

SUGERENCIAS INTEMPESTIVAS

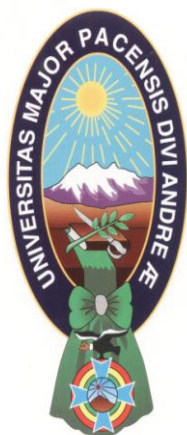
aristóteles
kant
hegel
anarquismo
lukács
neomarxismo
globalización
teoría de sistemas
foucault



UMSA
ieb
HUMANIDADES

BLITHZ LOZADA PEREIRA

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



SUGERENCIAS INTEMPESTIVAS

BLITHZ LOZADA PEREIRA

1996

**SUGERENCIAS
INTEMPESTIVAS**

Autor	Blithz Lozada Pereira
Depósito legal	4-1-1230-96
Diagramación	Héctor Ríos Luna
Diseño de la portada	Blithz Lozada Pereira
Editorial	Instituto de Estudios Bolivianos
Impresión	Imprenta de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Impresión de portada, encuadernación y acabado
Imprenta STAMPA

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Universidad Mayor de San Andrés
1996

Este libro se terminó de imprimir el mes de noviembre de 1996
en la imprenta del Instituto de Estudios Bolivianos de la
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Av. 6 de Agosto Nº 2080
Tel. 359602, Fax 391988
La Paz - Bolivia



I.E.B.

SUGERENCIAS INTEMPESTIVAS

**Aristóteles,
Kant,
Hegel
anarquismo,
Lukács,
neomarxismo,
globalización,
teoría de sistemas,
Foucault**

für die Henne



PRESENTACIÓN



Es ya una realidad inobjetable el hecho de que, durante las últimas gestiones, el desarrollo de la investigación en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés ha sido sostenidamente fomentado por el Instituto de Estudios Bolivianos, en base, principalmente, a su equipo multidisciplinario de investigadores.

Hasta ahora, la producción intelectual del IEB se había concentrado, por segundo año consecutivo, en su anuario de carácter colectivo **Estudios Bolivianos** (*Informes de investigación de las gestiones 94 y 95*) y lo hará nuevamente este año con lo más importante de lo producido durante el año 96 en materia de investigación en Humanidades. Sin embargo, pese a que las dos publicaciones mencionadas reúnen los resultados de las investigaciones de cerca de una veintena de intelectuales vinculados al IEB y al quehacer docente e investigativo en la UMSA, y pese también a que es ya un lugar común referirse a la interrelación disciplinaria como un imperativo a la hora de enfocar los complejos objetos de estudio del hombre y de la sociedad, el IEB, en su intento por diversificar y ampliar la difusión de su producción, ha resuelto iniciar una nueva serie de publicaciones que supondrá un exigente desarrollo para sus investigadores, toda vez que, a partir de ahora, éste someterá a consideración del lector una producción intelectual de largo aliento en forma individual.

Con *Sugerencias intempestivas*, de Blithz Lozada Pereira, el IEB da inicio a esta serie de publicaciones individuales de sus investigadores. Es así que, pese a que la serie **Estudios**

Bolivianos continuará publicándose en forma de anuario, el trabajo riguroso sobre uno o más autores, presentado en un solo volumen y a cargo de un solo investigador será una de las tareas prioritarias que tendrá de ahora en adelante el plante académico del IEB.

Creemos que con esta política no sólo se incentivará la producción intelectual en forma de textos de considerable extensión, sino que se proveerá, especialmente a docentes y estudiantes de una determinada disciplina, de material bibliográfico de investigadores de la Facultad de Humanidades interesados en difundir sus análisis, interpretaciones y creación teórica, de modo que éstos sean útiles para el proceso educativo y motiven la discusión y crítica sobre lo que se produce en la universidad pública. Varios son los títulos que se tiene previsto publicar bajo esta modalidad en el mediano plazo, hecho que responde así al interés que han mostrado los investigadores del IEB por esta serie de aportes individuales.

Es de esperar, sin embargo, que este esfuerzo del IEB cuente con el suficiente apoyo por parte de las autoridades de la Universidad, de manera tal que estas publicaciones vean la luz pública con la frecuencia requerida, garantizándose, así, su continuidad en beneficio de docentes, estudiantes y público estudioso en general.

Debe mencionarse, asimismo, que en breve también se prevé iniciar la publicación de resultados de investigación reunidos según temáticas comunes, enfoques teóricos o metodológicos semejantes y de acuerdo a las líneas de investigación del Instituto, de manera que se evidencie con mayor claridad los resultados efectivos de la multi e interdisciplinaria y de la investigación básica y aplicada llevada a cabo con seriedad y buen nivel académico.

Por varias razones complace al IEB iniciar este conjunto de publicaciones con el libro de Blithz Lozada Pereira, de las cuales, sin embargo, cabe destacar la principal: pese a que se advierte en el texto un conjunto diverso de temas abordados por el autor, existe, sin lugar a dudas, una unidad que los concentra y articula. En efecto, los nueve ensayos son un itinerario filosófico en el que problemas, autores y sistemas se desmenuzan, ofreciendo una lectura e interpretación personal.

Estos ensayos no sólo son aproximaciones teóricas a los temas constituidos en objeto de estudio pues en ellos casi siempre el autor explicita su posición crítica, aunque, por lo general, de manera más implícita que explícita. Así, más sugerente que taxativamente, Lozada Pereira invita al lector a aplicar enfoques teórico-filosóficos que, abiertos a las ciencias

sociales, permitan esbozar una actitud crítica sobre distintos aspectos y problemáticas de nuestra realidad cultural.

Tal el aporte de Blithz Lozada Pereira al pensamiento filosófico boliviano y tal el carácter interpretativo de un texto que más que aseverar, induce a cuestionar, que más que orientar, solicita del lector el siempre difícil ejercicio de la autocrítica, y que, más que adoptar una posición cerrada, sugiere e insinúa, lábil e intempestivamente.

Dr. Juan Carlos Orihuela
DIRECTOR
INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS



PRÓLOGO



Según Mikhaïl Bakhtine (1979), los textos sobre temas semejantes (aunque ésta sea una semejanza relativa) establecen entre sí relaciones dialógicas ineludibles. Esta es la importante contribución que ofrecen las compilaciones de artículos de diferentes autores sobre un tópico común. El presente libro ofrece una característica dialógica diferente y más interesante: el autor nos presenta diversas y hasta divergentes posturas intelectuales, pertenecientes a autores de épocas muy distanciadas, y se propone hacerlas dialogar dirigiéndolas a una perspectiva latinoamericana y, más específicamente, boliviana.

El recorrido parte de Aristóteles y llega hasta los postmodernos Heller y Fehér, abarcando un amplio espectro como el idealismo hegeliano, la ética kantiana, varias posturas marxistas, la teoría de sistemas, la globalización y la filosofía de Foucault. La mera puesta en escena de pensamientos filosóficos y teorías tan dispares ante un auditorio andino implica de por sí la voluntad de establecer un diálogo necesario entre estos poderosos protagonistas del pensamiento occidental y la voz del emergente mundo andino, tanto tiempo silenciada. Este intento, sin embargo, tropieza con una serie de dificultades, algunas difíciles de superar.

El obstáculo mayor consiste en el relativo y superficial conocimiento que se tiene del mundo andino. Este hecho requiere una aclaración previa.

La reflexión sobre la identidad boliviana ha sufrido un cambio radical y significativo. En efecto, desde la fundación de la República, primero se inquirió sobre la identidad nacional, luego se la buscó, se la soñó y, al final, se la inventó. La búsqueda e invención de la unidad nacional tuvo varias vertientes. Nataniel

Aguirre, desde una visión romántica, quiere fundar la nacionalidad en un mestizaje social.

El Movimiento Nacionalista Revolucionario, partido político fundado como consecuencia de la guerra del Chaco, constituye una corriente política de corte nazi-marxista, que estatuye la teoría de la unidad nacional. A la inversa, Alcides Arguedas, tras explicar la realidad social boliviana desde la óptica de un determinismo racial y geográfico, atribuye el fracaso nacional a la supuesta degradación racial del indio y del mestizo. Estos puntos de vista, todavía vigentes en los sectores derechistas y racistas de Bolivia, explicaban el desconocimiento de que el Estado boliviano está constituido por comunidades con diferencias culturales importantes. En este sentido, la condición primera para reflexionar con seriedad sobre la realidad boliviana es el reconocimiento de las otredades indígenas descartadas por las corrientes nacionalistas y vilipendiadas por las positivistas. Este es un propósito fundamental del presente libro.

La situación actual es diametralmente opuesta: no sólo se reconoce que Bolivia es un país multicultural y plurilingüe en los instrumentos jurídicos del Estado, sino que se está efectuando una verdadera indagación de nuestras realidades culturales por parte de intelectuales y organizaciones públicas y privadas. Al mismo tiempo, se evidencia un cambio de actitud de las juventudes bolivianas, orientadas ahora al reconocimiento y respeto de las otredades culturales.

Sin embargo, uno de los peligros de estos bruscos golpes de timón es el enclaustrarse en la perspectiva opuesta, en nuestro caso, en un indigenismo o andinismo excluyente. Esto no sucede con Blithz Lozada, pues justamente lo que nos propone es un diálogo crítico del gran pensamiento occidental con el mundo boliviano.

Están convocados a este diálogo tres grandes de la filosofía: Aristóteles, Kant y Hegel. "La esclavitud griega y la pertinencia de Aristóteles para comprender el imaginario estamental moderno" es un estudio comparativo de los imaginarios griego y boliviano con respecto al esclavo, en el primer caso, y a los supuestos esclavos, en el segundo. La parte más interesante es la explicación de la filosofía política aristotélica.

"Ética, filosofía política y filosofía de la historia en Kant" es, sin lugar a dudas, un excelente resumen de la obra kantiana sobre el particular. Analiza los conceptos propuestos desde la perspectiva vulgar, de la metafísica de las costumbres y de la razón práctica. Acerca de la visión boliviana sobre la unión que la filosofía práctica kantiana hace de los conceptos de Estado y nación,

aspecto tan bien aprovechado por el nacional-socialismo, el texto sólo ofrece sugerencias implícitas.

El acercamiento a Hegel difiere del que Lozada emplea en toda la obra: su presentación simbolista obstaculiza la comprensión del pensamiento hegeliano, difícil de por sí para ser penetrado.

Marx, Lukács y Foucault son otros filósofos cuya importancia en la comprensión del mundo contemporáneo es innegable. No hay un artículo específico sobre el pensamiento de Marx en sus obras, lo que se presenta más bien es un abanico de interpretaciones del marxismo que, si bien no pretende ser exhaustivo, nos ofrece perspectivas muy actuales. El fracaso de la Comuna de París es analizado desde las perspectivas de Marx, Lenin y Engels, por una parte, y del anarquismo de Louise Michel, por otra. En otras palabras, el marxismo es considerado de soslayo. En cambio, en "Ortodoxia y decadencia y Georg Lukács", el marxismo es visto desde la actitud crítica y al mismo tiempo solidaria de Lukács. El artículo, sin embargo, no explicita una posición crítica ante la interpretación lukacsiana, desde la óptica boliviana.

Uno de los trabajos más interesantes -me parece- es "Las pulsiones teóricas del marxismo contemporáneo", donde se exponen las interpretaciones de dicha filosofía desde puntos de vista tan dispares como el individualismo metodológico y analítico de Przeworski, como el de los postmodernistas Laclau, Mouffe, Heller y Fehér (incluida la crítica que efectúa Jameson a este tipo de postmodernismo) y desde la filosofía de la liberación postulada por Dussel. El apartado sobre este último es penetrante y particularmente pertinente, porque se trata de una perspectiva latinoamericana. En este terreno, el diálogo ya no es mundo andino vs. Occidente, sino norte-sur.

En efecto, Dussel lo ha instaurado en forma explícita en dos debates con el filósofo Karl-Otto Apel, *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación* (México, Siglo XXI, 1992) y *Debate en torno a la ética del discurso de Apel: Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina* (México, Siglo XXI, 1994). Lamentablemente, este consistente diálogo no es tomado en cuenta en dicho artículo.

Foucault es considerado desde la filosofía de la resistencia para tratar la feminización del sujeto moderno. No sólo se toma en cuenta los fundamentos de la filosofía foucaultiana (entre objetivismo y subjetivismo, entre estructuralismo y hermenéutica, y entre arqueología y genealogía), sino también varias críticas que se hacen a sus teorías, especialmente la de Poster.

Dos artículos bastante diferentes a los anteriores son "Latinoamérica y las contradicciones de la globalización" y "La teoría de sistemas: Sus orígenes biológicos y un ejemplo de aplicación". El primero se refiere a la globalización económica, sus objetivos aparentes y reales, su relación con la globalización cultural y la resistencia de los grupos sociales y étnicos. Es particularmente interesante la crítica que se efectúa a la vacuidad del postmodernismo. El segundo muestra los fundamentos vinculados a la biología de la teoría de sistemas de Ludwig von Bertalanffy y ensaya una aplicación a la realidad boliviana. Para situar esta teoría en nuestra realidad, acude Lozada al libro de Javier Medina, *Repensar Bolivia: Cicatrices de un viaje hacia sí mismo (1972-1992)*. Al examinarlo, se pueden advertir los aspectos positivos como las falencias de los estudios sobre la realidad andina.

Para concluir, cabe resaltar el esfuerzo que asume el Instituto de Estudios Bolivianos de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Mayor de San Andrés, para ofrecer a los lectores un material importante en la reflexión de las culturas nacionales y del pensamiento universal.

Wálter Navia Romero
INVESTIGADOR TITULAR
INSTITUTO DE ESTUDIOS BOLIVIANOS



INTRODUCCIÓN



El Libro *Sugerencias Intempestivas* de Blithz Lozada Pereira contiene nueve ensayos de interpretación filosófica; podemos visualizar estos ensayos como lugares de reflexión, de descripción y de historia de corrientes filosóficas desarrolladas desde la época de los griegos. No están todas las corrientes; no es un libro de historia de la filosofía, pero podemos decir que aquí se encuentran expresadas las formaciones filosóficas que han sido determinantes a lo largo de la historia y que han coadyuvado a la consolidación del pensamiento moderno.

Blithz retoma el debate que deja la irrupción del pensamiento de Marx mediante un análisis rápido, somero y sustantivo de Georg Lukács, trabaja con las corrientes contemporáneas del pensamiento marxista, encontrando en ellas una relación pegajosa con la problemática de la postmodernidad, hace un balance de los aportes, así como de las lagunas de ambigüedad y de incertidumbre en la que nos dejan; sin embargo, Blithz muestra también cómo se restituyen las posiciones que mantienen una abierta crítica al sistema capitalista y al proceso concomitante de la valorización. En lo que respecta a la filosofía contemporánea, el itinerario reflexivo no se circunscribe a la huella dejada por la dúctil e indefinible postmodernidad, sino que sigue nuevas rutas epistemológicas que marcan el paso al decurso de las ciencias; este es el caso de la Teoría General de Sistemas. Esta teoría es analizada por Blithz como paradigma, es decir, como matriz epistemológica y metodológica para absorber los problemas que se le plantean a las ciencias desde el cisma de la física clásica, la segunda tesis de la termodinámica y la

asombrosa emergencia del caos. Pero, Blithz no cierra su itinerario sin dejar de tocar a uno de los epistemólogos y filósofos que han llevado la crítica a los substratos más profundos del poder; aquél que comprende la epistemología como una arqueología del saber, el poder como un diagrama de fuerzas y al sujeto como el espesor de resistencias donde trabajan las tecnologías del yo. De este modo Blithz llega a la aguda crítica de la modernidad y de su diagrama disciplinario por parte de Michel Foucault.

Lo interesante de estas sugerencias es su constante búsqueda de asociación y aplicación a la realidad boliviana. Por ejemplo, no deja de ser un “indicador” histórico y filosófico la comparación de la formación esclavista griega y del pensamiento de Aristóteles sobre la condición del esclavo, con la formación social boliviana y la ideología señorial. Una sutil contrastación entre la ideología prejuiciosa de una oligarquía criolla divagante en pleno siglo XX y una filosofía política aristotélica que asume como hecho natural la esclavitud, siendo más bien un resultado de la guerra.

Es sobresaliente también el resumen descriptivo de una parte de la filosofía del pensador racionalista fundamental de la modernidad, Emmanuel Kant, sobre todo la parte que corresponde a la *Metafísica de las Costumbres*, la *Crítica de la Razón Práctica*, la *Filosofía de la Historia* y la *Filosofía del Derecho*. En *Ética, Filosofía Política y Filosofía de la Historia en Kant*, se encuentra condensada la reflexión filosófica de este pensador sobre lo que Lyotard considera el ámbito de lo social, de la moral y del entusiasmo.

El ensayo más expresivo de Blithz es *Filosofía, Historia y Política en Hegel* por las figuras y metáforas que pone en consideración, por la perspectiva variopinta y elocuente que asume la interpretación de la filosofía hegeliana, por sus ricas sugerencias hermenéuticas, a partir de las analogías con la mitología griega, por el estilo literario de trabajar con densos textos filosóficos. Ni duda cabe que Hegel es la culminación más sistemática y acabada de la filosofía moderna; según Nietzsche, Hegel culmina la tarea socrática de encerrar el pensamiento en la razón, de racionalizar la realidad y de realizar la razón. Sin embargo, en el ensayo de Blithz nos encontramos con las aproximaciones poéticas de Hegel al tratar de desanudar el enrevesado ovillo de la dialéctica.

La Tela de Penélope, Mefistófeles y el Saber, *Hic Rhodus, Hic Saltus* y el Búho de Atenea son las figuras que pone en juego el autor para alumbrar un abultado discurso filosófico, móvil, dúctil y contradictorio. El recurso a las imágenes, el que establece un contacto abierto y polimorfo con lo imaginario, el

que desata las figuras encerradas en el discurso filosófico, las que cobran fuerza semántica, mostrándonos otra perspectiva en la interpretación filosófica, es lo que convierte en sugerente una lectura no filosófica ni habitual de Hegel. La filosofía es como la tela de Penélope, se teje para destejer y para volver a comenzar de nuevo; nunca concluye su textura. El saber aparece contrapuesto, aguijoneado, por el dilema de entregarse al demoníaco desprecio del entendimiento o dejarse llevar por un impulso de conocerlo todo, hacerlo inteligible todo, atravesar el bien y el mal y conocer sus condicionantes.

Aquí está la rosa, baila aquí, es el ligero desliz de Hegel sobre la expresión imperativa *de Aquí está Rodas, salta aquí*; en ambos casos se exige demostrar lo que se sabe, en ambos casos la filosofía es impelida a demostrar su habilidad. De acuerdo a la interpretación de Blithz, la comprensión filosófica se enfrenta al tiempo, se coloca como fuera del dominio de Cronos y se da a la tarea de construir una estructura conceptual estable, a pesar del deterioro obligado del tiempo. Una vez concluida toda una era, envejecida la historia europea, el filósofo levanta vuelo como el búho de Atenea para lograr una perspectiva panorámica en el crepúsculo.

El ensayo *La Comuna de París: Dos Enfoques Filosófico Políticos*, contrasta dos posiciones revolucionarias: la anarquista y la marxista. La controversia se da en torno a la interpretación de la Comuna de París; esta controversia pone en el centro la cuestión del Estado, el papel de la espontaneidad de las masas en el despliegue de las acciones en procesos de efervescencia social, la problemática militar y de acción directa de la masa, el problema de la organización en el contexto de la iniciativa y el sacrificio de la población alzada en armas. Obviamente, detrás de todos estos referentes de interpretación tenemos como marco general de análisis las concepciones de la historia.

La Comuna de París tiene una fuerte influencia en Marx, sobre todo en lo que respecta a la desaparición del Estado y al autogobierno de la Sociedad Civil. Son más notorias las diferencias interpretativas de la experiencia de la Comuna de París en el análisis que hace Lenin, quien toma una posición más orgánica partidaria y no acepta una inmediata desaparición del Estado después de la revolución; también se notan las marcadas diferencias en el caso de Louise Michel, anarquista, *para quien el poder está maldito*. Los anarquistas proponen la destrucción revolucionaria del Estado, en tanto que los bolcheviques plantean un periodo de transición de desaparición del Estado, entendido como dictadura del proletariado; el proletariado en armas tiene que destruir la resistencia de la burguesía, todavía con poderosas influencias y defender a la patria socialista de la agresión imperialista. Este es el punto neurálgico de la

discusión; ¿para qué restituir un aparato represivo que después se trague a la propia revolución?

La premonición de Bakunin parece confirmarse con el decurso que toma la revolución bolchevique, la dictadura del proletariado termina en la dictadura de los intelectuales y funcionarios del partido. Bernard - Henri Lévy¹ decía que los bolcheviques, al buscar acabar con el Estado, terminaron construyendo un poder más grande debido a su propia imposibilidad de escapar de la historia. Sin embargo, hay que matizar las posiciones marxistas; Rosa Luxemburgo hizo críticas parecidas a las de Bakunin en el debate con Lenin, a propósito de los temas estratégicos del Estado y el partido. El ensayo no toma una postura, se limita a describir las interpretaciones encontradas, mostrándonos sus argumentaciones y los procedimientos desplegados, quizás buscando en el intervalo hermenéutico dibujado entre las posiciones anarquistas y las marxistas la curva del enunciado revolucionario que articula distintos puntos de tensión: múltiples singularidades.

El diagnóstico breve, substancioso, comparativo y polémico del marxismo, o por lo menos de una de sus corrientes, a partir de la cual se puede reconstruir el debate, reaparece cobrando luz propia en el decurso de un recorrido teórico; el que asume su perfil elocuente en el ensayo *Ortodoxia y Decadencia en Georg Lukács*. Desde *Historia y Conciencia de Clase* hasta sus trabajos sobre ideología, estética y decadencia de la literatura, estamos ante un autor que ha sufrido un proceso de “maduración”, cambio de posiciones y variación de ámbitos de reflexión. Estamos ante un intelectual que ha dejado su propia estampa en el decurso de las corrientes del pensamiento marxista; sus reflexiones no han dejado de sorprender no sólo al partido, sino también a las interpretaciones de su tiempo. El concepto de ortodoxia en Lukács contenía un matiz antieconomicista, crítico de la herencia legada por Engels, a quien atribuía un marcado acento determinista. La ortodoxia en Lukács se resume al manejo del método dialéctico, dejando de lado las pretensiones de una interpretación correcta de *El Capital*; se opone por lo tanto a una ontologización de la dialéctica y a la restricción determinista de una interpretación mecánica basada en el condicionamiento mecánico de la estructura económica.

El ensayo de Blithz contiene, en una primera parte, un análisis de las rectificaciones de Lukács, una comprensión de las connotaciones de la categoría de totalidad y una discusión sobre el sentido político de la ortodoxia; en una segunda parte, trata el complejo problema de la *Decadencia Ideológica en el*

¹ Bernard - Henri Lévy: *La Barbarie a Visage Humain*. París 1977, Editions Grasset & Fasquelle

Capitalismo. Quizás la riqueza de los aportes de Lukács aparecen a plena luz en sus trabajos sobre ideología, estética y literatura; paradójicamente el marxista húngaro se muestra aquí con un perfil definido y al mismo tiempo muestra un retorno a las viejas preocupaciones premarxistas. Nos referimos a cierta constancia entre sus últimos trabajos y los desarrollados en *El Alma y las Formas en la Teoría de la Novela*; obviamente, no hay que perder de vista que sus investigaciones posteriores sobre literatura y estética se desprenden de una concepción marxista, ya no desde la perspectiva de una filosofía kantiana, como antes ocurría. Son sintomáticas las alternativas a las que se ve sometido el intelectual y el individuo en el capitalismo, tiene que escoger entre las variantes de una decadencia ideológica y la ascendencia a una posición crítica y autocrítica.

Blietz es crítico en sus ensayos de los enfoques en cuestión, trabajados en un estilo descriptivo, con una clara exposición y trasparente resumen de las ideas de los autores que toca. La manifestación crítica es empero inhibida por una inclinación a la descripción y al resumen, sin embargo, esto no quiere decir que la crítica latente y constante no se deje entrever permanentemente por un sutil manejo de una ironía suave.

Pero, donde se hace evidente la crítica es en el ensayo *Las Pulsiones Teóricas del Marxismo Contemporáneo*, ensayo en el cual muestra los vacíos de un “marxismo” postmoderno, fuertemente aclimatado por los microanálisis de la microeconomía. Este “marxismo” postmoderno, con clara tendencia hacia un retorno de las versiones subjetivistas de la demanda, es el de las *microfundamentaciones*. Uno de los más controvertidos autores de esta tendencia es Jon Elster, quien desarrolla la teoría de la elección racional. Como se puede ver, la *microfundamentación* opta por un individualismo metodológico en contraposición del holismo metodológico tradicional del marxismo, además de contraponer un teleologismo subjetivo al teleologismo objetivo historicista y economicista.

Lo microsociales y las intencionalidades individuales se convierten en las unidades de análisis de esta novedosa concepción de un “marxismo” analítico. Otra incorporación teórica que hace la *microfundamentación* es la relativa a la *teoría de los juegos*, la misma que nos lleva a un análisis de la interdependencia de las decisiones. Según Blietz, “*la mayor dificultad de la teoría de los juegos para el marxismo y para la microfundamentación, radica en que no ofrece hipótesis verificables*”.

Esto quiere decir que no es posible establecer una racionalización absoluta, tipológicamente ideal, de la estructura

decisional, ya se entienda ésta en el marco de la cooperación o del conflicto. En el caso de Przeworski, otro teórico de la *microfundamentación*, la aplicación de un análisis racional de la acción es posible en el marco de la decisión individual de alternativas, lo que supone la comprensión de la intencionalidad; pero, a diferencia de Elster, para Przeworski es suficiente el análisis *micro*, sin necesidad de complementar con el análisis *macro*. Sin embargo, comprende que la sociedad se sirve también de comportamientos irracionales. Llama la atención el consejo dado a los obreros por Przeworski de aferrarse al capitalismo, dados los costes de transición. El consejo de Przeworski es sorprendente no tanto por aferrarse al capitalismo, sino porque contradice los postulados del *individualismo metodológico* por los que opta el autor; ¿cómo justificar desde esta perspectiva la elección de clase y el presuponer una toma de decisiones de esta índole sino es a partir de una opción ideológica del autor?. Para Blithz la microfundamentación es un nuevo revisionismo.

A diferencia de los anteriores autores, Enrique Dussel merece un comentario positivo; se retoma la perspectiva ética y metafísica de un marxismo práxico, se recuperan las posiciones de la crítica a la alienación contenidas en la crítica a la economía política, se despliega una orientación propia, dentro del contexto problemático latinoamericano, convirtiendo a la conquista en un hito fundamental de la mundialización y la modernización. De acuerdo a Dussel, Marx considera que la relación entre obreros y capitalistas sólo fenoménicamente aparece como una relación de igualdad, puesto que en esencia es desigual, si partimos de las condiciones en las que se establece la misma; es también una relación injusta, debido a que no hay reciprocidad en el intercambio de valores entre obreros y capitalistas, debido a que el capitalista se apropia de la plusvalía que arroja el trabajo del obrero; por último comprende esta relación como resultado de la dominación de la burguesía sobre el proletariado. Dussel apunta a una ontología de lo económico, puesto que en el ser social se encuentra el secreto de la relación entre personas y el pleno reconocimiento del otro.

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe son leídos también críticamente, considerando sus distanciamientos del marxismo tradicional y evaluando sus novedosos aportes a través de sus estrechas relaciones de prejuicios liberales. Estos autores trabajan el imaginario político como un articulador de la *revolución democrática* y la *democracia radical*.

El imaginario político ya no se construye a partir de la dinámica de la lucha de clases; no es una zona de legitimación de las contradicciones de clase, ni un encubrimiento del conflicto permanente. En este sentido se propone la indeterminación de lo

social a partir de su composición plural; se parte de la diversidad de las alienaciones, hegemonías, influencias, intereses y desenlaces de los conflictos. La revolución democrática se configura en la elucidación de un imaginario político libertario, que pretende ser más ambicioso que el heredado de la tradición marxista. La conformación pluralista de lo político es la base de la *democracia radical*; para esto se absuelve el principio categórico del *deber ser*, no se aceptan regiones privilegiadas *a priori* de la emergencia de los antagonismos, ni un *locus* discursivo unilateral. En cambio lo político comprende el descentramiento y la autonomía de los discursos, así como de las luchas. La revolución democrática reaparece en un esquema de compensaciones, el orden es contenido por el desorden, los excesos del sentido son acotado por la paradoja del sinsentido.

Fredric Jameson asume la posición de Ernest Mandel frente a la postmodernidad, entendiendo que ésta resulta ser la forma más pura del capitalismo, constituyéndose en el tercer momento de evolución del capital. El primer momento viene caracterizado por el realismo optimista y la producción de las máquinas a vapor, el segundo momento define el perfil propio de la modernidad y se caracteriza por la producción de los motores eléctricos y de combustión, en tanto que en la tercera etapa la modernidad se desliza hacia una cultura postmoderna y se caracteriza por la producción de una tecnología electrónica y la emergencia de la energía nuclear.

En la postmodernidad la existencia humana vive una experiencia sincrónica más que diacrónica, como acontecía en la modernidad. Otra contraposición entre modernidad y postmodernidad se da en relación a las oposiciones entre profundidad y superficie; la modernidad comprendía una oposición dialéctica entre esencia y apariencia, una contrastación freudiana entre lo latente y lo reprimido, una disposición antagonista existencial entre autenticidad e inautenticidad, además de la oposición semiótica entre significante y significado. En la post-modernidad estas contraposiciones se han agotado, se abole la profundidad, dejando libre a la extensión y al desplazamiento de las superficies.

Blithz resalta las ambigüedades de un “marxismo” que busca asumirse en el contexto de la postmodernidad; la ambivalencia en relación al pluralismo, la inseguridad en relación a la emergencia de las superficies y de las formas, la falta metodológica en relación a la problemática de lo sincrónico, su restricción al análisis de lo imaginario, los cambios de comportamiento y la constitución de sujetos; a lo que ocurre en los países desarrollados, obviando la complejidad contemporánea de los países en desarrollo. Ante estas

ambivalencias y ambigüedades, Blithz propone recuperar un marxismo que permita develar los procesos inherentes a nuestras realidades, buscando una perspectiva propia.

La incorporación de la teoría general de sistemas a los ensayos filosóficos presentados por Blithz, sorprende un tanto por el cambio de temática, pero, en la medida en que comprendemos que el itinerario filosófico hace una navegación por la filosofía, usando sus corrientes teóricas como impulsoras de la navegación para alumbrar un horizonte que es el de nuestra época, vemos que la teoría de sistemas se ha convertido en un paradigma epistemológico de la complejidad, en una herramienta analítica de la diferencia. Su papel no solamente en las ciencias, sino en la filosofía contemporánea, se hace imprescindible. No pueden dejar de tratarse las problemáticas que acosan a las sociedades contemporáneas, sin auscultarlas desde las formas de pensamiento que desarrollan las disciplinas científicas de punta: la biología, la cibernética y la teoría de la organización.

Los fundamentos epistemológicos de la teoría de sistemas le debemos a Ludwig von Bertalanffy, quien desarrolla los conceptos desprendidos de la biología a un campo de generalización enorme, comprendiendo una perspectiva holista y comprometiendo un trabajo multidisciplinario. El sistema es una relación abierta o cerrada con el entorno, concepto aplicado a una gama amplia de organismos, organizaciones, estructuras y redes de interacción. Los sistemas abiertos son los más sugerentes por su intercambio condicionante con el entorno. Los sistemas son entidades capaces de autorregulación, retroalimentación, autogeneración y autogobierno.

El ensayo *Esbozo para tratar la Feminización del Sujeto Moderno a partir de la Filosofía de la Resistencia de Michel Foucault*, nos traslada a las tesis microfísicas del poder y a la genealogía histórica de nosotros mismos, contextualizadas por el trasfondo de la arqueología del saber, campos teóricos desprendidos del pensamiento del afuera. Michel Foucault no es fácil de atrapar, se escurre a las clasificaciones preestablecidas, no defiende verdades, tampoco un método científico; no ofrece una esperanza, no es un vanguardista; no sólo se contenta con alumbrar los pasillos, los sótanos, los umbrales, los cuartos oscuros, las despensas, los divanes, de una casa en movimiento, sino que fuera de mostrarnos cierta logicidad, también cierta logística en las estructuras institucionales, nos devela su cinemática, su espacio-tiempo, sus agenciamientos concretos, los campos de intensidad de fuerzas, de resistencias y de rupturas.

Después de las tesis del poder que se desenvuelven desde *Vigilar y Castigar* hasta *La Voluntad de Saber*, a pesar de haberse mantenido implícitas en trabajos anteriores, Foucault muestra al sexo como un constructo cultural de la civilización occidental en sus dos últimos tomos de *Historia de la Sexualidad*. El análisis que se desprende de lo que podemos considerar una *Genealogía de la Moral*, si no fuera por la modestia de Foucault quien considera esta definición como excesiva para su obra, nos lleva no sólo a la hermenéutica de la subjetividad y a las tecnologías del yo, sino a una comprensión de nosotros mismos en el momento presente.

Raúl Prada Alcoreza
La Paz, noviembre de 1996

LA ESCLAVITUD GRIEGA Y LA PERTINENCIA DE ARISTÓTELES PARA COMPRENDER EL IMAGINARIO ESTAMENTAL MODERNO

INTRODUCCIÓN

Aparte de los sorprendentes y dramáticos hechos que hace más de un siglo se produjeron en Estados Unidos o, de forma más reciente, en Brasil y en el Caribe, usualmente se considera la esclavitud como un fenómeno propio de los albores de la civilización, una parte oscura del pasado de la humanidad ahora “plenamente superado”. En especial a esto contribuyen las consignas del así llamado *final de la historia* consumado con la democracia, la igualdad y la libertad, supuestamente para todas las sociedades, pueblos e individuos.

Las representaciones de la esclavitud, generalmente asociadas a un excesivo trabajo propio de bestias de tracción, a una arbitrariedad y abuso extremos en relaciones que difícilmente podrían tenerse como humanas y a una valoración moral maniquea; tienen, aparte del objetivo de sesgar los hechos, el propósito de mostrar que el dominio, las relaciones subhumanas y la ideología que la sustenta, corresponden a individuos que *felizmente* la historia ha enterrado más temprano que tarde.

Sin embargo, hoy día en los archivos de la historia de las clases dominantes se actualiza continuamente la justificación de la *misma* situación y de las *mismas* relaciones en distintas sociedades. Hoy, tal vez no con la brutalidad, crudeza, execración y acritud que padecieron los esclavos negros de Estados Unidos el siglo pasado o los del Brasil en este siglo; siguen siendo parte de la vida, de la cultura y de la sociedad boliviana, varios patrones de conducta, ideologías recurrentes y nociones profundas que prevalecen y operan como *forma mentis* y como una pasmosa realidad: la de la *esclavitud*².

No se trata de un *mélange* suprahistórico que acrítica y audazmente proclame la indistinción de un problema transtemporal, cayendo en una filosofía y un conocimiento social de especulación abstracta que sólo epifenoméricamente variaría. Es obvio que entre la esclavitud americana del siglo XIX y la de la antigüedad, existen notables diferencias, al igual que, por ejemplo, entre la esclavitud griega y la romana; inclusive dentro del periodo de la Grecia clásica, hubo formas locales diferentes de trabajo forzado con coerción extraeconómica.

² Si bien esta denominación se emplea de forma general, en Bolivia se ha denunciado que en varias regiones del Chaco todavía existen hoy día relaciones económicas y sociales “serviles”, entre terratenientes y grupos indígenas.

Aristóteles joven

Mármol en el Museo de Orsay de París



Sin embargo, para comprender las concreciones de la política, la ideología, la historia y las relaciones económicas, considerando que la descripción más o menos diversa es necesaria; es preciso aventurar concepciones sobre elementos de permanencia, suponiendo que subsisten. Tales elementos recurrentes, operantes y de larga duración, concretan en la diversidad y la temporalidad, modos de organización y ser que, aunque aparentemente disímiles, son expresivos de un imaginario colectivo con similares bases constitutivas y con el mismo fondo.

Aquí, a la luz de una experiencia histórica concreta y siguiendo el hilo conductor de una figura capital del pensamiento occidental como es Aristóteles, apreciaré la recurrencia de una noción en el espíritu del hombre: aquélla que es posible denominar *imaginario estamental*. Para tal efecto, en comparación a la esclavitud griega, tomaré en cuenta algunos aspectos significativos de la sociedad boliviana de hoy.

Bolivia es una sociedad en la que con la mayor “naturalidad” aceptamos, valoramos y consideramos como “nuestras”, varias situaciones resultado de ciertas actitudes e

imaginario estamental que nos diferencia *espontánea y obviamente*³. Por ejemplo, es parte del *ethos* de varios grupos bolivianos, considerar como un “mal necesario” y muy conveniente para *el y la otra*, disponer de empleada y empleados domésticos en trabajos de servicio personal. Desde el punto de vista del “empleador”, que esto se realice en un contexto de “compadrerío”, con una significativa división del trabajo o con una nula especialización en la oferta de servicios personales, es sólo una diferencia de grado.

Por una situación económica dada, en la que se cruzan elementos ideológicos preñados de prejuicios familiares, raciales, étnicos y culturales, en Bolivia hay grupos que creen que es “natural” que otras personas, por su condición económica, laboral, familiar, étnica, genérica, racial o cultural, “deban” cumplir ciertas tareas; las que los miembros de esos grupos, dada su “naturaleza” diferencial, no las realizarían para ningún otro individuo, al menos en las condiciones que exigen que los “empleados” las cumplan⁴. En Bolivia, no sólo en el servicio doméstico se efectúan tareas supuestamente “propias” de algunos individuos. En realidad, la manera cómo éstas se piensan, se articulan y se sienten, incluye tareas, oficios y ocupaciones para las cuales, los grupos referidos piensan que existen personas “especialmente” aptas, y “naturalmente” destinadas a cumplirlas. De manera sucinta se puede señalar entre las principales por ejemplo, las funciones de control de tráfico vehicular⁵ y de cumplimiento de tareas policíacas en sus rangos más bajos; además de la venta de productos de consumo diario en puestos callejeros, mercados y tiendas⁶.

En fin, también están las tareas de quienes se ocupan del transporte público, de los que realizan los servicios “elementales” y “necesarios” para vivir en nuestra “civilización”,

³ A falta de otro concepto utilizo éste, entendiéndolo como las nociones de nuestra conciencia profunda que determina que, por nuestra situación fáctica (social, cultural, económica, profesional, familiar, educativa, laboral, racial, religiosa, o de cualquier otra índole), “naturalmente” corresponde a cada uno de nosotros ciertas posibilidades y derechos. Tales prerrogativas definirían nítidamente relaciones jerárquicas en todos los planos de la vida, en nuestra comunidad política y social; y para interactuar con cualquier otro individuo con quien se puede establecer una comparación cuantitativa o cualitativa.

⁴ Las características que se evidencian en las relaciones en el servicio doméstico en nuestra sociedad son de lo más pintorescas y paradójicas. Es paradójico que el imaginario estamental se empeñe en tratar de racionalizar y establecer cómo deberían expresarse las diferencias de “naturaleza”. Por ejemplo, entre las “señoras” son frecuentes las quejas por la “ligereza” y “arbitrariedad” de sus empleadas, a quienes supuestamente “perdonan” todo, sólo con el fin de que cumplan los vitales servicios personales de “casa”. Son frecuentes también las quejas por la falta de reciprocidad de las empleadas frente a un pretendido beneficio en el desempeño de su trabajo (incluido un trato “como si fueran *gente*”); tampoco quedan exentas referencias a raterías, indolencia, desaprensión, parsimonia, mollicie y las detestadas “desapariciones” en tiempo de fiestas locales en los pueblos de procedencia. En general, la evaluación de las “señoras” pone de manifiesto una “dictadura” de la doméstica con sus propias armas, aunque se prescinde de mencionar otros “deberes”, nocturnos y diurnos.

⁵ El paralelismo entre la relación de la “señora” y la doméstica y la relación del chofer de vehículo particular y el varita es sorprendente: como en aquélla, en ésta siempre se refiere la actitud arbitraria y tosuda de un funcionario que lo único que pretendería es encontrar en las largas horas de permanencia en la calle, el “nimio” error del conductor (como no respetar la luz roja) que le reporte un miserable beneficio económico en forma de “coima”, como en aquélla, en ésta se salvan las dificultades y se legitima el servicio si el chofer sabe encarar la relación según los parámetros establecidos.

⁶ Con la liberalización de la economía, las actividades comerciales, además de haberse expandido en transacciones al menudeo, se han diversificado. Es posible encontrar por ejemplo, desde la ocupación de un metro cuadrado en la acera con un capital de 20 dólares, hasta enormes almacenes en calles especiales, donde se expenden productos electrónicos con un capital de varios miles de dólares. Las variaciones también incluyen los precios independientemente de la calidad, éstos oscilan especialmente en productos alimenticios, según el barrio donde se los compre, el día y la hora y según lo haga el o la “cliente”, el o la “casera”, el o la transeúnte ocasional.

las ocupaciones de quienes elaboran productos de consumo cotidiano, la actividad de artesanos y de los que venden su trabajo y habilidad para reparar desperfectos, colaborar en el transporte o efectuar cualquier “trabajito” por irrisorios precios. A todos ellos en la sociedad boliviana, especialmente la clase media, los concibe, aun sin plena conciencia, como especialmente “destinados” para cumplir esas funciones, ocupando el “lugar natural” que su esencia establece. Pues bien, fueron las tareas antes señaladas las que los esclavos de la Grecia clásica realizaban y de quienes Aristóteles pensó que actuaban según su naturaleza intrínseca: la de ser efectiva y necesariamente, *sirvientes*.

1. LA ESCLAVITUD EN GRECIA

El desarrollo extensivo de la esclavitud en Grecia corresponde al periodo clásico, llegándose a contar a fines del s.V a.C., por lo menos 70 mil esclavos en Atenas; sin embargo, los antecedentes y la aparición de la esclavitud entendida no sólo como un modo de organización de la vida económica, sino como una ideología validada consensualmente, se da mucho antes.

En el s.VI a.C. se incrementa la demanda de esclavos en Atenas por la privatización de la propiedad de la tierra, el fomento de la producción mercantil y la falta de mano de obra interna; esto, sumado a que Atenas fue el centro de atracción de una ingente población y al incremento de la demanda de ingresos líquidos de las élites, obligó a que se entendiera la esclavitud como un hecho primordial y como una actividad que la *polis* “naturalmente” debía realizar en vista a la culminación de su *telos*: el buen gobierno y la vida feliz.

No fue ningún problema colorear en el imaginario griego, los detalles y lagunas que se habían contorneado desde tiempos heroicos, en relación a la esclavitud⁷. Esta tarea, con las tonalidades grises y oscuras de la abstracción aristotélica, no fue más que la verbalización conceptual de lo que constituía una noción profundamente enraizada en el imaginario colectivo de la vida civilizada de la *culta* y *superior* Atenas.

Estatutariamente el esclavo es una propiedad, carece absolutamente de gobierno sobre sí mismo y se encuentra en indefinido y radical desarraigo. Es una realidad inmediata y frecuente, se tolera su presencia y “naturaleza” cotidiana e inferior, sólo porque resulta imprescindible su trabajo y porque se ha asumido una obligación, magnánimamente de parte del “pueblo superior”, la obligación de “regir” la vida de esclavos y bárbaros, para felicidad de todos y por el interés colectivo.

Así, la *dirección* comienza en la administración de la casa y concluye con los servicios públicos de la *polis*, pensándose la esclavitud como una necesidad universal dentro de los límites del *brillante* “mundo griego”. La cotidianeidad de la vida del esclavo, pese al estatuto óptico que establece su naturaleza inferior, lleva sin embargo a cierta

⁷ El término que usualmente se traduce como “esclavo” es *doulos*, aunque también se incluye una cantidad de términos que es ambiguo referir como equivalentes. El término *ilota* por ejemplo en Esparta, *penestai* en Tesalia y *laoi* en Asia Menor, antes de referir la idea de esclavo individualmente coaccionado con un estatuto claramente tipificado, refiere la idea de “siervo”, más aún cuando podían liberarse en conjunto y reintegrarse a la vida ciudadana. En la Grecia de tiempo de *La Odisea* el término que se emplea es *drester* que simplemente refiere “alguien que trabaja o sirve”, sin que por esto se denote una clara diferencia entre el hombre libre y el que no lo es.

ambigüedad fáctica. Tanto es así que las actividades, labores, habilidades y disposiciones que realizaban eran muy apreciadas por sus amos, al punto de establecerse en Atenas, el destierro temporal de los amos que golpearan a sus esclavos hasta matarlos. Tales limitaciones redujeron el abuso e influyeron para que se construyeran justificaciones éticas y políticas sobre la esclavitud, entre las cuales la de Aristóteles es la más connotada, por los aspectos culturales y filosóficos pensados *post festum*.

A los esclavos en Grecia se los encontraba en las más diversas actividades, sin que existan muchas de su exclusividad. Desde los esclavos que trabajaban en las minas descansando solamente cinco días al año, en angostas y bajas galerías, a gran profundidad, con un aire enrarecido y una luz tenue, hasta los esclavos que cumplían encargos como compradores de mercancías para sus amos, en misiones ultramarinas y con capitales considerables, haciéndose pasar como hombres libres; se halla una extensa gama de ocupaciones y funciones“de esclavos”.

Bárbaro porta un jarrón decorativo **Ciudad del Vaticano.**



Tanto hombres como mujeres, si servían como domésticos en la casa de sus amos siendo “propiedad animada”, debían cumplir los deseos sexuales de sus amos, quienes podían disponerlos para la diversión de sus invitados y amigos, tanto en relaciones heterosexuales y homosexuales como en una grande variedad de perversiones, tanto en castigos corporales para su cruel solaz como en la renta que les reportaba el alquiler de sus esclavas jóvenes en casas de diversión, significativamente rentables y sorprendentemente frecuentes.

Se sabe también que en el marco de la “economía doméstica” tan alabada por Aristóteles, los esclavos cumplían funciones de nodrizas, institutrices y en algunos casos, de maestros y médicos⁸. Las labores cotidianas de servicio doméstico de las mujeres incluían lavar, coser, limpiar y moler y, si tenían suerte, ayudar a sus amas a hilar y tejer; los varones tenían otras obligaciones que exigían mayor esfuerzo físico, como arar, guardar el ganado, construir, etc.; aparte de esto, los esclavos cumplían funciones de compañía y otros servicios, por ejemplo, debían llevar las armas de su amo cuando la *polis* se encontraba en guerra, e incluso ser el séquito de prestigio, en los paseos que sus amos realizaban por la ciudad.

