada. Buenos Aires, 1967.

GUEDEZ, Annie.

*Lo racional y lo irracional: Introducción al pensamiento de Michel Foucault*. Trad. Andrea V. Soto. Ed. Paidós. Buenos Aires, 1975.

HABERMAS, Jürgen.

*Ciencia y técnica como “ideología”*. Trad. Manuel Jiménez Redondo & Manuel Garrido. Ed. Tecnos. 2ª reimpression. Madrid, 1989.

*El discurso filosófico de la modernidad (Doce lecciones)*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Editorial Taurus. Madrid, 1989.

*La lógica de las ciencias sociales*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Ed. Tecnos. 2ª ed. Madrid, 1990.

*Teoría y praxis: Estudios de filosofía social*. Trad. Salvador Mas Torres & Carlos Moya Espí. Tecnos. Madrid, 1987.

“La crisis del estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”. En *Ensayos políticos*. Trad. Ramón García Cotarelo. Península, 1992.

“¿Qué significa pragmática universal?” En *Complementos y estudios previos a la teoría de la acción comunicativa*. Taurus. Madrid, 1976.

*Teoría de la acción comunicativa (I): Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus. Madrid, 1974.

HÁLEVY, Daniel.

*La vida de Federico Nietzsche*. Trad. Ricardo Baeza y Jorge Zalamera. Emecé Editores S. A. Buenos Aires, 1943.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich.

*Lecciones sobre la filosofía de la historia universal.* Alianza Universidad. Trad. José Gaos. Madrid, 1982.

*Lecciones sobre la historia de la filosofía.* Ed. Fondo de Cultura Económica. Sección Obras de Filosofía. Trad. Wenceslao Roces. México, 1977.

*Ciencia de la lógica.* Ed. Solar Hachette. Trad. Augusta & Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires, 1976. 4ª ed. en un solo tomo.

*Enciclopedia de las ciencias filosóficas.* Editorial Porrúa. Colección Sepan Cuantos. Trad. E. Overjero y Maury. México, 1971.

*Filosofía del derecho.* Ed. Nuestros Clásicos. U.N.A.M. México, 1975.

*Fenomenología del espíritu.* Trad. José Gaos. Fondo de Cultura Económica. México, 1986.

HEIDEGGER, Martín.

*El ser y el tiempo.* Trad. José Gaos. Fondo de Cultura Económica. México, 1980.

“*La voluntad de poder como arte*”. En *Revista de la Cultura de Occidente* N° 113-5. Bogotá, 1969. pp. 548-77.

*Sendas perdidas.* Trad. José Rovira Armengol. Ed. Losada. Biblioteca Filosófica. Buenos Aires, 1960.

HEIDEGGER, Martin & FINK, Eugen.

*Heráclito.* Trad. Jacobo Muñoz & Salvador Mas. Ed. Ariel, 1ª ed. Barcelona, 1986.

HELLER, Erich.

“*Nietzsche*”. *Revista de la Cultura de Occidente* N° 113-5. Bogotá, 1969. pp. 134-39.

HERACLITO

*Fragmentos.* Trad. Luis Farré. Ed. Aguilar. Buenos Aires, 1977.

HERDER, J. G.

*Ideas para una filosofía de la historia universal.* Trad. Rovira Armengol. Losada. Buenos Aires, 1959.

HESSEN, Johannes.

*Tratado de filosofía.* Juan Adolfo Vásquez. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 1976.

HOBBS, Thomas.

*Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil.* Trad. Manuel Sánchez. Fondo de Cultura Económica. México, 1980.

HORKHEIMER, Max.

*Teoría crítica.* Trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis. Amorrortu ed. Buenos Aires, 1990.

HORKHEIMER, Max & ADORNO, Theodor.

“*Sade y Nietzsche*”. En *Revista de la Cultura de Occidente* N° 113-5. Bogotá, 1969. pp. 605-19.