Si se daba una demanda que exija un juicio, el amo podía entregar a su esclavo para que sobre él se ejerza la tortura; si después de ésta se constataba la inocencia del demandado y por la tortura el esclavo había muerto, el amo tenía derecho a una compensación económica.

Entre las funciones públicas que cumplían los esclavos la más importante era la de “policías”. Los escitas en Atenas mantenían la estabilidad entre la ciudadanía como arqueros del orden, llegando inclusive a hacerlo montando a caballo. Funciones similares son las que cumplían como carceleros, torturadores (obviamente, de otros esclavos) y alguno debía oficiar de verdugo. Entre las funciones administrativas más importantes se cuentan por ejemplo, ser heraldo, escriba, secretario de archivo público o contador.

Los esclavos de la *polis* cumplían asimismo labores como remeros y marinos y sólo en casos extremos, luego de las previsiones legales, es decir de su manumisión en bloque, eran reclutados para cumplir tareas de los rangos inferiores en el ejército.

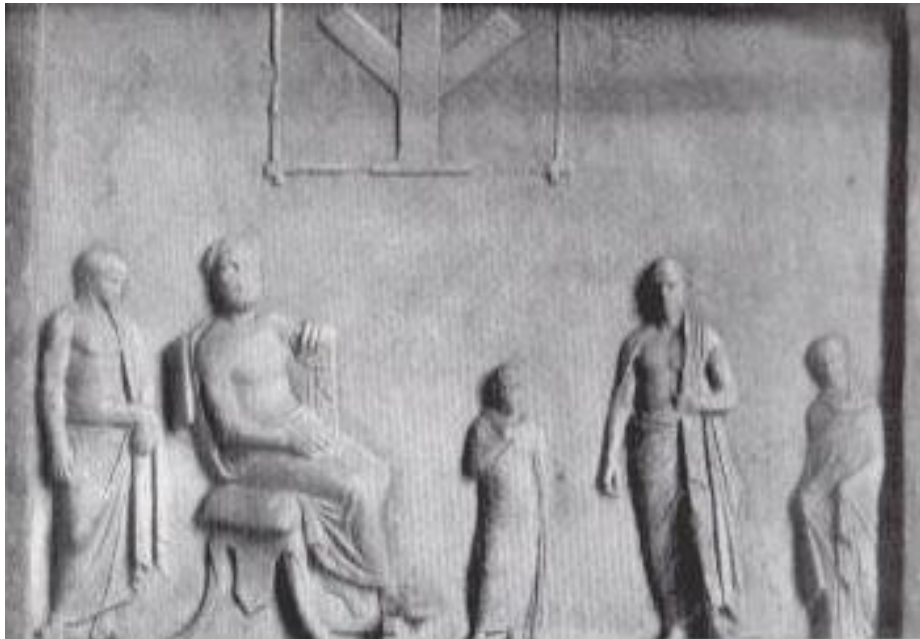
Hubo también un grupo de esclavos que constituía una categoría aparte: tenían familia, vivían desvinculados de sus amos, se ocupaban en actividades artesanales o eran mercaderes, estando obligados a entregar una suma determinada a sus amos. En otros casos algo similar ocurría, si convenía a los intereses de los amos que no querían alquilar el cuerpo de sus esclavas jóvenes, podían alquilar la fuerza de trabajo de sus esclavos fuertes, de quienes recogían sus salarios como si fueran hombres libres. Tal la esclavitud asalariada de la antigüedad griega.

Lo que reportaba los mayores beneficios era el trabajo directo de los esclavos en los *ergasterios* o talleres de producción metalúrgica, armamentista y de curtido principalmente. Las labores de construcción, la producción artesanal e inclusive la

⁸ Pese al juramento hipocrático, los médicos podían negarse a atender a los esclavos cuyos amos estaban dispuestos a pagar los gastos de la consulta y de la medicación; en general, a los esclavos enfermos, si no se los dejaba morir, los atendían aprendices y médicos esclavos sometidos a amos que cumplían las mismas funciones.

producción artística, aun a pequeña escala, daba pingües beneficios si se compraba y empleaba esclavos. Así, a lado del amo, bajo su dirección y cumpliendo tareas previamente establecidas, aunque no se diera un desarrollo técnico sostenido, se realizaba una sobresaliente habilidad de los esclavos, quienes produjeron en los talleres urbanos muchas de las magníficas obras que todavía hoy apreciamos.

Padre escucha la lección de un pedagogo griego Relieve romano. Museo de Berlín



Es frecuente encontrar no sólo a los grandes latifundistas, productores y comerciantes, con cantidades significativas de capital, disponiendo de un grande número de esclavos a su servicio; sino, inclusive pequeños mercaderes, campesinos con escasas tierras y artesanos de mínimos recursos, “adquirían” uno o varios esclavos que colmaran las expectativas de beneficio *legítimo* que la *superior* naturaleza del amo podía espontáneamente demandar.

Los esclavos que mejor situación tenían eran los “agentes” de sus amos. Se ocupaban de la administración de negocios, en general, dirigiendo a otros esclavos, contaban con ciertas prerrogativas en relación a la familia; además, cumplían sus labores de manera que no sólo realizaban lo que el amo mandara, sino, lo que su propia iniciativa y voluntad (en vista de la manumisión final), les permitía y aconsejaba. Servir con solicitud al amo quien sólo unilateralmente algún día podría darles la libertad, era sin duda un incentivo para obedecer y para complacer al amo, fortaleciendo relaciones que pese a ser inciertas, eran expectables.

A los esclavos que habían tratado de escapar, se los marcaba con un hierro candente en la frente, remarcando probablemente su proximidad óptica con el ganado⁹. Entre los castigos habituales se cuentan muchos: se los castigaba privándoles de alimento, obligándoles a realizar trabajos forzados en las minas, extendiéndolos en bloques de madera y de manera muy frecuente, según petición del amo, otro esclavo, encargado de aplicar la tortura, arrojaba a la víctima a un calabozo donde no podía acostarse, sentarse ni enderezarse durante días. Respecto de los ilotas de Esparta, se declaraba un día cada cierto tiempo, como el momento legal para asesinarlos, puesto que eran un patrimonio de la *polis* y no una propiedad privada, así los jóvenes nobles los empleaban como objetos vivos de tiro al blanco. En Atenas se limitaron algunos excesos contra los esclavos, siendo posible que frente a tratos despiadados que se pudiera constatar, el esclavo apelando a las autoridades respectivas y protegido en la sacralidad del templo de Teseo, sería revendido e impuesta una sanción a su anterior amo.

En general, los esclavos no tenían derecho a formar una familia ni podían establecer relaciones familiares, al menos en el Atica, donde la esclavitud era personal y fundada en una eficaz coerción extraeconómica. Sin embargo, tampoco ésta es la norma, por ejemplo, los ilotas de Esparta que por éstas y otras razones no se consideran “esclavos” en sentido estricto, sino “siervos” obligados a desarrollar trabajos impuestos, podían reproducirse. Estando sometidos en grupo, mantenían vínculos de comunidad y por esto les fue más fácil organizarse para protagonizar revueltas e incendios¹⁰. En contraposición, los esclavos del Atica eran vendidos individualmente, desarraigados y terminaban acomodándose con mayor o menor resignación, con más o menos buena disposición, a su nueva situación, tan variada como incierta.

Las diferencias de los ilotas en relación a los esclavos atenienses aumentan en tanto se considera que aquéllos tenían derecho a poseer casa, enseres y ropa, alimentos, aperos, ganado e incluso instrumentos de producción; vivían con cierta autonomía aunque estaban obligados a entregar el producto de su trabajo agrícola a sus señores. Con la caída del sistema de Esparta que implicó la mercantilización, la tendencia desmedida al lujo y la concentración de la tenencia de la tierra, caída que se consumó en el s.III a.C. este sistema de carácter feudal fue sofocado por el régimen esclavista típico del Atica.

La forma más usual de esclavización era la que resultaba de la importación de colonias de reclutamiento (Iliria, Tracia y Libia entre las principales). De las ciudades conquistadas en general, sólo se reducía a la esclavitud a las mujeres y a los niños, aunque la guerra se constituyó en el inicio del proceso que otorgaba derechos de facto sobre los esclavos; tampoco fue muy frecuente la esclavitud de nacimiento, aunque para que un esclavo fuera manumiso era requisito común que haya tenido hijos. A quienes se casaban en contra de la ley, faltaban al pago de sus impuestos, siendo metecos y libertos, también se los vendía como esclavos, aunque hayan sido griegos. Desde Solón sin embargo, la esclavización por deudas fue anulada para los ciudadanos atenienses.

⁹ En relación al término *tetrápoda* (cuadrúpedo), se formó otro para referirse a los esclavos: *andrápoda* (ser con pies de hombre).

¹⁰ Una de las más importantes rebeliones fue la del año 465 a.C. en la que participó Cimón con el propósito de encontrar el apoyo de los lacedemonios. Por otra parte, si bien no se cuentan rebeliones de esclavos de magnitud en las *polis* de directa influencia ateniense, hubo revueltas y sublevaciones de los *pobres*; particularmente en Corinto (392) donde se mató y se repartieron los bienes de los ricos, y en Argos (370) donde se los azotó en momentos en los que la pobreza había llegado a extremos de indigencia generalizada (por ejemplo, el 60% de la población ciudadana de Atenas eran “pobres”).

Para muchos esclavistas griegos, el esclavo no merecía ni un nombre, en general un apodo bastaba y mejor si tenía relación con el lugar de procedencia. Tampoco era permitido creer en el testimonio de un esclavo y si en un proceso era imprescindible su palabra, se la tomaba en cuenta solamente si se hubo obtenido bajo tortura.

No diferenciar el “servicio público” de la “servidumbre doméstica” o de la “esclavitud” en sentido urbano estricto (por ejemplo en los ergasterios), que haya existido tantas clases como oficios y funciones de los esclavos (se mencionan 17 entre las que se cuentan los dulos, oicetas y otros), que se constituyeran de tan distintas formas y se establecieran tan variados modos y relaciones entre amos y esclavos, muestra la ambigüedad de la esclavitud. Sin embargo, aunque existan múltiples formas condicionantes de las actividades económicas, existió una manera específica de pensar su desempeño, precisamente aquella según se cree que el cumplimiento de una grande diversidad de actividades se da por una “naturaleza” inferior por esencia.

Si se consideraba al esclavo un ser algo superior que un animal, referirse a él como ilota o andrúpoda, entender que estaba tanto en el gran comercio como en el prostíbulo, aceptar que era policía del orden y un cómodo recurso substitutivo para la tortura, aceptar que sus ocupaciones incluían desde las artísticas y administrativas, hasta las más brutales y cosificantes labores mineras, sin duda ha debido ocasionar en la conciencia del griego medio, desde el cual Aristóteles piensa, entiende y justifica su propio orden político, una comprensión de la inferioridad del esclavo en términos morales y políticos.

2. LA EXÉGESIS ARISTOTÉLICA DE LA ESCLAVITUD

Siendo parte de la sociedad ateniense del s. IV a.C., sociedad inserta en un contexto esclavista, con particularidades respecto de las demás ciudades y regiones de la Grecia clásica; Aristóteles desarrolla, en perfecta coherencia con el conjunto de sus ideas filosóficas, una explicación y justificación altamente consistente, sobre el sentido, alcance, fundamento y necesidad de las relaciones entre el amo y el esclavo. Si bien realiza esto en muchos pasajes de los ocho libros de *La Política*, es particularmente el primero donde lo ha efectuado con exhaustividad.

A. LA NATURALEZA DEL ESCLAVO

El aspecto central tratado por Aristóteles en relación a la esclavitud establece una desigualdad antropológica estructural, existe una “naturaleza” propia de “ser esclavo” que valida la facticidad de la esclavitud.

El esclavo entendido teóricamente, lo es *por naturaleza*, no por convención. La naturaleza (*physis*) de un ente cualquiera, es necesario entenderla en vista a la consecución del fin que explica la existencia de dicho ente. Ser algo significa mantener un movimiento actualizado (*physei*), puesto que todo es... “siendo”. Dicho movimiento patentiza y hace real lo posible, según límites cronológicamente establecidos (*péras*); dirigiendo el estatuto óntico de los entes según la consecución del fin (*telos*). De este modo, los objetos de la realidad llegan a adquirir la perfección de “ser así” y “ser” lo que “deben ser”. Lo que *es perfectamente* existe orientado a la perpetuación de su valor y sentido; es decir, realiza su “naturaleza”.

“La *naturaleza* es lo que cada cosa es, una vez acabada su generación”¹¹. El esclavo perfecto es aquél que cumple la finalidad hacia la cual su naturaleza le impele a “ser así”, el que consiente que exista la esclavitud, el que obra y actúa según lo que realiza “siendo”; es decir, cumpliendo su destino de obedecer, lo que actualiza la perfección de su mismidad. Así, cada esclavo debe vivir con placer su ser, puesto que “a cada uno le produce placer aquello que está adecuado a su naturaleza”¹². Lo propio del esclavo dice Aristóteles, es “vivir como no quiere”¹³; puesto que está ubicado en relación a los demás entes por debajo de los libres y por encima de las bestias. “Es” en cuanto cumple lo que el buen gobierno de la relación heril establece, unilateral y absolutamente: en cuanto hace lo que su amo quiere y ordena.

B. LA ESCLAVIZACIÓN COMO CONTINGENCIA HISTÓRICA Y COMO CONSTITUCIÓN ÓNTICA

Fácticamente la esclavización a la cual se somete a un hombre tiene término cronológico (*péras*), comienza en un momento en el tiempo; inclusive es una realidad constatada que no sólo un esclavo llegue a ser manumiso por decisión de su amo: sino, como en el caso de Hermias, amigo y protector de Aristóteles, que un esclavo y eunuco pueda llegar al poder supremo por su valía. Por esto es necesario entender tales contingencias en el plano *histórico* como posibilidades de concreción de una *naturaleza* que puede ser o no, la propia para realizar labores serviles.

Si bien históricamente los “movimientos” o actos de los esclavos comienzan y terminan; no es posible que en los casos en los cuales el proceso fáctico coincida con una “naturaleza” de esclavo, lo que se realiza no sea justo ni innecesario. En tales casos se da la realización plena del fin (*telos*) de su propia esencia. Cruzando las variables *contingencia histórica* y *naturaleza óntica*, es posible leer en el discurso aristotélico la combinación de varias posibilidades:

- 1^a Lo justo, conveniente y que satisface los intereses de toda relación heril es que por convención legal y contingencia histórica, sean esclavos en los hechos, quienes tienen una naturaleza tal.
- 2^a En oposición, cuando convencionalmente se esclaviza a quienes no tienen una naturaleza de esclavo, no se da ni la conciliación de intereses, ni el provecho común, porque falta la *phylía*; es decir, la tendencia a la perfección, a la cual toda naturaleza es espontáneamente proclive.
- 3^a Constituye una reserva histórica para el desarrollo de las potencialidades humanas de los ciudadanos libres, que existan esclavos por naturaleza aún no sometidos fácticamente. Así “naturalmente” se prevé el futuro desarrollo cultural griego.

¹¹ I, 2, 1252b. 30-34. Salvo en los casos en los que se indica, las referencias corresponden a *La Política* de Aristóteles, editada por la Academia de Berlín a dos columnas (a y b), edición básica de 1831-1870 en cinco volúmenes. Lo señalado en números romanos corresponde al número del libro, después se señala el párrafo y finalmente la columna en la página respectiva. Esta edición es la que refiere Julián Marías en su traducción directa del griego en edición bilingüe. (Véase la bibliografía al final del ensayo).

¹² V, 7. 1342a.

¹³ VIII, 2. 1317b.

4ª Que no se rija en los hechos a quienes carecen de naturaleza de esclavos, supone la existencia de una relación libre, propia del movimiento político y teórico de la vida civilizada.

C. LA ENTELEQUIA DEL ESCLAVO

El movimiento hacia la perfección o la actividad definida por el estatuto óptico de cada ente, en Aristóteles se denomina *entelequia*. Esta, entendida como la actividad orientada a un fin, justifica la entatividad (es decir, los modos de ser), de lo que “es” (en cuanto es). Para el esclavo la entelequia se realiza según distintos grados de perfección:

- * Un cuerpo fuerte, apto para las labores manuales unido a un alma inferior, que reconoce su *ser-de-otro* y su finalidad teleológica de “servir” a un alma superior, es la actualidad plena y perfecta.
- * En contraposición al primer grado, no constituye una perfección que un cuerpo de esclavo esté unido a un alma libre; tal, el principio de todo desequilibrio y la explicación de cierto tipo de sedición (*stesis*). Si el cuerpo se halla convencionalmente sometido, expresa toda desproporción ética y estética, aberrante para la realidad lacerante de un alma libre.
- * Paralelamente, un alma de esclavo que no corresponde a un cuerpo de tal, al margen de las posibles actividades no físicas que podría realizar; es también una imperfección óptica por la carente fortaleza física, sustantivamente necesaria para actividades propias.
- * No tener cuerpo ni alma de esclavo supone la imposible justificación racional de todo tránsito de esclavización, de darse ésta se asiste a un desconocimiento absoluto de la jerarquía y perfección también gradual, de la síntesis de alma y cuerpo de un hombre libre.

D. EL MODELO PERFECTO DE RELACIÓN HERIL

Si se relaciona la perfección de “ser esclavo” según la unidad corporal y psíquica, con las circunstancias de contingencia histórica que se den, entonces se justifican modelos de actualidad que realizan con mayor o menor plenitud, a lo que cada naturaleza se orienta. Tomando en cuenta las relaciones del amo y del esclavo, el modelo perfecto de régimen heril supone para Aristóteles, lo siguiente:

- * Que materialmente el esclavo tenga un cuerpo fuerte y vigoroso para el trabajo manual; además, que su alma sea de tal forma que corresponda a dicha materialidad. Esta es la plenitud político antropológica del hilemorfismo aristotélico aplicado al esclavo. Por otra parte, la substancia que vivifica la actividad del esclavo debe corresponder plenamente a su naturaleza, haciendo que toda actividad vital, sea el acto patente y permanente de una potencialidad latente de ser esclavo.
- * Recíprocamente, la relación se hace perfecta si la rige el cuerpo bello y bueno (*kalokagathía*) de un hombre libre moldeado en la reflexión y el ocio, según la forma de su alma correspondiente con aquél. La unidad de la materia y la forma cristaliza,

en la antropología política del amo, una substancia destinada a regir que se actualiza en toda obra como relación heril, antes sólo potencial y latente.

En oposición a la relación perfecta, la peor se constituye por lo siguiente:

- * Convencionalmente se esclaviza en base a la fuerza a quienes no teniendo una naturaleza de esclavos, no tienen las condiciones física ni psíquicas para dejarse dirigir por un régimen heril.
- * Quienes contingente y circunstancialmente tienen una situación de amo, no tienen la belleza ni bondad corporal del mando, ni tampoco el alma propia de un amo, representando por tanto, un rol ajeno e impropio a su naturaleza.

Aunque Aristóteles no aprueba sin más la esclavitud por conquista, remarcando la perfección de la relación heril cuando los amos lo son de quienes merecen ser esclavos, por tener un alma de tales; explica las contingencias de la esclavización.

No sólo establece cuándo es justa y necesaria la esclavitud; sino dice que si un hombre con alma de esclavo se niega a ser regido por un amo, esto en nada afecta la forma de su natural entatividad; en tales casos sobre su alma racional prevalece la *pasión* (el deseo, el temor, el odio, los celos y el atrevimiento) o el *hábito* de no haber sido regido previamente. Así justifica el sometimiento por la fuerza (por ejemplo gracias a la guerra), señala que en tal caso es conveniente el uso de la coerción que es justa, necesaria y natural, puesto que permite que cada uno cobre sentido de la realidad respecto de su propio *lugar* en la comunidad social y política.

E. LA INFERIORIDAD DEL ALMA DEL ESCLAVO

El hecho que Aristóteles haya conocido directamente la multiplicidad de ocupaciones de los esclavos en la Grecia clásica, sus aptitudes y pleno desarrollo inclusive su superior disposición y capacidad respecto del hombre libre para ciertas actividades; no obsta para que remarque la inferioridad natural del alma del esclavo.

Dice que los esclavos son de tantas clases como los oficios que cumplen¹⁴; aunque piensa que lo más adecuado es que se ocupen preferentemente de las labores de la agricultura¹⁵. Reconoce que es una necesidad que se satisface con suficiencia, que se los nombre para actividades administrativas subalternas¹⁶.

Sin embargo, establece que aun en estas tareas el esclavo no deja de ser una posesión animada, un instrumento necesario para la acción y para la vida (aunque no, en sentido estricto para la producción). Su naturaleza permanece incólume: no se pertenece a sí mismo, sino a otro. Si bien puede admitirse que como posesión es un instrumento activo e independiente, no es *parte* propiamente dicha de nada, sino que *pertenece* a otra cosa “totalmente”, obviamente a la casa y a la *polis* perfecta, regidas por el ciudadano libre.

¹⁴ III, 4. 1277a-b.

¹⁵ IV, 10, 1330a.

¹⁶ VI, 15. 1299b.

Si su estatuto se justifica por ser necesario para la vida, cabe preguntarse ¿en qué sentido su naturaleza es irremisiblemente inferior a la del hombre libre?; puesto que para Aristóteles no es en el que se refiere al conocimiento técnico ni a la dimensión económica en sentido productivo estricto. Una parte de la solución a este problema se da en la dimensión ética; la otra, se articula en el contexto político.

a) El plano ético

El esclavo participa de la razón sólo en cuanto reconoce que *es-de-otro*. La virtud del esclavo es ser un instrumento servil, nunca tendrá una virtud moral perfecta (como de la persona que ejerce la función de *rector* mediante la templanza, fortaleza y justicia); su naturaleza se realiza estrictamente al *obedecer*. El esclavo tampoco tiene facultad deliberativa o la potencialidad para experimentar el placer de la verbalización argumentativa. Por esto, al igual que a las mujeres, le va bien el régimen tiránico y ve con buenos ojos los aspectos comunes de la tiranía y la democracia¹⁷.

Para Aristóteles, la *virtud*, lo mismo que el vicio, se dan por repetición. Por otra parte, la virtud admite grados, siendo por lo tanto plausible decir que un hombre en concreto es más o menos justo¹⁸.

En el caso del esclavo, se sigue que tomando en cuenta que la virtud se realiza en el cumplimiento de las funciones propias de su naturaleza¹⁹, realiza éticamente su “virtud” al disponer todas las facultades de su alma (rationales e irracionales), hacia el conjunto de su actividad, de modo que tienda a ser perfecta. Su virtud consiste en hacer que la vida razonada que pueda llevar, dirija su acción, constituyéndola en un hábito, de forma tal que cumpla lo que su naturaleza le impele con perfección ética estrictamente suya: *ser-para-su-amo*. En la medida que repita esto, en cuanto se sepa consciente y racionalmente puesto en un orden “natural” en el que su sentido de existencia y la excelencia de su ser se realiza sirviendo a otro, para que por él su amo llegue a la plenitud perfecta de ser humano; él es también plena y perfectamente... *esclavo*. Aquí se advierte la concepción ética estamental de Aristóteles, por la que si bien la virtud perfecta involucra a todos en conjunto; en sentido estricto, corresponde sólo a algunos, a quienes puedan desarrollarla perfectamente porque disponen de quienes les permitan hacerlo: los esclavistas griegos.

El esclavo sólo en tanto desarrolla su actividad en los diversos oficios que cumple, es virtuoso. Más aún en sentido riguroso, la virtud del esclavo es la de su amo. El esclavo debe preocuparse por no ser en sus oficios intemperante ni cobarde; debe adherirse de manera plena y participar activamente en la vida del amo. La causa de su virtud es la virtud de su amo: *causa eficiente* en tanto contemporánea a la actividad servil del esclavo y en tanto dirige suficientemente su ejercicio; pero también *causa final* en tanto el objetivo del servicio es facilitar la excelencia de la vida ciudadana del amo.

La diferencia del trabajo del esclavo en relación con el trabajo del obrero, radica en que éste, pese a que tampoco realiza la virtud plenamente por no estar exento de las

¹⁷ VI,11. 1313b.

¹⁸ *Ética a Nicómaco* X, 2, 1173a 15-28. Las referencias corresponden a ediciones príncipe empleadas por Julián Marías. (Véase la nota # 10).

¹⁹ III, 4. 1276b-1277a.

obligaciones del trabajo (lo mismo que todo campesino del Atica); no efectúa una sevidumbre ilimitada. Por otra parte, la actividad del obrero no se orienta causalmente por la virtud del empleador; es decir, su “virtud” no es eficiente ni teleológicamente determinada por la actividad del sujeto para quien trabaja.

En cuanto el esclavo es una *propiedad* constituye una extensión natural y normal de la personalidad del amo, propiedad que es fuente de placer y ocasión para el amo de actuar bien. Asimismo, en “sentido absoluto”, el esclavo no puede ser *virtuoso* (como tampoco lo es el obrero ni el campesino). Aristóteles piensa que el trabajo manual es propio solamente del artesano, el campesino y el esclavo por imposibilitarles el ocio necesario para el cultivo de la vida virtuosa.

De ahí que partiendo de Aristóteles se pueda afirmar con Marx, que el trabajo asalariado en el capitalismo es sólo la *esclavitud moderna* y de ahí que se pueda leer desde la perspectiva de la mentalidad colectiva, que todavía hoy subsiste en el caso boliviano teñido y cruzado por un colonialismo de varios siglos, un *imaginario estamental* conformado en la experiencia histórica de la *esclavización*.

El término que usualmente se traduce por virtud (*areté*) de manera primaria significa bondad y excelencia. Por otra parte, el término *êthike* refiere el carácter; correspondiendo a *eudaimonía* florecer, hacer un éxito de la propia vida, tener una actividad del alma concordante con la excelencia, entendiendo que la excelencia humana se realiza en la actividad intelectual, sólo indirectamente vinculada con la felicidad.

Considerando que el alma humana tiene una dimensión *racional*, propia de las virtudes intelectuales y otra *irracional*, propia de las virtudes morales, corresponde preguntarse sobre la actualidad psíquica y ética que puede concretarse en el esclavo a partir de sus propias potencialidades y naturaleza, en la exégesis aristotélica.

b) El plano político

Aristóteles pensaba que el trabajo es necesario para la existencia de la *polis* y para el desarrollo pleno de la virtud del ciudadano. De tal modo existe una *areté* del trabajo manual; es decir, una manera plena y excelente de cumplir con los requerimientos manuales y, por lo mismo, de satisfacer las necesidades de la comunidad económica y política. Siendo así es justificada la noción de *virtud estamental* del esclavo; mucho más si se considera la amplitud y variación de actividades de las que ellos eran responsables en la Grecia clásica.

La excelencia que cumple el esclavo en el trabajo manual (la cual también puede realizarse en el trabajo asalariado), no permite; sin embargo, la realización del placer, la felicidad y la vida bienaventurada en el sentido pleno que es propio del hombre libre²⁰; es decir, en un sentido absoluto. Acá radica el origen de la alienación como un destino irremediable para algunos, en relación al designio de coerción económica y respecto de los mecanismos extraeconómicos complementarios que gravitan sobre ellos.

²⁰ V, 3. 1338a.

El hecho que se trabaje para un fin que no se posee, además de imposibilitar el ocio (el cual es el substrato material de la vida ética y política); impide entender la excelencia de la actividad manual como “excelencia humana en absoluto”. Con esto se define que la excelencia del esclavo por naturaleza, es cumplir el trabajo que posibilite a su amo el ocio; así el esclavo es un *ser-ajeno-a-sí-mismo*, o mejor un *ser-para-que-otro-sea*.

El desempeño del trabajo manual del esclavo no tiene plenitud política, es decir no alcanza a ser plenamente *humano*, está desde su raíz enajenado, desarraigado en su apropiación, y de ahí que el esclavo sea un escaño intermedio entre la bestia y el hombre libre (o como se lo concibe en Bolivia hoy día, sea un “indio”, un “cholo” o un “mestizo” opuesto por antonomasia a la “clase bien”, la raza “blanca”). Si bien es posible que el esclavo cultive su carácter (*êtiike*) según la naturaleza que le es propia, sus hábitos y costumbres nunca realizarán las virtudes éticas propiamente tales (por ejemplo, la generosidad y la templanza). Asimismo, si bien los intereses del esclavo le hacen conservar las relaciones heriles, dada precisamente su natural tendencia a ser regido; la *eudaimonía* entendida como el florecer del alma racional (virtudes dianoéticas), e irracional (virtudes éticas), también le está vedada.

Finalmente, si bien el esclavo puede emplear la razón para el eficaz desempeño de sus labores, su saber no alcanza la dimensión de saber práctico (ético y político), en cuanto conocimiento de lo que se debe hacer individual y colectivamente para realizar la entelequia de la comunidad. El saber del esclavo tampoco alcanza el sentido productivo (*poietiké*), en cuanto no es un conocimiento enmarcado en la actividad artística ni retórica con sentido creativo; mucho menos ha de ser un saber teórico (resultado exclusivo del ocio y privativo del ciudadano libre). Pese a que el esclavo “piense”, llegando inclusive a tener iniciativa que complazca a su amo, su razón es simplemente *técnica*, instrumental en el peor sentido puesto que lo único que puede alcanzar es dirigir sus hábitos según la naturaleza “servil” de su alma.

F. LAS PRINCIPALES IDEAS POLÍTICAS DE ARISTÓTELES

Son varios los temas relacionados con la esclavitud que Aristóteles desarrolla en *La Política*; entre ellos por ejemplo destaca el referido al gobierno, a la *polis*, al ciudadano y al hombre. Por sí mismos, merecen un detenido análisis; sin embargo, será necesario privilegiar algunos; sea pues pertinente primero, tratar el tema de la ciudad en el contexto de la exégesis aristotélica de la esclavitud.

a) La polis y la esclavitud

En Aristóteles, como reflejo de las nociones prevaletentes en la Grecia clásica, la *polis* constituía la comunidad perfecta, la unidad que por su naturaleza, había cristalizado el *telos* que da sentido y explica su existencia. La *polis* era en acto, el fin del proceso evolutivo por el cual el hombre realizó con plenitud su ser social, el fin hacia el cual desde las primeras reuniones de casas, familias y aldeas, Aristóteles, no podía sino bajo la suposición que todo ente cumple un “natural” proceso de actualizar sus potencialidades latentes, llegar a ser algo perfecto: la unidad *autónoma* y *autárquica* dentro de la cual el hombre y el gobierno actualizan en plenitud su entatividad.

La *entelequia* de la *polis* se realiza como actividad política, en la autonomía de gobierno²¹ y en la autarquía de su propia estructura²². La *autarquía* es la determinación por derecho propio según el régimen, de la normatividad económica y moral que tiende a la autosuficiencia y estabilidad de la comunidad, procurando una vida buena y digna para la mayoría ciudadana. La división entre el carácter de lo normativo como “natural” (*physis*) y como “convencional” (*nomos*), acá se diluye al abandonarse el propósito platónico de hipostasiar el ideal como modelo determinante de toda convencionalidad.

Como toda constitución bien articulada tiene legitimidad por sí y representa una manera específica de concretar la vida política, es necesario aceptarla “naturalmente”. Se debe renunciar a su transformación en aras de un modelo teórico, procurando que su actividad, tanto desde la perspectiva de los gobernantes como la de los gobernados, tienda a mantener su estabilidad, regularidad y permanencia. Lo natural no es unicidad sino, diversidad; en lo convencional queda el resquicio para obrar justificándose lo que es y extremando sus potencialidades tendientes a realizar sus fines.

El principio aristotélico de la *entelequia* aplicado a la *polis* define el sentido final de la comunidad (*koinonia*) política y civil (*politike*). La actualización de lo que para la comunidad política es bueno (*ágathon*), es la “verdadera” justificación de sí misma. Toda forma diferente a la *polis*, o la constituye y, por tanto, es ópticamente inferior al todo; o es ajena a la vida colectiva según el sentido natural; y entonces se invalida a sí misma.

La aldea y la familia, pese a ser cronológicamente anteriores a la *polis*, son inferiores a ella teleológicamente. Sólo al realizar la organización familiar y aldeana según el desarrollo evolutivo *natural*, es posible que la vida plena ética y política del todo, sea de la *ciudad-Estado*.

Sólo al articular la vida civilizada de la *polis*, el hombre se realiza como animal social (*politikón zóon*), cumpliendo el sentido de su propia existencia. De tal forma, la vida del Atica extraña a la ciudad, permanece ajena a la perfección antropológica y política: es sólo comarca, costumbre y “etnicidad” (*ethnos*).

La ciudad como multiplicidad de ciudadanos²³ es la medida “natural” para que la mayoría de sus miembros realice el objetivo de vivir bien, perfecta y suficientemente;

²¹ Las constituciones políticas para Aristóteles presentan una jerarquía óptica que se puede precisar según la plenitud de actualidad que les es propia. En primer lugar, está el *ideal absoluto* de gobierno monárquico, aquél que es sólo pensable, subsiste racionalmente y es un régimen “divino” pese a los esfuerzos que se puedan hacer por constituirlo (el empeño de Aristóteles tendiente a educar a Alejandro para que sea “un dios entre los hombres”). Es *ideal* porque materialmente no existe la virtud absoluta de un monarca perfecto e infalible ni de una comunidad indefinida e invariablemente feliz, es sólo un deseo y una ficción. En segundo lugar, Aristóteles piensa el *mejor régimen en sí*, que sigue el tránsito de lo potencial a lo fáctico, es la *politeia* que representa el equilibrio sostenido por las clases medias, equilibrio entre las tendencias democráticas y oligárquicas operantes en toda comunidad política. Finalmente, se hallan todos los regímenes que, con mayor o menor preponderancia de elementos monárquicos, aristocráticos o republicanos, constituyen regímenes que, dadas las condiciones materiales de su existencia, es necesario precautelar y mantener, procurando su estabilidad y evitando la *stasis*, es decir, la rebelión, la convulsión y las transformaciones potenciales de variación política.

²² III, 1. 1275b.

²³ III, 1. 1274b.

tal, la vida feliz que supone acciones buenas²⁴. El florecimiento de la vida, la buena y feliz existencia, la de los ciudadanos libres exclusivamente, es el *telos* que justifica el sentido de la existencia de la ciudad y depierta en cada uno lo mejor de sí. Así, no existe algo más ajeno y extraño a la *polis* que la naturaleza teleológica de las bestias y de los esclavos que tienda a realizar su fin, independientemente del gobierno de los amos.

En la ciudad, lo mismo que las bestias existen para servir al ciudadano en distintos menesteres; el esclavo es necesario para ciertas ocupaciones para las cuales está destinado según la entelequia que le es propia.

Según Aristóteles, dichas ocupaciones siguen una determinada jerarquía o gradación: desde las actividades más rudas, que exigen mayor desgaste del cuerpo; hasta las que son más técnicas (y que representan menor intervención del azar, siendo en el mejor caso, un conocimiento productivo); están las actividades “más serviles” (*doulikétatai*), de exigencia corporal y las actividades de escasa cualificación. En todas el esclavo tiene la ocasión de realizar la perfección de su naturaleza y el sentido de su esencia. Así queda establecido que la naturaleza nada hace en vano, que la esclavitud es un modelo perfecto, plenamente *natural* y que la naturaleza ha creado todo en vista al hombre (es decir al ciudadano libre) y en vista a la *polis*.

b) El gobierno y la esclavitud

Lo natural del régimen heril se justifica por el hecho de que para Aristóteles mandar y ser mandado representan dos dimensiones del mismo interés, según la naturaleza y la proyección de perfección de los sujetos intervinientes. En la comunidad elemental, en la casa (*oikia*), las relaciones naturales de generación, definen el lugar superior del hombre frente a la mujer; asimismo, las de dirección definen el de los padres sobre los hijos; paralelamente, dentro de dicha comunidad, las relaciones de seguridad y cooperación subordinan al esclavo frente a su amo. En la comunidad política, la ciudad (*polis*), se cumple la perfección y suficiencia para vivir bien, por el interés de los esclavos de ser mandados para funciones públicas; pero ante todo, por el hecho de que es uno y el mismo, el interés de gobernantes y gobernados para que el desenvolvimiento colectivo de la vida de la mayoría sea feliz.

Así, resulta que la política constituye la ciencia o facultad que dirige todo lo demás; llevando filosóficamente a la perfección a todas las cosas humana²⁵, y permitiendo que, por su naturaleza sean complementarios e integrados los intereses de los sujetos en las distintas relaciones de la comunidad. Resulta comprensible que la dominación no sólo es necesaria, sino *buena*, que hay que ejercerla sobre los inferiores por naturaleza y que el gobierno legal es compatible con la dignidad del súbdito. Para Aristóteles gobernar es establecer una relación entre dos sujetos. Entre el que rige y el que es regido, de modo que se gobierna para realizar una obra según el destino y jerarquía de los miembros de tal relación. Siguiendo la analogía de “ser”, entendiendo que se gobierna de muchos modos, aunque en el fondo se realice la misma natural disposición y sentido teleológico, son relaciones de gobierno según él, las siguientes:

²⁴ III, 9. 1280b.

²⁵ *Ética a Nicómaco*. I, 2. 1094a, 18-28.

- * La que ejerce el cuerpo sobre el alma. Es una *relación despótica* porque la relación que debe prevalecer es que toda acción del cuerpo se equilibre, de manera “absoluta” por el alma (desde la nutrición hasta el pensamiento).
- * La que ejerce la inteligencia sobre el apetito. Es una *relación política* porque el alma racional (relacionada con las virtudes *intelectuales* como la prudencia y la sabiduría), debe ser limitativa del alma irracional (relacionada con virtudes *morales* como la templanza, con la pasión y el instinto).
- * La que ejerce el hombre sobre los animales. Es una relación más o menos *beneficiosa* para éste en pocos o muchos aspectos, según sean animales salvajes (gobierno inferior), o domésticos (gobierno superior). Dado que los animales existen para satisfacer necesidades de los hombres, la naturaleza ha creado todo en vista al ciudadano libre.
- * La del macho sobre la hembra. Es una relación plenamente *natural* entre los animales incluido el hombre.
- La del libre sobre el esclavo. Es la *mejor* relación y forma de gobierno dados los intereses comunes de los sujetos que intervienen. Es esencialmente una relación *natural*.

Se gobierna para que la entatividad de lo que es se realice plenamente como un todo. Para que en el caso de los seres vivientes sea complementaria y plena la unidad del alma y el cuerpo; para que en el caso del alma, la razón oriente la vida feliz determinando y rigiendo al apetito; para que en la casa, las relaciones conyugales posibiliten la descendencia y, en cierto sentido, la autarquía ubicando a la mujer debajo del gobierno del marido; para que la propiedad se preserve “naturalmente” (no de forma crematística)²⁶ y se incremente gracias a la subordinación del esclavo al amo²⁷.

El gobierno, en cualquiera de sus expresiones es *justo*, si quien gobierna lo hace conforme a la virtud y de acuerdo a los derechos que la excelencia establece; por eso, la máxima injusticia es la del tirano que elimina a los hombres que descuellan²⁸. El gobierno justo, tanto sobre los esclavos como sobre los libres se basa en el cumplimiento del destino, de lo que la naturaleza establece para cada grupo²⁹. En el

²⁶ Resulta interesante tratar la noción aristotélica sobre la crematística como una actividad *antinatural*. Para Aristóteles, lo *natural* está limitado a la actividad de la economía doméstica, restringida al consumo y al cambio al por menor (para lo cual se ha ideado el dinero, de modo que los objetos sean no sólo usados según su propio fin, sino intercambiados adquiriendo y usando otros). La crematística es contraria a lo natural porque representa el máximo lucro, una forma extraña de riqueza por la cual en ciertas condiciones, inclusive es posible morir de hambre pese al excesivo dinero del que se disponga, su objeto es el dinero en sí mismo y su más radical concreción, la usura, no repara en límite alguno. Es interesante porque el *trabajo asalariado* para Aristóteles, constituye en cierta forma, una variación de la crematística; es decir, al cumplirse ciertos oficios mecánicos o desarrollarse faenas corporales remuneradas, no se está actualizando la *natural* disposición de hacerlo, sino se está facilitando la tendencia a acumular dinero, distorsionando la comprensión y ejercicio de la actividad. Así, se desvirtúa la acción natural y de entelequia del esclavo (que es servir al amo en vista de lo que él requiere satisfacer); además, esta forma de trabajo posibilitaría algo que según Aristóteles, no corresponde a su teleología óptica: permitir al asalariado la libre disposición de los recursos que gana.

²⁷ III, 4. 1276b-1277a.

²⁸ III, 17. 1287b.

²⁹ III, 13. 1284a.

caso de la relación heril la virtud se muestra en la “natural” aptitud para el gobierno; lo que queda ratificado según Aristóteles, con el logro de la riqueza. También por las circunstancias históricas que son expresivas del *ethos* de cada ciudadano, se deben reservar las magistraturas más altas no sólo a quienes muestren mayor *areté*, sino a quienes hayan evidenciado la posibilidad de mantener o acrecentar una riqueza considerable y necesaria³⁰.

En el *regir* hay diferencias. Si bien el buen gobierno sobre el esclavo da completitud a la relación preservando la propiedad y consolidando los intereses políticos de la ciudad, éste no puede compararse al gobierno entre hombres libres y mucho menos, a un gobierno entre hombres libres llevado a cabo con sabiduría. A lo sumo un amo que realiza el *areté* de su naturaleza, tendrá el conocimiento y el arte del mando, sabrá señalar lo que un esclavo debe hacer, inclusive es posible que rija a muchos esclavos a través de otros mediante delegación; pero desde el punto de vista de los sujetos que intervienen en la relación de gobierno (hombres libres *iguales* y más aún en el caso de las más altas magistraturas); es necesaria la virtud y una cuantiosa riqueza: regir a un esclavo en nada se compara al gobierno *de* hombres libres, *para* hombres libres y *entre* hombres libres.

Puede ser que un simple amo no “sepa hacer” lo que manda a sus esclavos porque su virtud consiste solamente en ejercer el mando; pero, esto no es suficiente en el caso del gobierno político en sentido estricto (el que se ejerce sobre hombres libres). La virtud del gobernante es diferente a la del ciudadano corriente, sea éste esclavista o no; consiste en que tanto sabe mandar a sus “iguales” cuanto ha aprendido a obedecer en el contexto respectivo, a sus propios “gobernantes”³¹; así, *no puede mandar bien quien no ha obedecido*³².

c) El ciudadano, el ocio y el esclavo

El esclavo es tal para que *otro* sea plenamente, para que su amo llegue a la plenitud ética y política, propia de su mismidad y naturaleza. Desde el punto de vista ético, el ciudadano gracias al empleo de la palabra (*logos*), puede verbalizar la verdad, señalar lo que es justo e injusto y discernir el bien del mal; tal, el sentido social de su existencia. El ciudadano para Aristóteles, debe practicar la virtud de la medianía, porque vivir apartado de la sociedad es propio sólo de dioses o de bestias y porque el hombre que no practica la virtud se hace el más impío y salvaje de los animales.

El sentido de la existencia política del ciudadano se realiza en cuanto es un animal político; es decir, en cuanto habita en ciudades, se somete a la ley, produce ciencia, arte, religión, *civilización* y construye una sociedad civil con un régimen político que

³⁰ II, 11. 1275a.

³¹ Las sugerencias a las que aquí Aristóteles invita no pueden dejar de referir las pretensiones de la autodenominada “clase política”: no importa si se está dentro o fuera del gobierno, si se es oficialista o contrario al régimen, lo importante es *ser* parte de un estatuto óntico “igual”, aquél por el que se establece que “nosotros” somos los que “sabemos” en qué consiste el mando y el gobierno, “nosotros” somos los “iguales” entre nosotros mismos; el resto está en una relación de “desigualdad” por la que, pese a sus excéntricas pretensiones y circunstanciales logros, no serán quienes tengan el “saber” del gobernante o del opositor, a no ser que “nosotros” mismos lo consintamos, no serán parte de “nuestra clase”, a no ser que “nosotros” consideremos satisfechas “nuestras” condiciones de inclusión.

³² III, 4. 1277a-b.

*preserva y asegura*³³. En la sociedad civil que construye fija relaciones de convivencia para una vida feliz y dulce; es decir, tendiendo a vivir bien³⁴. Esto se logra en la medida que consolida sus derechos políticos, delibera sobre los asuntos públicos³⁵ y adquiere responsabilidades de gobierno o autoridad³⁶, según las posibilidades que la cuantía de su riqueza y virtud le permitan.

Para Aristóteles la vida feliz es aquélla que se desarrolla sin impedimento de acuerdo a la virtud³⁷, si se satisfacen condiciones materiales mínimas de existencia. Hablando de los hombres libres dice que los ciudadanos degradados a una excesiva indigencia, están próximos al nivel de los esclavos. Es decir, puesto que el estatuto óntico de los esclavos les impide realizar la virtud en sentido absoluto siéndoles imposible una existencia plenamente humana; en circunstancias materiales extremas, los ciudadanos libres pueden cambiar sustancialmente de “naturaleza”³⁸; de modo que se origina una distorsión política que limita drásticamente la realización humana y que desnaturaliza el régimen en el que el ciudadano vive. Así, se pierden las prerrogativas del hombre libre y la extrema pobreza se convierte en la *causa eficiente* para la sedición, es decir se dan las condiciones para que se produzca lo más detestado por una mentalidad amante de lo regular y estable, la mentalidad conservadora de Aristóteles.

En relación a los tránsitos “del alma”, a su constitución y “naturaleza”, es necesario referir que para Aristóteles, por el influjo de la educación, los “rasgos” de un alma servil, pueden transmitirse en el alma del niño que tiene por ayo a un esclavo. Aristóteles aconseja que la educación del niño debe tender a estar el menor tiempo posible con los esclavos, dado que ellos transmiten al niño lo impropio o prohibido, difundiendo y validando una conducta servil³⁹.

En este punto sin embargo, se pone en juego la noción de *alma de esclavo*. Acá no se trata solamente si circunstancial y contingentemente se esclaviza a quienes tienen o no, una natural predisposición substancial de ser esclavos; lo que se trata es que esta “naturaleza” se puede adquirir por condiciones materiales concretas o por formación y educación.

Sin duda, si Aristóteles piensa que la *physis* de cada ente puede variar *substancialmente*, no sólo queda justificado el conjunto de recomendaciones tendientes a evitar la extrema pobreza y tener cuidado en la formación de los niños que estén a cargo de educadores con alma de esclavos; inclusive la manumisión y el tránsito, por ejemplo de Hermias el esclavo, a rey; quedarían “teóricamente” salvados; pero el costo de esto es el cuestionamiento de lo que hasta acá ha constituido innumerables argumentaciones en

³³ III, 4. 1276b-1277a.

³⁴ III, 9. 1280a.

³⁵ III, 1. 1275b.

³⁶ III, 5. 1278b.

³⁷ VI, 11. 1295b.

³⁸ Recuérdense que para Aristóteles el cambio puede ser substancial, cuantitativo, cualitativo o espacial. El cambio substancial es *llegar-a-ser* y *dejar-de-existir*, por ejemplo, que nazca un hombre o una estatua se haga añicos. El cambio cualitativo es de alteración, por ejemplo, de una planta frente a la luz, de una vela en un medio caliente o frío. El cambio cuantitativo se refiere a la transformación relacionada con el crecimiento y disminución. El cambio de lugar entendido como movimiento, es el cambio espacial.

³⁹ IV, 17.1336b.

favor del *estatuto óntico* del esclavo que define su naturaleza, virtud, entelequia y alma, propia, substancial e intrínsecamente suya... la de un ser *ser-vil*.

La solución a esta disyuntiva implica que o se altera el alcance teórico hasta acá expuesto en favor de *ser-substancialmente-esclavo* o se niega la posibilidad de tránsito substancial, dada cualquier circunstancia específica. De acá se colige la noción aristotélica sobre el ocio. El ocio es la condición material de la virtud y de la vida política y contemplativa; es decir, es la condición objetiva del ejercicio de la entatividad del griego libre y ciudadano.

Para Aristóteles el ocio es la posibilidad de la verdadera ciudadanía y la base para el ejercicio de la virtud; por él es posible pensar en la actualización de un buen gobierno y en la consecución de la plenitud individual y colectiva⁴⁰. Para su ejercicio es necesaria una base material, es necesario disponer de *propiedad* (entre otras, de esclavos) y del tiempo suficiente que permita su ejercicio. Que los hombres libres se dediquen al “negocio” (exactamente, la *negación* del ocio), sólo se justifica en cuanto el fin de éste, es posibilitar el ocio. Tal es la virtud de la ciudad, de la cual tanto los esclavos⁴¹ como los que se ven obligados a realizar trabajos serviles y asalariados, están radicalmente privados⁴². Acá radica la explicación de por qué estos trabajos *degradan*; así, no es conveniente dedicarse enteramente al cultivo de las artes y las ciencias porque limitan el ocio. De igual modo, creer que se cultiva el carácter con trabajos exhaustivos es un error que en nada ayuda a fomentar el valor⁴³ ni lo plenamente humano y ciudadano.

Para Aristóteles el ocio hace posible la realización de la forma de vida (*bíos*) que él considera superior: la vida teórica dedicada a la contemplación de la verdad, la vida en la cual la acción es feliz, estable y segura, aquella en la que el placer que se obtiene es superior, inclusive al placer producido por la actividad política y mucho más al que se alcanza en el goce material. Sin embargo, sea cualquiera el placer que se logre en la actividad humana, éste ha de ser acabado y perfecto en cuanto esté medido y dirigido por la virtud, siendo “falso” si es despreciable y no constituye un bien.

Tanto para la vida política como para la vida contemplativa, el ocio permite llegar a la plenitud del hombre como animal social, muestra que son las condiciones materiales satisfechas las que permiten la plenitud de hombre como ser moral y político dedicado a la contemplación de la verdad. Paralelamente, la privación permanente o temporal de estas condiciones *degrada* al ser humano, le impide realizar su *entelequia*, llevándolo a lado de la inferior y despreciable, aunque necesaria, entatividad del esclavo.

Recíprocamente, en tanto se entienda que en la convivencia social concurren e intervienen tanto la naturaleza (*physis*) como la fortuna (*tyké*) y el tiempo (*krónos*); es posible admitir que por fortuna, en el transcurso del tiempo, un esclavo manumiso llegue a variar substancialmente su estatuto óntico propio y natural (como Hermias, a quien Aristóteles al parecer compuso una loa). Es decir, son las condiciones materiales las que determinan, en base al tiempo que se disponga o no, para la realización de una

⁴⁰ IV, 10, 1330a.

⁴¹ IV, 15, 1334a.

⁴² V, 2, 1337b.

⁴³ V, 3, 1338b.

vida política o contemplativa, las que pueden hacer variar, no sólo cualitativa, cuantitativa y espacialmente sino, substancialmente, la naturaleza de esclavo.

La escuela de Atenas Rafael (1483-1520), Ciudad del Vaticano



CONCLUSIÓN

He referido la diversidad de actividades que los esclavos de la Grecia clásica cumplían y la forma cómo, a partir de la verbalización conceptual realizada por Aristóteles, tanto ellos mismos, como el conjunto de la sociedad de la que eran parte, entendía su ser y el sentido de su existencia. Asimismo, he insinuado una comparación entre esta mentalidad, fundada en el concepto denominado *imaginario estamental* y la prevalencia, aún hoy día, en la sociedad boliviana de sus connotaciones esenciales; esto último lo he efectuado a partir de ciertos rasgos de larga duración insertos en la mentalidad colectiva de los miembros de una comunidad social, particularmente en la herencia colonial y criolla de la denominada “clase media” de nuestro *hic et nunc*.

El hecho que haya elegido a la “clase media” no ha sido casual. Haber constatado que Aristóteles piensa que es esta clase la única que puede mantener el equilibrio entre las tendencias constitutivas de todo régimen, entre las nociones, por una parte *oligárquicas* (que suponen que por ser algunos hombres superiores en algo al resto, lo son en todo lo

demás) y, por otra las fuerzas y concepciones *democráticas* (que suponen que por ser los hombres iguales en algo, lo son en todo); justifica tal elección.

Tratar hoy día, desde el punto de vista de esta clase, la manera cómo en su imaginario colectivo opera la consideración de que hay personas y grupos naturalmente predestinados a *servir*, que hay miembros de la comunidad cuya sentido de existencia es *ser-para-otro* y que precisamente el valor y “desarrollo” de la sociedad en su conjunto se basa en la forma cómo esa actividad vital para otro, es empleada, por *el otro* para dar éxito y florecimiento al conjunto, reafirma la existencia del *imaginario estamental*. La clase media ve a las demás clases inferiores como si estuvieran *a-su-servicio* y como si fueran *a-la-mano*; esta clase tiene una forma de entender al hombre, a sí misma, a los demás y a la comunidad política, según la cual la *esclavitud* en su más amplio sentido, es natural, necesaria y justa.

Este imaginario no absolutiza a la clase media como la destinataria exclusiva de una “servidumbre” orientada a su beneficio. En nuestro contexto ideológico, por la recurrencia colectiva del *imaginario estamental*, también la clase media es “sierva” de otra; probablemente con elementos distintos respecto de la relación con las clases bajas; pero, en definitiva, con la misma forma, también la clase media “sirve” a las élites y clases dominantes. Que lo haga en condiciones materiales diferentes, no obsta para que deje de considerarse a sí misma, en el inconsciente de su autoadscripción, con una “naturaleza” inferior a la de sus “señores”.

Pero además, tales “señores” son también “esclavos” de las clases dominantes y élites foráneas y transnacionales a las cuales consideran modelos de entelequia existencial, tanto económica, política como éticamente; modelos inalcanzables que sólo sirven para reproducir frente a los “esclavos” nativos que su *riqueza y virtud* han dispuesto aquí y ahora, las mismas nociones sobre su ser y su perfección que se presentaron en la Grecia esclavista.

Así, las nociones sobre la identidad y la perfección personal y de clase se esbozan como relaciones especulares. Cada uno se define en relación antisimétrica a la *naturaleza* y el *ser* del otro, antisimetría recurrente y sistémica por la que (pese a los tránsitos inclusive substanciales, o según el lenguaje moderno de *estatus*), desde el punto de vista que sea, considerando el conjunto de variadas dimensiones de la existencia, todos en Bolivia somos al propio tiempo “amos” de algunos y “esclavos” de otros...

BIBLIOGRAFÍA

ARIES, Philippe.

“Reflexiones en torno a la historia de la sexualidad”. En *Sexualidades occidentales*. Trad. Carlos García. Paidós Studio. 1ª edición. Pg. 103-122. México, 1987.

ARISTOTELES.

La Política. Traducción de Julián Marías y de María Araujo. Edición bilingüe griego-español. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1983.

La Constitución de Atenas. En *Obras*. Trad. Francisco de P. Samaranch. Editorial Aguilar. 2ª reimpresión. Madrid, 1991.
Ética nicomaquea. Trad. Antonio Gómez Robledo. Seguido de *La Política*. Editorial Porrúa S.A. México, 1989.

AVDAKOV, POLIANSKI et alii.

Historia económica de los países capitalistas. Trad. Luis. A. Vargas. Editorial Grijalbo. 1ª edición. México, 1965.

BARNES, Jonathan.

Aristóteles. Trad. Marta Sansigre. Editorial Cátedra. Colección Teorema. Madrid, 1982.

BARREAU, Harvé.

Aristóteles y el análisis del saber. Trad. Isidro Gómez Romero. Editorial EDAF. Colección Filósofos de todos los tiempos. Madrid, 1978.

DECARIE, Vianney.

“Virtud total, virtud perfecta y kalokagathía en la *Ética a Eudemo*”. En *Sentido y Existencia: En Homenaje a Paul Ricoeur*. Editor Brent Madison. Editorial Verbo Divino. Pg. 77-100. Navarra, 1976.

FINLEY, Moses.

“Riqueza y Trabajo”. De *Historia de la antigüedad*. En *Selección de Lecturas de Historia Antigua*. Editorial de Ciencias Políticas. La Habana, 1983.

“¿Quiénes eran los griegos?”. De *Los griegos en la Antigüedad*. En *Selección de Lecturas de Historia Antigua*. Ed. de Ciencias Políticas. La Habana, 1983.

“La ciudad estado clásica”. En *Selección de Lecturas de Historia Antigua*. Editorial de Ciencias Políticas. La Habana, 1983.

Esclavitud antigua y moderna. Traducción de Antonio Naya. Editorial Crítica. Barcelona, 1982.

Uso y abuso de la Historia. Trad. Antonio Pérez. Editorial Grijalbo. Barcelona, 1977.

FOUCAULT, Michel.

Historia de la sexualidad. (Tomo 2: *El uso de los placeres*). Trad. Martí Soler. Editorial siglo XXI. 4ª edición. México, 1990.

Historia de la sexualidad. (Tomo 3: *La inquietud de sí*). Trad. Tomás Segovia. Editorial siglo XXI. 3ª edición. México, 1990.

JAEGER, Werner.

Paideia: Los ideales de la cultura griega. Traducción de Joaquín Xirau y de Wenceslao Roces. Editorial Fondo de Cultura Económica. 10ª reimpresión. México, 1987.

MARIAS, Julián.

“Introducción” publicada antes de *La Política* de Aristóteles. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1983.

ROSS, W. D.

Aristóteles. Trad. Diego F. Pró. Editorial Charcas. Biblioteca de Filosofía. 2ª edición. Buenos Aires, 1981.

SABINE, George.

Historia de la teoría política. Traducción de Vicente Herrero. Editorial Fondo de Cultura Económica. Obras de Política. 6ª reimpresión. México, 1975.

SMELLIE, K. B.

“Aristóteles”. En *Filósofos políticos de Occidente*. Compilación de Maurice Cranston. Traducción de Odón Durán. Editorial Trillas. México, 1966.

STRUVE, V. V.

“Consolidación del régimen de la democracia esclavista en Atenas: Pericles”. De *Historia de Grecia*. En *Selección de Lecturas de Historia Antigua*. Editorial de Ciencias Políticas. La Habana, 1983.

“La vida económica de Grecia en el periodo clásico”. En *Selección de Lecturas de Historia Antigua*. Editorial de Ciencias Políticas. La Habana, 1983.

THOMPSON, J. W.

“La revolución democrática”. De *Historia de la Antigüedad*. En *Selección de Lecturas de Historia Antigua*. Editorial de Ciencias Políticas. La Habana, 1983.

WERNER, Charles.

La filosofía griega. Trad. Juan Eduardo Cirlot. Editorial Nueva Colección Labor. 4ª edición. Barcelona, 1973.

ÉTICA, FILOSOFÍA POLÍTICA Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA EN KANT

INTRODUCCIÓN

En la historia de la filosofía probablemente no exista un pensador que en el uso riguroso del lenguaje, en la conceptualización precisa y en el desarrollo coherente, sistemático y completo de sus ideas, se compare a Kant.

Al exponer la filosofía de Kant no se puede prescindir de sus concepciones, sus nociones y definiciones que se arman en un todo de perfección arquitectónica. Para colegir el sentido que Kant asigna a distintos conceptos es necesario comprender previamente su noción sobre la filosofía que se realiza:

1. Como aquella actividad “que ninguna otra ciencia puede desarrollar”⁴⁴, actividad que trata sobre la estructura de la razón y que explicita los límites y las posibilidades del conocimiento. Tal, la crítica (o investigación) de la “razón pura”.
2. Como la “fundamentación” de conceptos que atañen a la moral, la libertad, el Estado, el hombre, el derecho, Dios, el alma, la historia y otros concomitantes, que Kant resume en cuatro preguntas “prácticas” sobre la razón⁴⁵.

Fundamentar filosóficamente para Kant significa apelar a los constitutivos trascendentales de la razón (las formas puras de la sensibilidad y las categorías del entendimiento), con el propósito de entender la legalidad óptica de entidades conceptuales vinculadas a lo “práctico” de la vida del hombre. Fundamentar es señalar las bases que justifican filosóficamente las notas esenciales de las partes de un sistema; es decir, de los conceptos coherente en su contenido y relaciones.

El propósito de este ensayo es precisar la fundamentación kantiana de algunos conceptos vinculados entre sí y que constituyen parte significativa de la razón práctica: me refiero a las nociones de Kant sobre la historia, la moral y la política.

⁴⁴ Cfr. *Carta de Kant a Garve*. 7 de agosto de 1783. En *Kant o la invención del hombre*. Selección de textos e Introducción de Jean Ferrari. EDAF. Madrid, 1974. p. 163 ss.

⁴⁵ *Id.* p. 279-280. Ferrari refiere un texto titulado *Lógica*. En éste, las cuestiones esenciales de la filosofía son según Kant responder a cuatro preguntas claves: en lo que se refiere a la *metafísica* responder a la pregunta que interroga acerca de qué puedo conocer; en lo referido a la *moral*, ¿qué debo hacer?; en lo concerniente a la *religión*, ¿qué me es dable esperar? y la cuestión *antropológica* esencial es responder a la pregunta ¿qué es el hombre?.

1. LA FILOSOFÍA KANTIANA DE LA HISTORIA

A. LO SINGULAR Y LO UNIVERSAL EN LA HISTORIA

La evolución del pensamiento kantiano se da en dos periodos en general conocidos como el *precrítico* y el *crítico*. El tránsito de uno a otro periodo se ha caracterizado como el cambio de posición de Kant de la suposición de que el pensamiento se asimila a la realidad de manera refleja a la afirmación plenamente moderna, de que son las condiciones formales de la conciencia, es decir el sujeto, las que producen la realidad⁴⁶.

Immanuel Kant



En el periodo crítico el tema de la historia es desarrollado por Kant desde dos ámbitos que son denominados como el punto de vista *histórico* propiamente dicho y el punto de vista *filosófico*. Analizar las acciones humanas y sociales fenoménicamente, verlas en su realidad perceptible es tratarlas *históricamente*, mientras que el sentido *filosófico* se da al asumir que los hechos históricos están sujetos a leyes naturales y que se producen según cierta racionalidad dirigida a un final: tratar la historia filosóficamente es descubrir el *logos* y el *telos* de los hechos⁴⁷.

⁴⁶ La división de los dos periodos es señalada por ejemplo, por Leo Kofler en *Historia y Dialéctica*. Amorrortu editores. Pg. 14.

⁴⁷ En un artículo de 1798 titulado "Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor", Kant dice:

Los hechos históricos son la “desoladora contingencia”⁴⁸ que en cuanto “agregado sin plan de las acciones humanas”⁴⁹ es un conjunto tumultuoso de conocimientos empíricos (*singolorum*): datos que sirven para el ulterior análisis filosófico.

Tratar la historia filosóficamente implica ver el “hilo conductor de la razón”⁵⁰, es considerar al hombre como un universal (*universorum*). Ver la historia del mundo como el decurso según un plan de la naturaleza⁵¹ es penetrar el mecanismo secreto de la organización de los acontecimientos de modo que sea posible integrarlos en un sistema en el que se explica toda contingencia.

Considerar los hechos de la historia fenoménicamente (*Geschichte*) es describirlos como un agregado de datos necesario para el tratamiento trascendental de la historia (*Historie*). Este se da sólo mediante un conocimiento racional y apriorístico que según Kant, ha seguido en general tres líneas:

1. Es posible pensar el devenir histórico en relación al conocimiento del final. Tal es la aproximación del “eudemonismo” y del “milenarismo”; es decir, de las concepciones que creen en una meta de realización y *felicidad* para el género humano o de las filosofías de la historia que establecen el *progreso* como seguir un curso hacia un momento apocalíptico global.
2. Desde el punto de vista del “terrorismo moral”, la historia se concibe de forma trascendental como *retroceso*. También apriorísticamente se caracteriza la historia como decadencia, degeneración, corrupción y caída hacia lo peor, lo inferior y lo detestado racionalmente.
3. La tercera aproximación filosófica a la historia es la que Kant denomina concepción “abderitista”⁵², según ésta, la historia se halla *detenida*.

La hipótesis de que la historia retrocede es racionalmente insostenible. Kant considera que de prolongarse la decadencia de la especie, llegaría el momento de su propia aniquilación. Por otra parte, sólo hay una posibilidad para aceptar que la historia permanezca estancada y es la que se refiere a que el hombre no ha alcanzado la

En el género humano tiene que acaecer alguna experiencia que, como acontecimiento, se refiera a cierta aptitud y facultad de ser causa de su progreso a lo mejor (...), con tal de que no se conciba aquel acontecimiento como causa de esa marcha progresiva, sino como indicativo de la misma, como signo histórico...

En *Filosofía de la Historia*. Recopilación de textos de Emilio Estiú. Ed. Nova, Buenos Aires. p. 196.

⁴⁸ La expresión aparece en “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita”. En *Filosofía de la Historia*. *Op. Cit.* p. 41.

⁴⁹ *Id.* p. 55.

⁵⁰ *Id.* p. 41.

⁵¹ *Id.* p. 54.

⁵² Las concepciones de que la historia “avanza”, “retrocede” o “está detenida” se exponen en *Filosofía de la historia* (*Op. Cit.* p.193). Sobre el “abderitismo” la referencia de Kant es a Heráclito. Si se considera que en el imaginario griego antiguo constituían nociones culturales recurrentes la *palingenesia* y la *apokatástasis*, la concepción heraclítica no es de detenimiento, sino de retorno, la historia más que estar detenida, es el flujo de lo que siempre retorna en la forma de círculo. Acerca de la *palingenesia* y la *apokatástasis* véase de Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, tomo II, pp. 190 *passim*.

racionalidad y libertad plenas; sin embargo, inclusive acá, tal consideración apriorística de la historia se hace insostenible: del detenimiento piensa Kant emergerán necesariamente los elementos irracionales e inmorales de la historia.

Al aparecer por ejemplo la soberbia, la ambición, la codicia y demás aspectos detestados por la razón, se dará forzosamente el momento de su superación, puesto que su continua decadencia llevaría a la humanidad a su autoeliminación. Las superaciones emergentes muestran en consecuencia que por mucho estancamiento temporal de la historia, finalmente ésta *avanza*; tal la “astucia de la razón”⁵³.

B. NATURALEZA, PROVIDENCIA E HISTORIA

Filosóficamente la historia es necesario considerarla como la realización de un plan de la naturaleza. Dicho plan ha sido trazado por la Providencia, que halla en la historia el escenario para representar el espectáculo de su realización. La historia es una escenificación que tiene como protagonista al hombre en cuanto especie, la especie por consiguiente, es la condición para alcanzar el *telos* de la historia, es el sujeto colectivo que avanza en la racionalidad: “la historia es (...) un progreso hacia la racionalidad, que es al mismo tiempo, un avance en la racionalidad”⁵⁴. Llegar al *telos* es alcanzar la plenitud racional del modo de ser de la historia.

La tarea del filósofo de la historia es encontrar en la diversidad de los hechos de hombres y pueblos, la continuidad de un plan secreto de la naturaleza para dar existencia a una constitución política perfecta⁵⁵.

La naturaleza no se opone a la Providencia, tampoco es el término antitético de la historia. En el núcleo del sistema kantiano, el núcleo racional de la realidad histórica, se halla la Providencia, el *logos*.

El plan de la naturaleza es un plan oculto porque en los hechos históricos no es evidente la razón que los explica, al contrario ésta permanece encubierta entre la multiplicidad de lo que acaece. Entender el plan de la naturaleza no es sólo conocer las leyes del mundo que Kepler y Newton muestran en su más prístina desnudez, comprender el plan es entender el curso del destino del mundo y de la humanidad toda. Dicha comprensión es *de la razón en la historia* que se hace posible para el hombre porque él mismo es un ser racional.

La razón es el núcleo que guía lo aparentemente inconexo que acaece en la historia. La comprensión de la especie humana y del individuo como parte de ella es posible sólo

⁵³ Kant sobre la “astucia de la razón” escribió en 1795 en *La paz perpetua* (Ed. Espasa Calpe, p.127), lo siguiente:

...las inclinaciones egoístas que en modo natural se oponen unas a otras y se hostilizan exteriormente, son el medio de que la razón puede valerse para conseguir su fin propio, el precepto jurídico y, por ende, para fomentar y garantizar la paz interior y exterior.

⁵⁴ La expresión es de Robin George Collingwood en el análisis que hace de la filosofía de la historia de Kant. En *Idea de la historia*. F.C.E. p. 104.

⁵⁵ Al respecto Kant escribe que el octavo principio de la historia universal consiste en lo siguiente (“Idea de la historia desde un punto de vista cosmopolita” *Op. Cit.* p. 52.):

...considerar los lineamientos generales de la historia de la especie humana como la realización de un plan oculto de la Naturaleza, destinado a producir una constitución política

empleando la razón. Kant considera que en el plano individual el uso de la razón permite una vida moral, mientras que en el plano social, su uso da lugar a la plasmación de la vida política. El uso individual de la razón hace posible la mayoría de edad del hombre que se da si piensa por sí mismo y es consecuente en su acción⁵⁶. Recíprocamente el uso político de la razón permite construir la paz perpetua y el Estado cosmopolita.

Detrás de la razón subyacen los designios divinos. El plan de la naturaleza como plan que incluye el devenir de la historia hace posible que los hombres sean libres. El curso racional de la historia sigue según Kant, tres etapas:

1. En la *primera* etapa prevalece la vida salvaje en la que la satisfacción de las necesidades primarias es la actividad determinante de la especie humana.
2. La recolección de frutos, el crecimiento de la humanidad y la difusión desde un centro, permite el nacimiento del arte y la cultura con lo que se da la desigualdad entre los hombres.
3. La *tercera* etapa, la agrícola hace posible el crecimiento y el lujo de las ciudades y la incorporación de la gente del campo a éstas y a su brillante miseria⁵⁷.

Gracias a la razón el hombre desarrolla distintas dimensiones de su vida social, crea el arte y la cultura. Sin embargo con estos logros surge también la desigualdad y la miseria moral. Kant rechaza el mito de la caída representado en el pecado original. Si el paraíso es un logro de la naturaleza, ésta no podía crear algo repugnante a su propio ser; en este sentido, la serpiente es contradictoria a la naturaleza, a la Providencia y a Dios.

La naturaleza es el producto de la omnisciencia divina porque en el hombre se da la plasmación de lo divino: razón y libertad.

C. DEVENIR HISTÓRICO Y “ASTUCIA DE LA RAZÓN”

Kant piensa que pese a que aparezcan en la historia elementos contrarios a la razón, ésta es lo suficientemente “astuta” como para orientarlos hacia sus propios fines y convertir, por ejemplo al deseo y la pasión en buena voluntad.

A la historia es necesario pensarla como devenir de un plan que progresa, que avanza para llegar a ser, el plan que se realiza no sólo a pesar, sino gracias a los elementos irracionales, finalmente dirigidos y asimilados. Lo irracional tiene sentido en la medida que permite descubrir y valorar la racionalidad y la libertad. El *telos* del devenir histórico, el final del plan de la naturaleza, la providencia y la razón es la convivencia perfecta entre los Estados, interna y cosmopolitamente.

Kant descubre dicho plan apriorísticamente, supone que la historia *avanza*, que es racional que exista un *telos* como aproximación progresiva a una meta. La meta sin

⁵⁶ Sobre esto Emilio Estiú en el “Prólogo” a la recopilación de los artículos de Kant sobre *Filosofía de la historia*, prólogo titulado “La filosofía kantiana de la historia”, dice refiriéndose a la acción, que los hombres están “reunidos en la tarea común de realizar las posibilidades infinitas e indeterminadas que brotan de la razón”. *Op. Cit.* p. 17.

⁵⁷ “Comienzo verosímil de la historia humana”. *Filosofía de la Historia. Op. Cit.* p. 128-132.

embargo no la piensa en un contexto eudemonista ni milenarista. En la historia debe haber una trama especial que establece en cierto sentido, una historia *sin límite*.

Kant supone que se dará un momento cultural en el que imperará la razón y la libertad. En ese momento se organizará la sociedad de tal modo que la libertad de cada individuo pueda coexistir con la de los demás. Hasta su logro, seguirá obrando en el mundo, la “astucia de la razón”, de manera inversamente proporcional al imperio de la libertad y la racionalidad del género humano.

Mientras el hombre sea más autónomo, se someta voluntariamente a la ley moral, realice su propia inteligibilidad y descubra la felicidad de ser libre y racional, menos requerirá la razón de obrar *astutamente* en la historia, menos necesidad ontológica habrá para que las pasiones, los impulsos, las discordias y el egoísmo, acompañados de todo tipo de heteronomía y de irracionalidad, estén al servicio final de la paz perpetua y del Estado cosmopolita.

El devenir de la historia es el camino hacia este *telos*. Que la humanidad llegue a la paz perpetua y al Estado cosmopolita se acelera en la medida que se extiende el ejercicio de la mayoría de edad del hombre: en cuanto más sujetos razonen por sí mismos y apliquen el resultado de su reflexión a la vida, se da en ellos una actitud autónoma, intelectual y moral.

La menor intervención astuta de la razón en la historia se da por la expansión del uso moral de la razón, por el hecho de que sean más sujetos los que dirijan su vida por el imperativo categórico de obrar *por deber* y por la superación de las restricciones del instinto y de los impulsos.

Sólo con la superación total de la guerra y la discordia será posible realizar, piensa Kant, las ilimitadas posibilidades de la libertad y de la razón. La paz perpetua y el Estado cosmopolita son la base de una vida racional y libre del individuo y de la especie, vida abierta a infinitas posibilidades. Acá radica la ilimitada apertura de la historia: alcanzado su *telos*, la historia sigue un curso racional homogéneo, múltiple sin embargo en sus determinaciones.

D. ANTROPOLOGÍA Y POLÍTICA EN KANT

Habiéndose esclarecido el sentido teleológico de la historia resulta comprensible la posición kantiana respecto de la historia racional de la especie en el contexto de la paz y el cosmopolitismo. La historia, consumado el *telos*, sigue un curso en el que no cabe ya ninguna culminación última ni ningún proyecto estratégico.

Kant asume que es una idea plausible que haya sido una pareja humana la que ha conquistado por sí misma ciertas capacidades y habilidades, que anda erguida, habla, piensa, discurre y es moral. La conquista de la facultad de discurrir se alcanza por lo que denomina la “insociable sociabilidad”⁵⁸.

⁵⁸ Un texto adecuado para colegir el referido concepto es el siguiente (*Id.* p. 122):

La resistencia fue el artificio que condujo al hombre de las excitaciones meramente sensibles a las ideales, de los meros apetitos animales, al amor. Del mismo modo, lo elevó desde el sentimiento de lo sólo agradable, al gusto por la belleza... La decencia, que es la inclinación que provoca en

La importancia de la “insociable sociabilidad” radica en que por ella se dinamiza el avance teleológico de la historia. Porque existe en el hombre una disposición de resistencia a lo impulsivo, a lo sensible y a lo pasional, una resistencia que aleja al hombre de las fuerzas sociales, resistencia que sirve para que obre como “debe” hacerlo, es decir en beneficio del todo con libertad y racionalidad; es que la “insociable sociabilidad” es el motor de la voluntad libre, racional y autónoma.

Tanto como la guerra es la plasmación de la astucia de la razón, lo es el Estado. Si la guerra existe para ser negada con la paz, los Estados lo hacen hasta que sean superados por el cosmopolitismo. Según Kant, en su tiempo existe una prueba de que los avances racionales de la historia tienen lugar, tal prueba es la Revolución Francesa⁵⁹.

Con la firma de la paz de Basilea en 1795, Kant cree que se proyecta de forma inequívoca el cosmopolitismo de un solo Estado, de Francia en oposición a España y Prusia. Tal cosmopolitismo augura para él la paz perpetua como una necesidad racional del plan providencial. Este hecho lo ordena como el resultado teleológico de la superación de varias etapas:

1. De la primera forma de ser del hombre, la *animalidad*, en la que lo que prevalece es la satisfacción de sus necesidades básicas en un contexto de inexistencia del Estado.
2. De la realización de las *disposiciones humanas* propiamente tales. En esta etapa el hombre se relaciona pragmáticamente con los demás. De ella surgen por necesidad los antagonismos expresados en la guerra entre los Estados.
3. La animalidad y humanidad se superan con la *personalidad*. El hombre se relaciona con los demás como prójimos. La razón gobierna, descubre la inutilidad de la guerra y la necesidad de la paz perpetua en un solo Estado, el cosmopolita en el que el hombre es libre y moralmente bueno.

2. LOS PRINCIPIOS DE LA ÉTICA KANTIANA

A. CONCEPTOS FUNDAMENTALES

La filosofía es para Kant la “ciencia de las máximas supremas del uso de nuestra razón”⁶⁰. *Máxima* es el principio de elección entre diferentes fines. La fundamentación de la moral explicita la razón práctica como principio que guía la acción humana. La acción es moralmente buena si busca el fin de realizar las determinaciones de la razón, si unifica e integra el imperativo categórico, el deber, la voluntad, la libertad y la autonomía.

otro el respeto hacia nosotros mismos, mediante el decoro, constituyó además el primer signo de la formación culta del hombre, en cuanto criatura moral.

⁵⁹ “Reiteración de la pregunta de si el género humano se encuentra en constante avance hacia lo mejor”. *Op. Cit.* p. 197.

⁶⁰ *Kant o la invención del hombre. Op. Cit.* p. 279. Corresponde al texto publicado con el título *Lógica*, IX, 23-25. En éste Kant señala que tal y como la Escolástica hace del filósofo un “legislador” y no sólo un “artista” de la razón, la filosofía debe hacer otro tanto. “La filosofía es...el sistema de los conocimientos filosóficos o de los conocimientos racionales por medio de conceptos”. p. 277.

En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* Kant desarrolla con exhaustividad estos conceptos en tres niveles que constituyen dos “tránsitos” de investigación:

1. Del *conocimiento vulgar* a la formulación técnica de los conceptos en la *metafísica de las costumbres*.
2. Del análisis de las dificultades de la *metafísica de las costumbres* a la *crítica de la razón pura práctica*.

B. EL DEBER Y LA VOLUNTAD

Los conceptos del deber y la voluntad se consideran en los niveles señalados: en el *conocimiento vulgar*, como parte de la *metafísica de las costumbres* y en lo que corresponde a la *crítica de la razón pura práctica*.

1. Aun en el caso de los hombres más simples, la trascendencia de la razón⁶¹ les permite saber cuál es su deber, qué es lo que tienen que hacer y qué es lo que deberían querer hacer.

El hombre simple sabe racionalmente cuál es su deber, sabe por ejemplo que debe ser honrado, que debe conservar la vida, que debe ser benéfico, que debe asegurar su felicidad y la ajena, y que debe hacer el bien siendo veraz.

En lo íntimo de su conciencia este hombre sabe que tiene que cumplir su deber incondicionalmente y que es una criatura racional que obra por deber. Sin embargo, dadas las tendencias naturales, los hombres pese a tener certeza sobre su deber moral, no lo cumplen. Por la primacía de sus apetitos e inclinaciones, admiten excepciones subjetivas que les permitirían quedar exentos de cumplir las exigencias del deber moral.

2. La *metafísica de las costumbres* refiere una estructura racional en todo ser pensante, por ella se establece que nadie que aplique la razón a su acción, puede tomar a los demás como medios. Kant establece la imposibilidad racional del suicidio, la inmoralidad manifiesta en dar falsas promesas y el imperativo de ser consecuente con uno mismo y con los demás.
3. El deber visto desde la *razón práctica* es un principio constitutivo de la razón que permite a cada hombre ser autónomo en su acción moral, imponiéndole incluso la necesidad de autodeterminarse a sí mismo.

El segundo concepto que fundamenta la moral, es el de la *voluntad pura*.

1. Para el *conocimiento vulgar* querer realizar el bien es la condición de moralidad.

⁶¹ El programa trascendental establece que no se trata de conocer los objetos reales directamente, tampoco es la teoría de la ciencia que la describe estructuralmente. Desde Kant, lo trascendental tiene que ver con los conceptos *a-priori* que hacen posible todo conocimiento de los objetos en general, conceptos constitutivos de todo ser racional (Cfr. *Crítica de la razón pura*, A, 11 ss.).

2. En el plano de la reflexión de la *metafísica de las costumbres*, Kant establece el principio de la voluntad: “yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal”⁶².

Kant piensa que la voluntad impele a que las acciones sean necesarias, objetiva y subjetivamente. La razón define los imperativos que permiten que cada sujeto moral se determine a sí mismo. La voluntad debe buscar el fin de la autodeterminación. La acción debe ser activada por el resorte subjetivo de desear lo que el sujeto va a hacer y por el motivo objetivo de estar obligado a quererlo.

La buena voluntad no está determinada por ningún objeto concretamente, sólo refiere una forma de querer: se hace a sí misma una ley para todo ser racional. No es la “naturaleza del sujeto” la que autónomamente establece la ley de la acción, sino la razón práctica.

3. Kant piensa a la voluntad como parte de la *razón práctica* estableciendo que el sujeto es libre en la medida que se someta conscientemente a las leyes morales. El sujeto libre reconoce la autonomía de su voluntad y la orienta de modo de dirigirse por el principio del imperativo categórico.

C. EL IMPERATIVO CATEGÓRICO EN LA ÉTICA KANTIANA

La fundamentación de la moral alcanza con el *imperativo categórico* el núcleo de la ética de Kant.

1. No siendo posible tratarlo en el plano del *conocimiento vulgar*, se lo explicita sólo en la metafísica de las costumbres y en la investigación sobre la razón práctica.
2. Desde la perspectiva de la *metafísica de las costumbres*, el imperativo categórico es un principio apodíctico. No es posible dar ejemplos que expliquen el imperativo, sólo se lo puede considerar como una “proposición sintético práctica *a priori*”⁶³. Pensar el imperativo como una proposición, evidencia su contenido de máxima: es la máxima de acción conforme a la universalidad de la ley moral.

El imperativo categórico es la ley de la voluntad, la acción es buena sólo si el sujeto moral quiso obrar autónomamente del modo como lo hizo, teniendo presente que lo efectuado en circunstancias específicas tiene el valor de ley universal para todo individuo racional que tenga que enfrentar y decidir ante similares circunstancias.

3. La fórmula del imperativo categórico explicitada por la *razón práctica* enuncia: “*la voluntad es, en todas las acciones, una ley de sí misma*”⁶⁴.

⁶² Cfr. La *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. Manuel García Morente. Espasa Calpe. Madrid, 1981. p. 41.

⁶³ Los *juicios sintéticos a priori* tienen su origen en el entendimiento y la razón, pero están relacionados también con la experiencia. Todo juicio empírico, es decir el que se funda sobre la experiencia es *sintético a priori*; si tiene que ver con la vida ética y política es *práctico*. Su carácter apriorístico se da en relación a sus bases en el entendimiento y la razón; por otra parte es sintético por estar vinculado con la experiencia. Cfr. *Prolegómenos a toda metafísica futura que ha de presentarse como ciencia*.

⁶⁴ *Op. Cit. Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. p. 112.

El carácter sintético del imperativo categórico radica en que señala algo nuevo respecto de la experiencia moral concreta, pero por otra parte, el valor moral de la experiencia es necesario sólo *a priori*. Una acción moral tiene validez universal si es el resultado de la imposición del mundo inteligible sobre los apetitos e impulsos.

D. AUTONOMÍA Y LIBERTAD

La autonomía y la libertad no son tratados por Kant en el plano del *conocimiento vulgar*. Inclusive la libertad es investigada sólo en el plano de la *razón práctica*. Por las relaciones de la ética con la filosofía política, el concepto de libertad lo vincularé posteriormente con el tema de la soberanía.

La *autonomía* investigada por Kant en la *metafísica de las costumbres* es el fundamento de dignidad de toda naturaleza humana y racional. Tal naturaleza define la máxima de la acción bajo la forma de universalidad: *obrar por deber en pos de la consecución moral del reino de los fines*.

Objeciones frecuentes a la ética kantiana giran en torno a la subjetividad, inconmensurabilidad e incluso solipsismo del acto moral. Como sólo en el fuero interno de la conciencia individual es posible discernir el motivo y resorte de la acción, no caben criterios ni parámetros de valoración inter-subjetiva.

Esta objeción tiene asidero desde cierta interpretación de la ética kantiana, sin embargo, al considerar el sistema en conjunto y particularmente, la filosofía política de Kant, se limita mejor su alcance. Por otra parte, no es posible desconocer que al obrar según el imperativo categórico, aparte de darse acciones moralmente buenas, se fija la perspectiva de construcción histórica del *telos* de toda sociedad, el *telos* racionalmente alcanzable.

3. LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE KANT

A. EL FUNDAMENTO DEL ESTADO

La fundamentación es la explicitación conceptual y rigurosa de las condiciones trascendentales de un tema. Para Kant, fundamentar implica mostrar la estructura y los límites de la razón respecto de la idealidad abstraída de los conceptos. Sin embargo, Kant es consciente de que dicha idealidad verbalizada no penetra en la cosa misma, no conoce el ser nouménico ni “en sí” de los objetos, no rebasa el límite de lo fenoménico. Conocer las idealidades abstraídas es descubrir a través de las lentes de la razón preestablecida, las directrices de la acción que permiten actuar al hombre, moral y políticamente, haciendo un uso adecuado y racional de su libertad⁶⁵.

⁶⁵ El texto de Kant que ha servido de base para desarrollar esta parte es el titulado, *Primeros fundamentos metafísicos de la teoría del derecho*, publicado por primera vez en 1797. Especialmente se tomó en cuenta la Primera Sección titulada “Derecho de ciudadanía”. UNAM, México, 1978. p. 139 ss.

Kant piensa que el Estado es la *ciudad*⁶⁶. En la ciudad se da un conjunto de hombres que viven bajo las leyes del derecho; la ciudad es el todo del estado civil, formada y conservada según las leyes de la libertad.

Kant afirma que el imperativo categórico obliga a aspirar al Estado; el constitutivo trascendental de la razón práctica designe la acción moral del hombre y lo lleva a superar el estado de naturaleza, a construir la ciudad dando respuesta a las exigencia del género humano y a afirmar la razón en la humanidad.

Filosóficamente Kant establece tres componentes del Estado como poderes:

1. El *poder soberano* se concreta en la persona del legislador. La voluntad del legislador es irreprensible.
2. El *poder ejecutivo* es caracterizado como irresistible. Este poder se realiza en la persona del gobierno.
3. El *poder judicial* está manifiesto en la persona del juez, quien da a sus sentencias el carácter de inapelables.

Los tres poderes del Estado son complementarios y ninguna función puede ser usurpada por una parte no correspondiente. Kant cree que cada persona realiza el poder respectivo y puede exigir lo propio de sus similares. El resultado de conjunto es la unidad y totalidad al Estado.

Sin embargo, teóricamente Kant establece una jerarquía del poder soberano respecto de los otros dos, al grado de que el *estado jurídico*, entendido como sistema de leyes, “no es posible más que por la sumisión a la voluntad universal legislativa”⁶⁷.

El Estado existe bajo las leyes del derecho, así es como hay que conceptualizar al *estado jurídico*⁶⁸. El derecho público es el sistema de leyes del estado jurídico. Que la Constitución participe del derecho permite hacer del Estado una nación, la cual se logra negándose la sedición y la rebelión. Así, la revolución del pueblo no puede alcanzar al legislativo, sino a lo sumo al ejecutivo.

El *estado jurídico* como sistema de leyes reúne al *Derecho de las Naciones* que debe ser entendido como la legalidad “política” de la ciudad, al *Derecho de Gentes* que establece las relaciones entre los pueblos⁶⁹; y al *Derecho Cosmopolítico* que hace del hombre un ciudadano del mundo.

⁶⁶ El empleo que Kant hace de conceptos tales como “política”, “ciudad” y “Estado” tiene en cuenta el contexto semántico y el origen etimológico. Por ejemplo, “política” se relaciona con *polis* en el contexto de la “ciudad” (*civitas*), el Estado, la civilización y el “estado civil”. (*Id.*)

⁶⁷ *Primeros fundamentos de la teoría... Op. Cit.* p. 151.

⁶⁸ Aunque Kant acepta la existencia de un “estado no jurídico” caracterizado por la ausencia de seguridad contra la violencia, la constitución de la nación a partir del pueblo sólo puede darse por mediación del “estado jurídico”.

⁶⁹ Es conveniente acotar que para Kant un Estado se denomina una potencia siempre “respecto de...” otros pueblos. Por otra parte, una nación solamente es tal “en relación a...” otros pueblos que pueden no serlo.

Kant dice que el poder ejecutivo se da en el gobernador del Estado quien se inviste de dicho poder. Si bien existe supremacía del poder soberano, éste no puede castigar al gobernador, sino sólo quitarle poder. La principal función del gobernador es otorgar reglas al pueblo, y sólo en cuanto persona moral, él es el gobierno.

Para Kant el *poder soberano* es el que manda y el *poder que gobierna* es la persona moral. El *poder judicial* no juzga, sólo instituye jueces. Las sentencias de los jueces son juicios “sintéticos a priori”, resultan ser la consumación de un acto de justicia emanado de un administrador público sobre un sujeto que es parte del pueblo.

Si bien no es posible identificar a la sociedad con el *estado civil*, puesto que en el *estado natural* también se admite conceptual e históricamente, la existencia de “sociedades”; el concepto de Estado implica la realización del *estado civil*.

El Estado se constituye al superar el “estado natural”: con el tránsito desde el contexto en el que “cada cual obra a su antojo” hasta aquél en el que se da la distinción racional y colectiva de que conviene a todos “someterse a una limitación exterior, públicamente acordada”. El tránsito de lo natural a lo estatal es en este sentido, “entrar en un estado en que todo lo que debe reconocerse como lo *suyo* de cada cual es determinado *por la ley* y atribuido a cada uno por un *poder* suficiente que no es el del individuo, sino un poder exterior”⁷⁰.

Reconocer la necesidad de un poder exterior que precautele la seguridad contra la violencia es establecer un *estado jurídico*, es hacer de un pueblo, un Estado y una nación.

B. LA MORAL Y EL ESTADO

La fundamentación de la moral establece la idealidad abstraída de nociones válidas como “proposiciones sintético a priori”, las que se constituyen en *enunciados morales*; recíprocamente son *enunciados políticos* las proposiciones que unen lo racional con lo fáctico sobre el Estado.

Que Kant afirme que la fundamentación moral desarrolla el imperativo categórico, el deber, la voluntad, la libertad y la autonomía, mientras que la fundamentación del Estado remite al estado jurídico, al estado civil, a la ciudad y a la división de los tres poderes; implica tratar temáticas de orden práctico, significa acotar la esfera moral y la política de los conceptos mencionados.

Actualmente al hablar de “juicios”, se refiere la función enunciativa del sujeto que los asevera. Desde Kant se ha dado una revolución copernicana al respecto, estableciéndose la primacía del sujeto en el proceso del conocimiento. El sujeto piensa los contenidos fenoménicos de su conciencia según las condiciones estructurantes de la razón, es decir en base a una forma supraindividual y metahistórica que prescinde de quién enuncie los aspectos esenciales, por ejemplo, de la moral o el Estado. Lo sustantivo en Kant es que la razón volcada sobre sí misma y consciente de las imposibilidades de dar libre vuelo a la arbitrariedad y la especulación, explicita éstas y otras nociones filosóficas.

⁷⁰ *Primeros fundamentos metafísicos de la teoría del derecho.. Op. Cit.* pp. 140-1.

Con su fundamentación del Estado y la ley, Kant supera en alguna medida, el solipsismo ético al que le habría conducido su fundamentación moral; esto es posible puesto que su filosofía política le da margen suficiente para alguna intersubjetividad y para la valoración de un sujeto respecto de la acción de otro, lo cual es imprescindible en la vida social.

Sin embargo, Kant no elabora su fundamentación para tener más claras y explícitas razones para hacer lo que inclusive el conocimiento vulgar sabe que se debe hacer. El objetivo de su filosofía es poner de manifiesto la inconmensurabilidad de los conceptos que subyacen en el fondo de todo acto moral, en especial el concepto de libertad.

Es así que Kant expresa más con la elocuencia de su vida e interioridad personal, que con su sistema, que los problemas metafísicos radicales son temas que sólo la interioridad individual puede enfrentar, apreciar y resolver. De este modo subsiste que sólo la individualidad de cada sujeto moral sabe sobre su propio querer, en tanto que lo radicalmente importante para la vida como las ideas que tenga sobre la igualdad, la individualidad y la libertad son temas ante todo metafísicos, inconmensurables e inapreciables.

La fundamentación del Estado no resuelve el problema de imposibilidad de juicio intersubjetivo. Aunque es necesario establecer que Kant muestra que existen condicionantes de acción en el estado civil y jurídico que devienen en condicionantes de la razón para la vida civilizada en sociedad. Estos condicionantes limitan los impulsos e instintos, impiden el imperio de una voluntad salvaje y marcan las imposibilidades de acción del hombre como ser social, político y jurídico en un momento determinado, constituyéndose en parte, en criterios de valoración moral intersubjetiva. Tal, el valor histórico y los límites racionales de la fundamentación moral y política.