- ILIENKOV, E.V.  
*Lógica dialéctica: Ensayos sobre historia y teoría.* Trad. Marta Ayala. Ed. de Ciencias Sociales. La Habana, 1984.
- KANT, Immanuel.  
*Filosofía de la historia.* Editorial Nova. 2ª ed. Buenos Aires, 1964.  
*La paz perpetua.* Editorial Espasa Calpe. Trad. A. Sánchez. Madrid, 1972.
- KLOSSOWSKI, Pierre.  
“Olvido y *anamnesis* de la experiencia vivida del eterno retorno”. En *Revista de la Cultura de Occidente* N° 113-5. Bogotá, 1969.
- KOFLER, Leo.  
*Historia y dialéctica.* Trad. José Luis Etcheverry. Amorrortu ed. Buenos Aires, 1974.
- KONSTANTINOV, F.  
*Fundamentos de la filosofía marxista-leninista. El materialismo dialéctico.* Tomo I. *El materialismo histórico.* Tomo II. Trad. Isidro Mendieta. Ed. Pueblo y Educación. La Habana, 1984.
- KORSCH, Karl.  
*Marxismo y filosofía.* Trad. Feliú Formosa. Ed. Ariel. Barcelona, 1978.
- KOSIK, Karel.  
*Dialéctica de lo concreto: Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo.* Trad. Adolfo Sánchez Vásquez. Editorial Grijalbo. Col. Enlace. México, 1987.
- KUHN, Thomas.  
*La estructura de las revoluciones científicas.* Trad. Agustín Contín. Fondo de Cultura Económica. México, 1975.  
*La revolución copernicana.* En dos volúmenes. Trad. Doménech Bregada. Orbis Hyspamérica. Madrid, 1985.  
*¿Qué son las revoluciones científicas?* Trad. José Romo. Ed. Paidós. Universidad Autónoma de Barcelona, 1989.
- KWANT, Remy C.  
*La filosofía de Carlos Marx.* Trad. Francisco Carrasquer. Lohlé. Buenos Aires, 1967.
- LEFEBRE, Henri.  
*Hegel, Marx, Nietzsche: O el reino de las sombras.* Siglo XXI. Trad. Mauro Armiño. 3ª edición. México, 1978.  
*Lógica formal y lógica dialéctica.* Trad. María Esther Benítez. Siglo XXI Editores. 13ª edición. México, 1985.  
*El materialismo dialéctico.* Trad. Rubén Laporte. Ed. La Pléyade. Buenos Aires, 1974.
- LENIN, Vladimir Ilich Ulianov.  
*Cuadernos filosóficos.* Ed. Ayuso. Managua, 1980.

*Materialismo y empiriocriticismo: Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria.* Editorial Progreso. Moscú, 1978.

LÖWITH, Karl.

*El sentido de la historia: Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia.* Trad. Justo Fernández. Ed. Aguilar. Col. Cultura e historia. 4ª ed. Madrid, 1973.

LÖWY, Michael et al.

*Sobre el método marxista.* Ed. Grijalbo. Col. Enlace. México, 1986.

**LOZADA, Blithz.**

*Cosmovisión, historia y política en los Andes.* Col. de la Maestría en Historias Andinas y Amazónicas. Prod. CIMA. La Paz, 2007.

*Educación e investigación: Una crítica de la metodología positiva.* Instituto Normal Superior Simón Bolívar. La Paz, 2004.

*Discursos epistemológicos.* Cuadernos de Investigación del Instituto de Estudios Bolivianos. N° 8. Vol. I-II. La Paz, 2001.

*Foucault, feminismo, filosofía...* Imprenta del Instituto de Estudios Bolivianos. UMSA, La Paz, 2000.

*Sugerencias intempestivas.* Editorial del Instituto de Estudios Bolivianos. Universidad Mayor de San Andrés, La Paz, 1998.