De este modo, en la dialéctica por una parte, de la insociabilidad, el solipsismo, el fuero interno y la libertad y por otra, de la sociabilidad, el poder exterior y la fuerza de la ley, el ser humano es en el mejor sentido kantiano, el más patente de los *noúmenos*.

C. LA SOBERANÍA Y LAS FORMAS DE GOBIERNO

La idea de *soberanía* remite al *poder soberano* y el *contrato primitivo*.

Que el *poder soberano* tenga primacía frente al poder ejecutivo y al judicial, significa que el poder soberano se realiza en el acto de la voluntad colectiva que establece necesariamente que lo que todos deciden vale para cada uno y lo que cada uno contribuye a que se decida, es aplicable a todos⁷¹.

Kant diferencia dos formas del gobierno distintas a un *régimen soberano*:

1. La forma *republicana* en la que se realiza el principio de escisión del poder ejecutivo respecto del legislativo.

⁷¹ Aquí es evidente el carácter ilustrado de la filosofía de Kant. En continuación del Iluminismo francés y especialmente de Rousseau, Kant trata sobre los aspectos centrales del contrato y el soberano. Cfr. *El Contrato Social*, Libro I. Cap. VI-VII.

2. La forma *despótica* en la que se mezclan el gobierno del Estado y las leyes que da el gobernante⁷².

El régimen soberano puede realizarse en cuatro formas de Estado: Como régimen soberano *autocrático*, *monárquico*, *aristocrático* o *democrático*. En los dos primeros casos la soberanía es poseída sólo por uno; en el tercero, la poseen varios y en la cuarta forma, la democrática, la poseen todos.

Quien “posea” la soberanía es el “dueño del país”, a él le corresponde fijar los impuestos, conservar el Estado mediante la economía pública, la hacienda y la policía, asistiéndole el derecho de inspección. Además, es propio de su competencia, conservar los asilos de beneficencia, a la Iglesia y satisfacer los intereses de los pobres. También es su derecho la distribución de los empleos, las dignidades y los castigos.

Si bien parece que Kant confunde las funciones legislativas con las ejecutivas; las acciones de la persona que detenta el poder soberano son legislativas en la medida que lo hace un preceptor. Es exclusiva competencia del preceptor cambiar las Constituciones. Esta persona es “preceptor del pueblo” al fijar las medidas y pautas señaladas anteriormente en interacción con el pueblo.

El gobernante para Kant es el “órgano del poder”. El pueblo no puede interponer resistencia frente al gobernante, no tiene derecho de rebelión. Las funciones del gobernante son establecer reglas convenientes que permitan obrar *conforme* al deber. El gobernante ha de pensarse como la persona investida de poder ejecutivo que sólo en cuanto se realiza como “persona moral” da lugar a que exista legalmente el gobierno.

La representatividad posibilita el derecho repudiando el despotismo y la arbitrariedad como contrarios a la razón. La forma de gobierno plena en la que hay la menor cantidad de personal gobernante es el republicanism. Una forma de gobierno puede ser republicana y dirigirse por una soberanía *monárquica*, aristocrática o democrática. La soberanía monárquica es para Kant, la más deseable. En la soberanía democrática la representatividad es imposible de realizar, puesto que todos pretenden mandar y pretenden decidir en contradicción con la libertad.

Kant cree que hubo un acto por el cual la humanidad expresó una separación de la libertad exterior natural y salvaje. Los hombres, después de este desprendimiento llegaron al contrato original. Por este contrato se conformó la dignidad política de la ciudad mediante los tres poderes y se realizó el *estado jurídico*: así gracias al contrato, los miembros que lo formaron, se convirtieron en miembros de la república, la comunidad y la ciudad.

El despotismo por estas razones no tiene legalidad ni es posible ofrecer de él una justificación teórica. Siendo que el poder soberano es inescrutable en su origen, no es

⁷² Cfr. *La paz perpetua*. En especial el “Primer artículo definitivo de la paz perpetua”. pp. 102 ss. Más adelante Kant en el “1º Apéndice” señala:

yo concibo un político moral, es decir, uno que considere los principios de la prudencia política compatibles con la moral; pero no concibo un moralista político, es decir, uno que se forje una moral ad hoc, una moral favorable a las conveniencias del hombre de Estado (pp. 136-137).

En estas líneas, Kant muestra su noción ética de la política: sólo la persona que estando investida del poder ejecutivo y que sea a la vez “moral”, puede dar en sentido estricto, legalidad al Gobierno.

posible que el *contrato original* instituya un poder soberano en el que los poderes sean indistintos y en el que se mezclen los actos de gobierno con la emisión de las leyes. Ningún acuerdo de todos para cada uno y de cada uno para todos puede establecer tal sistema político racionalmente.

D. LA LIBERTAD POLÍTICA Y MORAL

Kant establece las características esenciales de la libertad en los siguientes aspectos⁷³:

La libertad es exclusiva de los seres racionales, es la causa última de su voluntad. El hombre que actúa libremente lo hace prácticamente, asume voluntaria y racionalmente el cumplimiento de la ley. Este sujeto hace que su ser afectado por los apetitos, quede determinado por el mundo inteligible, de modo que sus acciones estén orientadas por la buena, libre y autodeterminada voluntad.

La libertad hace posible que la autonomía y el hombre sean moralmente buenos. Por la libertad el hombre adquiere certeza de que si bien es parte del mundo sensible, no está ineluctablemente determinado por los sentidos, los apetitos y los impulsos. La libertad supera a la necesidad natural, por ella el hombre adquiere noción de su yo que le lleva a responder negativamente a sus apetitos e impulsos. La libertad no carece de ley, al tiempo que libera al hombre de sus necesidades, le muestra que él mismo es un ser inteligente, que debe optar por ella, y que con ella puede alcanzar el reino del imperativo categórico para obrar *por deber*.

Tertulia en la casa de Kant Königsberg



En el plano político, la razón impele al hombre a comprender la necesidad de vivir en un *estado jurídico*; la razón le muestra que tiene la libertad de optar por imponer su voluntad como ser del mundo inteligible, o de permitir el despliegue de otra fuerza, la que lo hace un ser del mundo de los apetitos.

⁷³ Las referencias son de la *Fundamentación de la metafísica...* Op. Cit. p. 109 ss.

El *estado jurídico* se realiza en la forma soberana de la representatividad, de manera plena según Kant en la monarquía. De este modo, lo que la razón políticamente determina al hombre que actúa con libertad y es moralmente bueno, es a ser parte de ese Estado. Los atributos jurídicos del ciudadano son los siguientes:

1. La *libertad legal* que consiste en la libre sujeción a las leyes validadas con el sufragio.
2. La *igualdad civil* que implica la necesidad de reconocer solamente a quien tiene la facultad moral de obligar jurídicamente.
3. La *independencia civil* que hace posible que cada ciudadano se reconozca a sí mismo como un miembro de derechos y facultades.

Kant establece que no existe una ciudadanía equivalente para todos los miembros de la ciudad. Es más, tal diferencia es favorable a la ciudad y por lo tanto al Estado, posibilitando la constitución civil.

Kant cree que existe una ciudadanía pasiva que priva de personalidad civil al miembro de la ciudad cuya existencia es accesoria en sí misma. Los ciudadanos pasivos son quienes están mandados y protegidos por otros; son las mujeres, los sirvientes, los pupilos, los herreros, los arrendatarios, los preceptores domésticos, los maestros de gimnasia y otros. Estos ciudadanos son la parte pasiva del Estado, que debe ser entendida como el conjunto de los asociados civiles. Son necesarios para la constitución civil como tales, sin embargo según Kant no se les puede privar del cambio que podrían experimentar: “elevarse” de su condición pasiva a la activa.

Son las condiciones de propiedad las que hacen posible que de la categoría de ciudadanía pasiva, estos individuos lleguen a la categoría activa. Si llegan a ser propietarios, dadas las condiciones favorables del *estado jurídico*, pueden asimilarse a un orden superior, racional y deseable; pueden llegar a ejercer su libertad plenamente siendo sujetos morales. Mientras no se produzca este tránsito, la práctica libre y consciente del imperativo categórico no se dará, por lo que la condición de los ciudadanos pasivos será trabajar hasta constituirse efectivamente en propietarios.

BIBLIOGRAFÍA

CASSIRER, Ernst.

Kant, vida y doctrina. Trad. Wenceslao Roces. Breviarios de Fondo de Cultura Económica. México, 1978.

ESTIÚ, Emilio.

“La filosofía kantiana de la historia”. Estudio preliminar de *Filosofía de la Historia*. Trad. y recopilación de ensayos de Kant realizada por Emilio Estiú. Ed. Nova. Buenos Aires, 2ª edición, 1964.

FERRARI, Jean.

Kant o la invención del hombre (Seguida de una selección de textos de Kant). Trad. Francisco López. Ed. EDAF. Colección Filósofos de todos los tiempos. Madrid, 1974.

GOLDMANN, Lucien.

Introducción a la filosofía de Kant. Trad. José Luis Etcheverry. Amorrortu editores. Buenos Aires, 1974.

KANT, Immanuel.

Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón. Trad. Alfonso Castaño. Ed. Aguilar. 5ª edición, Buenos Aires, 1973.

Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Trad. Manuel García Morente. Espasa Calpe S.A. 7ª edición, Madrid, 1981.

Crítica del juicio. Trad. Manuel García Morente. Ed. Nacional. México, 1975.

Primeros fundamentos metafísicos de la teoría del derecho. Editorial de la UNAM. México.

Crítica de la razón práctica. Trad. Manuel García Morente. Ed. Porrúa. 4ª edición. México, 1978.

“Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”. En *La Ilustración en Alemania*. Paul Raabe & Wilhelm Schmidt-Biggemann (comps.). Ed. Hohwacht. Bonn, 1979. p. 9-15.

Filosofía de la Historia. Trad. y recopilación de ensayos realizada por Emilio Estiú.

Op. Cit. Especialmente se han considerado los siguientes ensayos:

- * “Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita” (pp. 39-57).
- * “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?” (pp. 58-67).
- * “Definición de la raza humana” (pp. 68-87).
- * “Sobre el libro *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* de J.G. Herder” (pp. 88-116).
- * “Comienzo verosímil de la historia humana” (pp. 117-136).
- * “Acercas de la relación entre la teoría y práctica en el derecho político” (pp. 57-180).
- * “Sobre las relaciones entre la teoría y la práctica en el derecho internacional, consideradas desde el punto de vista filantrópico universal, es decir cosmopolita” (pp. 181-189).
- * “Reiteración de la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor” (pp. 190-208).

FILOSOFÍA, HISTORIA Y POLÍTICA EN HEGEL

*Quando la filosofía pinta al claroscuro,
ya un aspecto de la vida ha envejecido
y en la penumbra no se lo puede rejuvenecer,
sino sólo reconocer: el búho de Minerva
levanta el vuelo a la caída de la noche.*

G.W.F. Hegel, *Filosofía del derecho*.

INTRODUCCIÓN

En 1820 Hegel escribió el “Prefacio” de una obra reconocida por su importancia. Como profesor de Berlín y en un momento en el que el conjunto de sus principales concepciones había alcanzado madurez, Hegel redactó el “Prefacio” de la *Filosofía del Derecho* en el que se encuentran varios símbolos metafóricos que permiten colegir su concepción sobre la filosofía, la historia y la política.

Cuatro son estas imágenes metafóricas: la identificación de la filosofía con la tela de Penélope, el desprecio mefistofélico del saber, la comprensión de lo que es en la exhortación “Hic Rhodus, hic saltus” y el búho de Atenea como reconocimiento crepuscular de lo real por parte de la filosofía.

Las metáforas insinúan un significado abierto a toda interpretación, según relaciones analógicas. Para colegir la noción hegeliana sobre la filosofía, la historia y la política es aconsejable tomar en cuenta los contextos literarios en los que tales símbolos establecen relaciones con otras imágenes. En este sentido, la hermenéutica que desarrollo parte de las imágenes mismas y constituye sólo un esbozo de interpretación entre otras posibles.

1. LA TELA DE PENÉLOPE

Homero cuenta en *La Odisea* que Atenea disfrazó a Odiseo con sucios harapos, hizo que sus cabellos se tornaran rojizos, enflaqueciera y blanqueara para llegar hasta su esposa Penélope con el fin de apreciar la fidelidad que ella mantuvo en los años que duró su ausencia después de la guerra contra Troya y las vicisitudes que enfrentó, que constituyen la trama central de la obra épica.

En torno al trono de Odiseo se reunieron más de cien pretendientes deseosos de poseer a Penélope y de ungirse en nuevo rey de Itaca, difundieron la noticia de la muerte de Odiseo y planearon asesinar a Telémaco, su hijo. El asedio que ejercieron sobre

Penélope fue tenaz. Al principio ella rechazaba las propuestas de matrimonio con evasivas que se justificaban en relación a la espera del regreso de su cónyuge, posteriormente las propuestas se convirtieron en presiones llegando al punto de que los pretendientes vivían en el palacio de Odiseo y disfrutaban de sus bienes, comían, bebían a sus expensas y seducían a sus sirvientas.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel.



Penélope evadió las presiones como pudo, por ejemplo hacía referencia al oráculo que anunciaba el retorno de Odiseo hasta que por último, prometió responder favoreciendo a un pretendiente cuando terminara la mortaja que tejía en previsión de la muerte de Laertes, el anciano padre de Odiseo. Tres años duró a Penélope la treta de dedicarse en el día a tejer la mortaja y a destejerla por la noche hasta que los pretendientes se dieron cuenta. En ese contexto, Telémaco y Odiseo se reencontraron y éste dio muerte a los pretendientes después de vencerlos en pruebas de habilidad, castigó con la horca a las sirvientas deshonradas y se reencontró con Penélope, apreció la fidelidad de su esposa y el amor de su padre y de su hijo a quienes narró las aventuras que retrasaron su retorno, concluida la guerra en Troya.

El símbolo de la mortaja que Penélope tejía y destejía es el núcleo metafórico que Hegel señala para comprender el sentido de la filosofía:

1. La filosofía es como la tela de Penélope, nunca concluye su trama. La urdimbre de su textura jamás se concluye, siempre comienza de nuevo. Si la filosofía terminara con la consumación de un sistema, llegaría el momento de su muerte; ya no sería el arte de tejer conceptos, contenidos y relaciones, habría que utilizar la mortaja y enterrar el cadáver, se daría el cierre perfecto del círculo del saber absoluto que sin embargo, se da con la filosofía hegeliana.
2. Lo que tejía Penélope en el día era nada en la noche y debía rehacerlo al otro día. Lo que se hace en filosofía en un momento y espacio definido sólo sirve para responder a las exigencias de esa realidad tiempo espacial. La filosofía responde a los retos del presente y es inútil para el futuro. El futuro crea sus respuestas filosóficas, las tramas con las que tejerá los atuendos para representar los distintos actos del drama de la historia.
3. La filosofía como la mortaja nunca concluida, dar tiempo y posibilidad al reencuentro de Penélope y Odiseo, es la unión de la fidelidad y la vicisitud, del filósofo con la verdad y de la conciencia con la Idea.

El filósofo teje conceptos y arma tramas de pensamiento transitoriamente. Ante la inminencia de nuevas circunstancias y vicisitudes históricas, todo se destruye. La filosofía se debate en la dialéctica de la acción y la destrucción, en el proceso de realización y depuración de la Idea mientras crea las posibilidades de encuentro con el saber absoluto.

La historia de la filosofía es un convulsionado, contradictorio y sintético proceso en el que con Hegel llega a un momento que deja de tejer tramas de conceptos y se reúne con su amante cónyuge en báquica posesión recíproca, el momento de conclusión de la verdad.

4. Existe una variante en la fisonomía de Penélope. Autores como Cicerón, Servio y Pausanias⁷⁴ afirman que durante el tiempo que Penélope esperaba a Odiseo, tuvo relaciones amorosas con todos o algunos de sus pretendientes. Fruto de dichas relaciones fue el dios Pan que en la mitología egipcia representa el universo entero, el gran todo, el principio y fin de las cosas.

La doble fisonomía de Penélope, la dialéctica de su estigma representa metafóricamente una doble imagen, por una parte se da la esposa fiel y, por otra, la amante de quien la pretenda. También ésta es la dialéctica fisonómica de la filosofía que tiene un estigma bivalente, por una parte, quien quiera poseer la verdad, llega a tenerla; pero también se da la infructuosa pretensión de no poder realizar el conocimiento absoluto, de no alcanzar la ciencia del principio y el fin de las cosas, de no poder dominar de modo cognoscitivo el universo entero y al todo.

⁷⁴ Cfr. GRAVES, Robert. *Los mitos griegos*, especialmente las referencias del t. II, p. 438.

En un pasaje de la *Ciencia de la Lógica* Hegel dice que “tanto cuanto es exacta la afirmación, otro tanto es falsa”⁷⁵. El filósofo es el pretendiente que busca poseer la verdad para mostrarla concluida y perfecta como la mortaja de Laertes. Es el pretendiente rechazado y aceptado a la vez, poseedor dominante de la verdad y despreciado por ésta. Tal es la dialéctica de confección de la mortaja con la cual se consagra el sepulcro de la búsqueda y se escribe la filosofía como saber absoluto, según Hegel, con él mismo.

2. MEFISTÓFELES Y EL SABER

En la magnífica obra de Goethe, *Fausto*, Mefistófeles en un gabinete de estudio, solo, vestido con la túnica de Fausto monologa refiriéndose a Fausto:

*Desprecia al entendimiento y a la ciencia,
que son del hombre los supremos dones.
Se ha entregado en brazos del demonio
y tiene necesariamente que perecer*⁷⁶

Hegel cita dos veces estos versos, en la *Fenomenología del Espíritu* y posteriormente en el “Prólogo” de la *Filosofía del Derecho*.

En otro pasaje de *Fausto* se lee que como al tejedor en un telar, Mefistófeles invita al estudiante a tejer conceptos y pensamientos, a comprender y en consecuencia, a alejarse de la consagración al demonio:

*...en la fabricación de pensamientos acontece lo mismo que
en el telar del tejedor, donde basta un pequeño impulso
para poner en movimiento una infinidad de hilos:
la lanzadera pasa una y otra vez, los hilos se cruzan unos contra otros
lentamente y de un solo golpe resultan mil combinaciones.
Un filósofo os dirá que precisamente debe suceder así,
pues siendo lo primero esto y segundo lo otro,
lo tercero lo de aquí y lo cuarto lo de más allá,
resulta que sin lo segundo y lo primero,
lo tercero y lo cuarto jamás hubieran existido...*⁷⁷

Mefistófeles dice que la consagración al demonio se da al despreciar el entendimiento y la ciencia. Pero de pronto vuelve la mirada sobre sí mismo y se reprocha que inste al estudiante nada menos que al conocimiento, de ahí que reconozca su mismidad y recapacite:

*Con tal gravedad le hablo
que me aburro yo a mí mismo:*

⁷⁵ HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la lógica*. Cuarta edición de la editorial Solar Hachette. Buenos Aires, 1976. p. 84.

⁷⁶ Citado en la *Fenomenología del Espíritu*. 4ª reimpresión del Fondo de Cultura Económica. México, 1981. p. 214. La cita también aparece en *Filosofía del Derecho*. Ed. Nuestros Clásicos. p. 8.

⁷⁷ *Fausto* de J. H. Goethe. 12ª edición de la editorial Espasa Calpe. Madrid, 1979. p. 64.

*¡Basta ya de dogmatismo!,
vuelvo a mi papel de diablo⁷⁸*

“La puerta del infierno”
Auguste Rodin (1880-1917).



Prosigue:

*Seca amigo, es toda teoría
Verde, el árbol dorado de la vida⁷⁹*

Mefistófeles escribe en el álbum del estudiante:

*Eritis sicut Deus, scientes bonum et malum
(Seréis como Dios, conocedores del bien y el mal)*

⁷⁸ *Id.* Primera edición de editorial Sopena. p. 71.

⁷⁹ El texto original dice:

*Grau, Freund, ist alle Theorie
Grün ist des Lebens goldner Baum.*

Sale el estudiante y Mefistófeles regocija su triunfo:

*Da crédito a la sentencia de mi tía la sepiente
y algún día tu semejanza con Dios tal vez te cause mortal desazón*⁸⁰

Las referencias literarias dadas permiten apreciar las coincidencias filosóficas de Hegel con Goethe en lo siguiente:

1. Hegel sigue la tradición ilustrada, valora la razón en la medida que despreciarla produce la “perdición”, metafóricamente representada con la consagración al demonio. Lo que es específicamente humano es tener la posibilidad de saber, de lo contrario el alma se pierde. Salvar el alma, ganar el cielo es conocer.
2. Como en un telar, el pensamiento teje la trama de conceptos y contenidos, ésta es la singularidad humana que constituye el supremo don del hombre. Realizar el conocimiento es humanizarse, la reflexión filosófica permite al hombre llegar a la plenitud de su ser y Hegel, al saber sobre las cosas concluye el sistema, construye el saber absoluto.

La filosofía hegeliana es la trama abstrusa y perfecta que identifica el pensamiento construido por el sujeto que urde esa trama, con el ser. El ser, en cuanto realidad, es el resultado del telar, el tejido que muestra la totalidad. Después de referir los pasajes anteriores del “Prólogo” de la *Filosofía del Derecho*, se lee:

*Lo que es racional es real,
y lo que es real es racional*⁸¹

3. La concepción kantiana sobre la mayoría de edad que logra el hombre cuando piensa por sí mismo⁸², tanto Goethe como Hegel la asumen.

Mefistófeles tienta al doctor Fausto a pecar desobedeciendo a Dios y viviendo en permanente gozo. Pero ante el estudiante, su mensaje es de búsqueda de la similitud con Dios; el sentido pecaminoso del conocimiento se realiza al convertirlo en el medio para alcanzar a ser como Dios, conocedor del bien y del mal. El mensaje implícito de Goethe es que la vida hedonista aleja al hombre de Dios, que ante ésta se debe afirmar la búsqueda de conocimiento y el amor a la verdad, pero no por la pulsión de llegar a asemejarse a Dios, sino por la búsqueda de la plenitud humana. De este modo Goethe sigue la tradición idealista de Alemania impregnada de patente racionalismo, conciliándola con el mensaje ético de la concepción judeocristiana.

⁸⁰ *Fausto*. Ed. Espasa Calpe. p. 68.

⁸¹ La célebre proposición está en la *Filosofía del Derecho*. Primera edición de la editorial Nuestros Clásicos. México, 1975. p. 14.

⁸² En el artículo “Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?”, Kant dice: “...la ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad”. En *Filosofía de la Historia*. Recopilación de las obras de Kant por Emilio Estiú. Editorial Nova. Segunda edición. Buenos Aires, 1964. p. 52.

Hegel sostiene similar posición, el hombre llega a su plena realización por el saber; la pecaminosidad radica y se cultiva en el desprecio de la Idea, de la realidad pensada y del conocimiento.

4. Un significativo pasaje de la *Ciencia de la Lógica* señala:

*...el sistema de la lógica es el reino de las sombras,
el mundo de las simples esencias*⁸³.

Si el árbol de la vida es verde y dorado, la ocupación científica, el saber absoluto, el mundo del conocimiento de las esencias que comienza y termina en el círculo perfecto de la lógica, es el reino de las sombras. La aridez gris del doctor Fausto, sólo por y con Hegel brilla eternamente ante la identificación de Dios con la Idea Absoluta.

3. “HIC RHODUS, HIC SALTUS”

Hegel refiere la cita en griego y en latín:

Ἴδον Ροδος, ἴδου καὶ πεδῆμα
*Hic Rhodus, hic saltus*⁸⁴

Inmediatamente dice:

*Comprender lo que es, es la tarea de la filosofía,
porque lo que es es la razón*⁸⁵

Ροδος en griego significa tanto “Rodas” como “rosa”, el sentido que tiene la frase posteriormente latinizada proviene de una fábula de Esopo. La fábula narrada por Esopo refiere un fanfarrón que invocando testigos, dijo que en Rodas dio un salto prodigioso. Los que escuchaban respondieron:

- *Aquí está Rodas, salta aquí.*

Hegel por medio de una ligera variación lingüística dice:

- *He aquí la rosa, baila aquí.*

En ambos casos el sentido es el mismo. Dado que existe lo necesario, debe darse la demostración *hic et nunc*.

1. Leyendo de modo hermenéutico, *Rhodus* significa el tiempo, la realidad y la historia, mientras que *saltus* refiere la comprensión y la razón.

⁸³ Cfr. *Ciencia de la lógica. Op. Cit.* p. 54.

⁸⁴ *Filosofía de Derecho. Op. Cit.* p. 15.

⁸⁵ *Id.* p. 15.

La filosofía debe enfrentarse en un acto inmediato y directo a la realidad, contra el tiempo y la historia, aunque la comprensión de la filosofía sea temporal, específica y concreta. Comprender el sentido del conglomerado de aspectos de un momento definido, sin poder anticiparse a su *Rhodus*, sin anteceder a su tiempo, es la misión de la filosofía; sentido que sin embargo hace patente el desenvolvimiento dialéctico de la realidad.

2. Como el fanfarrón impelido a saltar, en el decurso del tiempo y la historia llega un momento en que se impele a la filosofía a dar una interpretación global del devenir, a descubrir el ser como totalidad y a construir el saber absoluto como saber que se piensa a sí mismo. Así se entiende que al interpretar su historia, la filosofía interpreta la historia y al ser.

La filosofía hegeliana se da porque se realizó previamente el cierre perfecto de la realidad política. Las condiciones políticas hacen posible la conclusión del círculo perfecto de la visión filosófica. La consumación real del estado perfecto interpela para que la conciencia concluya el saber absoluto por el cual se identifica y ratifica la unidad del ser con el pensar.

3. La filosofía no se adelanta al tiempo. El *dictum* latino *primum vivere, deinde philosophare* es el imperativo por el cual el *vivere* es la presencia real de la totalidad del entorno, lo real ante lo cual la filosofía se reclina y lo reconoce después de acontecido.

Según Hegel, el sentido de la historia (*Geschichte*) es la variación, la desinencia del ocurrir, del suceder (*geschehen*), ella misma es “devenir”. La filosofía desciende ante los hechos que interpreta; para filosofar es necesario satisfacer los requerimientos apremiantes, para conocer es necesario vivir.

4. EL BÚHO DE ATENEA

Atenea es singularmente importante porque en ella Hegel halla la más profunda y bella analogía en relación a la filosofía. Al final del “Prólogo” de la *Filosofía del Derecho*, Hegel dice:

*Cuando la filosofía pinta al claroscuro,
ya un aspecto de la vida ha envejecido
y en la penumbra no se lo puede rejuvenecer,
sino sólo reconocer: el búho de Minerva
levanta el vuelo a la caída de la noche*⁸⁶.

Henri Lefebvre identifica el búho con el Estado:

Hegel vio y previó la omnipresencia, la omnipotencia del Estado (...), el ave de Minerva (...) es el envejecimiento del mundo, el fin de la historia y de la

⁸⁶ *Id.* p. 17.

*conciencia creadora, agotamiento anunciado y provocado por la filosofía, por el sistema, por el saber y por la sabiduría*⁸⁷.

Según Lefebvre el retraso del ave para levantar vuelo representa la identificación del sombrío edificio del Estado con el fin de la historia y la culminación del saber. Sobre “la tierra del Sol de la Idea”⁸⁸ se proyecta la sombra del ave que remonta su tardío vuelo. El saber absoluto ha descubierto la Idea el momento de consecución del Estado perfecto y del fin de la historia.

Cronos, dios del tiempo, respaldado por Gea, la tierra, destronó a su padre Urano. Al conquistar el dominio del universo se casó con su hermana Rea. Por el vaticinio de su padre moribundo que le profetizó que sería destronado por uno de sus hijos, Cronos devoraba a los hijos que Rea concebía... Pero, el tercer hijo, Zeus, fue salvado de la voracidad del Tiempo. Zeus creció y cumplió el vaticinio de Urano, destronó a Cronos y le obligó a que vomitara a todos sus hermanos tragados vivos. Entre Zeus, Hades y Poseidón derrotaron a Cronos y se distribuyeron su dominio. A Hades le correspondió los infiernos, a Poseidón las aguas y a Zeus, por decidir la lucha contra su padre y por ser el amo del rayo, el Olimpo, los Cielos y el Éter.

Entre las relaciones que tuvo Zeus se cuenta la que estableció con Metis. Gea al ver que Metis estaba encinta, auguró que daría a luz una niña y luego un niño que destronaría a Zeus. Zeus entonces devoró a Metis, pero de pronto le sobrevino un dolor de cabeza que hizo que el universo entero retumbara. Acudieron varios dioses a ayudar a Zeus hasta que resolvieron abrir una brecha en su cabeza de la que brotó, madura, armada y totalmente formada, dando un potente grito, Atenea.

Atenea es la diosa de la guerra, incluso su poder es superior al de Ares, sin embargo prefiere emplear medios pacíficos para defender la ley. Enseñó las artes femeninas e inventó la flauta, la brida, el carro y el barco. Habitualmente no lleva armas y si las requiere las pide a su padre. Es clemente y misericordiosa, absuelve a los acusados y nunca ha perdido una batalla cuando la ha aceptado. Su generosidad es sólo superada por su castidad, sin embargo a veces es fría y vengativa, como cuando convirtió a Aracné en araña por tejer perfectamente.

Como diosa de las ciencias, las artes, la prudencia y la guerra, la importancia de Atenea es particularmente significativa. Ella es parte de la Asamblea de los Grandes Dioses del Olimpo, comparte el poder de Zeus y es fiel y solicitada consejera. Dio nombre a Atenas al competir con Poseidón y al crear el olivo, símbolo de paz, pese a que su valor y talento para empresas militares no tiene similar. Su participación fue decisiva en trabajos importantísimos de la mitología griega, como los de Heracles, Perseo y Teseo. Asimismo, Odiseo vivió las vicisitudes de su destino gracias a las reiteradas intervenciones de Atenea.

Atenea es representada con túnica y clámide, majestuosa, moderada y grave. Porta lanza, escudo y égida. También se la representó armada con el rayo de Zeus. La principal asociación de Atenea fue con el búho, pese a que también se la asociaba con

⁸⁷ La cita está en la obra de Henri Lefebvre, *Hegel, Marx, Nietzsche: O el reino de las sombras*. Tercera edición de la editorial Siglo XXI. México, 1979. p. 64.

⁸⁸ *Id.* p. 64.

otras aves. La más usual representación se dio en un carro tirado por dos lechuzas sabias que expresaban su principal epifanía. En Grecia existieron clanes de la lechuza que conservaron rituales en su ofrenda. La lechuza de Atenea le informaba sobre los acontecimientos del mundo, levantando vuelo a la caída del crepúsculo.

Hefesto asiste al nacimiento de Atenea

Historia de las ideas y de las creencias religiosas de Mirecea Eliade



1. El dominio del universo en la Edad Dorada corresponde al Tiempo. El tiempo devora sus criaturas, nadie se salva de la voracidad de Cronos, todos perecen frente a él. Sólo Zeus se enfrentó al tiempo y triunfó. Atenea surge del vencedor de Cronos, de la cabeza del dios promotor de la razón y las artes, del dios político que representa el gobierno racional y moral. Atenea vence a Cronos por mediación de su padre que representa lo esencial del nuevo dominio: el pensamiento. Carece de madre y sólo tiene relación con sus iguales, los doce dioses de la Gran Asamblea del Olimpo. En la imagen de Atenea, representación mítica por excelencia de la filosofía, se sintetiza un conjunto de notas que refieren el triunfo sobre el tiempo. La filosofía derrota al tiempo que todo lo devora, no directamente sino a través del dios político, mediante la historia, la cultura y la política.

El devenir, pese a que inicialmente es devorado por el tiempo, mantiene la incólume figura de Zeus como el inexorable transcurrir de la historia. La historia de la política, de la cultura, de la moralidad, del arte y de toda expresión del espíritu es la condición del nacimiento del pensamiento y del parto de la filosofía.

En el devenir los hechos cambian, la historia es deglutida por la voracidad del tiempo, pero al final se impone como el transcurrir de lo que es su mejor logro, su más depurada creación: la filosofía; así como Atenea vence a Cronos por mediación de Zeus, la filosofía vence al tiempo por mediación de la política. La derrota del

tiempo se confirma en la espera del crepúsculo, momento en el cual el búho que todo lo ve, levanta vuelo. La realidad política, social, cultural, ética, jurídica y económica sigue el curso hacia la expresión perfecta de su consumación. En el estado terminal alcanzado, la voracidad destructiva del tiempo se diluye, se destruye, ha llegado el momento de la eternidad del estado capitalista y del régimen liberal, ha llegado el tiempo para que la filosofía absoluta de Hegel florezca.

Atenea de Fidias con el ave que representa su epifanía

Historia del arte de José Pijoan



La filosofía espera que acontezca el devenir y que sea como tal, la historia (*Geschichte*). Para sobrevolarla y reconocerla, el búho llega ante rem, del mismo modo como la filosofía levanta vuelo, *post festum*.

Atenea es la representación de la ciencia, el arte, la guerra y la prudencia. Su contenido esencial es el conocimiento, el talento, el saber y la creatividad. Sin embargo, pese a su cercana relación con la filosofía, ella no es su alter ego. Para conocer y para crear, depende del diario acontecer que la filosofía reconoce y articula en la síntesis de las ciencias y las artes. Todo conocimiento y creación espera el acaecimiento diario que la filosofía interpreta, de este modo desarrollar el saber absoluto no es una espontánea actividad ni una transformación de la realidad.

2. Hegel refiere el vuelo del ave de Atenea como un doble proceso, es envejecimiento y reconocimiento. El vuelo del búho a la caída de la noche representa el ineluctable devenir de los acontecimientos por el que todo rejuvenecimiento es imposible.

Según Hegel, frente a la realidad toda purificación del espíritu es imposible. La realidad prosigue el curso de su envejecimiento que no puede detenerse, invertirse ni revertirse, sólo cabe el reconocimiento, la filosofía es la actividad *post festum* por excelencia. El curso de envejecimiento de los hechos marca el rumbo de lo que acontece en la historia sin llevarla sin embargo, a su muerte.

La historia se corona en el reconocimiento del momento en el que los hechos siguen el camino teleológico identificado con la plena libertad y la absoluta autoconciencia, con los momentos políticos y filosóficos espléndidos.

Todo acaecer es ineluctable, necesariamente a toda oposición sigue una síntesis. En todo momento es necesaria la contradicción por la que se entiende, valora y ubica la estructura global de la historia.

3. En las *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal*, se lee el siguiente texto que muestra una concepción hegeliana destacada:

“Zeus, que ha puesto fin a la voracidad del Tiempo y ha detenido su paso (...) ha sido devorado con todo su imperio por el principio del pensamiento, progenitor del conocimiento, del razonamiento (...) El tiempo es la negación corrosiva, pero el espíritu también lo es, porque destruye todo contenido determinado”⁸⁹.

El tiempo destruye la posibilidad de presencia regular y afirmativa de cualquier hecho, con su paso relativiza todo en cuanto lo niega corrosivamente. El espíritu también ejerce esta negación destructiva de todo contenido determinado porque lo relativiza en el momento de su afirmación. El espíritu se reconoce a sí mismo *ante rem* al descubrir y obrar haciendo que todo perezca y se destruya; tal es la condición para que llegue a la perfección, para que sea la síntesis de toda síntesis, para que anude la totalidad en el círculo del saber absoluto, dentro de la filosofía hegeliana.

Hegel considera la historia de la filosofía y a su propio sistema como la exaltación y la realización de la verdad bajo la forma de círculo de círculos. En el círculo que plantea interrogantes, en el que se hace patente el descontento humano surge dialécticamente el sistema de las respuestas, la filosofía del saber que es plena autoconciencia de sí misma y de la realidad. Así, en el desarrollo histórico de la filosofía y en el quehacer intelectual de Hegel,

“...el comienzo pierde lo que tiene de unilateral, es decir, la cualidad de ser en general un inmediato y un abstracto: se convierte en un mediato, y la línea del movimiento científico progresivo toma, por consiguiente, la forma de un círculo”⁹⁰.

⁸⁹ Cfr. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Segunda edición de Alianza Universidad. pp. 146-147.

⁹⁰ Cfr. *Ciencia de la lógica*. Op. Cit. p. 67.

La filosofía es un círculo que gira sobre sí mismo⁹¹. Su comienzo no remite a un momento preciso que sea el inicio del transcurrir de un saber progresivamente acumulado, sino remite al sujeto que se resuelve a filosofar⁹². Para lograr la obra y el fin de la filosofía, para alcanzar la noción de la noción⁹³, ha devenido un movimiento dialéctico en la historia del pensamiento. Tal movimiento, cuando las concepciones fundamentales son despojadas de su forma exterior, se presenta como “diferentes fases de la determinación de la Idea misma”⁹⁴.

Para que se dé el cierre del círculo de círculos, la filosofía hegeliana hace inteligible y necesaria la explicación como “puro concepto que se comprende a sí mismo”⁹⁵.

4. Atenea convirtió a Aracné por la perfección de su tejido, Penélope destejía por la noche la obra del día y el pensamiento en Goethe es análogo a una trama. La filosofía como el ave de Atenea, levanta vuelo en el crepúsculo, teje con la perfección de Aracné, comenzando de nuevo cada día lo destejido en la noche, reinicia cada vez la labor de armar urdimbres y tramas de conceptos. En el crepúsculo, la filosofía se halla sola frente al acaecer del día, interpreta lo que fue, no sólo ante rem, sino que lo hace *ex nihilo*.

La trama de la filosofía tiene sin embargo historia, es la historia de la filosofía que se realiza de manera análoga a cómo Atenea venció al tiempo: por mediación de lo concreto, gracias a la política. La trama que comienza de nuevo, que renace con cada nuevo reconocimiento del ave, es el cerciorarse de lo distinto. Sin embargo, lo distinto real, lo concreto y lo nuevo es parte de lo mismo, es la manifestación dialéctica de la realidad y de la Idea; así, aunque sea lo dado siempre otro, es la expresión de lo mismo.

En cuanto totalidad, el tiempo es devorado por el principio del pensamiento y la Idea queda radicalmente fuera de tiempo. Esta exclusión de la Idea pensada se da en el devenir de la historia de la filosofía que se configura con Hegel como la suma identidad del ser y del pensar. La mediación de Zeus en la des-estructuración radical del tiempo y su poder⁹⁶, significa la aceptación implícita del marco “temporal” de dicha des-estructuración.

Hegel afirma en la *Lógica* la unidad de las ideas y de la objetividad. Zeus es la objetividad, es el poder directo y destructor aniquilador de lo concreto. Lo concreto, pese a destruirse como concreción singular de la objetividad por el poder de Cronos, termina imponiéndose a través de la historia, el triunfo sobre el tiempo es la ausencia siempre molesta del vuelo nocturno de la filosofía de la historia que proclama un

⁹¹ HEGEL, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Primera edición de editorial Porrúa. México, 1971. p. 13, parágrafo # 19.

⁹² *Id.* p. 13, parágrafo # 19.

⁹³ *Id.* p. 13, parágrafo # 19.

⁹⁴ Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Primera reimpresión del Fondo de Cultura Económica en tres volúmenes. México, 1977. t. I. p. 34.

⁹⁵ *Ciencia de la lógica. Op. Cit.* p. 741.

⁹⁶ El sentido de la “des-estructuración” lo asumo como desagregación o desarticulación de lo constituido siguiendo el orden inverso de su proceso de conformación.

telos intemporal, un estado liberal y capitalista como el final de la historia. La identificación de Zeus con Atenea es la síntesis de lo real con lo racional.

5. EL VUELO DEL AVE

¡Está viva!, ¡está viva!... escuchaba y se decía, escribía y leía, enunciaba y asentía, ¡está viva!, ¡está viva!, eran las palabras que sellaban reiterativa y potentemente, indeleble y eternamente el dispositivo perfecto y poderoso de la más alta y pura ocupación del pensamiento sobre sí mismo: la máquina de la filosofía hegeliana.

La máquina que produce pensamientos, que resume, ubica y jerarquiza la ciencia universal, la máquina que concentra en sí lo que la humanidad hizo y supo, pensó y esperó, actuó y reflexionó, creó y vivió; la máquina del sistema hegeliano es atterradoramente perfecta, omnipresente y omnisciente, inefablemente inquietante y consistentemente funcional, es la máquina que vuela en forma de ave, es el búho de Atenea que ha evolucionado a lo largo de los siglos, entre desventuras y vicisitudes para acabar de contemplar la fiesta del espíritu: es la filosofía.

Pero si el búho de Atenea posee la conciencia todopoderosa que gobierna por el poder de la memoria, es por ésta que el ave se convierte en el blanco de las aporías dialécticas de la alienación, las paradojas de la alienación que como saetas mortíferas se disparan desde dimensiones intempestivas.

6. LA PARADOJA DE LA MEMORIA

La paradoja dialéctica del poder de la memoria del ave radica en que pese a que ésta se expanda de forma inconmensurable, es finita, El tránsito de la filosofía hegeliana, de lo infinito a lo finito que incluye “todo” lo visto por Hegel, representa el orden por el cual cada parte de la realidad ocupa el lugar que le corresponde gracias a la verbalización.

Desde las categorías de la totalidad, desde el reino de las sombras de la lógica, es decir a partir del mundo que establece de manera apodíctica el ser de sí mismo y para sí mismo; hasta su finalidad teleológica alcanzada por el desenvolvimiento en la historia universal del espíritu en su más plena y auto-consciente constitución, se ha limitado lo ilimitable, se ha cosificado el absoluto y se ha concretado lo infinito.

El ave de Atenea con una memoria insuflada de datos, en su más alto vuelo, sólo planea para reconocer un mundo en el cual todo ocupa el lugar que le corresponde, lo que ha sido “visto” por el ave lo registra de modo ontológico y lo sustantiva dialécticamente, mientras que lo que aún no ha sido “visto” late como síntesis posible de un antagonismo preestablecido, insinuado y expectable por el que el resultado sintético ocupa también un lugar previo.

Así, la memoria del ave tiene la inconmensurable apertura para poder recibir e integrar datos aún no procesados y de insertarlos en algún lugar de las tres grandes esferas de la realidad: la lógica, la naturaleza y el espíritu.

En el mundo de lo real, es decir en el mundo de lo natural y de lo social, el ave reconoce la imagen en primer lugar, de una esfera de espacio, corporeidad y “naturaleza” en la que lo que es material se explica según su propia constitución, ya que se puede percibirlo como resultado de contradicciones físicas y mecánicas o como síntesis de oposiciones vitales y dinámicas. En esta esfera se constata reiterativa e indefectiblemente que lo natural sigue las determinaciones de las categorías dialécticas.

Si lo que se configura en la visión del ave tiene relación con el hombre y su forma de ser, con sus posibilidades y limitaciones, si el ave descubre en segundo lugar, pueblos e individuos, hechos y procesos, grandes o pequeños eventos, formas de gobierno y relaciones económicas, nociones colectivas sobre la moral y los deberes jurídicos, si halla pautas éticas concretadas en la vida familiar, la sociedad civil o el Estado; en fin, si encuentra expresiones artísticas, formas de sentir y creer en distintas religiones, y las maneras cómo el espíritu se ha hecho auto-consciente a través de los sistemas filosóficos; entonces todos estos cuadros son parte de la historia universal, o según los tecnicismos hegelianos, son parte del espíritu subjetivo (entatividad humana); del espíritu objetivo (dimensión social del hombre), o del espíritu absoluto (la verdad del espíritu sobre sí mismo como verdad del todo).

La memoria del ave es inconmensurable, aunque no infinita porque existe un límite, el límite de su propio vuelo. Cuando la fiesta del mundo ha acabado, cuando han madurado las condiciones dialécticas de su realidad, la filosofía pre-hegeliana es la condición de la suma verbalización que Hegel realiza. Al prepararse la síntesis dialéctica del sistema de Hegel como el más alto y completo vuelo del ave, cuando ha caído la noche el vuelo mismo se constituye en el límite temporal de la historia y en el límite epistemológico de la filosofía.

Hasta antes del vuelo y por el vuelo mismo es posible incluir, en alguna de las tres esferas, cualquiera de las determinaciones de la realidad no suficientemente configuradas descubriendo su relevancia y su lugar respecto de lo demás.

La memoria del ave pese a ser inconmensurable y abierta para el procesamiento de datos y constitución de la realidad, es finita. Si bien registra lo dado como racional (es decir, según la predeterminación dialéctica), y si bien puede enriquecer su propia exégesis holística, incluyendo lo no configurado previamente, como toda máquina aun siendo perfecta, no es silenciosa...

En la memoria del ave, en el dispositivo estructural del sistema hegeliano, en la máquina que registra lo posible y por esto lo hace real, resuena una alarma intensa audible para quienes siguen a Hegel hasta sus extremos, la alarma que persiste irremediablemente y que advierte acerca de la existencia de una contra-memoria. Esta es una memoria vacía ubicada en el resquicio profundo de la máquina, la memoria que hace que todo el sistema explote, convirtiendo la filosofía de Hegel en una tesis que tiene necesariamente una antítesis y en una posición que ha de encontrar irremediablemente a su antagonista. Así, Hegel remite de manera inexorable, a la negación de él mismo, de su sistema y de su más cara elaboración: la consumación de la historia como la síntesis de su super-tríada.

7. LA DIALÉCTICA VOLCADA SOBRE EL HEGELIANISMO

Entender a Hegel como quien “clausura” la historia en sentido que negaría todo tránsito dialéctico, sustantivamente superior a lo que el mundo germánico en general y la revolución francesa en particular han establecido, entenderlo como el filósofo del *telos* de la historia consumado políticamente con el principio de libertad, es desconocer “otra” memoria del ave, su antítesis, el contra-término del sistema... la anti-memoria..., la vacuidad de la filosofía hegeliana que sin embargo, le da sentido.

Concluido el vuelo sobre la inmensa vastedad del espíritu que aparece como la piel de la Idea, algo es evidente: si hay algún resquicio de esa piel no sobrevolado, si hay algo que no se ha medido ni registrado suficientemente, cualquier filósofo hegeliano o Hegel en persona, podrían configurarlo gracias a la apertura del sistema. Podrían completar la memoria procesando los datos según la función individual y dialéctica de oposición y síntesis de lo que aparece y se hace. Este procesamiento es racional porque integra los elementos materiales en los resquicios de la piel de la Idea, es el espíritu que aparece en forma de historia universal.

La antítesis de esta memoria omnipotente y omnisciente, la antítesis de la memoria que procesa casi mágicamente todo lo que Hegel dijo y todo lo que le faltó explicar, el contra-término del sistema de registro, de la inefable máquina del saber absoluto, la máquina simbolizada por el ave, tal antagonista aparece en el vuelo que limita el tiempo de la historia.

El espíritu es como la piel de la Idea, la piel que reviste un interior racional y dialéctico, la piel que envuelve una sustancia lógica, una profunda e insondable necesidad de contradicción y síntesis, necesidad materializada en los órganos y las partes que esa piel recubre, en el poderoso rugir, en la monumental e infinita presencia, en la corporeidad más brumosa, en la solidez más pesada y en la extensión infinita de la naturaleza.

Pero también la naturaleza se reviste de humanidad, llega a comprenderse como racional y se recupera la enajenación de la Idea mediante el hombre. Con el hombre y la sociedad se hace posible que el vuelo del espíritu se extienda sobre todo ese grandioso extrañamiento llamado materia y teja sobre la erupción de lo natural, la piel que lo recubre, la piel que configura la existencia humana con el agonismo contradictorio que le es propio.

La historia es el escenario de realización del espíritu, el escenario de la representación dramática de recuperación de la Idea. La Idea, el “todo”, por sus determinaciones dialécticas, tiene necesariamente que enajenarse y transitar del mundo de las sombras, del mundo de las abstracciones puras en el que de manera ontológica y primigenia es hacia lo abstracto negado, rebasado, enajenado y contradicho, se hace lo natural, lo material y lo concreto físico.

De esa antítesis de las sombras sin cuerpo, que sin embargo da sentido a las sombras, la Idea realiza una síntesis dentro de la legalidad ontológica. Aparece un modo de ser y una existencia que aúne las sombras con el *factum* de lo material, que reúne la abstracción pura con la naturaleza corpórea, la necesidad lógica con la contingencia de las cosas, el orden formal con la erupción física, aparece el espíritu.

En sentido estricto, el espíritu es la historia. Si bien existe un ser humano y si bien el cuerpo habla sobre sí mismo en tres momentos dialécticos (antropología, fenomenología de la conciencia y espíritu teórico, práctico y libre); el hombre como espíritu subjetivo se realiza sólo en cuanto vive y en cuanto expresa la fuerza de su ser en el tiempo.

El espíritu subjetivo se objetiva en cuanto ser histórico porque es el substrato de la sociedad y su devenir. El movimiento histórico que se ordena dialécticamente como derecho, moralidad y eticidad (esta última incluye a la familia, a la sociedad civil y al Estado), es el escenario en el que el espíritu subjetivo se hace objetivo y llega a ser realmente. La relación entre lo subjetivo y lo objetivo es una contradicción dialéctica que da forma a la existencia humana en la historia. Tal, el resultado: la piel que recubre la Idea.

También el reconocimiento del espíritu sobre sí mismo, lo que Hegel denomina el espíritu absoluto, se da en la historia.

Existe una dialéctica sobre las tres maneras de captar el absoluto: En la historia del arte, la manera cómo el ideal se hace “perceptible”, se realiza en tres momentos dialécticos, como arte simbólico, arte clásico y arte romántico. En la historia de la religión, la manera cómo el absoluto se “siente” es primero como religión natural, posteriormente como religión del arte y en tercer lugar, como religión revelada (la síntesis de este momento es el protestantismo). Finalmente, la historia de la filosofía también comprende una génesis dialéctica, desde el momento de la tesis de la filosofía griega, pasando por la antítesis medieval, se llega a la síntesis de la filosofía moderna en la que el sistema hegeliano es la máxima superación de lo precedente.

8. LA HISTORIA COMO PIEL DEL ESPÍRITU

La historia vista como el escenario del espíritu, como la coreografía en la que se va a representar la sucesión de los eventos sociales, la historia como la piel tejida sobre la naturaleza, se limita por la fuerza titánica de lo material. Sin embargo, es vista por el vuelo del ave en su más alto ascenso.

Este reconocimiento consiste en constatar que la historia no es particular, que los hechos que hombres y pueblos protagonizan no son atomísticos, sino que son parte de un sistema estructurado. La historia es vista por Hegel como una totalidad unitaria y dialéctica en la que cada parte importa en relación al conjunto, la piel de la Idea no es homogénea ni regular, sino jerárquica y funcional dialécticamente, sigue el curso de afirmación, mediación y síntesis.

La historia teje una superficie con los más vistosos colores, con las más complicadas tramas y con una urdimbre que permite tejer y sobre-tejer lo más vívido, lo más dinámico, lo que más entusiasmo y deifica a los hombres. Todo adquiere valor en relación a lo demás, filosóficamente la historia es una. En varias partes de esta piel se arremolinan los eventos, los pliegues se sobreponen, las articulaciones se hacen complejas y se van allanando las superficies para que se construyan los escenarios de los más sutiles brocados, de los más finos diseños y de la más bella concreción del espíritu. La perfección se da no sólo en el arte, la religión y la filosofía, sino en la

culminación de todos los intentos dialécticos por constituir el mejor régimen político y la forma plena de convivencia económica.

Que la historia haya tenido que tejerse con los hilos de la pasión, el egoísmo, la dominación y la enajenación, sólo es un momento en el proceso de su constitución. Más cerca a lo natural en estos casos, la piel de la historia se presenta ante el vuelo insobornable e impertérrito del ave, como lo que es: el momento de negación que será a la vez negado, el desgarramiento que ha dado al hombre la conciencia de su ser frente a lo otro.

La fuerza de los órganos de la naturaleza que late por debajo, domina la piel y se impone sobre ella. Para que se tejan las más delicadas y opacas imágenes, aquéllas que han hecho perder de vista la primacía de lo material e incluso su existencia, las imágenes se sobreponen infinidad de veces, constituyen un todo armónico y perfecto como si se tratara de un calidoscopio con diversidad de cuadros, cada uno formado con los mismos elementos, con los mismos diseños y con los mismos colores básicos.

Estas imágenes sutiles y versátiles, luminosas y deslumbrantes, fijas y combinables, definidas e intercambiables se dan porque las otras, las que apenas son tramas raídas del espíritu y transparencias debajo de las cuales aparece el titán de la materia, han existido previamente como su momento de la tesis.

En la historia se dan circunstancias en las que el espíritu se place en tejer una piel compleja y bella. Se pueden referir muchos ejemplos que el ave puede percibir concluido el trabajo de la lanzadera que teje la trama de la historia:

1. **En el arte.** El arte oriental correspondiente a la civilización de China e India se caracteriza por un exceso de fantasía, por representaciones fabulosas de animales que reducen la idealidad a lo sensible, es una muchedumbre proficua de desorden que termina obnubilando a la divinidad. Para que exista la valoración de la sobriedad y el equilibrio del arte clásico desarrollado en el mundo greco latino, para que se dé la perfección del arte que sintetiza el fondo de la obra artística con la forma cómo se la presenta; ha tenido que existir aquél momento inicial, el momento del arte oriental.
2. **En lo concerniente al Estado.** En el mundo oriental existió la primera forma de organización estatal vinculada a lo natural. Posteriormente, por mediación dialéctica de la antítesis de la monarquía, se realizará la síntesis de la forma de constitución racional del Estado: la democracia.

Para que se tejan los cuadros de esta piel de la historia, el espíritu tuvo un devenir dialéctico que partió de las formas despóticas de las civilizaciones orientales, formas que niegan la individualidad, que conculcan la libertad y que extreman la desigualdad, haciendo permanente la servidumbre, la concentración y el abuso de poder. Después de tejer estos cuadros y extenderlos sobre la naturaleza, en el mundo social e histórico, el espíritu supera los límites de la imagen construida, hace resaltar sus deficiencias, cambia los hilos y teje las formas y figuras que dan realidad a otras imágenes. Finalmente llega a la forma superior y sintética, el Estado constituido en su principio racional por la revolución francesa, el Estado de libertad de los ciudadanos que gozan de igualdad de derechos políticos.

3. **Las relaciones sociales y económicas.** La lanzadera, el espíritu ha tejido primero los cuadros de la dialéctica del amo y del esclavo que establecen el señorío. Después, consciente de los vacíos y las ausencias de su obra desgarrada, ensaya nuevas composiciones, nuevos actos en el drama de la historia. Borda una piel en la que, después de la servidumbre del mundo cristiano, se afirma la individualidad libre, un Estado universal, homogéneo, de ciudadanos iguales y de burgueses trabajadores en el que se ha negado la servidumbre (relación antagónica entre siervo y señor), y se ha superado el señorío (relación antagónica entre esclavo y amo).

La historia como sucesión dialéctica de cuadros es una totalidad y una unicidad de curso racional. Las pasiones, intereses egoístas y propósitos innobles de los individuos hacen que ciertos eventos cobren relevancia, tal el concepto de astucia de la razón. Para Hegel, inclusive la violencia, la muerte, la destrucción, la miseria y el desgarramiento que el espíritu siente al elevarse apenas por encima de la piel y los cuadros que ha tejido, son experiencias necesarias de la conciencia que cobran relevancia en la superación dialéctica.

El espíritu después de que acontece lo real, *post factum et post festum* comprende la necesidad del señorío, la razón de la violencia, de las guerras, de la miseria, del odio y de la desaparición de pueblos íntegros. Sólo advirtiendo la unidad de la historia se hace inteligible lo precedente al final, la ineluctable marcha al *telos* de la libertad, sólo por el vuelo más alto el ave descubre la legalidad de lo indeseable, la superación del desgarramiento y la recuperación de lo racional identificado con lo real.

La filosofía hegeliana comprende la historia precedente como el momento necesario superable e inicial. El ave que surca el más elevado cielo descubre que la negación de lo indeseable e intolerable es necesario: encuentra que el movimiento astuto de la razón funda su sentido en la consumación última de lo racional.

Los cuadros que el espíritu teje se reúnen en tríadas dialécticas también en lo que respecta a la historia en general. La tesis la constituye el mundo oriental; la antítesis, el mundo griego y romano y la síntesis, el mundo germánico. La tríada de la historia universal no se la debe considerar como dada en el tiempo, no es que concluye un mundo para que comience otro en la linealidad cronológica de un tiempo ingenuo y regular.

1. El espíritu del pueblo y el espíritu del tiempo. Según Hegel la historia la realiza, en última instancia cada pueblo o el espíritu de cada pueblo (*Volksgeist*), y no los individuos como sujetos de la historia. Aquí radica un aspecto esencial de la superación dialéctica que su filosofía realiza frente a la Ilustración y el romanticismo.

El cuadro tejido como la piel que el ave ve es la producción de un pueblo y la forma cómo el espíritu sigue el tránsito de lo universal a lo particular. Las formas universales que están en cada hombre, siguen un movimiento hacia la particularidad que simultánea y vívidamente se encarna en los pueblos, hacen que surjan las individualidades que deben surgir y dan respuesta a las necesidades que el tiempo exige. Los genios y personajes históricos realizan lo que deben hacer, son la

expresión de los hilos de una composición y un cuadro, son los signos del tiempo: el espíritu del tiempo (*Zeitgeist*).

El espíritu movido por la fuerza tomada de la brusquedad y afirmación monumental de lo natural, se despliega. En los pueblos se transforma en la especificidad de sí mismo, va haciéndose y siendo, va bordando los cuadros de la historia como expresión de sí mismo.

“La razón”. Grabado de cobre del siglo XVI *Historia de la filosofía de Will Durant*



2. Los pueblos en la historia universal. Hay pueblos como las civilizaciones orientales o los pueblos africanos y sudamericanos, que son vistos por Hegel como expresión del espíritu, que alcanzaron relevancia histórica y un protagonismo central, de acuerdo al despliegue del espíritu. Pero posteriormente, dadas las limitaciones de la dialéctica del espíritu, se adormilaron, esclerosaron y petrificaron. En ellos se anuló la vida, se endurecieron y osificaron, en ellos el espíritu es como si estuviese en una irremediable y permanente vigilia.

El espíritu universal se concentró en esas civilizaciones concretando estructuras de existencia social e individual, son lo que de manera genérica Hegel llama el mundo oriental. De este mundo el espíritu se ha desplazado en el espacio, haciendo del tiempo su forma de existencia. Hizo que surgiera otro pueblo más vivaz, más pleno y rebosante de movimiento, el pueblo superior en el que construyó otro cuadro. En los

pueblos superiores las contradicciones precedentes se superan y la marcha del espíritu a lo largo del escenario de la historia alcanza un escalón más, representa otro acto en el drama de su existencia.

3. El final de la historia. Hegel justifica una acción política, en otro tiempo llamada civilizadora o universal. Existe una síntesis mayor desde la perspectiva euro-céntrica.

En primer lugar, Hegel justifica explícita y lúcidamente el empeño napoleónico de establecer un Estado homogéneo y universal en Europa señalándolo como racional porque significaría la eliminación de sistemas semi-feudales y monárquico absolutistas vigentes en vastas regiones de Alemania y de Europa.

En segundo lugar, Hegel justifica implícitamente como una necesidad racional y como una cuestión de tiempo que tiene que acontecer, que el espíritu se despliegue de modo que concrete su universalidad a través de distintos pueblos. En el contexto histórico de Hegel es el pueblo francés en lo político y el alemán en lo filosófico, y según sus propias palabras, el pueblo norteamericano posteriormente, los que transmiten al resto de la humanidad, la labor racional de consumir en su presencia extensa y en su intensidad política, la absoluta libertad. Esta justificación es implícita porque Hegel intuyó la racionalidad de la legalidad histórica del imperialismo político y económico: el pueblo que es el lugar donde el espíritu cobrará nueva vida y dinamismo frente a la agotada y envejecida Europa es Norteamérica.

“La libertad guiando al pueblo” Eugène Delacroix



CONCLUSIÓN

Es necesario volver al desajuste de la memoria del ave, en ella resuena un desperfecto. Hegelianamente, el espíritu está encarnado en algún pueblo que hace que se difunda una manera política de organizar y realizar el *telos* de la historia, tal pueblo permite la extensión e intensificación del fin común de la humanidad. Así como ha existido un proceso dialéctico de la revolución francesa⁹⁷, hay una difusión universal de la libertad con lo que se da término a la estructura dialéctica. La paradoja del *telos* del espíritu y el sinsentido de la consumación de la libertad final, anulan el movimiento continuo de salto cualitativo a algo superior. Así, el tránsito si bien es hacia algo cada vez más perfecto, extenso y omni-compreensivo, tiene un límite, el límite que da muerte a la super-tríada y convierte a la historia en una aproximación asintótica a ninguna parte.

Si por el dinamismo y el cambio del espíritu se ha consumado la realización del principio absoluto de la libertad, posteriormente la vida del espíritu termina porque se ha alcanzado el fin, en ese momento lo único que cabe es realizar universalmente y para todos, la cresta de la ola de la historia reduciéndose las contradicciones a meras oposiciones secundarias y contingentes que cercenan todo posible nuevo salto a algo superior.

Las contingencias de las contradicciones secundarias que los pueblos de vanguardia resuelvan para hacer de su forma de vida, la única organización política necesaria y racional, son parte de la primera memoria visual de la máquina del saber absoluto. Pero existe otra memoria, una paradójica y profunda, una en la que subsiste el hiato de un vacío radical, una de sentimiento vacío ante la precipitación del final de la historia, la anti-memoria del ave.

Es esta memoria del ave la que interroga indefectiblemente preguntas como las siguientes:

¿Qué sigue después de haber descubierto la verdad de la Idea y el espíritu?. ¿Por qué llevar a la dialéctica a su extremo de realización como saber absoluto precipita su muerte?. ¿Cómo es posible afirmar otro mundo, supuestamente superior al germánico sin que se presente lo inevitable: que ese nuevo mundo sea el nuevo *telos* de la historia y la ineluctable muerte de la dialéctica?. ¿Las extensiones que el ave voló, la piel vista en sus más acabadas partes, en sus más prolíficos diseños y en sus más alegres combinaciones, es todo?. ¿En historia hay un todo al menos como estructura? ¿Existe un momento en el que la piel termina de extenderse por encima de la naturaleza, anulándose la posibilidad de que el espíritu ensaye nuevas formas, nuevas concreciones y nueva vida?. ¿No es posible mantener infinitas contradicciones que ahoguen el grito del saber absoluto en su propia voz y conviertan a la super-tríada hegeliana en el cuerpo inerte de un cadáver?

Comprender estas contradicciones del saber absoluto significa paradójicamente aceptar y superar a Hegel. Por esto se hace patente que su dialéctica teleológica de la historia tiene sentido real, si y solamente si se piensa con y por su antítesis: la dialéctica a-

⁹⁷ El momento de la tesis del proceso de la revolución francesa lo constituye la realización de los principios y de las consignas de libertad. El antitético se da en la época del Terror. La síntesis de esta oposición dialéctica se expresa finalmente, en los intentos homogeneizadores de Napoleón.

teleológica. Pensar la historia en su irracional realidad y su racional irrealidad es posibilitar y limitar un nuevo modelo de praxis, entendiendo lo real como algo irracional que no puede dejar de ser para hacerse racional. Pensar lo real a partir de su sinsentido, del silencio y de la ausencia de discurso filosófico es pensar la historia desde otro lado distinto al occidental: el lado que realiza una multiplicidad de determinaciones más ricas, más vívidas y más inocentes... Superar de modo dialéctico la teleología de Hegel (y la concepción teleológica de Marx) es descubrir que la vida del espíritu en la historia es la conciencia del desgarramiento por el que la máquina se anula a sí misma: el ave de Atenea se descubre a sí misma como no viva, su lenguaje le permite reconocerse como plástica y cosmética y su mensaje la diagnostica como cadavérica...

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO, Theodor.

Tres estudios sobre Hegel. Trad. Víctor Sánchez. Ed. Taurus. Madrid, 1973.

ALTHUSSER, Louis.

“Sobre la relación de Marx con Hegel”. En *Hegel y el pensamiento moderno*, Jacques D’Hont, Compilador Traductor: Ramón Salvat. Siglo XXI, México, 1970. pp. 93-120.

Para leer “El Capital”. Trad. Martha Harnecker. Ed. Siglo XXI. Biblioteca del Pensamiento Socialista. México, 1978.

BLOCH, Ernst.

Sujeto-Objeto: El pensamiento de Hegel. Trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica. México, 1982.

COLLETI, Lucio.

El marxismo y Hegel. Trad. Francisco Fernández. Editorial Grijalbo. Colección Enlace. México, 1985.

DERRIDA, Jacques.

“El pozo y la pirámide: Introducción a la semiología de Hegel”. En *Hegel y el pensamiento moderno*, Jacques D’Hont, Comp. Trad. Ramón Salvat. Siglo XXI, México, 1970. pp. 30-92.

D’HONT, Jacques.

Hegel, filósofo de la historia viviente. Trad. Aníbal Leal. Amorrortu editores. Buenos Aires, 1971.

“Teleología y praxis en la “Lógica” de Hegel”. En *Hegel y el pensamiento moderno*, Jacques D’Hont, Comp. Trad. Ramón Salvat. Siglo XXI, México, 1970. pp. 3-29.

DUBARLE, Dominique.

“Lógica formalizante y lógica hegeliana”. En *Hegel y el pensamiento moderno*, Jacques D’Hont, Comp. Trad. Ramón Salvat. Editorial Siglo XXI, México, 1970. pp. 121-70.

FINLAY, John.

Reexamen de Hegel. Trad. Juan David García Bacca. Editorial Grijalbo. Barcelona, 1969.

GADAMER, Hans Georg.

La dialéctica de Hegel: Cinco ensayos hermenéuticos. Trad. Manuel Garridó. Editorial Cátedra. Colección Teorema. Madrid, 1988.

GARAUDY, Roger.

El pensamiento de Hegel. Trad. Francisco Monge. Editorial Seix Barral. Barcelona, 1974.
El método de Hegel. Trad. Ofelia Menga y Alfredo Llanos. Ed. Leviatán, Buenos Aires, 1985.

GOETHE, Johann.

Fausto. Trad. Teodoro Llorente. Editorial Sopena. Buenos Aires, 1942.
Fausto. Trad. Francisco Pelayo. Ed. Espasa Calpe. Madrid, 1979.

GULIAN, C. I.

Método y sistema en Hegel: Fuentes ideológicas y génesis de la filosofía hegeliana. Trad. Augusto Vidal. Ed. Grijalbo. México, 1971.

GRAVES, Robert.

Los mitos griegos. Trad. Luis Echavarrri. Ed. Losada. Buenos Aires, 1985.

HEIDEGGER, Martin.

La "Fenomenología del espíritu" de Hegel. Trad. Manuel Vargas y Klaus Wrehde. Alianza Universidad. Madrid, 1992.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich.

Ciencia de la lógica. Trad. Augusta Mondolfo y Rodolfo Mondolfo. Ed. Solar Hachette. Buenos Aires, 1976.

Constitución de Alemania. Trad. Dalmacio Negro. Ed. Aguilar. Madrid, 1972.

Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Trad. Enrique Ovejero y Maury. Ed. Porrúa. Colección Sepan cuántos. México, 1971.

Fenomenología del Espíritu. Trad. Wenceslao Roces. Fondo de Cultura Económica. México, 1981.

Filosofía del Derecho. Ed. Nuestros Clásicos. Universidad Autónoma de México, 1975.

Lecciones de Estética. Trad. Alfredo Llanos. En base a la edición de H. G. Hotho de 1932 y 1938. Ed. La Pléyade, Buenos Aires, 1977.

Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Trad. José Gaos. En base a la edición de G. Lasson. Madrid, 1982.

Lecciones sobre la historia de la filosofía. Trad. Wenceslao Roces. Precedido por el "Discurso Inaugural" del 28 de Octubre de 1816 en Berlín. En tres volúmenes. Fondo de Cultura Económica. México, 1977.

Filosofía real. Edición de José María Ripalda. Fondo de Cultura Económica. Madrid, 1984.

HENRICH, Dieter.

Hegel en su contexto. Trad. Jorge A. Díaz. Monte Ávila ed. Caracas, 1990.

JANICAUD, Dominique.

"Dialéctica y sustancialidad: Sobre la refutación hegeliana del spinozismo". En *Hegel y el pensamiento moderno*, Jacques D'Hont, Comp. Trad. Ramón Salvat. Siglo XXI, México, 1970. pp. 171-205.

KAUFMANN, Walter.

Hegel. Trad. Víctor Sánchez de Zabala. Alianza Universidad. Madrid, 1979.

KOJEVE, Alexandr.

Introducción a la lectura de Hegel: Lecciones sobre la “Fenomenología del Espíritu”. Texto de las tres primeras conferencias. Trad. Fanny Abregú de Editions Gallimard. París, 1947.

La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel. Trad. Juan José Estrada. Ed. La Pléyade. Buenos Aires, 1972.

La idea de la muerte en Hegel. Trad. Juan José Sebrelli. Ed. Leviatán. Buenos Aires, 1984.

LEFEBRE, Henri.

Hegel, Marx, Nietzsche: O el reino de las sombras. Trad. Mauro Armiño. Siglo XXI. México, 1978.

LENIN, V. I. U.

Cuadernos filosóficos. Versión española de la editorial Progreso. Ed. Ayuso. Madrid, 1974.

LUKÁCS, Georg.

El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista. Trad. Manuel Sacristán. Ed. Grijalbo. México, 1985.

MARCUSE, Herbert.

Razón y revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social. Trad. J. Fombona. Alianza Universidad. Madrid, 1976.

MURE, G. R. G.

La filosofía de Hegel. Trad. Alfredo Brotón Muñoz. Editorial Cátedra. Colección Teorema. Madrid, 1988.

PALMIER, Jean-Michel.

Hegel: Ensayo sobre la formación del sistema hegeliano. Trad. Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica. Barcelona, 1974.

PAPAIOANNOU, Kostas.

Hegel. Seguido de selección de textos. Trad. Bartolomé Parera. Ed. EDAF. Colección Filósofos de todos los tiempos. Madrid, 1981.

REGNIER, Marcel.

“Lógica y teo-lógica hegeliana”. En *Hegel y el pensamiento moderno*, Jacques D’Hont, Comp. Trad. Ramón Salvat. Siglo XXI, México, 1970. pp. 206-228.

LA COMUNA DE PARÍS: DOS ENFOQUES FILOSÓFICO POLÍTICOS

La antítesis directa del imperio era la Comuna.

Karl Marx

... es que el poder está maldito, por eso soy anarquista.

Louise Michel

INTRODUCCIÓN

Durante dos meses y diez días en el último tercio del siglo XIX aconteció en Francia uno de los procesos más relevantes de la historia moderna que se ha caracterizado como una experiencia política de la más significativa trascendencia: la Comuna de París.

No es propósito de este ensayo presentar una relación histórica de los hechos que constituyeron la Comuna. El objetivo que pretendo realizar es la comparación entre dos apreciaciones teóricas e ideológicas de este proceso, dos enfoques que son dos maneras de pensar, criticar y encontrar en la Comuna, justificaciones históricas y prácticas de estas perspectivas políticas, me refiero a cómo el anarquismo por una parte y el marxismo por otra, enjuician la Comuna de París, modos que todavía hoy establecen directrices recurrentes para entender el mencionado proceso.

Los más destacados pensadores anarquistas como M. Bakunin y P. Kropotkin, explicitaron apreciaciones políticas claras sobre la Comuna; en el caso de Bakunin, éstas son más relevantes por cuanto se dieron de forma contemporánea a dicho proceso; sin embargo, no son estos autores los que guiarán del lado del anarquismo la comparación que pretendo realizar. Como representante del anarquismo, será una protagonista de la Comuna, Louise Michel, quien me permitirá, en base a un escrito de 1898, *La Commune, histoire et souvenirs*, apreciar los juicios de valor y los puntos de vista que, desde esta posición teórica se remarcan, se critican y se proyectan, tanto para presentar una Comuna “anarquista”, como para efectuar constataciones históricas y políticas del anarquismo.

Por otra parte, pese a los escritos de Marx sobre la Comuna, en especial *La Guerra Civil en Francia*⁹⁸ redactada el mismo mes de mayo de 1871, la influencia del marxismo sobre los *communards*, se sabe que fue casi nula. Sin embargo, Marx y Lenin tomaron la Comuna como un proceso de muy ricas enseñanzas para la propia teoría marxista, de acá que se justifique que sean estos autores, sin exclusión de Engels, a los que haya que recurrir para tener una apreciación histórica y un enjuiciamiento teórico sobre la manera como “desde el marxismo”, se piensa la Comuna.

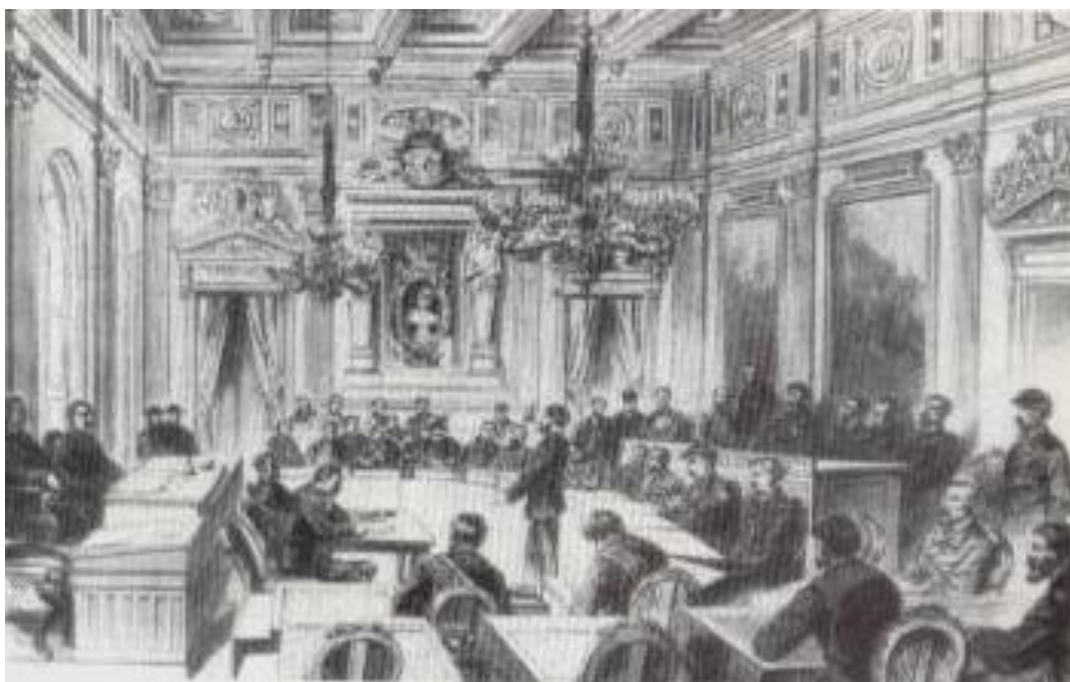
⁹⁸ Cfr. *Obras Escogidas*, Moscú, Progreso, Pp. 256-322. Otros textos editados en la misma compilación son el *Primer* y el *Segundo Manifiesto del Consejo General de la Asociación Internacional de los Trabajadores sobre la Guerra Franco Prusiana*.

1. LA COMUNA EN LA HISTORIA

Pese a su corta duración de diez semanas, la Comuna se constituye en un hito de la historia moderna por lo característico de sus acciones. Desde su proclamación el 28 de marzo de 1871, sus medidas fueron radicales en distintos planos.

Respecto del orden estatal anterior cabe remarcar lo siguiente: el 30 de marzo, luego de que fue abolida por el Comité Central de la Guardia Nacional, la “Policía de la Moralidad”, la Comuna elimina el servicio militar obligatorio y el ejército permanente declarando a la Guardia Nacional, la única fuerza armada; después, el 1º de abril, establece la electividad y revocabilidad de los funcionarios del Estado reducidos a un cuarto de la cantidad anterior, fijando inmediatamente, seis mil francos anuales - equivalente al ingreso de un obrero- como el límite máximo de su salario. El 2 de abril se establece la separación de la Iglesia respecto del Estado declarándose los bienes de aquella como propiedad nacional y aboliéndose los subsidios estatales; finalmente, el 20 de abril se elimina la “Oficina de Colocación” que había servido para dotar de empleos a los acólitos al régimen de Adolfo Thiers.

Sesión de la Comuna de París



Entre las medidas económico sociales de la Comuna destacan: el 30 de marzo se condona el pago de alquileres desde octubre de 1870 a abril de 1871, puesto que Napoleón III dimitió como emperador en septiembre de 1870; la Comuna suspende ese mismo día, la venta de objetos empeñados. El 2 de abril establece la instrucción pública gratuita y el 16 del mismo mes, abre un registro de las fábricas cerradas para reabrir las como sociedades cooperativas y para formar una Unión. El 20 de abril abole el trabajo nocturno de los panaderos y clausura las “casas de empeño”.

Las acciones ideológico políticas que reafirmaron simbólicamente el nuevo tiempo y el cambio que la Comuna inaugura y representa, fueron las siguientes: en medio de la algarabía popular, el 6 de abril, la Guardia Nacional quema la guillotina, el 8 de ese mes, se decreta eliminar todo símbolo religioso, imagen, dogma e incluso las oraciones de las escuelas; el 12 se decide derruir la Columna de Vendôme, lo cual se cumplió el 16 de mayo; esta decisión se toma porque a dicha columna se la asociaba con la incitación al odio entre las naciones y con el chovinismo imperialista francófilo que Napoleón representó. Además, el 5 de mayo se demolió la capilla que había sido construida para expiar la ejecución de Luis XVI.

El conjunto de tales medidas fue posible gracias a que el Comité Central de la Guardia Nacional, el 21 de marzo dimitió en favor de la Comuna.

Derrumbamiento de la columna de Vendôme

16 de mayo de 1871



2. COINCIDENCIAS Y DISCREPANCIAS POLÍTICO-FILOSÓFICAS EN TORNO A LA COMUNA

Las críticas que se hacen a la Comuna dejan advertir las posiciones teóricas de los distintos enfoques: para anarquistas como Kropotkin por ejemplo, lo peor de la Comuna fue aplicar una forma representativa basada en la elección y la delegación; esto tuvo como necesaria consecuencia, la asfixia de las iniciativas y de la espontaneidad de las masas, permitiendo que sean predominantemente los conservadores, los que mantengan y ejerzan la mayor procuración⁹⁹. En oposición a esta crítica, Lenin dice en 1917 en un

⁹⁹ Entre las más importantes obras de Piotr Kropotkin que refieren el tema de la Comuna se debe citar las siguientes: *Memorias de un revolucionario*, Madrid, 1973. *El apoyo mutuo: Un factor de la evolución*. Cali, Madre Tierra, 1989. *La moral anarquista*, Madrid, Júcar, 1978.

artículo titulado “La dualidad de Poderes”, que en la Comuna la fuente de poder radicó en las masas, que el poder emergió desde abajo haciendo a los funcionarios absoluta y permanentemente elegibles y amovibles y que el poder coercitivo de la policía y el ejército se substituyó por el poder del pueblo en armas; así para Lenin, la Comuna fue una “máquina estatal proletaria”¹⁰⁰.

Para Louise Michel la Comuna cumplió su deber, la mayoría era ardientemente revolucionaria y pese a que la minoría socialista varias veces se ocupó de razonar y discutir haciendo uso de un tiempo que no disponía, la Comuna garantizó la seguridad que la multitud requería; es decir, resolvió cuestiones sociales fundamentales en beneficio de los intereses del pueblo.

La misma autora establece que fueron los errores de la Comuna los que hicieron de ella, más que una fiesta del poder, una pompa del sacrificio: en primer lugar, el error de no vencer definitivamente a la reacción, la cual hizo de Versalles el centro de dirección y el núcleo de la recomposición de su fuerza militar; en segundo lugar, fue un error respetar el “corazón del vampiro capital”¹⁰¹; es decir, haber resguardado el banco sin saquearlo para la Comuna.

En este punto hay coincidencia entre marxistas y anarquistas, aunque las causas que explican tales errores sean diferentes para cada enfoque. En una carta a L. Kugelmann de abril de 1871, Marx dice que los errores de la Comuna radican en la propia institución de la Comuna: La Guardia Nacional debía atacar Versalles inmediatamente después de haber expulsado al gobierno de París y no debía apresurarse en dimitir en favor de la Comuna. Ahí está para Marx, la razón ratificada por Lenin, de que no se haya llegado a expropiar a los expropiadores, de que no haya existido la suficiente organización para la toma de Versalles y de que no se dispusiera de los recursos del banco; para colmo, se comenzó a soñar en la entronización de la justicia y en un nuevo orden que sólo muestra la excesiva magnanimidad e ingenuidad proletaria¹⁰².

Las posiciones teóricas del marxismo que justifican esta apreciación son harto conocidas: Lenin dice que la Comuna no tuvo preparación y que fue un movimiento espontáneo, heterogéneo y confuso. Fue un movimiento que asustó a los republicanos burgueses y a los pequeños tenderos al ver su carácter socialista, un movimiento de inminente fracaso en el que según Lenin en 1918, los *communards* no tenían conciencia de lo que hacían dirigiéndose solamente por las geniales intuiciones de las masas; sin embargo, Lenin reconoce que la Comuna fue la tentativa de demoler la máquina del Estado, paradójicamente, de modo consciente, democrático, central y proletario¹⁰³.

Para Lenin el fracaso de la Comuna se dio porque no llegó a un grado suficiente de organización, disciplina ni a un poder centralizado que concentre la autoridad y la dirección. Igual que Marx, Lenin piensa que el fracaso se dio en la incapacidad del

¹⁰⁰ El artículo “La dualidad de poderes” se publicó por primera vez en *Pravda* Nº 28, el 9 de abril de 1917. En él Lenin resume el poder de la Comuna de París que le permite afirmar que la constituyen en un gobierno revolucionario. *Obras Completas*. Tomo 24. Moscú, Progreso, Pg. 19-20.

¹⁰¹ Todas las referencias dadas del texto de Louise Michel corresponden a *Mis recuerdos de la Comuna*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. México, Siglo XXI, 1973. Pg. 169.

¹⁰² Cfr. las cartas de Marx a L. Kugelmann del 12 y del 17 de abril de 1871. *Obras Escogidas*. Moscú, Progreso, Pg. 704-706.

¹⁰³ La expresión es de Lenin en *El Estado y la Revolución*, Moscú, Progreso, Pg. 50.

Comité Central de la Guardia Nacional: no poder realizar lo esencial de toda revolución, destruir el poder militar de la reacción.

El resultado fue que quedó indemne el poder de Versalles, que no se tuvo fuerza militar para enfrentar el apoyo de Bismarck a Thiers y que no se pudo organizar progresiva y sostenidamente, pese al poder de los obreros armados, la extinción de la burocracia.

El costo de los errores de la Comuna fue no tener posibilidad de empleo de los instrumentos del poder para someter definitivamente a los adversarios¹⁰⁴, no poder expropiar a los expropiadores, no viabilizar que la mayoría reprima a la minoría hasta aniquilarla, no poder realizar una dictadura proletaria ni un tipo de Estado centralizado y autoritario capaz de aplastar a la burguesía. En cambio, lamentablemente según el marxismo, la Comuna fue aunque valiosa históricamente, apenas una dictadura democrática y la ejecución de un programa mínimo, sólo representó la concreción de una democracia proletaria irremisiblemente condenada al fracaso en la construcción del socialismo.

A. APRECIACIONES DE LOUISE MICHEL SOBRE LA COMUNA

Para la anarquista Louise Michel, la Comuna es la pompa del sacrificio, la repulsa del poder maldito, la ebullición de un nuevo mundo, el deseo de quererlo todo a la vez, la explosión del arte, la literatura y de los descubrimientos científicos, el deseo de escapar del viejo orden y de que la vida flamee, crea y brille; la Comuna diversa y rica es la expresión de la libertad rebelde, la reivindicación de los derechos del pueblo, la igualdad, la justicia y la lucha por la vida y el trabajo; representa la inmolación, la desesperación y la crueldad extrema por los errores y las creencias.

La Comuna creyó que debía resguardar esa fortaleza del capitalismo llamada “banco”; no pudo enfrentar la traición de la burguesía ni superar su deficiente organización militar por el carácter de los combatientes y por las condiciones de lucha. La Comuna concentra la riqueza antiautoritaria y la apoteosis de la moralidad revolucionaria, de la integridad, la valentía y la solidaridad de sus gloriosos hombres y mujeres. Así, lo que para la perspectiva marxista es “carencia de organización”, el anarquismo lo reivindica como valor hasta la locura, la toma del cielo por asalto sin autoridad, centralismo ni dirección; la Comuna es el movimiento que prescinde del “líder político”.

El texto de Michel es rico en individualidades silenciadas, en sujetos políticos despreciados e ignorados, en hechos diversos olvidados, trivializados o tergiversados. Michel habla de las mujeres no obreras, de las que van a la Iglesia a hacer colectas para comprar una ambulancia, que atienden a los heridos de Montmartre y de las prostitutas que mueren a culatazos en manos de los versalleses luego de haber insistido en ayudar a curar a los *communards*. Michel habla de aquellas “damas”, mujeres parisinas que luego de los primeros triunfos de los versalleses, pinchaban los ojos de los *communards* muertos con sus paraguas, insultándolos y vejándolos; pero también se refiere a las mujeres que como en un sueño de libertad, trabajaban con ahínco para que los comuneros no mueran, cuidaban a los heridos en las ambulancias con solicitud y amor,

¹⁰⁴ Cfr. las cartas de Engels a A. Bebel del 18 y 28 de marzo de 1875 y la carta de Marx a Wilhelm Bracke del 5 de mayo de 1875. Apéndice de la *Crítica del Programa de Götha*. Trad. Edmundo Fülher. Buenos Aires, Láutaro, 1946, Pp. 41-53. Lenin en *El Estado y la Revolución* analiza con detalle la carta de Engels a Bebel. *Op. Cit.* Pg. 61.

participaban en los Comités de Vigilancia con decisión y valentía y hacían milagros para dar de comer al pueblo armado; habla de las mujeres que se pusieron entre los cañones y las ametralladoras con sus hijos a lado para que en La Butte, se consumara la revolución.

Michel habla de Verdaguere, quien ordenó a sus hombres, pese a la orden superior de disparar sobre la multitud, levantar los fusiles, por lo cual fue posteriormente ejecutado. En fin, Michel habla de ella misma combatiendo en París, organizando en Montmartre, distribuyendo propaganda a los soldados en el corazón mismo de Versalles, cumpliendo un sinfín de tareas revolucionarias desde correo hasta combatiente. De este modo, en la valoración anarquista, la riqueza, la gloria y el sacrificio personal y consciente por la revolución, en contra de todo tipo de autoridad y poder, es el sentido de las acciones de los gloriosos *communards*.

El pueblo insurrecto hace retroceder a la policía y a los soldados de Thiers que intentaban apoderarse de la artillería en Montmatre

18 de marzo de 1871



Michel describe aspectos sorprendentes como la institución de Comunas en las provincias, el apoyo que recibió la Comuna de París de grupos masones y las formas cruentas y salvajes de la represión que la reacción ejerció, dejando entrever posiciones claramente anarquistas. Por ejemplo dice que en Marsella, Lyon, Argelia y otras ciudades, el ejército se ensañó en contra de las Comunas, tanto más cuanto mayor fue su fracaso frente al ejército prusiano invasor. Por otra parte, dice que un líder *communard* en Saint-Etienne, pasó de una posición de revolucionario autoritario a ser un revolucionario anarquista puesto que comprendió que el poder es la causa de todo crimen.

Michel con frecuencia remarca el valor de los *communards*, releva cómo zuavos, turcos y otros grupos hicieron un ejército heroico para luchar por la libertad; fueron un puñado de hombres valientes que pese a los brazos arrancados hasta detrás de la espalda, pese a las mandíbulas desencajadas por completo, pese a ser humillados incluso después de muertos puesto que los versalleses aventaban sus cenizas al viento y arrojaban cal viva a sus huesos, entregaron sus vidas por la revolución con determinación, heroísmo y dignidad. Michel narra el valor hasta la muerte de muchos masones parisinos, quienes luego de intentar infructuosamente mediar por la paz, comprendieron que sólo apoyando a la Comuna, combatirían por el derecho y la felicidad universal frente a los versalleses que profanaron su estandarte de paz y negaron sus principios doctrinales.

Por su posición anarquista, Michel insiste en el ejercicio sañudo de la crueldad y los vejámenes que los versalleses cometían, en la cobardía, vileza y ruindad de Thiers, en oposición al heroísmo y moralidad revolucionaria de los *communards*. Michel remarca las medidas sociales y culturales de la Comuna, por ejemplo, la prohibición de aplicar multas en los talleres, la abolición de los juramentos políticos y profesionales y el especial llamamiento, rápida y favorablemente respondido por los sabios, inventores y artistas de París, de conformar la “Comisión Federal de Artistas”. El texto de Michel es rico en testimonios, a lado de los decretos oficiales de la Comuna, se incluyen los relatos de lugartenientes y oficiales que cuentan las vicisitudes de la muerte de líderes como Flourens y Duval, siempre vencidos por la traición y por la infame política propagandística y falaz del gobierno de Thiers.

Michel finalmente, es incisiva en publicar la confesión de Thiers en un telegrama a Jules Favre¹⁰⁵. El texto muestra la súplica de Thiers a Bismarck para que lo dejara emplear su ejército en reprimir el bandidaje, la delincuencia y los excesos que según Thiers, unos cuantos fugitivos liderizaban. Por esta súplica, la Comuna fue derrotada dado que Thiers firmó un Tratado con Prusia mediante el cual cien mil soldados franceses prisioneros de Bismarck quedaron en libertad, en retribución de lo cual Thiers pagó una indemnización de guerra a Prusia y autorizó que sus tropas ocuparan París.

B. LA COMUNA DESDE LA PERSPECTIVA MARXISTA

Marx por su parte no es menos incisivo con Thiers. En su escrito sobre la Comuna¹⁰⁶, lo muestra como un asesino de masas a sangre fría, como un sañudo proscriptor y verdugo de los jefes de la Comuna a quienes persiguió con violencia y a quienes asesinó con crueldad.

Marx califica a Thiers de “limpiabotas histórico” de Napoleón, acostumbrado primero como historiador y luego como estadista, a mentir y a blandir la espada del Corso con sus brazos enanos, ocasionando solamente las mayores humillaciones para Francia; de vida infame y odiosa, todos sus actos fueron abominables, en ellos evidenció sólo

¹⁰⁵ El telegrama citado por Michel es del 21 de marzo de A. Thiers a J. Favre (*Op. Cit.* pp. 246-247). Partes importantes del texto dicen:

Suplico al señor de Bismarck, en nombre de la “causa del orden”, que nos deje realizar a nosotros mismos esta represión del bandidaje antisocial que durante algunos días ha fijado su sede en París (...) el orden social será vengado...

¹⁰⁶ Se trata de *La Guerra Civil en Francia. Op. Cit.* El retrato de Thiers pintado por Marx está en las páginas 283-286.

prejuicios y vanidad y fue norma de su conducta conspirar, mentir, manipular y asesinar. Desde la proclamación de la Comuna, espió sistemáticamente, violó correspondencia, intentó corromper a los *communards* y quemó toda publicación y determinación que habían tomado. Marx dice que su inflada vanidad de pulgarcito parlamentario creció porque a este mono se le permitió dar rienda suelta a sus instintos de tigre, dejándole ser maestro de granujadas gubernamentales, perjuro y traidor; ducho en maniobras arteras y bajas perfidias fue el político que atiza revoluciones cuando no está en el poder y el que las ahoga en sangre cuando gobierna.

Caricatura de Adolf Thiers y su sombra



Los análisis teóricos que efectúa el marxismo sobre la Comuna son ricos. Marx concluye por ejemplo que el carácter de toda guerra anexionista como la de Prusia contra Francia, lo único que pretende es aplastar al movimiento revolucionario del proletariado, que la dominación de clase no se puede disfrazar con el uniforme nacional, que los soldados pueden volcarse en el momento decisivo y que el último recurso del orden burgués es el salvajismo descarado y la venganza sin ley. Además, es muy significativo que Marx haya efectuado una inclusión en el *Manifiesto del Partido*

Comunista, después de la Comuna; por la cual el *Manifiesto* quedó según él, más articulado. Dicha inclusión establece que la Comuna muestra que la clase obrera aunque tome el poder, no significa que ponga a la máquina estatal existente, de manera mecánica, al servicio de sus propios intereses; al contrario, es necesario demolerla previamente para poder construir después otro tipo de Estado: la dictadura del proletariado.

Lenin, en base a los análisis de Marx, critica al anarquismo señalando que por no discutir teóricamente ni problematizarse políticamente sobre cómo y con qué el proletariado debe substituir al Estado burgués destruido, el anarquismo termina cayendo en el oportunismo¹⁰⁷.