“Retorno y modernidad: La crítica nietzscheana de nuestro tiempo”. En *Estudios Bolivianos N° 1*. Instituto de Estudios Bolivianos. UMSA. La Paz, 1995.

LUKÁCS, Georg.

*Historia y conciencia de clase: Estudios de dialéctica marxista.* Trad. Manuel Sacristán. Editorial Grijalbo. México, 1969.

*El asalto a la razón: La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler.* Trad. Wenceslao Roces. Ed. Grijalbo. Col. Instrumentos. Barcelona, 1978.

LYOTARD, Jean-François.

“¿Qué es lo postmoderno?”. *Revista de la Cultura de Occidente*. Bogotá, Marzo, 1984.

MANN, Thomas.

“La filosofía de Nietzsche a la luz de nuestra experiencia”. En *Revista de la Cultura de Occidente* N° 113-5. Bogotá, 1969, pp. 590-633.

MANHEIM, Karl.

*Ideología y utopía: Introducción a la sociología del conocimiento.* Trad. Salvador Echevarría. Fondo de Cultura Económica. México, 1941.

MAO TSE TUNG.

*Cinco tesis filosóficas.* Ed. en lenguas extranjeras. 2ª Reimp. Beijing, 1981.

MARCUSE, Herbert.

*Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social.* Trad. Julio Fombona. Ed. Alianza. Madrid, 1978.

*Eros y civilización: Una investigación filosófica sobre Freud.* Trad. Juan García Ponce. Seix Barral ed. Barcelona, 1976.

*El final de la utopía.* Trad. Manuel Sacristán. Ed. Ariel. Col. quincenal. Barcelona, 1981.

*El hombre unidimensional: Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada.* Trad. Antonio Elorza. Seix Barral. Libros de enlace. 9ª ed. Barcelona, 1972.

*Contrarrevolución y revuelta.* Trad. Antonio González. Cuadernos de Joaquín Mortiz. 2ª ed. México, 1975.

*Ensayos sobre política y cultura.* Trad. Juan Ramón Capella. Editorial Ariel. 3ª ed. Barcelona, 1972.

*El marxismo soviético.* Ed. de la Revista de Occidente. Madrid, 1967.

MARX, Karl.

*Introducción general a la crítica de la economía política.* Seguido de otros textos. Trad. José Aricó & Jorge Tula. Cuadernos de Pasado y Presente. 20ª ed. México, 1987.

*La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época.* Trad. Wenceslao Roces. Ed. Grijalbo, Col. Ciencias Económicas y Sociales. México, 1958.

*Manuscritos económico filosóficos de 1844 y otros escritos.* Trad. Agustín Escurdia. Fondo de Cultura Económica. Col. Breviarios. 7ª Reimp. Bogotá, 1962. Precedido por el texto de Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre.*

*El capital: Crítica de la economía política.* Trad. Wenceslao Roces. Ed. Fondo de Cultura Económica. 16ª Reimp. México, 1980.

*Crítica de la filosofía del Estado de Hegel.* Trad. Carlos Liancho. Ed. Claridad. Biblioteca de Cultura Socialista. Buenos Aires, 1946.

MASSINI, Ferruccio.

“Por una filosofía de los extremos”. En *Revista de la Cultura de Occidente* N° 113-5. Bogotá, 1969, pp. 584-94.

MATTUCK, Israel I.

*El pensamiento de los profetas.* Trad. Elsa Cecilia Frost. Fondo de Cultura Económica. Colección Breviarios. México, 1971.

MENDIZÁBAL, Rufo; PEREZ PICÓN, C.; IBIRICU, F. & MUGURZA, M.

*Diccionario griego-español ilustrado.* Ed. Razón y Fe. Dos Vol. 5ª ed. Madrid, 1995.

MILLER, James.

*La pasión de Michel Foucault.* Trad. Oscar Luis Molina. Ed. Andrés Bello. Santiago de Chile, 1995.

MONDOLFO, Rodolfo.