Lenin cree que el oportunismo del anarquismo contrasta con la posición centralista y correcta del marxismo; mientras el anarquismo no ve las condiciones y quiere destruir el Estado ya, por su propia pulsión autiautoritaria, los marxistas creen que se destruirá el Estado sólo después de destruirse las clases; mientras los anarquistas creen que el proletariado debe rechazar el poder, para el marxismo, el proletariado substituirá la máquina del Estado con el poder armado de los obreros; en fin, mientras los anarquistas rechazan emplear los medios del Estado moderno para la revolución, como el parlamentarismo burgués y además, desconocen la necesidad de que el poder estatal se afirme para seguir el tránsito al socialismo, los marxistas reconocen en el parlamentarismo un recurso apropiado para la lucha revolucionaria y ven en el Estado una necesidad, aquélla que hace posible la dictadura proletaria.

Las puntualizaciones de Engels sobre la autoridad¹⁰⁸, sirven a Lenin para justificar la necesidad de una dirección unitaria y centralizada que, según el desarrollo de las fuerzas productivas, con un proletariado preparado, dirija la revolución. A tal punto llega esta convicción, que Lenin dice que la militarización de las mujeres representa adelantar en la insurrección armada. Aparte de que el proletariado no estaba preparado en 1871 (como Marx lo dice en 1870 sugiriendo detener la explosión de la Comuna¹⁰⁹, Lenin justifica el fracaso de la Comuna, por varios aspectos: que la mayoría fuera blanquista determinó que se reprobó teóricamente la lucha de clases creyendo que no es necesario separar los intereses del proletariado respecto de los de la nación; por otra parte, que hubo una considerable cantidad de proudhonianos que defendían el mutualismo y el “justo cambio”, fue la causa para que primara la inconciencia y para que la organización de la Comuna sea deficiente con una hueria tendencia a sólo usar frases revolucionarias y nacionalistas.

Los resultados fueron 30 mil parisinos muertos y 45 mil detenidos, de éstos varios fueron asesinados, deportados o destinados a trabajos forzados; en fin, el desenlace fue la pérdida según Lenin, de más de 100 mil hijos de Francia, entre los que se contaba a los mejores obreros de todos los oficios.

¹⁰⁷ La comparación se da en “Las tareas del proletariado en nuestra revolución”. *Obras Completas*. Tomo 24. Pg. 46-50, especialmente en el Punto # 1.

¹⁰⁸ La caracterización de los anarquistas como oportunistas se realiza por Engels en “Sobre la autoridad”. *Obras Escogidas* de Marx y Engels en dos tomos. Tomo I. Moscú, Progreso, 1966. Pg. 626-627. Lenin analiza la crítica de Engels en *El Estado y la Revolución*. *Op. Cit.* Pg. 56 ss.

¹⁰⁹ La referencia se encuentra en el artículo de Lenin titulado “El Programa militar de la Revolución Proletaria”. *Obras Completas*. Tomo 23. Pp. 69-72.

COMENTARIO FINAL

Si bien la mayoría de los *communards* fueron blanquistas preocupados por la acción insurreccional y por los métodos de lucha revolucionarios, en medio de la influencia de Proudhon que postulaba la federación de Comunas y una oposición declarada a constituir una dirección minoritaria; en la Comuna hubo diversas tendencias. Se identificó el jacobinismo colectivista de Delescluze y Pyat que defendía un romanticismo revolucionario y el culto a una república unitaria e indivisible; asimismo, eran notorias varias tendencias mutualistas, federalistas, comunistas y obviamente anarquistas.

Pese a que Lenin quiera remarcar que existió una correcta y notoria influencia de la “Asociación Internacional del Trabajo” sobre la Comuna, a través de algunos obreros que pertenecían a ambas organizaciones, influencia según él, dirigida por los principios y puntos de vista marxistas y centralistas, está claro que en medio de las distintas tendencias, posiciones y corrientes, de simples circunscripciones administrativas, las Comunas de Francia de 1871, fueron verdaderas configuraciones territoriales, unidades de poder político y de ayuda mutua que se formaron porque el Estado burgués fue destruido.

La Comuna de París representa la encarnación de un gobierno revolucionario popular basado en la democracia directa, un gobierno que pese a efectuar un conjunto de medidas políticas y sociales, militarmente se abstuvo de ejercer el poder dictatorialmente y de emplear los recursos del banco en su beneficio, tales sus logros y limitaciones ideológicas y políticas.

Que esto sea consecuencia, como establece el análisis marxista, de la ausencia de una organización y de una dirección autoritaria centralizada o que, por otra parte, en esto radique, como piensa el anarquismo, la grandeza y heroicidad de los *communards*, el valor de la búsqueda de soluciones desde abajo hacia arriba y la riqueza de la experiencia de autogestión de obreros, pequeño burgueses, burgueses y de los *déclassés* de Montmartre (sobre quienes Marx siempre calló); en definitiva, que exista una lectura marxista y otra anarquista de la Comuna de París, ante las cuales sea posible adscribirse o no, es asunto de preferencia política e ideológica personal.

ORTODOXIA Y DECADENCIA EN GEORG LUKÁCS

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente análisis es relacionar dos conceptos de Georg Lukács desarrollados en dos ensayos, entre los que media un lapso de diecisiete años. Lukács elabora a los 34 años de edad la noción de *marxismo ortodoxo* en 1919¹¹⁰ y a los 51, se ocupa de la ideología en general y particularmente, de la estética de la decadencia en la literatura¹¹¹.

Los contextos políticos en los que se dio la elaboración referida son distintos e influyeron de modo diferente en el pensamiento y la posición de Lukács, al punto que rectificó varias de sus tesis centrales en momentos cruciales. Desde los años '20 los intereses de Lukács son un conjunto de temas filosófico-políticos que aparte de ser reunidos en *Historia y conciencia de clase*, lo son en *El Asalto a la Razón* y en *El joven Hegel*¹¹². Por otra parte, también desde los años '30 el filósofo húngaro dirige sus esfuerzos al análisis literario y a la fundamentación de una estética marxista¹¹³.

1. LA ORTODOXIA MARXISTA

A. LAS RECTIFICACIONES DE LUKÁCS

En “¿Qué es el Marxismo Ortodoxo?”¹¹⁴ Lukács dice explícitamente que la ortodoxia marxista no significa reconocer acríticamente los resultados de la investigación marxiana y tampoco implica sustentar una fe ciega en tal o cual tesis de Marx. Ensayar

¹¹⁰ La edición española de “¿Qué es el marxismo ortodoxo?” se ha incluido como el primer ensayo de la obra de Lukács *Historia y Conciencia de Clase*. Trad. Manuel Sacristán. Editorial Grijalbo. México, 1983. La edición original reúne artículos de los años '20 y se editó en Berlín en 1923.

¹¹¹ Cfr. el ensayo “Marx y el problema de la decadencia de la ideología”. En la recopilación de textos de Lukács titulada *Marx y el problema de la decadencia de la ideología*. Traducción de Félix Blanco. Editorial Siglo XXI. México, 1981.

¹¹² La edición original de *El asalto a la razón: El curso del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler* es de 1953. (Cfr. la traducción de Wenceslao Roces. Ed. Grijalbo, Instrumentos # 8, Barcelona 1972). Por otra parte, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* se editó por primera vez en Berlín en 1954 (la edición española fue traducida por Manuel Sacristán. Ed. Grijalbo, México, 1985).

¹¹³ La elaboración de una estética marxista por parte de Lukács incluye una amplísima producción intelectual en varias décadas. En relación al artículo mencionado en la nota # 2 Cfr. la producción de la década de los '30 en el texto de referencia (“Bibliografía de los escritos correspondientes al periodo 1931-1943” por José Aricó p. 187 ss.).

¹¹⁴ Las referencias bibliográficas que se hacen de “¿Qué es el marxismo ortodoxo?” se basan en la edición de *Historia y Conciencia de Clase* de la editorial Grijalbo. *Op. Cit.*

interpretaciones siguiendo lo esencial de *El Capital* no autoriza a nadie a que sea considerado como “ortodoxo”, como tampoco lo hace buscar datos y hechos que fragmentariamente “confirman” la verdad de las proposiciones marxistas. Ante éstas y similares actitudes filosóficas, recurrentes en las polémicas políticas húngaras, soviéticas y del comunismo internacional de alrededor de los años '20, Lukács dice que cabe sólo una “sonrisa compasiva”¹¹⁵.

Georg Lukács en 1964



Cuarenta y ocho años después, cuando Lukács pasaba la octava década de vida, autocriticamente dice que los ensayos de *Historia y conciencia de clase* fueron solamente un itinerario intelectual “camino hacia Marx”¹¹⁶. También añade que desde 1929 consideraba como falsas sus tesis centrales de 1923 y que ya no podía sustentar la noción de “ortodoxia marxista”, la que desde sus años de juventud fue pensada como el modo de hacer “referencia exclusivamente al método dialéctico”¹¹⁷.

Varias tesis de los ensayos agrupados en *Historia y Conciencia de Clase*, fueron rectificadas por Lukács que se retractó de sostenerlas años después. De “¿Qué es el Marxismo Ortodoxo?” son dos las autocríticas más significativas:

¹¹⁵ *Id.* p. 1-2.

¹¹⁶ Prólogo de Georg Lukács a la 1ª edición castellana de *Historia y conciencia de clase*. El Prólogo lo escribió en 1967. *Op. Cit.* p. IX

¹¹⁷ Sobre la falsedad de las tesis *Id.* p. XLI. Sobre la dialéctica véase el Prólogo de 1922. *Id.* p. XLVI *passim*, también en “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”. *Op. Cit.* p. 2.

1. Lukács dice que Engels sigue el mal ejemplo de Hegel. Ontologiza la dialéctica y amplía el método a un contexto arbitrario: el conocimiento de la naturaleza. Engels como Hegel, supone que la naturaleza (del mismo modo cómo se la piensa en la *Ciencia de la Lógica*) tiene contradicciones ínsitas en su propia estructura, contradicciones que la definen dialécticamente.

Lukács según su propia autocrítica, en 1922 no habría advertido esta extrapolación; pero en 1967 su posición es inequívoca: el método dialéctico sólo se aplica a temas de la sociedad, no hay legalidad alguna para pensar que existe una superación dialéctica de contradicciones antagónicas en procesos naturales¹¹⁸.

2. Otra tesis rectificadora aunque con menor énfasis, se refiere al error de Engels que Lukács joven, no habría advertido. Engels no tiene una posición sustantiva respecto de la metodología dialéctica del conocimiento, no advierte que existe una relación dialéctica entre el sujeto que conoce y el objeto conocido, relación que se funda irremisiblemente en el proceso histórico.

B. LA CATEGORÍA DE TOTALIDAD Y LA DISCUSIÓN SOBRE LA DIALÉCTICA

Si bien es posible tomar en cuenta las circunstancias políticas del comunismo internacional y el desarrollo teórico del marxismo, de modo que sea más comprensible entender que en los años '30 Lukács comenzara a rectificar sus tesis llegando a enunciar la falsedad general de su obra previa; al volcar la mirada sobre el joven Lukács se encuentran interesantes planteamientos, en especial sobre la *ortodoxia*.

En 1919 Lukács dice que todo marxista ortodoxo debe superar el revisionismo y que no debe dejarse obnubilar por el materialismo vulgar de Bernstein ni por las veleidades positivistas de Max Adler y el austromarxismo¹¹⁹. Por otra parte, el marxista ortodoxo está más allá del llamado *método crítico* que encuentra según Lukács, en el machismo¹²⁰ su más conspicua concreción.

Existe un conjunto de fantasmagorías científicas positivistas que Lukács establece como prevalecientes en el régimen de verdad de la sociedad capitalista. Entre las principales cabe señalar las siguientes:

- * Creer que el fundamento de la inmediatez de los hechos y su objetividad radica en su facticidad.
- * Tomar como punto de partida de todo conocimiento *científico* posible, el terreno yermo del empirismo acrítico.

¹¹⁸ Prólogo de 1967. *Op. Cit.* p. XVII-XVIII

¹¹⁹ "¿Qué es el marxismo ortodoxo?.. Las críticas a Berstein y Adler están en la p. 10-3.

¹²⁰ Lukács apreciaba en mucho la obra crítica de Lenin *Materialismo y empiriocriticismo: Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria*, en la que en 1908 el objeto de crítica es entre otros, el empiriocriticismo de E. Mach y R. Avenarius. (Cfr. Ed. Progreso, especialmente el Cap. 1, 6).

- * Aceptar la inobjetable existencia de las esencias, suponiendo que existe una estructura objetiva de la realidad.
- * Pensar que las leyes tienen un fundamento inmutable y definitivo que sólo puede ser develado por la conciencia neutral y “en blanco” del sujeto que investiga.

A este respecto, los “logros” filosóficos de Max Adler tienen el mismo carácter, son una representación fantasmagórica de la ciencia. La dialéctica no tiene, como cree Adler, dos planos; no es posible escindir la dialéctica en “método” y en una “concepción del ser”. Mucho menos admisible es el propósito de Adler de proclamar la “dialéctica del marxismo” como distinta a ambas. Este intento es denunciado por Lukács como el propósito de convertir la ortodoxia en un “fragmento de ciencia positiva” ahogándola en los intersticios del empirismo lógico en ese momento en raudo ascenso.

El marxista ortodoxo para Lukács, ha superado el utopismo, lucha de manera renovada contra las formas burguesas de comprensión y contra el confuso efecto que éstas buscan producir en el pensamiento del proletariado. Además, es quien muestra el instante del presente con vigor teórico, siendo vigilante de las tareas que hay que realizar en el futuro de la totalidad histórica¹²¹.

La posición de Adler de escisión de la dialéctica en dos planos es rechazada por Lukács, quien sin embargo, afirma que la ortodoxia marxista debe concebir a la dialéctica “exclusivamente” como un *método*. Lo esencial de pensar a la dialéctica de manera ortodoxa en la concepción del joven Lukács, radica en desarrollar y aplicar la categoría de *totalidad*. De este modo, ante la división adleriana de la dialéctica en los planos “metodológico” y “ontológico”, Lukács reivindica la elaboración teórica integral de Hegel¹²².

La dialéctica debe restringirse a pensar los fenómenos sociales e históricos, lo cual se justifica por la forma de ser de su realidad.

Hegel estableció según Lukács, el carácter sustantivo de la realidad. La realidad (*Wirklichkeit*) se autopone, se autoproduce y se autorreproduce. Hegel ha descubierto la totalidad concreta, por él adquiere sentido e inteligibilidad la manera cómo una formación social, un modo de producción y un correlato ideológico, se constituyen en una totalidad que se protege, se refuerza y renueva permanentemente, condicionando y restringiendo la acción individual.

Sólo por una consideración dialéctica de la realidad es posible apreciar las líneas y orientaciones que en una determinada totalidad concreta, permiten la acción, en medio de restricciones, normalizaciones y coacciones. La consideración dialéctica de la totalidad exige una descripción de la historia como proceso unitario en el que lo absoluto de las totalidades concretas se diluye y en el que sólo queda lo relativo que niega la sustantividad atemporal. Tratar a la realidad dialécticamente es vincular las partes con el todo concreto, es objetivar cualquier objeto de conocimiento cobrando conciencia de que cualquier producción teórica es un producto histórico de validez

¹²¹ “¿Qué es el marxismo ortodoxo?”. *Op. Cit.* p. 27.

¹²² *Id.* p. 19 ss.

restringida. De este modo es posible entender que las alteraciones esenciales son transformaciones del todo y la explicitación de un potencial de subversión. Tal, la noción dialéctica que desgarrar el velo de eternidad de las categorías, que disuelve la solidez cósmica de las formaciones sociales y que las dispone para el conocimiento singular de la realidad concreta.

C. EL SENTIDO POLÍTICO DE LA ORTODOXIA

Tanto desde el punto de vista económico, como desde el ideológico o el político, la *totalidad concreta* produce y reproduce regiones de totalidad específica. La ortodoxia marxista entiende por ejemplo, que económicamente se produce y reproduce una totalidad en el capitalismo caracterizada por dos aspectos:

1. Es el conjunto de lo producido gracias al desarrollo económico del proletariado.
2. Es el tránsito de una posibilidad formal a una posibilidad real.

La ortodoxia como método toma el desarrollo histórico de las sociedades y las totalidades concretas. Analiza los juegos en las distintas regiones de estas totalidades, tanto desde el punto de vista de su génesis, como desde el que se refiere a su reproducción. Anuda su dinamismo y encuentra los resquicios de una práctica no coaccionada, no prevista ni asimilable.

La ortodoxia como método y como supuestos epistemológicos, termina haciéndose necesariamente una filosofía de la praxis que se realiza históricamente, se hace una filosofía de la acción que tiene por objetivo constituir nuevas relaciones y totalidades. La nueva totalidad surge del proceso que cada sociedad concreta sigue, este proceso da sentido a cada momento de la lucha por la otredad estructural latente y por la nueva totalidad concreta deseable y realizable¹²³.

La dialéctica tiene en la ortodoxia un carácter eminentemente revolucionario. La lucha histórica específica parte de la comprensión de la totalidad concreta dada y del empeño de esclarecer los roles que los sujetos históricos realizan en su práctica política. En el capitalismo, la dialéctica establece que el sujeto revolucionario es el proletariado y que gracias a él, “la teoría se hace fuerza material en cuanto que se aferra a las masas”¹²⁴.

Lukács dice que el proletariado representa la unidad de la teoría y la práctica en la situación histórico social del capitalismo. En él se abstrae plenamente la humanidad e incluso la apariencia de humanidad. Es sujeto revolucionario porque conoce las determinaciones de la realidad total social, porque representa la síntesis de un autoconocimiento objetivo y subjetivo, de un conocimiento recto de la sociedad. El proletariado al conseguir claridad sobre su situación de clase, se convierte en sujeto y objeto del conocimiento, el sujeto que puede subvertir la sociedad y que puede definir la cuestión de vida o muerte de la sociedad como totalidad.

¹²³ *Id.* p. 26-28.

¹²⁴ *Id.* La expresión es de Marx como crítica a Hegel. Lukács la cita en la p. 2.

Frente a la fetichización de la objetividad que realiza la burguesía (lo cual Lukács llama posteriormente la “decadencia ideológica del capitalismo”), frente a la pulsión de presentar los fenómenos de la sociedad capitalista como esencialidades suprahistóricas; es necesario afirmar la consideración histórica y dialéctica, es necesario esclarecer las contradicciones como inseparables a la realidad y a la esencia de la sociedad capitalista. De este modo se realiza la aplicación de la *ortodoxia marxista* como *método dialéctico* a la *totalidad concreta* del capitalismo, de esta manera se da la tendencia política contrapuesta a la “decadencia ideológica”, es decir la contraposición a que refloten, se reproduzcan y refuercen, los apologetas de la burguesía.

2. LA DECADENCIA IDEOLÓGICA EN EL CAPITALISMO

A. LAS POSIBILIDADES DE VIDA EN EL CAPITALISMO

Frente a la ortodoxia marxista acecha desde el siglo XIX especialmente, el peligro de obrar en cualquier actividad teórica, cultural o científica, de manera “decadente”, actualizando los principios de la decadencia o según la ideológica de la burguesía que defiende y trata de justificar por sobre todo, el capitalismo.

Lukács trata la decadencia en la cultura¹²⁵ a partir de concepciones sobre el individuo y la ideología. Sólo estableciéndose su comprensión sobre estas temáticas es posible construir la noción del autor sobre la *décadence*.

Lukács señala que Marx muestra claramente la imposibilidad de que los individuos en masa, salten las barreras de su clase sin suprimirlas previamente; a lo sumo el individuo como tal, puede intentarlo con alguna posibilidad de éxito.

En el marxismo, la reflexión teórica sobre el individuo reivindica la autenticidad y mismidad de cada persona al realizar su individualidad según sus posibilidades, cualidades y facultades. En el capitalismo, tal reflexión teórica se desarrolla a partir de una apreciación dialéctica que vincula lo unitario con la totalidad. En este modo de producción el individuo se halla respecto de la clase a la que pertenece, en una relación que lo aprisiona y sofoca. Sin embargo, es posible que se libere de las barreras que lo limitan si es que tiene una decisión propia y realiza un acto libre y consciente; es decir, según Lukács, si compromete su vida y su decisión existencial con la lucha por la liberación del proletariado. Sólo de esta manera es posible que realice, en esta totalidad de artificial individualidad, su propia valía humana, es decir sólo así será posible que sea libre.

Lukács piensa que algunas bases de la teoría marxista y ciertos contenidos filosóficos son suficiente razón para que se dé el compromiso individual por la liberación del hombre. Toda persona que sostenga una concepción materialista consecuente, que acepte la doctrina de la plusvalía como verdadera o que reconozca que la historia está entrapada por la lucha de clases, reconociendo que el capitalismo es transitorio; optará por romper con la burguesía, se hará marxista¹²⁶.

¹²⁵ La exposición que sigue se base en las referencias bibliográficas de “Marx y el problema de la decadencia de la ideología”. *Op. Cit.* p. 50 ss.

¹²⁶ *Id.* p. 40.

En el capitalismo, los “individuos medios” y la “pequeña burguesía” expresan con la mayor nitidez, la realidad de la vida burguesa como una forma de vida inextricablemente unida a un sinfín de contradicciones. Son ellos quienes pueden apreciar y denunciar las inconsistencias de su mundo, quienes pueden escudriñar e iluminar los conflictos de clase en la vida concreta. Sin embargo, ésta es sólo una posibilidad, entre otras, las posibilidades de acción del individuo en el capitalismo¹²⁷:

1. El individuo puede someterse a la decadencia apologética de la ideología de clase, defendiendo y justificando cínicamente las formas de explotación y dominio.
2. En oposición a la anterior alternativa, el individuo puede romper totalmente, de manera moral o intelectual, con la sociedad en la que vive. Esto es posible si tiene cierta calidad superior respecto de las características típicas de su clase y respecto de la práctica política a la que se lo manipula.
3. Es posible que personas singularmente bien dotadas sucumban en un trágico derrumbe existencial, ante las contradicciones de la evolución social. Puede ser que no tengan la fuerza moral ni intelectual para enfrentar y denunciar las contradicciones de su mundo.
4. Pese a que se dan a veces choques frontales con los ideólogos decadentes de la clase burguesa, es posible que el individuo, aun asumiendo una posición existencial en favor de la lucha por la liberación del proletariado, rehúya ese enfrentamiento.

Al individuo medio del capitalismo se le presentan varias opciones para dirigir y comprometer su teoría y práctica. En los extremos de dichas opciones se debe señalar las siguientes:

El individuo prefiere una acción creadora como lo más importante de su vida, una vez percibida la realidad y sentidas sus contradicciones. En el extremo opuesto, el individuo prefiere asumir y realizar la visión del mundo, los prejuicios y los tipos que se le inculcaron en el mundo burgués del cual es parte. Para Lukács, especialmente el escritor se encuentra ante esta disyuntiva que según él, es la opción por la apropiación creadora y comprometida de la ortodoxia marxista o por la opción de la decadencia ideológica.

Lukács no establece esta alternativa de manera taxativamente excluyente, las cuatro posibilidades antes mencionadas, matizan por sí mismas los grados de opción individual. Estos matices permiten apreciar por ejemplo, que aunque ciertos teóricos, pensadores y escritores, superen los prejuicios conceptuales, afectivos y morales en relación a la burguesía, permanece en ellos el esquema decadente de visión del mundo. Los matices hay que considerarlos en cuanto permiten apreciar la diversidad compleja de formas de ser de los individuos que piensan, que crean, que teorizan y que articulan una visión del mundo obrando o no congruentemente con ella, tanto en lo político como en lo existencial.

B. EL INTELLECTUAL EN EL CAPITALISMO

¹²⁷ *Id.* p. 39-40.

Sobre Marx, Lukács dice: “la verdadera riqueza espiritual del individuo depende totalmente de la riqueza de sus relaciones reales”¹²⁸. Por mucha apropiación creativa y aplicación de la dialéctica y ortodoxia marxista que se dé, aun para los teóricos, intelectuales y escritores comprometidos, su vida se empaña. Las acciones individuales, existenciales y colectivas pueden dirigirse según un proyecto político estratégico de liberación del proletariado; puede expresarse en la vida cierta riqueza espiritual y plenitud humana, los hombres pueden ser honestos, íntegros e inclusive consecuentes, pero esto queda opacado por el ímpetu, las prácticas, prejuicios, moralidad y valores que la inveterada fuerza del capitalismo, directa o indirectamente, voluntaria o inconscientemente, les impone y les imprime.

La lucha por una totalidad concreta diferente y superior al capitalismo, desde dentro de él, pese a la riqueza espiritual e integridad humana que se puede evidenciar en ciertos individuos, es comparativamente menor a la diversidad y riqueza humana que en condiciones económicas distintas, intelectuales, escritores y el conjunto de la sociedad puede realizar. El individuo en el capitalismo, por muy consecuente práctica marxista que tenga, está aprisionado en el hermetismo de su ser y en el solipsismo de su conciencia. Aunque se oponga a la sociedad, está obligado a enfrentar las condiciones materiales y las fuerzas ideológicas de la decadencia solo, pero es a través del refuerzo de su soledad y de su voluntad, que su opción de vida se hace auténtica, que su elección se hace valiosa y que su quehacer como intelectual, convierte su lucha en la búsqueda de algún camino en la espesura de los prejuicios.

Los escritores en el capitalismo se hallan ante la disyuntiva de optar por lo creativo y realista o por lo decadente e ideológico. La trascendencia de su elección está en razón directa al poder social de la literatura. En el capitalismo adquiere meridiana claridad la forma cómo el intelectual, mediante la literatura realiza o no el empeño por ser radical, enfrenta o no la multiplicidad de problemas y las determinaciones de la totalidad concreta desde la raíz, los relaciona o no con el hombre concreto, real y posible.

La literatura en el capitalismo configura o no las luchas y los conflictos de la vida social, como se presentan fácticamente en la historia, en el alma de las personas, en sus relaciones, en sus agonismos y en su realidad, según el escritor los capte y viva. En el capitalismo el escritor ha de hacer o no de toda acción dramática una confirmación de sí mismo, ha de expresar o no los fracasos de la sociedad por las condiciones de vida dadas, ha de manifestar o no las contradicciones de la evolución histórica y las colisiones sociales entre los destinos individuales, en la medida que los sienta vívida y profundamente. En fin, en el capitalismo el escritor se apropia o no de manera creativa y realista de lo que es la dialéctica: apreciación objetiva de la totalidad concreta, enriquecida en sus determinaciones y dramáticamente expresiva en sus detalles, de los conflictos y contradicciones del capitalismo¹²⁹.

¹²⁸ *Id.* p. 50. La cita es de Marx y Engels en *La Ideología Alemana*. Cfr. Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, 1968 p. 39.

¹²⁹ *Id.* p. 72-73.

C. LA IDEOLOGÍA DE LA DECADENCIA

La ideología de la burguesía emplea los medios, la influencia y la persuasión material e ideal para que el intelectual opte por la decadencia.

Esta ideología forma una visión del mundo decadente. Esta *Weltanschauung* toma lo superficial como lo absoluto, lo aparente como totalidad y está exenta de todo pensamiento, de toda teorización y posición filosófica, es la cosmovisión que no puede sino evadir los problemas de la vida social. Expresa recurrentemente el más cínico eclecticismo quedando imposibilitada de tratar desprejuiciadamente la realidad y cualquier totalidad compleja en sus aspectos concretos múltiples, ricos y expresivos; es la visión del mundo que falsifica consciente o involuntariamente, la realidad y sus contextos¹³⁰.

A la decadencia ideológica se ve dirigida la burguesía para constituir una fantasmagoría de realidad: se autoproduce y se piensa a sí misma con un ropaje por el que cree que realiza una existencia humana digna. La burguesía decadente se adornece por los narcóticos ideológicos que se insta a aceptar continuamente, tiene la mala conciencia, las ruines intenciones y la actitud apologética que destruyen toda posibilidad de investigación científica desprejuiciada y verdadera¹³¹.

En lo político la decadencia es el sometimiento sin combate, la aceptación sin contradicción ni oposición, es la deformación anímica y moral, ahondada y ornamentada por la poesía y el pensamiento del capitalismo. Las deformaciones ideológicas de la burguesía hacen que los escritores débiles intelectual y moralmente, vivan y crean en idílicos y epicúreos intermundos de ficción e imaginación.

Lukács dice que fue en el siglo XIX, particularmente desde 1848¹³², que en la literatura se ha desarrollado el período de la *décadence*. Este contexto corresponde al desarrollo firme y contradictorio del capitalismo. Según Lukács quien habría criticado de manera detenida y aplastante esta ideología burguesa, en todos los terrenos y no solamente en el de la literatura, fue Marx.

Marx fue capaz de reconocer lo teóricamente valioso, lo literariamente realista, lo filosóficamente verdadero, lo históricamente correcto, y lo económicamente objetivo, en historiadores como Guizot, en teóricos de la política como Carlyle y en economistas como Ricardo e inclusive en Sismondi; pero también fue demoledor con lo que de ideológico y decadente hubo en ellos. Sus apreciaciones sobre la vacuidad política de “la Montaña” en 1848, la estupidez burguesa de la filosofía utilitarista de Bentham y la falsedad de Stirner y Bauer además de sus apreciaciones sobre la pretensión de profundidad del pensamiento escolástico, sobre el inmediatismo de la metodología de James Mill y sobre el cinismo de Malthus; muestran cómo Marx según Lukács, fue el primer teórico que desenmascaró la decadencia ideológica de la burguesía en su más conspicua desfachatez¹³³.

¹³⁰ *Id.* p. 54-56. Sobre la visión del mundo decadente véase la página 46.

¹³¹ *Id.* p. 39.

¹³² *Id.* p. 19.

¹³³ *Id.* p. 22 ss.

D. LA DECADENCIA EN EL CONTEXTO CULTURAL DE LUKÁCS

En 1936 Lukács caracteriza en diferentes ámbitos la continuidad de la decadencia ideológica:

Lukács piensa que la sociología es la ciencia de la decadencia por excelencia, porque remarca análisis formalistas y huecas deducciones por analogía. En economía, la teoría de la utilidad marginal, como culminación del desbaratamiento formalista y abstracto de la ciencia económica, es la más evidente expresión de la decadencia. En historia, toda manifestación burguesa que se espante por el igualitarismo socialista, resulta también decadente. Individualizando más, Lukács dice que en filosofía, Nietzsche es el gran teórico de la decadencia, por su relativismo y perspectivismo¹³⁴, Max Weber, porque pese a tratar temas económicos, sociológicos, históricos, filosóficos y políticos, carece absolutamente de una orientación fundamental que se constituya en la base de los universalismos que tampoco establece¹³⁵.

Siguiendo al Lenin de *Materialismo y empiriocriticismo*, señala que Mach es el símbolo de la decadencia en la ciencia, puesto que olvida la unidad dialéctica de lo absoluto y lo relativo. Asimismo, son síntomas de la decadencia de la ciencia:

- * Que la filosofía trabe a las ciencias naturales, en lugar de esclarecer su metodología y conceptos fundamentales.
- * Que los grandes descubrimientos científicos pasen siempre por el filtro de la filosofía reaccionaria.

Con estos ejemplos se hace comprensible que en todos los campos del quehacer cultural de la burguesía desde el siglo XIX hasta el tiempo de Lukács, se ha hecho evidente la *décadence*.

Lukács dice que la tendencia ideológica criticada por él correspondiente a los años '30, es un vacío vaivén entre el racionalismo y el irracionalismo, ambos de carácter decadente.

El racionalismo de los '30 es decadente porque está encerrado en los fines inmediatistas de la vida profesional capitalista, apenas puede articularse como filosofía de la maquinaria, es la ausencia más evidente de una apreciación de conjunto de la evolución humana y la más abyecta e ignominiosa capitulación directa y sin combate, ante las necesidades sociales. Por su parte, el irracionalismo de la época es decadente porque está inerte ante el desbaratamiento de la vida afectiva sin práctica social sensata, y

¹³⁴ Si bien en el ensayo referido Lukács trata a Nietzsche de forma extremadamente radical (Cfr. p. 60); el texto en el que dedica más de 70 páginas a atacar a Nietzsche es *El asalto a la razón* (Op. Cit.). Lukács dice que Nietzsche es el fundador del irracionalismo en el periodo imperialista, que es guía de la burguesía y de "círculos intelectuales parasitarios" (p. 254); que el *leit motiv* de su filosofía es la "polémica contra el marxismo" (p. 252) elaborada como "engarce irracionalista de problemas psicológicos morales de un individualismo extremo con una sociedad e historia convertidas en mito" (p. 289).

¹³⁵ Una exposición crítica sobre la sociología y Max Weber está en "Marx y el problema de la decadencia de la ideología" (Op. Cit. p. 33 ss). También en el punto # 4 del VI Cap. de *El Asalto a la razón* (Op. Cit. p. 485 ss.).

porque fetichiza y mistifica las potencias sociales, llegando en el mejor caso a proclamar una protesta impotente, vacua e irreflexiva frente al capitalismo. Así, según Lukács, la decadencia de las primeras décadas de siglo es un conocimiento chato del hombre, un conocimiento cuya esencia consiste en no prestar la mínima atención a todo lo que es *verdaderamente* humano¹³⁶.

E. LA DECADENCIA LITERARIA Y EL REALISMO

Las puntualizaciones de Lúkacs sobre la *décadence* en literatura y sobre la estética de la decadencia se dan en contraposición a lo que él considera la única posibilidad de creación artística marxista: el *realismo literario*.

La decadencia literaria en el capitalismo se expresa en teorías que buscan en la apariencia el único ser posible y real del hombre; son las teorías, dice Lukács, que encubren la verdadera forma de existencia capitalista. En éstas son dominantes la armonía y la belleza estética, por lo que no pueden mostrar las contradicciones ni la fealdad de los problemas patentes en la lucha de clases. En cuanto son más acres, evidentes e inconciliables las contradicciones del capitalismo, la ideología de la decadencia en literatura, expresa una mayor idealización, un extremo ahondamiento y una radical poetización de la apología del capitalismo. Tal, el sentido de los balbuceos naturalistas e impresionistas, de la inarticulación dadaísta, de la objetividad estética del “neorrealismo” y de la fraseología que toma la vacua palabrería por la verdadera realidad¹³⁷.

La estética de la decadencia es antirrealista, se constituye en la plasmación literaria de lo superficial que no toca lo esencial y en la hipóstasis de una vacua objetividad inanimada y de una falsa subjetividad sustantivada.

En la literatura de decadencia ha desaparecido la “cultura de los sentimientos”, la creación vívida y realista de lo que el escritor siente en relación a lo que ve, de ahí la radical limitación de que esta literatura no pueda crear personajes típicos y duraderos.

El individuo imaginado por esta literatura no tiene la posibilidad de que su acción se constituya en constructora de su vida; de ahí que en el teatro moderno y en la moderna apreciación de la tragedia, el destino y la fatalidad, se presenta lo estructuralmente definido como omnipotente e inevitable, de ahí también que su mensaje sea que es inútil, inviable e inane toda resistencia; así desaparece cualquier potencialidad fecunda de la *filosofía de la praxis*. Un ejemplo claro para Lukács, lo constituye August Strindberg quien objetiva y profundiza literariamente la forma normal de representarse las cosas, Strindberg es el filisteo burgués acrítico que hace que sus temores correspondan a potencias misteriosas y sobrehumanas¹³⁸.

La literatura de la *décadence* se empeña en rechazar el realismo porque éste hace evidente las contradicciones del capitalismo. Su mejor argumento consiste en que dado que la realidad social y el hombre son una complejidad enmarañada y contradictoria de

¹³⁶ “Marx y el problema de la decadencia de la ideología”. *Op. Cit.* p. 60 ss.

¹³⁷ *Id.* p. 61 ss.

¹³⁸ *Id.* Sobre la imposibilidad de crear personajes duraderos véase la página 72. La crítica a Strindberg se desarrolla tres páginas antes.

escalas de valores, afectos, impulsos y acciones, no es posible en la literatura presentar personajes y acciones narrativamente inaprehensibles. Contrariamente a esto, Lukács dice que la riqueza de muchas obras por ejemplo, de Cervantes y Shakespeare, radice en la manera cómo se presentan los personajes, en cómo se reúnen las más contradictorias posiciones, tendencias e impulsos, que son el resultado del entorno social¹³⁹.

Lukács cree que la *décadence* pretende neutralizar el valor de denuncia del realismo porque descubre su propósito de mostrar las contradicciones del capitalismo y los valores latentes realizables y deseables. Pero, Lukács critica también el realismo que incurre en un materialismo vulgar y mecanicista al describir al hombre como un ser elemental y animal y como un simple sujeto de atrocidades externas.

La tarea del realismo es para Lukács una acción de *frente popular*¹⁴⁰; sólo mediante él, por ejemplo, es posible denunciar la bestialidad fascista mostrándola como enemiga de toda ciencia e incapaz de soportar cualquier enunciado de verdad.

En oposición a la lógica de la apariencia, el realismo literario es el desenmascaramiento de la inhumanidad del capitalismo. El realismo es el único camino hacia el reconocimiento de la experiencia poética del hombre, es la ruptura con la fetichización y mistificación, es el resultado de un proceso dialéctico, de la fructífera interrelación del escritor con la realidad para construir una revelación del adocenamiento capitalista en sus matices.

Los temas de la literatura realista son los que han sido producidos y transmitidos por la evolución social e histórica, de modo que la autenticidad y hondura de la subjetividad literaria radica en la ideación y ejecución de una acción real, es la creación artística a partir de lo dado.

Finalmente Lukács señala ejemplos de escritores realistas notables: Tolstoi, Ibsen (quien cayó lamentablemente en un simbolismo que le costó la calidad de artista), Anatole France, Romain Rolland, Shaw, Barbusse, Thomas y Heinrich Mann y entre los clásicos del realismo socialista, Gorki (quien representa el triunfo sobre la remanencia de la decadencia)¹⁴¹.

¹³⁹ *Id.* p. 65 ss.

¹⁴⁰ *Id.* p. 74.

¹⁴¹ *Id.* Los análisis literarios comienzan desde el párrafo # 6 hasta el final. p. 55 ss.

LAS PULSIONES TEÓRICAS DEL MARXISMO CONTEMPORÁNEO

INTRODUCCIÓN

La difusión y recomposición de las ideas “marxistas” después de las transformaciones económicas y políticas de los últimos años, ha sido notoria en distintos contextos intelectuales. Mostrar cómo esas ideas se han remozado y han variado por ejemplo entre teóricos de países capitalistas de alta industrialización, evidenciando las carencias, las modificaciones y el lábil *entrismo* de posiciones preestablecidas, presentadas con el ropaje de una seductora articulación de novísimos conceptos, es un objetivo que el presente ensayo realiza. Según esta orientación sugiero leer y apreciar especialmente, el primer capítulo.

El objetivo de comparar estas posiciones con una lectura y producción teórica “desde Latinoamérica”, el objetivo de presentar un nuevo marxismo en el que se habla de ética y de metafísica como lo esencial de la ciencia de Marx, apreciando un Marx no sólo rigurosamente científico e implacablemente acre, sino un Marx humano y moral, se ha realizado en la segunda parte del ensayo: la parte dedicada a Enrique Dussel.

En el presente momento llamado de la “post-modernidad”, han surgido voces “marxistas” que reelaboran, desde su propia intelección, el contenido teórico del marxismo. Presentar por una parte, a la nueva utopía que apuesta por una democracia “radicalizada” y por una “revolución” democrática, la utopía de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe; presentando por otra parte, las condiciones políticas de la post-modernidad y la forma de entender lo político en esta realidad tempo espacial, tal y como lo establecen A. Heller y F. Fehér; se ha realizado en el tercer capítulo. En éste también se resume la descripción de la realidad cultural “postmoderna” de sociedades capitalistas desarrolladas siguiendo el hilo conductor de textos de F. Jameson.

A partir de estos temas finalmente, esbozo posiciones personales sobre la pertinencia de considerar “marxistas” a las posiciones descritas, esto lo efectúo partiendo de observaciones críticas y de contrastes entre las teorías vistas, las cuales constituyen diversas pulsiones teóricas del marxismo contemporáneo. Tal esbozo se da sin perder de vista el contexto social y político desde el cual se lo realiza: la realidad latinoamericana.

1. LA MICRO-FUNDAMENTACIÓN EN EL MARXISMO

La micro-fundamentación en el marxismo es a la vez un supuesto metodológico y un programa teórico que ha sido elaborado por diferentes autores, entre ellos destacan Jon

Elster y Adam Przeworski, quienes pueden considerarse teóricos del “marxismo analítico”¹⁴². Con las diferencias respectivas como supuesto metodológico, la micro-fundamentación refiere el individualismo metodológico, la teoría de los juegos y la teoría de la elección racional; como programa teórico, la micro-fundamentación está articulada con la economía neoclásica, la teoría de la historia y en especial, con la teoría del cambio social.

A. ELSTER Y LA TEORÍA DE LA ELECCIÓN RACIONAL

Según Jon Elster, los micro-fundamentos de la teoría social marxista deben ofrecer, desde una perspectiva individualista, una exégesis a la vez causal e intencional que posibilite comprender la estructura y el cambio en la sociedad. Los micro-fundamentos hacen posible explicar las causas y las condiciones estructurales que limitan y posibilitan la acción individual de los sujetos como parte de un agregado social y como ejecutores de la transformación; relevando las motivaciones, preferencias, decisiones y acciones que los individuos realizan en los procesos históricos, de modo de consolidar una estática social o dirigir su dinamización¹⁴³.

Si analiza la estructura de las relaciones de producción, la micro-fundamentación desecha la teleología objetiva y teleonómica, distinguiéndose del enfoque marxista tradicional que aún hoy es frecuente en ciertos teóricos contemporáneos¹⁴⁴.

La micro-fundamentación rechaza los supuestos de la Escuela alemana de la Lógica del Capital, crítica por ejemplo a Altvater quien supone que son las necesidades del capital las que determinan la forma de su satisfacción y determina al sistema económico, social e histórico. Asimismo, el críptico funcionalismo marxista, particularmente en lo referido a la teoría del crimen y del castigo, el análisis de la educación, el estudio de la discriminación racial y el análisis del Estado, es taxativamente rechazado por la micro-fundamentación; más aún cuando se distinguen síntomas teóricos como los supuestos de

¹⁴² La denominación de “marxismo analítico” surge por extensión de la noción de “filosofía analítica”. Lo común de las distintas corrientes contemporáneas de la “filosofía analítica” (desde G. E. Moore hasta G. Ryle, incluyendo a B. Russell y L. Wittgenstein), radica en el programa de análisis filosófico del lenguaje. Es particularmente la aplicación “marxista” del método analítico realizada por Elster y Przeworski, lo que justifica la denominación; más aún si se considera que ambos autores asumiendo el programa referido, renuncian a sistemas filosóficos y a principios metafísicos; además relevan el análisis formal, combinatorio y rigurosamente lógico en el contexto de la “teoría de la elección racional” y el “individualismo metodológico”. Cfr. de Jon Elster “Marxismo, funcionalismo y Teoría de Juegos: Alegato en favor del individualismo metodológico” (*Sociológica* 2, México, 1986), *Ulises y las sirenas: Estudios sobre racionalidad e irracionalidad* (México, F.C.E., 1995) y “La posibilidad de una política racional” (*Racionalidad*, México, Siglo XXI, 1988). De Adam Przeworski, “Marxismo y elección racional” (*Zona Abierta* 45, Madrid, 1987).

¹⁴³ El “individualismo metodológico” de Elster explica los fenómenos sociales en base a términos de individuos, integra una explicación causal con una intencional de modo de mostrar que los individuos al tener intereses que afectan a los otros y al creer en entidades supra-individuales, no sólo mantienen funcionalmente las relaciones entre ellos, sino que las desarticulan y reconstituyen. *Op. Cit.* “Marxismo y elección racional” pp. 157-158. También en *Ulises y las sirenas*, p. 54 ss.

¹⁴⁴ Según Elster son teleologías objetivas las de “marxistas contemporáneos” como Lewis Coser, Richard Posner, Michel Foucault, Pierre Bourdieu e incluso el funcionalismo de la escuela francesa de N. Poulantzas, de la escuela alemana de la “lógica del capital” de Altvater y el marxismo estadounidense de J. O’Connor. La teleología objetiva, desde el punto de vista sociológico asume que toda institución tiene funciones que explican su presencia (paradigma fuerte) o que toda función latente de una institución o de una conducta, es la explicación de esa institución o conducta (paradigma principal). *Op. Cit.* “Marxismo y elección racional” pp. 159-161, 170.

que toda acción del Estado sirve a los intereses del capital y de que toda acción es comprendida por el Estado, el cual apenas tendría una autonomía relativa.

Jon Elster



Toda teleología objetiva o teleonómica¹⁴⁵, es decir todo proyecto de un *telos* que se presenta como razón del cambio histórico y de la dinámica social con alcance universal; pierde para la micro-fundamentación, relevancia analítica. Suponer que existen contenidos restrictivos de la acción de los sujetos concretos e individuales es incurrir en una teleología objetiva; tanto de hipóstasis de cierta legalidad según el *procurus* apodíctico del *telos* trascendente¹⁴⁶ como de una teleología teleonómica con contenido especulativo. De esta forma, para la micro-fundamentación, el programa histórico del marxismo articulado como teoría de la sobre-determinación de las fuerzas productivas sobre la sociedad, debe ser desechado.

La tradicional lectura del marxismo como “holismo metodológico” es contrapuesta por Elster, a una lectura “analítica” que descubre en la concepción de Marx un evidente “individualismo ético” y lo extrapola como suposición epistemológica básica para todo

¹⁴⁵ La teleología teleonómica, consiste en sociología en la suposición de que toda conducta de adaptación se da por selección natural. Id, p. 159.

¹⁴⁶ Desde el punto de vista de lo que W. H. Walsh llama “filosofía especulativa de la historia” (*Introducción a la filosofía de la historia*, México, Siglo XXI, p. 23 ss.), la teleología teleonómica implica que el conjunto de los acontecimientos históricos siguen un orden y un curso preestablecido y normado por el final; además, se orientan y justifican en razón de la culminación y el término de la historia. Desde san Agustín, incluyendo a Kant, Hegel y Marx, además de liberales y positivistas, se encuentra este supuesto en la reflexión filosófica sobre la historia.

ulterior desarrollo teórico marxista; es decir, restringe el marxismo al “individualismo metodológico”¹⁴⁷.