*Heráclito: Textos y problemas de su interpretación.* Ed. Siglo XXI. 5ª ed. México, 1976.

MONTGOMERY, Bernard Law.

*Historia del arte de la guerra.* Trad. Juan García-Puente. Aguilar. Madrid, 1987.

MORO, Thomas.

*Utopía*. Ed. Peisa. Lima, 1969.

MORTON, A. L.

*Las utopías socialistas*. Trad. R. de la Iglesia. Ed. Martínez Roca S.A. Novocurso. Barcelona, 1970.

NIETZSCHE, Friedrich.

*El espíritu de la música: Origen de la tragedia*. Trad. Eduardo Ovejero Mauri. Incluye *Ensayo de autocrítica* de 1886 & *Prólogo* a Richard Wagner, de 1871. Ed. Espasa Calpe. Madrid, 1975.

*El viajero y su sombra*. Trad. Carlos Vergara. Biblioteca EDAF. Madrid, 1985.

*Humano, demasiado humano*. Trad. Carlos Vergara. Biblioteca EDAF. Madrid, 1980.

*Consideraciones intempestivas* En dos volúmenes. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Col. Clásicos. Madrid, 1978.

*Así hablaba Zaratustra: Un libro para todos y para nadie*. Porrúa. Col. Sepan Cuantos. México, 1983. Cfr. Trad. de Pedro González-Blanco. Ed. Nacional. 1ª ed. México, 1977.

*El Anticristo: Ensayo de una crítica al cristianismo*. Trad. Federico Milán. Ed. Siglo XX. Buenos Aires, 1986.

*Más allá del bien y del mal*. Trad. Salvador Martínez. Editores Mexicanos Unidos. México, D.F. 1976.

*El crepúsculo de los ídolos*. Trad. Pedro Gonzales Blanco. Editores Mexicanos Unidos. México, D.F. 1976.

*La genealogía de la moral: Un escrito polémico*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Col. Clásicos. 14ª Reimp.. Madrid, 1992.

*La voluntad de poder*. Trad. Aníbal Froufe. Biblioteca EDAF. Madrid, 1981.

*Mi hermana y yo*. Trad. Bella M. Albelia. Biblioteca EDAF. Buenos Aires, 1984.

*La gaia ciencia*. Seguido de *Poesías*. Trad. Pablo Simón. Poseidón. Buenos Aires, 1947.

*Correspondencia de Friedrich Nietzsche*. Selección y traducción de Eduardo Subirats. Ed. Labor. Col. Maldoror. Barcelona, 1974.

“Nietzsche en sus textos”. *Revista de la Cultura de Occidente* N° 113-5. Bogotá, 1969.

OIZERMAN, T.I.

*El método dialéctico y la historia de la filosofía*. Trad. Zaira Rodríguez. Ed. Pueblo y Educación. La Habana, 1984.

PLATON.

*Diálogos*. Ed. Porrúa, Sepan cuantos. Intr. Francisco Larroyo. 15ª ed. México, 1975.

POPPER, Karl R.

*La sociedad abierta y sus enemigos*. Trad. Eduardo Loedel. Ed. Planeta-Agostini en dos volúmenes. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo. Barcelona, 1992.

POSTER, Mark.

*Foucault, marxismo e historia: Modo de producción versus modo de información*. Trad. Ramón Alcalde. Ed. Paidós. 1ª ed. Barcelona, 1987.