El tradicional holismo metodológico remarcado en la lectura usual del marxismo explica todo fenómeno social prescindiendo de la acción individual, enfatiza la articulación de las partes en relación a la sobre-determinación de lo económico sobre el conjunto; además, asume una base epistemológica según la cual la sociedad se debe entender recurriendo a entidades supra-individuales y a propiedades relacionales que den cuenta causal de las particularidades históricas, de manera de mostrar el sentido de su devenir y el futuro cambio, como necesarios.

Por su parte, el individualismo metodológico como micro-fundamentación, si bien acepta las explicaciones causales, remarca que son imprescindibles las interpretaciones intencionales de los individuos en torno a sus preferencias, a sus decisiones y en relación a la interacción de los sujetos cristalizada en los procesos y acciones que protagonizan.

La micro-fundamentación concibe que la perspectiva explicativa causal que considera que lo estructural y macro-social, los macro-fundamentos; es unilateral e incompleta si no se correlaciona con la interpretación de las intenciones del individuo. No es “la lógica del capital”, ni “las fuerzas productivas”, ni siquiera “la acción unificada de una clase unitaria”, la que explica el desarrollo de los conflictos políticos ni las potencialidades de la historia; al contrario, es la elección en un contexto de enfrentamiento o de cooperación la que permite comprender los hechos causalmente, en referencia en última instancia, al individuo, su decisión y acción.

Elster inclusive critica al historiador marxista Erick Palmer Thompson¹⁴⁸, porque si bien admite que un individuo actúa en su beneficio, ya que sabe lo que le es útil, extrapola arbitrariamente esta constatación a que sea un grupo el que actúa de forma consciente.

Palmer según Elster, cree que los individuos que conforman un grupo saben que actuando de una manera se beneficiarán colectivamente. Para el individualismo metodológico no tiene ningún sentido lo que podría denominarse “lógica de clase” ni la acción colectiva unificada por un mismo proyecto grupal, esta posición no admite proyecto alguno que haya sido asimilado de manera homogénea, sólo existe el individuo y los demás sujetos con quienes cada persona tiene que aliarse o enfrentarse según lo impongan sus propios intereses y motivaciones.

La “teleología cosmológica” de la filosofía de la historia de san Agustín o la “teleología ontológica” de la filosofía de la historia de Hegel y Marx¹⁴⁹; deben substituirse para Elster, por una sola opción teleológica, la que se caracteriza como “subjetiva”. Dado

¹⁴⁷ Elster considera que los micro-fundamentos dan la base para la teoría social marxista. Véase nota Nº 2.

¹⁴⁸ Elster se refiere al texto clásico de Eric Palmer Thompson *El desarrollo de la clase obrera en Inglaterra*; pero específicamente cita el artículo “La economía ‘moral’ de la multitud en Inglaterra del siglo XVIII” (*Op. Cit.* “Marxismo y elección racional” p. 166).

¹⁴⁹ La teleología de san Agustín es “cosmológica” porque la historia es parte de un *continuum* universal desde la creación *ex nihilo*. En el caso de Hegel y Marx es posible denominar sus sistemas como teleología “ontológica” (idealista y materialista respectivamente si se prefiere) porque es una entidad metafísica, la Idea o la materia, la que sigue un curso dialéctico dando lugar al desenvolvimiento de la realidad.

que la micro-fundamentación interpreta las intenciones y la interacción de los individuos unos respecto de otros y todos respecto de las instituciones y de las estructuras que se erigen socialmente; la única teleología legal es la que admite que sólo los proyectos, intereses, finalidades, metas y objetivos individuales, tienen relevancia para entender a la sociedad; teleología que orienta la acción individual según la cooperación y el conflicto y según los distintos “juegos” de los que cada individuo puede ser parte.

La “teoría de los juegos” ofrece según Elster, la base para el estudio marxista de la estructura y el cambio social, estudio que es el propósito de la micro-fundamentación. A partir de lo desarrollado por la “teoría de los juegos”, como “teoría de la acción racional” se debe hacer hincapié en la interdependencia de las decisiones; sólo así la micro-fundamentación resulta ser un programa teórico con la finalidad de señalar el ámbito apropiado de la producción intelectual marxista.

Elster efectúa una serie de puntualizaciones en torno a la “teoría de los juegos”, llegando incluso a analizar algunos según las combinatorias de preferencia. Por ejemplo, señala los elementos ideales de todo juego (información perfecta, punto de equilibrio y solución), la tipología de los mismos (según se trate del número de actores o del tipo de suma al que se llegue), también analiza varias combinaciones de preferencia según la solidaridad o el egoísmo y según éstos dos últimos sean universales o diferenciados; finalmente, dado que se puede adoptar como preferencia prioritaria alguna alternativa frente a otras, Elster analiza varios juegos (por ejemplo, “el dilema del prisionero”, “el juego de seguridad” y “el imperativo categórico”¹⁵⁰).

Lo más importante para la micro-fundamentación son las características de los juegos, al respecto Elster asume que en las relaciones de un individuo con cualquier otro, relaciones que exigen del primero la decisión respecto a su conducta, prevalecen los siguientes criterios:

En primer lugar la recompensa que el individuo espera obtener, depende de las elecciones de todos los demás con quienes entra en relación. En segundo lugar, es necesario considerar que la recompensa de cada uno depende de la recompensa de todos los demás. En tercer lugar, la elección de cada uno depende de la elección de todos los demás. Finalmente, las preferencias de cada uno dependen de las acciones de todos los demás. Con estas bases es comprensible que dadas ciertas condiciones de información, de punto de equilibrio y de solución, la micro-fundamentación explica qué intencionalidad opera y se produce en los diversos escenarios de la vida social, cómo

¹⁵⁰ El “dilema del prisionero” es el juego más analizado por Elster (*Ulises y las sirenas*, pp. 40, 42, 164, 203, 237 ss., 280; en “Marxismo y elección racional” p. 176). También el “juego de seguridad” es tratado con detenimiento (*Id.*, pp. 42 ss., 242 y p. 177 respectivamente). La estrategia egoísta de la persona que decide es la dominante en el “dilema del prisionero”, su obrar se da asumiendo que la cooperación universal es inaccesible puesto que el egoísmo es universal. El orden racional de mí contra otra persona es PRIMERO, el francotirador (soy egoísta; los demás, solidarios), SEGUNDO, la cooperación universal (todos somos solidarios); TERCERO, el egoísmo universal (todos elegimos ser egoístas) y CUARTO, el primo (soy solidario aunque los demás sean egoístas). En el “juego de la seguridad” el óptimo de la solidaridad universal es inaccesible, aunque ella es la prioridad, luego está el francotirador, el egoísmo universal y el primo. En este juego, egoísmo y solidaridad son puntos de equilibrio, no hay estrategia dominante y la solución se da por información perfecta. En el “imperativo categórico”, la cooperación universal es prioritaria; la solidaridad es la estrategia dominante y el orden de decisión es en segundo lugar, el primo; el egoísmo universal en tercero y el francotirador en cuarto.

funciona la mecánica de la solidaridad y la lucha de clases sin que para esto se tenga que recurrir a la acción unificada de un grupo inquebrantable, a los intereses universales de cooperación entre sectores opuestos, ni al atomismo anárquico de la acción política y de la dinámica histórica.

Concluye Elster que la “teoría de los juegos” ofrece un diagrama conceptual fluido que supone idealmente que toda acción racional se da según se haya establecido previamente una acción óptima según las creencias y deseos del agente que la ejecuta. Tal acción racional busca la optimización de la acción en base a las pruebas de que se disponga y en base a la colección de pruebas modelo.

Pero, la mayor dificultad de la “teoría de los juegos” para el marxismo y para la micro-fundamentación radica en que no ofrece hipótesis verificables. Es decir, el carácter racional puro de una decisión tomada por cooperación o conflicto; pese a que previamente se haya dado la evaluación de deseos y creencias, no termina de ser empíricamente definitiva: al cambiar cualquiera de las variables, cambia también la acción. Inclusive manteniendo las variables, las decisiones de alianza y lucha del individuo en el conjunto de escenarios que configuran su vida social, son analíticamente contingentes, modificables y probables, siendo para todo caso legítimas. Esta dificultad se ahonda todavía más porque nunca se realizará una información perfecta sobre las posibles decisiones; tampoco nadie conoce plenamente las estructuras de preferencia de quienes son aliados o enemigos en el contexto político y social dado.

B. PRZEWORSKI Y EL INDIVIDUALISMO METODOLÓGICO

La micro-fundamentación para Adam Przeworski explica los fenómenos sociales al mostrar las acciones racionales de los individuos, quienes se orientan a un objetivo. Como para Elster, la base metodológica de la micro-fundamentación es según Przeworski, el “individualismo metodológico”, que en el marco de la “elección racional” y de la “economía neoclásica”, constituye la base de toda explicación social.

Przeworski dice que toda teoría de la historia debe tener micro-fundamentos¹⁵¹ y rechaza la suposición marxista tradicional de que la acción de los individuos se realiza por creencia intuitiva en la posición de la propia clase. Sólo sabiendo qué quieren los individuos, lo que saben y lo que pueden elegir, es posible explicar su conducta y los fenómenos sociales concomitantes.

La tesis de la formación social de las preferencias, aquélla que establece que se debe analizar los hechos históricos a partir de las intenciones de los sujetos, presuponiendo que esas intenciones se dan según estructuras sociales específicas; es rechazada también por Przeworski como errónea.

Según este autor, partir de esta tesis reduce la acción racional a la circunscripción y determinación de las condicionantes históricas. En cambio, él sostiene que si bien las preferencias son históricas, existe un criterio racional único para elegir las y obrar en consecuencia; de tal modo la “elección racional” tendrá este carácter si ha sido posible comprender y dar cuenta discursivamente de las preferencias que se tiene.

¹⁵¹ “Marxismo y elección racional”. En *Zona Abierta* 45, Madrid, 1987, pp. 99, 118.

Adam Przeworski



Si Elster admitía la síntesis de la explicación causal y la interpretación intencional, en Przeworski la dimensión intencional es absolutamente suficiente por sí misma para ofrecer cualquier intelección de la acción individual y por tanto, para tener una suficiente comprensión de la sociedad. Sólo en los casos en que se den juegos sin solución, la acción racional no tiene cabida y por tanto, tampoco la micro-fundamentación, ésta tendrá que colegir el sentido de la acción según preferencias definidas y según criterios racionales discretos¹⁵².

Sin embargo, es necesario establecer que tampoco en toda circunstancia, la acción de los individuos es racional. Para Przeworski es necesario admitir que la organización de la sociedad es también irracional. Pese a esto, tales objeciones no obstan para que la micro-fundamentación piense que prevaleciendo las estructuras de preferencia que se den, sometidas inclusive a cambios e influencias mutuas, la acción individual de los sujetos -no colectiva ni grupal-, responderá a sus propios objetivos.

Así, el “individualismo metodológico” obliga a una completa reinterpretación de la teoría marxista de la acción de clase, modificación por la que los compromisos de clase son posibles sólo en un contexto de enfrentamiento o cooperación, dando lugar a que también se produzcan las actitudes del “francotirador” o del “dilema del prisionero”, no sólo individual sino colectivamente, tanto para los obreros como para los capitalistas¹⁵³.

¹⁵² *Id*, p. 113.

¹⁵³ Un ejemplo que da Przeworski del “dilema del prisionero” en el caso de los obreros y de los capitalistas se refiere a la “guerra de precios”; en este caso los obreros deben subastar los salarios para conseguir empleos (*Id*, p. 120). Elster es más claro cuando dice al respecto, lo siguiente:

“El dilema de los trabajadores: Si consumen todo ahora, no quedará nada para la inversión y para futuros incrementos del consumo; pero si dejan algo para la ganancia, no tienen ninguna garantía de que los capitalistas lo usen para la inversión y no para su propio consumo”.

Przeworski concluye que en el “individualismo metodológico” es necesario replantear las preocupaciones centrales del marxismo y en especial su teoría de la historia. A diferencia de Elster, expresa cierta reticencia a esperar que con la “teoría de los juegos” sea posible en el futuro, explicar consistentemente los conflictos grupales y las alianzas sociales. Respecto del tránsito al socialismo dice que el “individualismo metodológico” tendría que considerar que si ésta es la preferencia prioritaria de los obreros en su situación actual como individuos concretos; dados los recursos de los cuales dispone, el “individualismo metodológico” debe concluir que ante los costes de transición, incluso los obreros deberían aferrarse al capitalismo¹⁵⁴.

Esto último sin embargo, contiene una contradicción: si se trata de la decisión voluntaria de los obreros, ¿cómo se puede presuponer que éstos tendrían que elegir aferrarse al capitalismo? Al parecer, el análisis de la toma racional de decisiones y del “deber ser” formal en la elección de las preferencias, termina en una impronta proyección de las propias preferencias y del contenido ideológico del mismo Przeworski, sobre lo que “deberían” elegir y defender los obreros en el capitalismo.

3. LA MICRO-FUNDAMENTACIÓN COMO UN NUEVO REVISIONISMO

Muchos son los elementos teóricos que el “marxismo analítico” invita a cambiar y a abandonar, aparte del programa político y de la teoría de la historia por ejemplo, el proyecto teleológico comunista es absolutamente descalificado por el individualismo metodológico. Pero rechazar que la historia sea vista por el marxismo desde una perspectiva dialéctica de enfrentamiento dicotómico de suma cero, descalificándose toda explicación social y política macro-estructural, afirmando y aceptándose los “micro-fundamentos” de carácter individual, no puede darse sin que se afecten aspectos teóricos centrales del marxismo.

El rol de la clase obrera, el proyecto histórico del proletariado, la liberación de la humanidad y la construcción de una plena historia a partir de la eliminación de la explotación del capital, la realización de un proyecto dialéctico de contradicción subsidiaria y del *telos* de una sociedad comunista, fraterna y humana; se desmoronan frente a un “marxismo” que critica ese *telos*, que descalifica la acción clasista colectiva, que desprecia la presuposición ontológica y dialéctica de las contradicciones macro-estructurales; un “marxismo” que explica la sociedad como ausencia de determinación y como absoluta autonomía individualizada.

La relación del individuo con la clase social queda rota, la posición y la conciencia de clase caen por su presunta obsolescencia, dejando su lugar a la hipóstasis de un análisis que reivindica la “teoría de los juegos”, el “individualismo metodológico” y se afianza

“El dilema de los capitalistas: Si consumen todas las ganancias ahora, no quedará nada para la inversión y para futuros incrementos del consumo; pero si invierten las ganancias, no tienen ninguna garantía de que los trabajadores no retengan para sí el incremento del consumo generado con ello” (“Marxismo y elección racional”, *Op. Cit.*, p. 185).

¹⁵⁴ Przeworski defiende esta tesis ya formulada en “Material interests, class compromise and the transition to socialism”, *Politics an Society* 10, 1980, pp. 125-153 (“Marxismo y elección racional” *Op. Cit.*, p. 128).

en los micro-fundamentos como la remozada versión “marxista” del individualismo atomizado del discurso liberal.

Sin duda es útil la aplicación de la teoría de los juegos para comprender la acción individual de los sujetos frente a las dimensiones de su vida, frente a la toma de decisiones sociales, políticas y económicas y aun frente a las de carácter religioso, artístico y cultural; decisiones que es posible inclusive que tiñan y den consistencia racional a la existencia individual.

Resulta encomiable también la aplicación de la “teoría de los juegos” para comprender cómo se componen y descomponen las alianzas y compromisos, cómo se hace y rehace la cooperación, cómo se definen y desenlazan los conflictos, cómo en definitiva, es posible explicar la sociedad partiendo de los individuos, sus motivaciones y proyectos personales. Más aún, puede sostenerse que ésta es una “sui generis” aplicación de la dialéctica, no de la dialéctica de síntesis ni de la que reifica la *Aufhebung*¹⁵⁵, pero sí de aquella dialéctica diádica, dicotómica y de enfrentamiento que admite una correlación variable de fuerzas entre las cuales la colaboración y el conflicto son decisivos. Pero, esperar que esto se convierta en el programa de explicación teórica de todo proceso social y de todo cambio, nulifica las posibilidades de que dicho cambio se dé según específicas orientaciones ideológicas y según modelos utópicos, inobjetablemente necesarias para construir otro mundo y otra historia.

Está claro que se puede decir que cada uno hace su vida como prefiere y según la dirección que su razón le indica para construir su destino y su futuro, pero esa apuesta a la libertad personal y a la decisión y construcción individual, no deja de ocultar lo que hoy día es un saber orientado en favor de la política de nuestras sociedades: masificación, manipulación y sólo *mimesis* a-crítica y banal. La libertad de la acción individual, si bien puede ser “analizada”, no existe salvo en la conciencia de los “marxistas” del “individualismo metodológico”, sintomáticamente empeñados en anular toda opción crítica y audaz orientada a vivir al margen de los estereotipos del capitalismo, también intelectualmente condicionados.

2. ENRIQUE DUSSEL: ÉTICA Y METAFÍSICA MARXISTA

A. LA LECTURA QUE EFECTÚA DUSSEL DE MARX

Las lecturas “analíticas” y reductoras de Marx, lecturas del “marxismo” contemporáneo y de las exposiciones dogmáticas de un cuerpo teórico sin vida, son infelizmente, sólo variaciones de otras lecturas insanas y mortíferas. De estas otras lecturas, dos ejemplos son suficientes: Jürgen Habermas cree que la relación fundamental del hombre con la

¹⁵⁵ Siendo que *die Aufhebung* refiere reiterativamente la idea de dirigirse “hacia arriba”, de “estar sobre” (*auf*) y de “levantar” y “alzar” (*heben*); Hegel emplea el término para mostrar que la dialéctica es elevación y superación, que al elevarse por encima de una negación, ha tenido también que suprimir y negarla a ella misma (Cfr. *Ciencia de la Lógica* y la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, en especial la “Introducción” y la “Doctrina del Ser” respectivamente).

naturaleza es la matriz teórica básica del marxismo¹⁵⁶; por su parte, el esquematismo intelectualmente momificado, asigna un lugar anquilosado y sobredeterminado a la superestructura, en la que lo jurídico y lo social se explican sólo por reflejo especular de lo económico¹⁵⁷.

Enrique Dussel



La situación cambia radicalmente en el caso de Enrique Dussel. El filósofo argentino enuncia tesis interpretativas absolutamente diferentes¹⁵⁸: lo esencial de la matriz teórica de Marx radica en la relación de las personas entre sí y en la base de las relaciones económicas como substrato epistemológico. En el marxismo se encuentra por una parte, una ética específica y por otra, un horizonte de investigación científica caracterizado antropológicamente.

Dussel piensa que la forma cómo Marx encara la labor científica y su trabajo teórico, está afirmada desde su juventud, consumada en su madurez y ratificada en el ocaso de su vida. Abocarse a construir un sistema que explique y desenmascare la esencia del

¹⁵⁶ Enrique Dussel en *El Ultimo Marx (1863-1882) y la Liberación Latinoamericana* expone extensamente en el parágrafo 1.6. la interpretación filosófica de Marx que realiza J. Habermas en sus distintas obras (México, Siglo XXI, p. 319 ss.).

¹⁵⁷ Lo que se ha denominado “marxismo reduccionista” tiene un extenso alcance. Incluye no sólo el “stalinismo” y al marxismo de la Academia de Ciencias de la ex U.R.S.S., sino a las interpretaciones del pensamiento de Marx dadas de forma casi contemporánea a su formulación. En general, esta noción se ha caracterizado como “economicista” o “materialismo vulgar mecanicista” (Véase por ejemplo, el texto de Louis Althusser *La revolución teórica de Marx*, México, Siglo XXI, 1975, pp. 177 ss.).

¹⁵⁸ *Op. Cit*, p. 432.

capital, ha implicado personalmente para Marx, como lo cuenta en 1867¹⁵⁹, el sacrificio de su salud, de la alegría de vivir e inclusive de su familia; pero, cerca a los 50 años, según referencia de Dussel, Marx dice que lo volvería a hacer porque para él es propio sólo de las bestias, dar la espalda a los sufrimientos de la humanidad y ocuparse únicamente del propio pellejo. Así, desde joven Marx habría expresado un radical anti-kantismo en relación a la ética *eudemonista*: el principio de su vida fue la felicidad concretada en el sacrificio por la ciencia, la verdad y el proletariado; la felicidad y la satisfacción de denunciar las formas de vida según el capital como proporcionalmente equivalentes a la desdicha del trabajador¹⁶⁰.

Tal, la moral de Marx que le insuflaba ánimo para continuar su monumental labor. Pero Dussel refiere otro sentido moral en relación a *El Capital*, tomado como la ciencia y la ética marxista; el sentido que es posible colegir y valorar a partir de la noción de Marx sobre la ciencia.

B. LA CONCEPCIÓN DE MARX SOBRE LA CIENCIA

La ciencia para Marx según Dussel, es la explicación de la verdad sobre la totalidad de la vida y la esencia humana. Marx, al solidarizarse con los intereses del proletariado, al criticar acremente la pseudo-ciencia, al explicitar el sentido ético y práctico del modo de producción capitalista y al consumir su labor teórica, realizó el fin de toda su obra: explicitar la conciencia política revolucionaria del proletariado para un cambio estructural de la vida humana.

La ciencia para Marx es la crítica trascendental que fundamenta la matriz de toda economía política, desarrolla el concepto de trabajo y construye las categorías de explicación de la realidad. La ciencia en Marx según la lectura de Dussel, esclarece y denuncia éticamente toda economía posible, además, configura objetivamente la conciencia del proletariado. Como crítica trascendental, muestra lo que es en toda su repudiable constitución y estatuto, al tiempo que vislumbra lo que todavía no es en su deseable proyección como negación de lo dado, encontrándose en consecuencia, un contenido valorativo esencial y un discurso del “deber ser” en el seno mismo de la ciencia¹⁶¹.

Dussel cree que lo más ajeno a Marx es una actitud neutral, fría, maquinal, algorítmica y cósmica de un “cientista” que describe y encuentra la esencia de lo que es, sin la más mínima referencia o explicación axiológica. Aparte de que su actitud sea también una posición ideológica, política y ética; en Marx se advierte el interés porque la ciencia subsuma a la totalidad humana práctica, real e histórica. Marx “hace” ciencia como saber para la construcción de la conciencia del proletariado, para realizar una utopía y el *telos* de una nueva humanidad. Así, la ciencia en Marx es filosofía de la liberación y liberación del trabajo vivo alienado en la Europa de su tiempo¹⁶².

Marx no tiene la arrogante actitud de despreciar el conocimiento anterior a él mismo, tampoco rechaza como nulas las experiencias de la conciencia vulgar; pero implacable e

¹⁵⁹ *Id*, p. 449. Dussel refiere una carta de Marx del 30 de abril de 1867.

¹⁶⁰ *Id*, p. 445.

¹⁶¹ *Hacia un Marx desconocido*. México, Siglo XXI, 1981, p. 300.

¹⁶² *Id*, pp. 310-311.

inexorablemente, lo que no es científico queda denudado como fetichismo, queda evidenciada su falsedad y su engañosa apariencia, que incide en la ausencia de una explicación esencial de la realidad.

Para Marx, la no-ciencia, por ejemplo la economía política burguesa, expresa la moral del capitalismo sin contradecirla ni criticarla. La no-ciencia hace saltar categorías cuando debería detenerse y prescindir de las formas adecuadas y de las configuraciones necesarias para tratar los conceptos racional, genética y dialécticamente. La no-ciencia cae como norma en contradicciones, sus abstracciones son inapropiadas, confunde y une arbitrariamente categorías diferentes; pero es capaz de estructurar y hacer deslizar subrepticamente y a-críticamente su fetichismo. Su tendencia es entronizar en y para sí, los conceptos, sin captar lo esencial ni explicar lo real; su fetichismo es el contra-término de la ciencia.

C. LA DIMENSIÓN ÉTICA EN MARX

Dussel entiende que la ética es la crítica trascendental de la moral que en un momento histórico y en un escenario específico se presenta, crítica absoluta realizada desde determinados juicios de valor y de hecho¹⁶³. Al contrario, el fetichismo al hacer que todo lo que es aparezca como “deber ser”, al validar la moral de la estructura económica de la sociedad capitalista, al deslizar su aceptación y aprobación ideológica, al justificar las prácticas concretas y las relaciones entre los agentes de producción; en fin, al validar la praxis vigente con el poder que juzga y con el “saber” que establece según su propio sesgo, lo “bueno” y lo “malo”; pierde su carácter “ético”, se hace impotente frente a cualquier crítica trascendental y no puede constatar lo que es en su repudiable constitución; en definitiva, el fetichismo se hace no-ciencia.

La labor constructiva de la ciencia radica, según señala Dussel, en articular las categorías que conforman un sistema que explique su objeto de estudio. En tanto el sistema de categorías de Marx explica su objeto y articula lo económico con lo social, es útil para toda tarea teórica similar, pero también para la práctica política, histórica y concreta. Así, en toda labor científica existe una dimensión ética.

La ciencia tiene por objetivo ético efectuar la crítica de la apariencia del fenómeno, su tarea es relacionar el fenómeno con el mundo esencial y desarrollar los conceptos mediante categorías¹⁶⁴. Análoga a la ontología hegeliana, en Marx también existe una concepción de desenvolvimiento de los conceptos, pero no según el auto-desarrollo de los mismos¹⁶⁵. Marx piensa que los conceptos se elaboran intelectualmente gracias al uso de categorías que se suceden y articulan racionalmente; de este modo, los frutos teóricos cuelgan del árbol de la crítica de lo aparente, del desencanto de la realidad histórica y de la aprehensión de las esencias. La constitución de un sistema teórico es la maduración de los conceptos en relación dialéctica con la cristalización de las categorías.

Marx según Dussel, habría llegado a lo esencial de la economía política, mostrando las bases de las relaciones interpersonales. El substrato ético de las relaciones económicas

¹⁶³ *Id*, p. 309.

¹⁶⁴ *Id*, p. 306.

¹⁶⁵ *Id*, p. 302.

sólo se puede apreciar en el caso del capitalismo, si se denuncia el carácter inaceptable de su moral. Los elementos teóricos destacados en esta exégesis son los siguientes:

El concepto de “trabajo vivo” se constituye en la categoría más simple y concreta; categoría que en la exterioridad discursiva de Marx, hace referencia obligada a todo desarrollo teórico ulterior, categoría que articula el concepto de “capital” como un momento secundario y posterior. Del concepto de “capital” se construye otra noción como el siguiente momento del “trabajo vivo”: el concepto de “capacidad de trabajo” (entendida como pura capacidad). De tal modo, el trabajo vivo hace posible desde la exterioridad creadora y real, la interioridad discursiva que permite el movimiento del pensamiento para la exégesis de la realidad y con contenido “materialista”.

Del “trabajo vivo” se forman las demás categorías y conceptos: según Dussel, Marx habría distinguido la “fuerza de trabajo” (trabajo vivo subsumido en el capital), el “trabajo en general” (que es simplemente un concepto abstracto), el “trabajo productivo” (que se refiere a la producción de plusvalía) y “el trabajo asalariado” (trabajo subsumido a cambio de salario). Para Dussel, esta explicación conceptual, núcleo de la elaboración científica de Marx, es ética¹⁶⁶. Gracias a ella es posible advertir que el capital realiza una relación con el trabajo vivo, constituyéndolo en trabajo objetivado. Desde la exterioridad del trabajo vivo criticar, como Marx lo hizo, la manera por la que ese trabajo vivo se objetiva, es criticar la aceptación y validación de una tasa de plusvalía como moralmente buena, justa y necesaria. Tal, el sentido de denuncia ética de la moral capitalista.

Marx habría mostrado que la relación de los capitalistas con los obreros aparece sólo fenoménicamente como una relación de igualdad; siendo su esencia, la desigualdad, la injusticia y la dominación.

Es desigual porque las condiciones para establecer acuerdos económicos consumados con la venta de la fuerza de trabajo no son equitativas, tanto en relación a la propiedad (unos tienen los medios para emplear y reproducir la fuerza de trabajo, mientras que otros sólo pueden venderla), como en relación a poder llegar a un “acuerdo” (para unos es accesorio, accidental y contingente comprar la fuerza de trabajo de éste o aquél posible asalariado, mientras que para otros es asunto vital venderla).

Es una relación injusta porque si se entiende que la justicia supone una relación equivalente de intercambio, se debe dar tanto valor como el que se recibe; es decir, si lo no equivalente es injusto, y en el intercambio, si el valor que se da a otro es inferior al que se ha recibido de él, entonces en el “trabajo asalariado” la relación no puede ser justa. Existe una ventaja sustantiva para el capitalista que redunde en que el intercambio no sea equivalente ni justo; Marx habría mostrado que la diferencia entre el “trabajo pago” y el “trabajo impago” es en definitiva, una denuncia ética de la moral injusta del capitalismo, es la protesta contra la legalización de una cuota de plusvalía, de lo que el capitalismo, pese a ser un robo, considera como “bueno”: lo impago “legítimo”, el robo legal y la explotación “justa”.

Finalmente, la relación entre obreros y capitalistas es una relación de dominación porque en lo económico se da una primacía absoluta de persona a persona; así queda

¹⁶⁶ *El último Marx (1863-1882) y la Liberación Latinoamericana* p. 442.

establecido que en el “trabajo objetivado” (trabajo vivo abstracto realizado como trabajo concreto), se articulan relaciones prácticas de dominación. En la medida que los asalariados estén de acuerdo con la moral capitalista que distingue la cuota de plusvalía como legal y la práctica productiva como legítima; en la medida que se acepte como “bueno” el sistema productivo y las relaciones entre los sujetos como “naturales” y adecuadas, se realiza la relación de dominación ideológica.

Marx, al mostrar que lo económico implica una relación antropológica y práctica (relación moral), entre el capital y el trabajo, lo enjuicia y denuncia críticamente; es decir, realiza una labor científica y ética por excelencia¹⁶⁷.

Para Dussel, Marx efectuó la crítica de la totalidad del ser del capital como des-realización del trabajo vivo y evidenció que la tasa de plusvalía es el elemento ético que convierte la explotación en aceptación ideológica; por esto Marx criticó la apariencia y efectuó un conocimiento científico desde un lugar teórico claramente acotado. Su crítica es doble, incluye la crítica de los textos que trabaja y la crítica de la realidad capitalista mediante la construcción teórica del “trabajo vivo”; tal, la crítica del capital como totalidad cósmica¹⁶⁸.

Dussel afirma taxativamente que el trabajo científico de Marx evidenció que la “ley del valor” es la cuestión ética por excelencia y el fundamento de la ética. Su obra *El Capital*, desarrolla eminentemente una cuestión práctica, critica la débil consistencia humana en el capitalismo y describe la lógica del capital. El objetivo del libro es la descripción de la miseria *post festum*, es decir ante los estragos que la moral capitalista ocasiona. En *El Capital* Marx hace evidente que sólo en la comunidad hay libertad e infinitud y que ella es el único absoluto contrapuesto a la esencia no ética del capital.

D. METAFÍSICA EN MARX

Dussel piensa que el fin concreto de la obra marxista es la toma de conciencia del trabajador como individuo, como clase, como nación y como parte de todo el mundo donde el capital ejerza su hegemonía y realice su injusticia, oculta, mistificada y fetichizada. La labor científica de Marx consiste en la denudación del capital que tiene un estatuto práctico y moral, el destinatario del mensaje y de la teoría crítica es la conciencia del proletariado¹⁶⁹.

Marx habría mostrado el sentido de la praxis: pensar e impulsar la toma de conciencia para que las nuevas relaciones entre las personas estén dadas según una moral igualitaria, justa y no dominante. Marx erigió una ética que respalda la interioridad para que se construya un nuevo modo de producción.

La relevancia del marxismo para Latinoamérica radica, según concluye Dussel, en que denuncia la realidad miserable de nuestros pueblos, la paupérrima situación de los ejércitos de reserva, de masas disponibles de pobres, desempleados y semi-empleados, la realidad de transferencia gigantesca de valor hacia los países de alta industrialización; denuncia ética incontestable gracias a la solidez científica de *El Capital*. Sólo en tanto

¹⁶⁷ *Hacia un Marx desconocido*, p. 307.

¹⁶⁸ *Id*, p. 394.

¹⁶⁹ *Id*, p. 310.

seamos nosotros mismos, los pueblos periféricos y subdesarrollados, quienes entendamos la forma de alienación del “trabajo vivo” como “trabajo alienado”, será posible pensar formas de liberarnos de dicha enajenación.

La relación de la ciencia con la metafísica por último, se articula según Dussel, en que la ciencia es una ontología de la economía¹⁷⁰. La comprensión de la realidad de las relaciones entre las personas, tesis hermenéutica central en la lectura que realiza Dussel de Marx, implica una forma privilegiada de efectuarla: la referencia económica.

El marxismo es un quehacer epistemológico que establece una preeminencia de objeto de estudio para explicar la realidad social. En la medida que son las relaciones económicas, relaciones humanas; en los demás escenarios de la vida individual y colectiva existe la preeminencia de la ciencia económica como el substrato ontológico de todo posible desarrollo científico que tenga a la sociedad y al hombre como su objeto.

Según señala Dussel, la ciencia es una metafísica¹⁷¹. El sentido de esta afirmación hay que relacionarlo con el significado etimológico del concepto “metafísica”. Como este concepto remite a “lo que está más allá del horizonte del mundo”, la ciencia es metafísica, es decir es la práctica mediante la cual se explicita la falsedad del fetichismo, se construyen las categorías y se desarrollan los conceptos (entidades ideales) que dan cuenta de lo esencial de la sociedad, del hombre y de lo económico.

En la medida de que el trabajo científico es una crítica ética, existe una relación inteligible entre el “trabajo vivo” y el “trabajo objetivado”. La ciencia como metafísica muestra que el “trabajo vivo” es el ser de toda construcción conceptual sobre el trabajo - incluido el capital y el salario-; muestra que el “trabajo vivo” es el ser de toda comprensión cabal de las relaciones entre personas y de la sociedad en su conjunto; muestra al “trabajo objetivado” como la manera histórica por la que el “trabajo vivo” se vincula con el capital. En la ciencia y la ética se realiza la misma relación metafísica que en la filosofía aparece como relación entre el ser y el ente: el ser es al ente en la metafísica lo que el trabajo vivo es al trabajo objetivado en la ciencia y lo que la moral es a la ética en la filosofía¹⁷².

3. MARXISMO Y POSTMODERNIDAD

A. LO POLÍTICO EN LA POSTMODERNIDAD SEGÚN LA CLAU Y MOUFFE

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe explicitan tres características del nuevo imaginario político que según ellos, articulan teóricamente lo que denominan la conciencia

¹⁷⁰ *Id*, p. 298.

¹⁷¹ *Id*, p. 298.

¹⁷² *El último Marx (1863-1882) y la Liberación Latinoamericana*, p. 441.

colectiva dada por la “revolución democrática” vinculada con la “democracia radical”¹⁷³:

En primer lugar, el nuevo imaginario político se constituye a partir del rechazo de los puntos de ruptura y de confluencia de las luchas en un espacio político unificado. Esto significa superar el *constructo* jacobino que cree que la revolución es un momento fundacional articulador desde sí mismo de una nueva totalidad social; asimismo, implica rebasar el supuesto marxista tradicional referido a que toda sociedad se comprende según el enfrentamiento principal de clases antagónicas que alinean, automática y necesariamente para sí o contra sí, al conjunto de las demás clases, involucrándolas en una confrontación de suma cero, antagonismo que de la lucha económica se convierte en enfrentamiento político.

Ernesto Laclau



En segundo lugar, el nuevo imaginario debe aceptar la pluralidad y de manera especial, la indeterminación de lo social como algo fundamental. En la medida que no se centraliza la lucha política en el enfrentamiento esencialmente económico de dos clases antagónicas es posible pensar el todo social como una articulación y una reconstitución permanente de una pluralidad diversa y oscilante de sujetos sociales y políticos. Estos sujetos no hegemonizan el desenvolvimiento de su acción colectiva según explícitos y mesiánicos proyectos de liberación de la sociedad en su conjunto, tal y como se presentó el proyecto político del proletariado: con alcance teleológico y meta-histórico. En una sociedad plural predomina la indeterminación de los cambios y los procesos, porque también son diversas las alineaciones, hegemonías, influencias, intereses y desenlaces de los conflictos.

¹⁷³ Laclau y Mouffe dicen que “la demanda de igualdad no es suficiente, que debe ser balanceada por la demanda de libertad, lo que nos conduce a hablar de democracia radicalizada y plural” (Véase *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1986, p. 207).

Finalmente, el nuevo imaginario político es radicalmente libertario e infinitamente más ambicioso que el de la tradición marxista. Tales los rasgos del concepto de “revolución democrática” que Laclau y Mouffe toman y reciclan de Alexis de Tocqueville¹⁷⁴.

La “revolución democrática” permite definir lo político como el problema de la institución de lo social. Lo político se refiere a la manera cómo se constituye la pluralidad en cualquier sociedad, según la legitimidad de toda alteridad y por medio de una legalidad que la garantice. Esta constitución articula el punto nodal de todo problema político desde una perspectiva democrática; es decir, responde a la pregunta que interroga sobre cómo se instituye lo plural en una sociedad cualquiera, haciendo que todos participen de un imaginario social que sea matriz para toda representación política según los principios de la libertad e igualdad.

Para Laclau y Mouffe, lo político se instituye socialmente a partir de la “revolución democrática”¹⁷⁵. Sólo si se da una lógica de desplazamiento a un imaginario igualitario, una lógica que no predetermine el contenido del imaginario, se da la condición básica de lo político como pluralidad democrática. Así, a partir de la aceptación de que todo miembro de la sociedad es tan igual a cualquier otro para afirmar su alteridad en relación a los demás y su mismidad respecto de sí mismo, como lo es cualquier otro miembro; formalmente, todos son iguales.

Chantal Mouffe



Ninguna relación de opresión entendida como sometimiento de uno a las decisiones de otro, (relación representada por el primero como “antagónica” porque existe una “exterioridad” real que la justifica); adquiere un único contenido discursivo. Toda relación de opresión es “polisémica” porque para ser representada como tal, debe ser parte de uno entre múltiples antagonismos discursivos que la verbalizan en diversos

¹⁷⁴ La expresión “revolución democrática” es de Alexis de Tocqueville. Laclau y Mouffe citan algunos textos de *La democracia en América* (*Id.*, pp. 173, 175).

¹⁷⁵ *Id.*, p. 171 ss

sentidos como “opresiva”. Así, la lucha ecológica y el feminismo por ejemplo, se han representado como luchas para modificar ciertas relaciones vistas como opresivas, tanto en la perspectiva ideológica de la nueva derecha y en los discursos antidemocráticos, como desde la izquierda¹⁷⁶.

Laclau y Mouffe piensan que la “revolución democrática” es el resultado de una progresión teórica que la vincula con la reflexión sobre la libertad. Esta noción hace suya la definición de John Locke que establece que la libertad es no estar sometido a restricciones ni a violencia por parte de otro¹⁷⁷; también incorpora la concepción de John Stuart Mill que señala el sentido político de la libertad¹⁷⁸. Finalmente, la posición socialdemócrata referida a que la pobreza, la falta de educación y la disparidad de condiciones de vida son atentatorias contra la libertad, también se incluye en la noción de “revolución democrática”¹⁷⁹.

La tradición liberal no es contraria, como el neoliberalismo pretende que se la conciba, a la “revolución democrática”. Laclau y Mouffe frente al proyecto hegemónico neoliberal que desvincula la libertad de la democracia, afirman la primacía del liberalismo y de sus correlatos teóricos (libre mercado, tradicionalismo cultural y social, anti-igualitarismo y autoritarismo conservador); afirman una alternativa hegemónica de izquierda que integra el complejo proceso de convergencia y construcción política con el principio filosófico político de la justicia, la democracia y la igualdad.

La “revolución democrática” ve la emergencia de nuevos antagonismos (luchas por el hábitat, el consumo y los servicios), aprecia los conflictos de reivindicación de nuevos derechos y distingue la expansión de nuevos sujetos políticos en un contexto de conflicto social rápida y numerosa. En las cruzadas por la paz y en las luchas de los jóvenes descubre la búsqueda de libertad que desde la post-guerra ha significado el tránsito de la “libertad de oportunidades” a la “libertad de los resultados” y el cambio de la “libertad de los individuos” a la “libertad de los grupos”¹⁸⁰.

La “revolución democrática” es la radicalización pluralista de la democracia que rechaza reconducir las posiciones del sujeto a un principio positivo unitario. Remarca el propósito de auto-constitución de los sujetos como resultado del desplazamiento hacia un imaginario igualitario de máxima autonomía de esferas y de una lógica de la equivalencia.

Son condiciones de la pluralidad de lo político en la “democracia radical”:

1ª Se elimina todo discurso unificado: el “deber ser” de los discursos universales; al contrario, se afirma una polifonía de voces cada una con irreducible identidad.

¹⁷⁶ *Id*, pp. 189-190.

¹⁷⁷ Laclau y Mouffe se refieren al Ensayo sobre el gobierno civil de Locke (Madrid, Aguilar, 1976). *Id*, p. 193.

¹⁷⁸ Una importante obra de la tradición liberal es *Sobre la libertad* de John Stuart Mill (Madrid, Alianza, 1991).

¹⁷⁹ Laclau y Mouffe no hacen referencia a ningún autor socialdemócrata. *Op. Cit*, p. 193.

¹⁸⁰ *Id*, p. 204 *passim*.

- 2ª No existen regiones privilegiadas a priori de emergencia de antagonismos, tampoco locus discursivos que excluyan *a fortiori* esferas de lucha.
- 3ª Lo político se articula por el descentramiento y autonomía de los discursos y las luchas.
- 4ª Los efectos de la “revolución democrática” son maximizados, el orden es limitado por el desorden y el sentido se acota por el exceso y la paradoja del sinsentido sin declararse las reglas del juego por la hegemonía¹⁸¹.

La tarea de la izquierda no consiste en renegar de la ideología liberal-democrática; sino, en profundizarla y expandirla hacia una democracia radicalizada y plural. La izquierda debe extender a la sociedad civil y al Estado, la lucha democrática porque ahí radica la posibilidad de una estrategia hegemónica, desprendiéndose de toda teoría esencial.

En todo proyecto de democracia radicalizada hay una dimensión socialista que pone fin a las relaciones capitalistas de producción y a las relaciones de subordinación y explotación.

La izquierda debe hacer del Estado la sede de numerosos antagonismos democráticos, prescindiendo de categorías topográficas; debe reconocer que hoy proliferan nuevos y diferentes espacios políticos en la emergencia de un pluralismo de sujetos; sólo si deja atrás la categoría de sujeto como esencia unificada y unificante es posible que piense la diversidad. La izquierda debe articular el antirracismo, el anti-sexismo y el anticapitalismo para consolidar estas luchas según una concepción radicalmente libertaria de la política y por la pulsión previa de renunciar a dominar.

La izquierda debe realizar una equivalencia democrática, debe construir nuevos sentidos que cambien la identidad de los grupos articulándolos, uniéndolos según las demandas de libertad y de igualdad. Tal, la construcción de la nueva utopía, la utopía de “democracia radical” de más ambiciosa expectativa, la utopía de Laclau y Mouffe¹⁸².

B. LOS CONTENIDOS POLÍTICOS DE LA POSTMODERNIDAD SEGÜN HELLER Y FEHER

Agnes Heller y Ferenc Fehér fijan varias características de lo que denominan “la condición política postmoderna”. Antes de exponerlas sin embargo, es conveniente una precisión conceptual sobre la “post-modernidad”.

Según Heller y Fehér, la post-modernidad es la realidad tempo espacial privada y colectiva que se adhiere al tiempo y al espacio de la modernidad. La singularidad

¹⁸¹ *Id*, p. 40 ss

¹⁸² *Id*, p. 199.

ostensiva histórica y cultural verbalizada como “post-modernidad” es un periodo y un movimiento en el habitáculo cultural de la reacción parasitaria dentro de lo moderno¹⁸³.

La post-modernidad es la pluralidad de espacios y de temporalidad, es la red *intermundia* heterogénea y reactiva a todo intento cultural, ideológico, político e histórico de constitución de universalidad. Desde el punto de vista político, la post-modernidad es la heterogeneidad que surge con la certidumbre de que no existe ya ninguna *terra incógnita* de la geografía política que sea escenario virgen para que germinen nuevos discursos, narrativas y proyectos¹⁸⁴.

Las tres dimensiones que caracterizan la condición política postmoderna, según Heller y Fehér, son las siguientes:

Agnes Heller



En primer lugar, hay una recurrencia generalizada cultural y política del movimiento postmoderno: toda expresión cultural e ideológica y todo proceso histórico tienen una ambivalencia radical, presentan la bilocación paradójica y sorprendente del rostro de Jano. Políticamente, lo característico de la post-modernidad es rechazar todo meta-relato por sus notas de universalidad, mesianismo y teleología, descalificándose la hipóstasis de la razón y su comprensión para explicar la realidad.

Sin embargo, de esta posición es posible que se concluya que los proyectos políticos denominados irracionales tengan legitimidad y legalidad y que el rechazo de la racionalidad occidental moderna exige reconocer que una política “postmoderna” deba vindicar como aceptable y “plural”, por ejemplo, el racismo hitleriano, la predeterminación étnica en la política y los movimientos hormonalmente protagonizados.

¹⁸³ Cfr. de Ferenc Fehér y Agnes Heller, “La condición política postmoderna” (pp. 149-161) y de Ferenc Fehér, “La condición de la post-modernidad” (pp. 9-25). En *Políticas de la postmodernidad*, península, Barcelona, 1990 .

¹⁸⁴ *Id.* de Fehér & Heller, p. 154 ss.; de Fehér, p. 10 ss.

En el plano ético, la primera faz dibuja un rostro contrario al dogmatismo y a la heteronomía coactiva sobre la conciencia moral, denunciándose el horror del autoritarismo moral. Pero, la otra faz deja ver el rostro de la post-modernidad marcado por la deportación masiva y el genocidio. Similares caras tiene el arte: por un lado se hallan los rasgos del final de los modelos y los estilos, pero por el otro, asalta la sospecha de una imagen absoluta, la de la inconmensurable e incomparable individualidad del artista.

La segunda condición política de la post-modernidad es redescubrir nuestra contingencia. La modernidad supuso la sustantividad del sujeto, la esencialidad de la cultura occidental, la verdad de la filosofía europea y la certeza del valor de su política. Frente a esto, la post-modernidad concibe la existencia humana como relativa, la política como contingente, las decisiones como probables y la ideología como *constructo* inocuo.