- PRESTIPINO, Giuseppe.  
*El pensamiento filosófico de Engels: Naturaleza y sociedad en la perspectiva teórica marxista.* Trad. Fernando Azcurra. Siglo XXI. México, 1977.
- RAABE, Paul & SCHMIDT-BIGGEMANN, Wilhelm (comps.)  
*La Ilustración en Alemania.* Trad. Ernesto Garzón. Ed. Hohwacht. Bonn, 1979.
- REICH, Wilhelm.  
*La revolución sexual: Para una estructura de carácter autónoma del hombre.* Trad. Sergio Moratíel. Ed. Planeta-Agostini. 1ª ed. Barcelona, 1993.
- REINCHENBACH, Hans.  
*La filosofía científica.* Trad. Horacio Flores Sánchez. Ed. Fondo de Cultura Económica. 2ª ed. Barcelona, 1967.
- RIFFARD, Pierre.  
*Diccionario de esoterismo.* Trad. Néstor Míguez. Alianza. 1ª ed. Madrid, 1987.
- ROSENTAL, M.  
*¿Qué es el método materialista dialéctico?* Ed. Quinto Sol. México, s.d.
- ROUSSEAU, Jean Jacques.  
*El contrato social o principios del derecho político. Discurso sobre las ciencias y las artes. Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres.* Estudio de Daniel Moreno. Ed. Porrúa. Col. Sepan Cuantos. México, 1975.
- ROUSSEL, Denis.  
*Los historiadores griegos.* Trad. Néstor Míguez. Siglo XXI. Buenos Aires, 1973.
- RUSSELL, Bertrand.  
*El ABC de la relatividad.* Trad. Pedro Rodríguez Santidrián. Ed. Ariel Quinquenal. 2ª reimpresión. Barcelona
- SAVATER, Fernando.  
*Apología del sofista y otros sofismas.* Ed. Taurus. Madrid, 1981.
- SÁNCHEZ, VÁSQUEZ, Adolfo.  
*Filosofía y economía en el joven Marx: Los Manuscritos de 1844.* Ed. Grijalbo. Col. Enlace. México 1982.
- SCHMIDT, Alfred.  
*El concepto de naturaleza en Marx.* Trad. Julia Ferrari & Eduardo Prieto. Siglo XXI. Col. Biblioteca del Pensamiento Socialista. 4ª ed. México, 1983.
- SCHMITT, Carl.  
*El concepto de lo político: Texto de 1932 con un prólogo y tres corolarios.* Trad. Rafael Agapito. Alianza Universidad. Madrid, 1991.



SOROKIN, Pitirim.

*Las filosofías sociales de nuestra época de crisis: El hombre frente a la crisis.* Trad. Eloy Terrón. Aguilar. Madrid, 1956.

SUN TZU.

*El arte de la guerra.* Trad. Roberto Curto. Leva's de Longseller. Buenos Aires, 2002.

TOUCHARD, Jean.

*Historia de las ideas políticas.* Trad. J. Pradera. Ed. Tecnos. Col. de Ciencias Sociales. Madrid, 1988.

TREJOS, Juan.

*La doctrina del eterno retorno y los avances de la ciencia.* Ed. Iberoamericana S.A. Madrid, 1964.

TUCÍDIDES.

*Historia de la guerra del Peloponeso.* Introducción de Edmundo O'Gorman. Ed. Porrúa. México, 1975.

VARIOS AUTORES.

*Refranero, poemas, sentenciario de los primeros filósofos griegos.* Trad. Juan D. García Bacca. Madrid, 1972.

VATTIMO, Gianni.

*El fin de la modernidad: Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna.* Trad. Alberto Bixio. Gedisa. Barcelona.

*La sociedad transparente.* Trad. Teresa Oñate. Paidós. Barcelona, 1994.

VEYNE, Paul.

*¿Cómo se escribe la historia? Foucault revoluciona la historia.* Trad. Joaquina Aguilar. Editorial Alianza. Madrid, 1984.

VICO, Giambattista.

*Principios de ciencia nueva: En torno a la naturaleza común de las naciones.* Hispanoamérica ed. Orbis. Buenos Aires, 1985.

VOLTAIRE

*Filosofía de la historia.* Trad. Martín Caparrós. Tecnos. Madrid, 1990.

VON BEYME, Klaus.

*Teoría política del siglo XX: De la modernidad a la post-modernidad.* Alianza Universidad. Madrid, 1994.

VON CLAUSEWITZ, Karl.

*De la guerra.* Trad. Carlos Alberto Samonta. Edición resumida. Ediciones Libertador. Buenos Aires, 2004.

WALSH, W.H.

*Introducción a la filosofía de la historia.* Trad. Florentino M. Turner. Siglo XXI ed. México, 1974.

WALTON, Paul & GAMBLE, Andrew.

*Problemas del marxismo contemporáneo.* Trad. Celia Amorós & J. V. Marqués. Ed. Grijalbo. Col. Instrumentos N° 9. Barcelona, 1976.

ZELNY, Jindrich.

*La estructura lógica de "El Capital" de Marx.* Trad. Manuel Sacristán. Ed. Grijalbo. Col. Enlace. México, 1978.

*Dialéctica y conocimiento.* Trad. Jacobo Muñoz. Cátedra. Col. Teorema. Madrid, 1982.

---

# ÍNDICE

---

<b>Presentación</b>	10
Dra. María Lily Marió Palenque Directora a.i. del Instituto de Estudios Bolivianos	
<b>Introducción</b>	13
<b>§1. La historia que retorna: La crítica de Nietzsche al telos y la utopía</b>	32
I. La filosofía teleológica de la historia	
II. El pensamiento utópico	
III. La historia cíclica y el eterno retorno	
<b>§2. Filosofía de la física y genealogía nietzscheana</b>	65
I. La filosofía de la física	
a) ¿Existen problemas filosóficos en la física?	
b) ¿La filosofía debe servir a la ciencia o viceversa?	
II. El eterno retorno desde la especulación física	
III. Nietzsche como genealogista anti-histórico	
<b>§3. Historia y utopía en la filosofía de Herbert Marcuse</b>	90
I. Crítica a la sociedad industrial avanzada	
a) El dominio político en sociedades cerradas	
b) Universo del discurso, filosofía e ideología de la muerte	
c) La ontogénesis y filogénesis de la represión	
d) Contradicciones sociales y dialéctica de la civilización	

- II. El Gran Rechazo: La liberación
  - a) Oposición, “sublimación no represiva” y erotización
  - b) Filosofía, utopía e imágenes estéticas de libertad
  - c) Poder, cultura y asimilación
- III. Las críticas “marxistas” a Marcuse

#### **§4. Michel Foucault: El sujeto, la modernidad y la historia**

135

- I. La relevancia de la historia
  - a) La problemática del poder
  - b) Violencia y devenir histórico
  - c) El discurso filosófico sobre la guerra y el Estado
  - d) Racismo y “contra-historia”
- II. Disección de la sociedad moderna
  - a) Política, saberes y prácticas discursivas en la modernidad
  - b) Subjetividad y genealogía de la sexualidad
  - c) El panóptico como metáfora de la sociedad
  - d) Disciplina, resistencia y libertad
- III. Las paradojas del saber histórico
  - a) Arqueología, ciencia e historia
  - b) Saberes triunfantes y exclusión del discurso
  - c) Voluntad de verdad y sofística en la filosofía de Foucault
  - d) Fertilidad postmoderna, post-estructuralismo y hermenéutica

#### **§5. Comunicación, historia y cultura en Jürgen Habermas**

189

- I. Irracionalidad y posibilidades en la historia contemporánea
- II. Expectativas emergentes ante la razón comunicativa
- III. Plausibilidad filosófica de la comunicación
  - a) Seres racionales y actos de habla
  - b) Lenguaje natural y hermenéutica
  - c) Comunicación, entendimiento y acuerdo
- IV. Los problemas de la cultura moderna
  - a) Pensamiento mítico, tradición y pre-modernidad
  - b) Cultura y modernidad
  - c) Crisis de la razón instrumental y de la Ilustración
- V. Historia y filosofía

#### **Bibliografía**

223

#### **Índice**

238