La tercera condición se refiere a que Europa se ha convertido en un museo. La voluntad de validación de la cultura canónica occidental y del ideal griego como programa moderno, además de la absoluta confianza en las verdades de la filosofía, se han convertido en la post-modernidad en una extensa osamenta que sigue el irrefrenable proceso de la petrificación. El narrador omnisciente ha muerto, la etno-centralidad es un mito o una pueril fábula, la creencia en la existencia de una cultura superior como modelo para todas las demás, se ha convertido en una reliquia teórica y presuntuosa digna sólo de habitar el gélido museo de los libros empolvados que nadie lee. El museo “Europa” es la posada teórica donde reposa la post-historia donde se “reciclan” las teorías y se revivifican las ideas pese a saber que son relativas y contingentes. Rechazar las grandes narrativas es aceptar la pluralidad de los discursos y las culturas, es conformar un “anti-universalismo holístico”¹⁸⁵ y un “anti-humanismo post-moderno”¹⁸⁶ ... es rechazar toda pretensión de esencias políticas.

C. LAS PARADOJAS TEÓRICAS DEL MARXISMO FRENTE A LA POSTMODERNIDAD

“Lo político” en la concepción de Heller y Fehér, comparado con lo que dicen Laclau y Mouffe tiene un rasgo común: el pluralismo y la crítica del universalismo. Sin embargo, en el caso de Heller y Fehér, se advierte la ambivalencia de esta apertura.

¹⁸⁵ Por “anti-universalismo holístico” se puede entender una concepción que admite como única proposición universal verdadera, la siguiente: Nadie debe admitir como verdadera cualquier proposición universal, a excepción de la presente.

¹⁸⁶ El “anti-humanismo postmoderno” se basa en el rechazo de toda antropología filosófica esencialista y meta-histórica.

Ferenc Fehér



Políticamente los últimos autores rechazan todo autoritarismo y todo proyecto ideológico sustantivo y hegemónico que reifique un sujeto colectivo unificado con connotaciones mesiánicas trascendentes a su intencionalidad y conciencia. Si bien afirman un relativismo político y moral como el paisaje que ve el primer rostro de Jano, Heller y Fehér no pueden justificar la legitimidad e incluso la preferencia del otro escenario que el segundo rostro de Jano debe ver: el que está poblado de genocidio y racismo.

El pluralismo como política de la post-modernidad tiene un horizonte deseable y encomiable, por el derecho de la alteridad; pero, por su misma apertura, permanece impasible e indolente ante los monstruos de la historia. Denunciarlos éticamente supone la clausura de esa apertura que sin embargo muestra que en el *plenum* de la diversidad y la otredad, existe paradójicamente la necesidad de un espacio para discursos morales que los condenen.

Laclau y Mouffe resuelven este problema con la articulación de un imaginario de la igualdad. Admitir la diversidad y la pluralidad como aspecto central de la “democracia radicalizada”, sólo se realiza políticamente si se ha construido un imaginario que piense que la expresión legítima de la otredad en el escenario social que cada individuo comparte con otro, es necesario y es legal; pero está limitada a que todos reconozcamos en el otro, la misma legitimidad para expresar su propia mismidad. Al respecto, sin embargo, ¿no es éste acaso, otro meta-relato y otro discurso universal y esencial?...

Si bien hay similitudes entre los autores que han expuesto de manera inteligible y sistemática, los rasgos de la post-modernidad; con el propósito de criticarla desde el marxismo, es necesario adoptar alguna posición analítica o descriptivamente relevante. Asumiendo que el trabajo de Frederic Jameson se ha dirigido a caracterizar el postmodernismo desde la perspectiva cultural, tomar sus ideas como la base de apreciación “desde el marxismo” resulta sugerente.

Sin embargo, previamente es necesario delimitar lo que se entiende por marxismo. El “marxismo analítico” de Adam Przeworski por ejemplo, es muy difícil seguir considerándolo teórica, filosófica y políticamente, marxismo; puesto que el autor referido dice que es necesario revisar la totalidad de las construcciones teóricas fundamentales de Marx.

En general, si se analiza la cultura y la política de un momento histórico dado con una teoría, entonces lo pertinente es señalar las nociones teóricas del sistema aplicado al momento analizado. Así, para tener una lectura epistemológica consistente de la “post-modernidad”, hay que hacerla inteligible con el instrumental teórico y metodológico que se ha empleado “del marxismo”. Además, habrá que seguir al menos algunas líneas del discurso marxista que se consideren fundamentales y que avalan, aun dentro de la propia reelaboración teórica, denominar a dicho análisis como “marxista”.

El problema es complicado hoy día porque existen corrientes autodenominadas “marxistas” que dicen que es imprescindible abandonar los elementos teóricos centrales de la doctrina marxista tradicional, inclusive se reclaman a sí mismos como el único “marxismo” útil para la lectura de la realidad actual y como la única concepción de acción política posible.

De aquí que emerjan claramente interrogantes como los siguientes: ¿con qué criterio es posible discriminar y señalar por ejemplo, al “individualismo metodológico” y al proyecto de la “micro-fundamentación” como extraños e impropios del desarrollo marxista?, ¿cuál es el referente teórico para identificar las actuales ideologías como crítico revisionismo burgués o como cínico conservadurismo?, ¿cómo es posible leer una realidad en un momento en el que no quedan certidumbres sobre lo esencial y lo accidental, en una circunstancia en la que el colapso de los dogmas y la ortodoxia se ha convertido en una erupción de dimensiones éticas, individualistas, analíticas y metafísicas en Marx que recién hoy se “descubren”? Probablemente en el futuro algunos movimientos intelectuales diferencien con discreción absoluta lo esencial del marxismo que no se debería abandonar hoy para comprender y obrar en la sociedad postmoderna; pero esto será parte de la lucha teórica y de la continuación de la historia, ahora sólo es una conjetura.

D. JAMESON Y LOS SÍNTOMAS CULTURALES POSTMODERNOS

La lectura de la post-modernidad realizada por Frederic Jameson refiere interpretaciones de marxistas como Ernest Mandel. Pese a las reticencias y objeciones probables que se puedan formular a ambos autores, desde la situación teórica de hoy día, uno y otro son igual de relevantes para comprender parte de la realidad.

Ernest Mandel sostiene una tesis sobre la post-modernidad que Jameson hace suya: el postmodernismo constituye la forma más pura de capitalismo respecto de cualquier otra precedente, y el tercer momento de la evolución del capital¹⁸⁷.

¹⁸⁷ Frederic Jameson refiere el libro de Ernest Mandel *El capitalismo tardío* (México, Era, 1972 p. 18 ss). Véase *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Buenos Aires, Paidós, 1992, pp. 14, 79 ss.

En el primer momento hubo la primacía cultural del realismo y de la producción económica de los motores de vapor. El segundo, configuró culturalmente a la modernidad y económicamente a la producción de motores eléctricos y de combustión. La tercera etapa se da con la cultura postmoderna y se representa económicamente con la producción de ingenios electrónicos y nucleares; es la etapa del capital multinacional, de las máquinas de reproducción, el tiempo de la paranoia de la alta tecnología y de la sociedad que enfrenta una realidad inmensa, amenazadora y paradójicamente, apenas perceptible¹⁸⁸.

Lo mismo que Heller y Fehér, Jameson establece que desde el punto de vista cultural, el referente del postmodernismo es la modernidad. Así las más conspicuas contraposiciones son las artísticas y las arquitectónicas¹⁸⁹.

La diferencia filosófica y epistemológica entre la modernidad y la post-modernidad radica en la constitución de un imaginario distinto sobre el hombre, la historia y la existencia.

Fredric Jameson



¹⁸⁸ Jameson además de referirse a la post-modernidad como la “paranoia de la alta tecnología” (*Op. Cit*, pg. 85), dice que la post-modernidad se caracteriza por el “milenarismo invertido” (Id, p. 9) en el que son totalmente ajenos nociones como “angustia” y “alienación”. Cfr. también “Modernism and Imperialism” en *Nationalism, Colonialism and Literature* (Seamus Deane, comp.), University of Minnesota Press, 1990, p. 43-68.

¹⁸⁹ En arquitectura, el postmodernismo recusa al modernismo con el “populismo estético”. La arquitectura postmoderna es el imperativo de nacimiento de órganos nuevos, de una nueva sensibilidad y de nuevos cuerpos. Jameson refiere el Hotel Bonaventura en Los Angeles como un espacio total, un mundo entero, una ciudad en miniatura, una totalidad que con los vidrios cromados (lo mismo que las gafas de los individuos de hoy) expresa su agresividad y poder frente al otro mediante la extinción de la profundidad. *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. *Op. Cit*, p. 88 ss.

En la modernidad, el individuo vive más la dimensión diacrónica que la sincrónica, se siente parte de un legado cultural, es el heredero de la tradición occidental y de una racionalidad forjada con categorías temporales; además, explica su situación por su ubicación en un momento temporal e histórico según el progreso universal.

En la post-modernidad en cambio, la existencia humana es más sincrónica que diacrónica. El historicismo, como la autoconciencia social e individual de la existencia omni-lateral y superficial de una presencia omnívora y libidinosa en el eterno e inmutable presente, ha reemplazado a la historia, ha sustituido la idea del progreso, ha cercenado con el “espíritu objetivo colectivo”, la conciencia teleológica.

El relativismo histórico se ha hecho omnipresente, ha convertido los hechos del pasado en una “historia pop”, ha destruido el sentido diacrónico de la existencia humana y social; ha reactivado la adicción a la imagen y la insensible colonización del presente por las modas de la nostalgia. Para el postmodernismo, el pasado apenas es *art-déco* o *star-system*; la historia es un simulacro, es el pastiche estereoscópico del pasado.

En los países capitalistas desarrollados, la heterogeneidad discursiva y estilística sin normas del pastiche, la imitación de la mueca y el discurso en lengua muerta es la representación neutral, el espectáculo y el simulacro que han absolutizado el valor de cambio. Así, la heterogeneidad ha des-realizado el mundo circundante y le ha privado de su pasado, lo ha hecho eterno presente espeluznante y abominablemente espacial¹⁹⁰.

La cultura del collage y de la simultaneidad no sólo han asesinado a la historia y a la diacronía, sino que han reducido la sincronía a la sobre-posición de momentos simultáneos e inconexos. Es la cultura de la a-sincronía que une lo disímil, que rebasa toda racionalidad tradicional y erige un mundo complejo de distintas pantallas en el que las relaciones ya no establecen relación alguna...

El postmodernismo está dominado por categorías espaciales. Los acontecimientos del presente enunciativo se transforman en acontecimientos objetivados; todas las acciones y las formas lingüísticas se reifican, se cosifican y se hacen objeto de la existencia en un mundo presente, real y multitético¹⁹¹.

Jameson afirma que el postmodernismo es la lógica cultural de la forma más pura del capitalismo y la norma hegemónica sistémica que hace posible una sociedad y un modo de vida basados en la reproducción. El postmodernismo es la pauta cultural y política del capitalismo avanzado. En los países capitalistas desarrollados se realiza la cultura postmoderna, especialmente en la cultura estadounidense, donde se expresa la cresta de la ola de dominación militar y económica como la más pura cristalización capitalista.

Como lógica cultural, el postmodernismo es el resultado de la transformación de la cultura según una nueva penetración y colonización del inconsciente y de la naturaleza.

¹⁹⁰ Además de caracterizar al “pastiche” como la incitación a la mueca, el discurso en lengua muerta y la repetición de la mímica, Jameson dice que eclipsó a la parodia llegando a ser una parodia vacía y una estatua ciega (*Id*, p. 43 ss.).

¹⁹¹ *Id*, p. 40.

Según Jameson, en la modernidad hubo cuatro modelos de oposición de la profundidad versus la superficialidad: el modelo dialéctico de oposición de la esencia versus la apariencia; el modelo freudiano de oposición de lo latente versus lo reprimido; el modelo existencialista de oposición de la autenticidad versus la inautenticidad y el modelo de la oposición semiótica del significante versus el significado. Estos modelos han agotado su riqueza teórica en la post-modernidad, por cuanto la profundidad ha sido reemplazada por una proficua extensión de superficies¹⁹².

La manera cómo se coloniza el inconsciente y la naturaleza en la post-modernidad no es refiriendo un substrato profundo; sino banalizándolo todo y haciéndolo superficial, convirtiéndolo todo en una superficie carente de profundidad; tal, la “cultura de la imagen” o del “simulacro” que establece nuevas relaciones sintagmáticas en las artes y en el subsuelo emocional para nuevas intensidades y tecnologías, tal el “ocaso de los afectos” que mercantiliza a las estrellas y las convierte en su imagen plana¹⁹³.

Si la literatura moderna hace hincapié en temas como la alienación, la anomia, la soledad, la fragmentación social y el aislamiento; la literatura postmoderna sólo refiere el dolor a-cósmico del interior de la mónada que es el sujeto, un interior sin exterior¹⁹⁴. En el mundo postmoderno no existe la angustia o la alienación, sólo se puede hablar de fragmentación, de múltiples divisiones en las superficies policromas y proficuas del eterno presente; se ha descentrado al sujeto de su *psyché*, de la sustantividad de sus valores y se lo ve en su contingente y baladí manera de vivir con un yo que ya no es el suyo, se ve la transformación de sus sentimientos en intensidades impersonales que flotan libremente.

La colonización del inconsciente elimina la frontera entre la cultura de élite y la cultura comercial o de masas. La cultura postmoderna es del paisaje degradado, es la cultura *féista* y la del *kitsch* que coloniza inclusive a la naturaleza¹⁹⁵.

4. RELEVANCIA DEL MARXISMO PARA NUESTRA REALIDAD

¿Es posible considerar esta descripción del postmodernismo como marxista?. Si se toman en cuenta ciertos temas contemporáneos, las características culturales del postmodernismo niegan empíricamente la pertinencia de aplicación de los supuestos tradicionales del marxismo ortodoxo.

Especialmente las concepciones sobre la hegemonía, el individualismo metodológico, la teoría de los juegos y la micro-fundamentación, muestran que el “marxismo contemporáneo” ha variado tanto respecto de la realidad analizada por Marx al grado que sus enunciados centrales sobre la historia y su decurso, sobre el proletariado y su misión, sobre la revolución comunista y las contradicciones secundarias, resultan hoy

¹⁹² La oposición al “modelo de la profundidad” afirma en la post-modernidad el “modelo de la superficialidad” (*Id*, pp. 33-34).

¹⁹³ *Id*, p. 31 ss.

¹⁹⁴ *Id*, pp. 32, 37.

¹⁹⁵ *Id*, p. 13.

día teóricamente inapropiados para la aprehensión de la compleja realidad postmoderna y para comprender los posibles cursos de su transformación.

Pero entonces, ¿qué expectativas quedan para valorar al marxismo, frente a la realidad cultural y política de la post-modernidad?, ¿el precio de la pluralidad, la diversidad y la otredad exige que políticamente se deje al libre juego de las fuerzas materiales y conservadoras imprimir su sello a las coyunturas?, en otras palabras, ¿existe un espacio legítimo para un proyecto “de izquierda” que sea marxista, en un mundo postmoderno como el descrito?, ¿se puede hablar de criterios esenciales que demarquen las teorías dentro y fuera, a favor o en contra del marxismo?; más aún, para sociedades como la nuestra, periféricas, subdesarrolladas y “atrasadas”, ¿el postmodernismo es el camino del “progreso”?.

Jameson al referirse al postmodernismo en relación a la tercera etapa del capitalismo, parece que implícitamente piensa que para países como el nuestro, mientras no alcancen el grado de desarrollo de los países de alta industrialización capitalista, la reproducción transnacional de la cultura de la post-modernidad no será la base de su condición política.

En sociedades como de Latinoamérica, pese a los intentos neoliberales de desarticulación de la clase obrera, de vigencia irrestricta del libre mercado y pese a la subasta de los bienes estatales y de los recursos naturales y humanos; mientras existan sectores asalariados, mientras pervivan condiciones culturales “de retraso”, “tradicción” y “subdesarrollo”, mientras existan lazos comunitarios y prácticas corporativas y solidarias en el conjunto de los sectores populares que se articulan mediante códigos de identidad y cooperación; será necesario re-conceptuar de acuerdo a nuestra realidad fáctica, el discurso marxista de la utopía comunista, de la misión meta-histórica del proletariado y los imperativos individuales y éticos respecto de las clases explotadas y oprimidas; es decir, todavía habrá un lugar para la práctica política.

Que el marxismo tradicional haya evidenciado su inviabilidad en circunstancias específicas no significa que no sea un catalizador ideológico y un motor político para realidades como la nuestra, puesto que mientras existan condiciones capitalistas de “desarrollo”, existirá la renovación y adecuación teórica para un escenario de práctica política que tienda a revolver las condiciones de vida de los hombres.

En la medida que el análisis de las condiciones económico sociales de las distintas realidades históricas se correlacione con el análisis cultural, será posible encontrar en el marxismo el substrato ideológico, la concepción axiológica y la motivación volitiva e individual, para adecuándose a la idiosincrasia popular, activar y llevar a efecto procesos políticos que cambien la situación de inadmisibile desigualdad y extrema miseria; tal, la vigencia y el carácter revolucionario del marxismo para países como Bolivia.

LATINOAMÉRICA Y LAS CONTRADICCIONES DE LA GLOBALIZACIÓN

1. DISCURSO Y ECONOMÍA

Prevenido como estoy de que cualquier teoría sobre lo económico no es más que el discurrir de ciertas ideas y conceptos según lógicas interesadas que articulan tesis predeterminadas y proposiciones que sugieren líneas de acción preestablecidas para individuos y sociedades, no puedo dejar de considerar que el discurso apologético del capitalismo que cree que los bienes y servicios son asignados según una racionalidad funcional dirigida por la eficiencia y regulada por los roles que la burocracia administra impersonal y tecnocráticamente; no es más que uno entre otros discursos posibles sobre lo económico. incluso hoy y más para realidades como la nuestra.

Se reafirma mi prejuiciosa prevención que intempestivamente podría llamar *alerta epistemológica*, al comparar por ejemplo, la práctica efectiva con la supuesta orientación teórica e institucional que ciertas agencias reguladoras del *orden* económico internacional, tendrían que seguir. En efecto, creer que el F.M.I. “facilita la expansión y el crecimiento, promueve la alta ocupación y articula el desarrollo de los recursos y facilidades productivas de los países en desarrollo”¹⁹⁶, tal y como lo establece el Convenio Constitutivo que le dio origen, conociendo su historia y evaluando sus resultados con un mínimo de imparcialidad y objetividad, resulta imposible.

Entiendo que un funcionario del F.M.I. como David Driscoll afirme que es una “institución de cooperación” a la que los países se adscriben “voluntariamente”, institución que afortunadamente “mantiene el sistema estable” y que con absoluta solidez “sólo usa argumentos racionales para persuadir a sus miembros para efectuar políticas que beneficien a todos”¹⁹⁷; inclusive puedo *apreciar* la historia del F.M.I. que la propia institución financia para que se la escriba según una orientación preestablecida¹⁹⁸; pero

¹⁹⁶ Citado por Edmar Lisboa y Miguel Rodríguez en “El FMI y el Banco Mundial: Un memorandum latinoamericano”, artículo incluido en *El F.M.I., el Banco Mundial y la crisis latinoamericana*. Sistema Económico Latino Americano, p. 21. La cita es del Art. 1º del Convenio Consultivo. Por su parte, Samuel Lichtensztein y Mónica Baer, además de citar el referido articulado, lo analizan críticamente (*Fondo Monetario Internacional y Banco Mundial: Estrategias y políticas del poder financiero*, pp. 10-11).

¹⁹⁷ David Driscoll, *What is the International Monetary Fund?*. External Relations Department. Publications Services. I.M.F. November, 1992. Washington D.C., pp. 1-2.

¹⁹⁸ Para la funcionaria Margaret Garritsen de Vries, historiadora oficial del Fondo, éste habría evidenciado una extraordinaria capacidad de adaptación a los requerimientos económicos, en las distintas circunstancias políticas internacionales. En sus primeros años desde su fundación en 1944, tuvo una práctica monetaria discriminatoria, práctica que en la década de los '80 habría modificado tan sustantivamente que sólo por tal variación fue posible enfrentar los problemas de la deuda de manera expectable, gracias a la ampliación de los periodos de amortización y préstamo.

esperar que se aprecie su relevancia y se proyecte estratégicamente su función histórica sólo a partir de estos discursos, más aún, esperar que esto lo hagan latinoamericanos como yo que ven directamente los efectos y sufren las consecuencias de su injerencia política en la región, es demasiado: O se yerra por un excesivo optimismo que sobredimensiona las expectativas en relación al poder de seducción de las palabras; o se yerra al tener una franca subvaloración de las posibilidades críticas y de comprensión que puedan construir individuos e intelectuales de estas latitudes “subdesarrolladas”.

A instituciones como el F.M.I. posiblemente le sea indiferente modificar con sustantivos cambios, la letra muerta de los objetivos que se señalan en su Convenio Constitutivo, porque pese a las críticas hechas -como las de Samuel Liechtensztej y Mónica Baer-, esta agencia sabe que esos *objetivos* son sólo inocuas erupciones de tinta.



La crítica de los autores referidos muestra la abismal incongruencia entre los objetivos teóricos e institucionales y la práctica real del Fondo; incongruencia que en la perspectiva histórica permite concluir su evidente tendencia al fracaso¹⁹⁹. Así, lo que en

Según la funcionaria, los hitos de variación se establecen en 1952, cuando el Fondo fijó los criterios de condiciones; en 1960, cuando consolidó las economías de los países europeos; en 1969, cuando efectuó la Primera Enmienda y finalmente, ante el derrumbe del sistema de paridad en 1973, cuando viabilizó los créditos en base a un fondo fiduciario. (“El FMI: 40 años de pruebas y cambios”. En *Finanzas y Desarrollo*. Publicación trimestral del F.M.I. 22/3, pp. 7 ss.).

¹⁹⁹ La visión crítica y política de Samuel Lichtensztej y Mónica Baer establece que la historia del F.M.I. puede resumirse, PRIMERO, en su denuedo por evitar el desequilibrio externo a través de una intervención creciente en la internacionalización productiva (entre 1955 y 1970); SEGUNDO,

realidad es la mentada *adaptación* para autores como Margaret Garritsen²⁰⁰ no es más que el travestismo del Fondo en guardián de los condicionamientos impuestos a la política económica de los países subdesarrollados.

Si bien la historia del F.M.I. y su valoración institucional estratégica desde la perspectiva de críticos como Liechtenstejn & Baer es tan *discursiva* como la de los funcionarios que la defienden, tiene un estatuto epistemológico diferente. La distinción radica en que su base está dada en cierta modalidad de apreciación -frecuente por lo demás entre intelectuales latinoamericanos²⁰¹-, de los efectos y consecuencias que la política fondomonetarista ha ocasionado en la región. En tal sentido, pese al relativismo de los discursos, sentir los efectos vívidamente y ser un deudor real, legitima una posición y una teoría con una fuerza incomparablemente superior a cualquier *constructo* tecnocrático o a cualquier esquisitez argumentativa que la habilidad pagada de los personeros del Fondo, pueda tejer²⁰².

Según la alerta epistemológica referida, quiero tratar el tema de la globalización. Inclusive funcionarios de la C.E.P.A.L. como Ricardo Zapata, pese a proclamar que con la globalización se suprimirán las barreras nacionales cristalizándose el “consumidor universal”, no pueden dejar de mencionar que la globalización económica en la región - en la actual coyuntura correspondiente al “ajuste estructural”-, es la causa del deterioro de los servicios básicos. Sin embargo, pese a esto, el mencionado funcionario cree en la globalización como una “oportunidad” para que logremos una inserción eficiente, competitiva y equitativa en los mercados mundiales de bienes, servicios, recursos financieros y tecnología²⁰³. Esta creencia se repite ingenuamente en Clemente Forero y Francisco Gutiérrez, quienes asumen que por la globalización se unificarán los

en un periodo de decadencia hasta 1980 en el que su supuesta lucha contra la inflación y el déficit de la balanza de pagos, muestra una tendencia reiterada al fracaso y, TERCERO, un periodo que se extiende hasta fines de los '80 en el que adquiere protagonismo por canalizar los intereses de la banca privada internacional respecto de la deuda externa, a través de una proyección de largo plazo del “ajuste estructural”. (*Op. Cit.*, respecto de los periodos véanse las páginas 101 ss.; la tendencia al fracaso se señala en la p. 97).

²⁰⁰ *Op. Cit.* p. 7.

²⁰¹ En un exhaustivo análisis, Pedro Vuskovic señala que los resultados de la política del F.M.I. en la región fueron los mismos en todos los países: depresión del salario real y de las finanzas públicas, efectos negativos en la producción y el consumo, agravamiento de la recesión y la inflación, contracción violenta de las importaciones, desempleo abierto y subempleo, además de la contracción del salario indirecto bajo la forma de educación, salud y vivienda. Por todo esto, los verdaderos objetivos del F.M.I. en su historia reciente, son sólo administrar la crisis económica de la región dando continuidad al pago del servicio de la deuda. (“Análisis de una autoderrota programada: Las políticas de ajuste y la naturaleza de la crisis”. *Nueva Sociedad*. # 88. Noviembre y Diciembre de 1987, pp. 117-120).

²⁰² Respecto de las políticas del F.M.I. y del Banco Mundial, incluso técnicos del S.E.L.A. como Edmar Lisboa Bacha y Miguel Rodríguez reconocen que PRIMERO, el financiamiento para proyectos de infraestructura sin condicionalidad, por parte del Banco Mundial fue del orden del 35% de sus desembolsos entre 1947 y 1957, para países europeos; mientras que entre 1958 y 1968, sólo fue del 1,4%, especialmente para países en desarrollo; SEGUNDO, la condicionalidad no funciona y menos para corregir desajustes financieros a largo plazo; TERCERO, la condicionalidad externa e interna representan sobredeterminación política y CUARTO, el F.M.I. ha terminado por representar y canalizar los intereses de la banca privada internacional. (*Op. Cit.* p. 12-21. El tercer punto se base en el análisis de México, p. 43-44 y el cuarto, en el de Brasil, pp. 49-50).

²⁰³ Las expresiones son de la ponencia de Ricardo Zapata al *Seminario Internacional Integración y democratización en América Latina: El camino recorrido*. Julio de 1993. México D.F. Su ponencia titula “América Latina en la globalización y el nuevo orden mundial”, pp. 2 y 8.

parámetros de calidad y de evaluación de bienes de consumo y bienes culturales. De acá que según ellos, la oposición a toda apertura, no tenga sentido ni viabilidad²⁰⁴.

Desde una posición crítica, Daniel Hiernaux señala que la globalización es la difusión del patrón capitalista de comportamiento, difusión que ha seguido un proceso histórico²⁰⁵ por el cual se ha dado en el mundo una expansión selectiva y multipolarizada, expansión que ha eliminado las distancias por la prevalencia de una lógica avasalladora que ha valorizado los espacios pero que no ha logrado la uniformización ni ha integrado todas las regiones a los centros motores, pese a la estrategia de unificación planetaria a través del mercado único²⁰⁶.

Por su parte, Federico Manchón señala que la justificación de la globalización en relación a la constitución de un “mercado universal” que anularía los estados nacionales, la “desregulación” que permitiría el óptimo de supresión de los obstáculos y la “privatización” que crearía un nuevo ambiente para la práctica; al menos debe ser objeto de duda²⁰⁷, más aún cuando se constata la proliferación de sistemas multilaterales parciales y no globales.

Si se considera que un aspecto esencial de la globalización económica es la liberalización de las restricciones comerciales, entonces el Tratado de Libre Comercio entre Estados Unidos y México es un ejemplo de singular valor para apreciar las “bondades” de la globalización comercial.

Blanca Ramírez y Emilio Pradilla aparte de analizar los efectos del T.L.C. en relación a la industria maquiladora²⁰⁸ y en relación al turismo²⁰⁹, rubros sustantivos de la

²⁰⁴ Véase la ponencia de ambos al *Seminario Internacional Integración y democratización en América Latina: El camino recorrido*, ponencia titulada “Ciencia y tecnología en estrategias de apertura”, pp. 2 ss.

²⁰⁵ La comprensión histórica de la globalización según Daniel Hiernaux, debe partir de la caracterización de la ética protestante del trabajo que aparte de dirigir el “ethos” laboral, ha permitido la regulación “fordista” del trabajo bajo la égida de la organización tayloriana. La articulación de estos aspectos y las consecuencias de sus contradicciones ha dado lugar por la internacionalización del capitalismo y la difusión de las empresas a escala mundial, a que se construya el concepto de “globalización”. (Cfr. en el *Seminario Internacional Integración y democratización en América Latina: El camino recorrido*, la ponencia de Daniel Hiernaux Nicholas “Globalización, integración y nuevas dimensiones territoriales: Una aproximación conceptual”, pp. 5-6).

²⁰⁶ *Id.* p. 14.

²⁰⁷ El supuesto incremento del flujo comercial por la globalización es desmentido por Federico Manchón quien señala que entre 1973 y 1980, en relación al periodo 1965-1973, el promedio anual de las exportaciones a nivel mundial, disminuyó en un 47%, mientras que entre 1980 y 1989 lo hizo en razón del 22%. Con similares datos, Manchón demuestra que la globalización, al menos hasta 1990 y durante los últimos 25 años, no ha implicado el crecimiento sostenido y regular de la inversión directa internacional, ni de la privatización. En relación a lo primero por ejemplo, señala que en 1990 la inversión referida alcanzó sólo el 52% respecto del promedio anual entre 1975 y 1979; respecto de lo segundo, afirma que no es posible desconocer que en los últimos años hubo un crecimiento importante de la actividad pública en la economía. (Cfr. los cuadros que Federico Manchón incluyó en su ponencia al *Seminario Internacional Integración y democratización en América Latina: El camino recorrido*, ponencia titulada “Globalización: ¿Fin de los estados nacionales o emergencia de un nuevo mercado mundial?, especialmente el Cuadro N° 1 de Aumentos Medios Anuales, p. 7 y el Cuadro N° 2 de Inversión Directa Internacional p. 8).

²⁰⁸ Blanca Ramírez y Emilio Pradilla señalan que como consecuencia de la globalización y de la puesta en vigencia del Tratado de Libre Comercio entre México y Estados Unidos, se producirán efectos económicos perversos para México, tales como la homogeneización territorial fragmentaria. Una de las causas para esto es la expansión de la industria maquiladora, es decir de aquélla que preferentemente ensambla para el mercado internacional según los requerimientos de

economía mexicana, evidencian que dicho Tratado homogeneizará el país por *enclaves*, de manera diferenciada sobre un fondo desértico físico, demográfico y socio económico.

La apertura comercial que representa el T.L.C. en el *espíritu* de la globalización económica, ocasionará el desarrollo desigual y contrastado de los territorios, regiones y ciudades; aumentará la degradación de las condiciones de vida y la descomposición del campesinado; por él, subirá el desempleo urbano y la concentración del ingreso y la riqueza en un marco de evidente desigualdad de inversión productiva, social, privada y pública. Aparte de ocasionar la depredación de la naturaleza, el T.L.C. consolidará las rutas de colonización y los servicios para una efectiva penetración estadounidense en la región²¹⁰.



Con todo esto se evidencia que la globalización, al menos en términos económicos, no se constituye en una alternativa ni en una *oportunidad* para la región. Latinoamérica seguirá siendo pobre y todavía lo será más, será caracterizada como la región de pocos consumidores y de escasa producción, la región que aunque cada vez más dependiente de los capitales transnacionales, tendrá recurrente y fatídicamente que mendigar

la economía global, con piezas o materias primas extranjeras; la industria que en el caso de México, constituye la línea terminal de montaje de automóviles para Estados Unidos en ciudades fronterizas y la que ocasiona elevados costos de vida en ciertos centros urbanos, que fomenta el monopolio transnacional y que por la concentración de capital y la centralización urbana, destruye la mediana industria nacional provocando la contracción de la demanda, la caída de ingresos, la recesión y una acumulación desigual y fragmentaria. (Cfr. en el Seminario de 1993, la ponencia titulada "México y el T.L.C.: De la integración *silenciosa* a la homogeneización territorial fragmentaria", pp. 17-18).

²⁰⁹ Respecto del turismo, según Ramírez & Pradilla, la globalización fomentada por el Tratado de Libre Comercio, representa la penetración de multinacionales, la expansión de polos de lujo para un turismo extranjero de elite, la exportación de plusvalía fuera de México, la depredación de la naturaleza y, en último término, la apropiación del suelo gracias a una economía altamente concentrada. (*Id.* pp. 18-19).

²¹⁰ *Id.* pp. 21-22.

periódicamente el refinanciamiento de una deuda que se multiplica en un escenario político inestable.

Todavía por mucho tiempo, será la región que sólo exporta recursos humanos con bajísimas tasas de investigación científica y producción de bienes de capital; en fin, es el lugar en el que incluso una considerable parte de sus orientaciones simbólicas y productos culturales deben ser importados, siendo cada vez más evidente su carácter de deudor menos confiable y más sometido. Este “orden” es el que la práctica de poder económico de las agencias financieras internacionales, en especial el F.M.I., y el capital transnacional, ha contribuido decisivamente a definir; más acá de la letra muerta que en los discursos, principios, objetivos y Convenios Constitutivos se escribe; el orden que al parecer, estas agencias e instituciones, preservarán indefinidamente.

Sin embargo, las formas cómo se reciben los valores económicos y la ideología del consumo en la región, por parte de los sectores populares, lleva a plantear alternativas e interrogantes sobre las formas de vida en el hogar, sobre los hábitos de alimentación y vestido y en general, sobre las formas de distribución y satisfacción de las necesidades; en definitiva, lo que está en juego son las alternativas frente a los discursos sobre lo económico, alternativas que se constituyan en elaboraciones teóricas sobre la cultura de la recepción y el consumo, en especial, como señala Néstor García Canclini²¹¹, sobre la concepción social de las necesidades y los mecanismos psíquicos del deseo, sobre el escenario de lucha de clases en el que se diferencian y distinguen los grupos al tiempo que se integran y se comunican; en definitiva, sobre la interiorización en los sujetos de una estructura que crea disposiciones inconscientes, esquemas básicos de percepción y acciones y hábitos para organizar las necesidades y su satisfacción.

2. LOS SABERES SOBRE LO POLÍTICO

El discurso sobre la globalización económica se complementa con otro sobre lo político que comparte la misma matriz. Así, lo político resulta ser el ámbito de la justicia y el poder social regido por el principio de la legitimidad; es decir, según el supuesto de la igualdad de los gobernados que aceptan consensualmente el ejercicio del poder. Para esta matriz teórica finalmente, el objetivo de este orden es la regulación de los conflictos bajo una estructura decisional fundada en los acuerdos y la ley.

Si el “orden económico” ha establecido que es el discurso de la globalización el que da la base para la transmisión de valores y la asunción de concepciones ideológicas que no sólo construyen su objeto, sino que restringen toda praxis subversiva del orden logrado; similares consideraciones es necesario establecer respecto del “orden político”. A lado del individualismo posesivo que considera la justicia social como irrelevante, peligrosa y restrictiva de la libertad, la moralidad y la eficiencia, se teje así, el discurso político neoliberal.

Siendo la libertad el valor estimado del neoliberalismo, sólo la economía de mercado la garantiza y maximiza, y cualquier gobierno regulador es una amenaza en su contra. El límite de todo poder en este imaginario, es la ausencia de coerción externa sobre la

²¹¹ “Culture and power: The state of research”. *Media, Culture and Society*. S.A.G.E. Vol 10, 1988. pp. 493-494.

acción de los individuos que persiguen sus intereses particulares en libre competencia. Así, la esfera política se convierte en un mercado de la mitologizada “sociedad civil” en la que se ha identificado el incremento de la democracia con el aumento de la participación despolitizada y en la que el proyecto global se da según el interés de realización del modelo de sociedad neoliberal.

Sin embargo, como lo muestra Edgardo Lander²¹², al tiempo que los países desarrollados exportan este discurso, proclamando el mito del fin de la acción estatal y exigiendo que los países periféricos realicen una total apertura de sus economías en perjuicio de la política industrial nacional, despliegan una política interna de proteccionismo que resguarda sus propias industrias y tecnología.

Estados Unidos se ha constituido en el principal exportador de este tipo de discursos y si en los últimos 20 años ha substituido la “asistencia financiera” por el discurso de la “magia del mercado”, como lo muestran Sergio Bitar y Juan Carlos Moneta²¹³, es necesario saber que el discurso sobre la eficiencia del mercado, las ventajas de apertura y las condiciones de libertad política, es decir la nueva “asistencia” ideológica estadounidense sobre la región, se respalda materialmente, con dos tercios de los fondos de Estados Unidos destinados exclusivamente para “resguardar la seguridad”.

Asimismo, ha sido importante creer o simular que se cree en el mito de que Estados Unidos se preocupa por el desarrollo económico de la región y en que América Latina constituye una prioridad en el diseño de sus políticas. En realidad, sus prioridades son otras²¹⁴, la definición de las políticas para Latinoamérica, pese a las diferencias internas que puedan emerger²¹⁵, son subsidiarias respecto de las líneas generales que se trazan en relación a Europa y Japón.

Como lo muestran los autores de referencia, respecto de América Latina, la política estadounidense es un subproducto global, tal política en la región es el resultado de lo que conviene hacer a Estados Unidos según la prioridad de elevar su capacidad

²¹² En el Seminario antes referido, Edgardo Lander presentó la ponencia “Proyecto neoliberal/neoconservador: Reforma del Estado y Democracia en América Latina”. Véase pp. 20.

²¹³ Sergio Bitar, “De la Alianza para el Progreso a la magia del mercado”, en *La política económica de los Estados Unidos en América Latina: Documentos de la administración Reagan*. Sergio Bitar & Juan Moneta (Comp.) G.E.L. Buenos Aires, 1984, pp. 9-10.

²¹⁴ La visión clásica del sistema político y económico mundial establece que todo nuevo orden internacional tiende a equilibrar el poder de acuerdo a los nuevos actores que surgen y según la manera cómo se rehacen en el fragor de los ciclos históricos y ante la declinación de los viejos imperios y metrópolis. Según esta visión, el colapso soviético y el eclipse del protagonismo de los estados nacionales, determina que hoy se erija un mundo tripolar de poder económico político indiscutible, constituido por el bloque de América del Norte, liderado por EE.UU., la Comunidad Económica Europea con Alemania a la vanguardia y la Cuenca Asiática del Pacífico con Japón a la cabeza.

²¹⁵ Pese a las distinciones que existan, Sergio Bitar y Juan Carlos Moneta, muestran la coherencia de la política estadounidense sobre América Latina respecto de su política global. Pese a que en 1969 una Comisión republicana recomendó establecer una relación especial basada en el intervencionismo bilateral; pese a que en 1975 una demócrata negaba la conveniencia de tales relaciones, optando por un multilateralismo distante; la política de Estados Unidos con la región ha sido siempre deducida de líneas mundiales e intereses prioritarios radicados en lejanos contextos políticos. Desde 1980 esta deducción ha caracterizado tres marcos en la región: las cuestiones de seguridad y los intereses económicos con México, la temática geopolítica básica con América Central y el Caribe y la relación subsidiaria con los países sudamericanos. (*Op. Cit.* pp. 11 ss.).

competitiva y dada la necesidad de tener mercados industrializados para actividades de punta en Europa y Japón.

La asunción de los elementos centrales del discurso liberal sobre lo político, debe analizarse en América Latina con temas de cultura política que al parecer desorientan: ¿Por qué se eligen personas que no representan los intereses de la mayoría?, ¿cómo es posible explicar la ausencia de referentes ideológicos, partidarios, clasistas y étnicos en las decisiones electorales?, ¿cómo las identidades están cada vez más disociadas de lo nacional y más consolidadas en elementos como los intereses intelectuales, los gustos, la fe religiosa e incluso las simpatías deportivas?, ¿hacia dónde conducen las brechas generacionales cada vez más profundas respecto del nuevo ciudadano del próximo siglo?, ¿qué influencia a mediano plazo tendrá la propaganda y los mensajes que los medios de comunicación transmiten respecto de la política, el descreimiento, la despolitización, la anomia y la indiferencia?.

Este conjunto de interrogantes políticos sobre la peculiaridad latinoamericana, interrogantes que por otra parte podrían extenderse a muchas sociedades democráticas de hoy, se complejiza aún más al considerarse la particularidad política de los sectores populares, en especial en relación a su fuerte tendencia a apoyar a líderes plebiscitarios, a la permeabilidad y receptividad que evidencian respecto de los discursos populistas y en relación a la marginalidad y consecuente resistencia a la consolidación democrática que amplios grupos culturales y étnicos, recurrente e invariablemente expresan.

Las concepciones y nociones culturales sobre lo político confirman el relativo valor del discurso neoliberal, así queda manifiesto que este saber, al margen de la valoración que se pueda hacer de él en relación a las consecuencias económicas que justifica y prevé, es sólo un discurso más en pugna y contradicción con la *cultura popular* que política, intempestiva, indirecta y deconstructivamente lo enfrenta y socava.

3. LAS PARADOJAS DE LA INTEGRACIÓN

Desde una posición metodológica denominada por García Canclini como *deductivista*²¹⁶, autores como Ruy Mauro Marini, consideran que económica y políticamente, son los centros imperialistas los que adecuan y posibilitan, según sus necesidades e intereses, las características sociales, productivas y culturales de la periferie²¹⁷.

²¹⁶ La "metodología deductivista" consiste en suponer que cualquier política, acción o tendencia de carácter individual o particular está determinada por directrices y líneas universales. Por esta concepción, el modo de producción, el imperialismo, la dominación de clase, los aparatos ideológicos, los "mass media", imponen y determinan de modo irremisible, a la cultura. Por este enfoque, lo micrososcial se da por lo macrosocial y la teoría de la dependencia explica todo en términos de dominación refleja, inclusive la televisión, la radio y la publicidad tienen una eficacia incuestionable. (*Op. Cit.*, pp. 471 ss.).

²¹⁷ Este enfoque se advierte no sólo en la subordinación a categorías teóricas, sino inclusive en la organización de los textos: de lo general a lo particular. Al respecto, véase por ejemplo, la ponencia de Ruy Mauro Marini al *Seminario Internacional Integración y democratización en América Latina: El camino recorrido*, "La reconversión latinoamericana y el nuevo orden económico internacional", en especial la parte sobre las etapas de la crisis mundial (pp. 1 ss.).

En contra de tal *deductivismo*, Forero & Gutiérrez, argumentan en sentido de que la teoría de la dependencia, como variante del deductivismo, no puede explicar por ejemplo, la aparición y rápido crecimiento de nuevos países industrializados como los del sudeste asiático²¹⁸.

La aplicación de la “metodología deductivista” sin embargo, es posible desplegarla en un horizonte diferente, el de la globalización entendida como la estrategia de unificación planetaria a través del mercado único.

A nivel fragmentario en cambio, el “deductivismo” da lugar al *fundamentalismo*²¹⁹ que según García Canclini, es la base teórica de los nacionalismos, regionalismos y etnicismos de toda laya, es decir, se constituye en la base sólo de un modelo específico de integración parcial.

Si se admite con Hiernaux²²⁰ que toda “integración” es la forma de aprovechar el espacio o la región de un bloque claramente acotado buscando condiciones ventajosas para la acumulación, entonces es necesario señalar, como lo puntualiza el referido autor, que la integración representa la contramarcha y el contratérmino de la “globalización”, precisamente por su lógica territorial, económica e incluso cultural y por su carácter cerrado y faccional. En tanto la globalización destruye macro y microsocionalmente la unidad parcial, la integración la articula y reifica.

El papel de contraposición al fundamentalismo según García Canclini, lo juega el *liberalismo* que despliega el discurso de la apertura de lo nacional y regional a lo mundial en un proyecto de subordinación a un solo paradigma de desarrollo transnacional, esto es, a la globalización.

En conclusión, es bajo la *metodología deductivista* que surge en un nivel fragmentario el *fundamentalismo* que proclama la integración, mientras que en otro de carácter holístico aparece la globalización como la apuesta monista liberal. La contradicción entre la integración y el monismo de la globalización se constituye en la paradoja central de un discurso -el de la *integración latinoamericana*- acriticamente asumido y frecuentemente repetido en el fragor de la exaltación de “nuestro valor” y “mismidad”, discurso que por esto, compensa nuestra languidez económica. Integrarnos implica ir a contrapelo de la globalización económica, política y cultural y no hacerlo supone subordinar nuestra identidad y proyecto histórico, sea cual fuera, al monismo neoliberal.

Asimismo, es posible señalar otras paradojas de la integración en esta coyuntura de globalización; posiblemente sea el ámbito cultural donde éstas evidencian sus más claras connotaciones; sin embargo, es adecuado señalar las que se vinculan con la descentralización. Uno de los contenidos que el discurso de la modernidad difunde y

²¹⁸ *Op. Cit.* p. 7.

²¹⁹ El “fundamentalismo” es un modelo de integración que según García Canclini en Latinoamérica señala referentes de identidad en la lengua, los objetos, las costumbres e incluso en las creencias y en la afectividad en un escenario acotado y sentido como la “patria grande”. Los límites de este modelo radican en que se constituye solamente en un recurso mágico para conjurar la incertidumbre de la multi-culturalidad y en un mecanismo compensatorio de la languidez económica. (En el Seminario de México de 1993, véase la ponencia de García Canclini “Fundamentalismo y neoliberalismo: La crisis de los modelos de integración”, pp. 2 ss.).

²²⁰ *Op. Cit.* pp. 9 ss.

que ha cuajado con especial hondura y consistencia en Latinoamérica es el que se refiere a la descentralización.

En efecto, como señala Carlos de Mattos²²¹, a lado de la desregulación, desburocratización y privatización, el discurso de la modernidad ha difundido la creencia de que la descentralización implica mayores libertades y plenos derechos para más personas, ella favorecería la incorporación de los marginados a la vida política y una superioridad cualitativa de participación popular en los asuntos públicos, fortaleciendo a la democracia de una forma nunca antes vista.

Si se piensa en la descentralización como una administración estatal diferente, en realidad carece de profundidad, es decir, si hubiera una mayor división y compartimentación del poder, no por eso se van a resolver los problemas de Latinoamérica de desarrollo, justicia social, democratización del poder y la pobreza estructural. Además, suponiendo que la descentralización se diera en sociedades cultural y políticamente integradas, entonces la autarquía política local no llegaría a realizarse²²².

Si finalmente, la descentralización rebasa lo administrativo-estatal y se constituye en un proyecto de fortalecimiento de las particularidades culturales, regionales, étnicas y clasistas, entonces la propia unidad nacional se resquebrajaría, fortaleciéndose la crisis de los estados nacionales y la imposibilidad de la autodeterminación; en tal caso, la “metodología inductivista”²²³ tal y como la entiende García Canclini, habría provocado al menos en el análisis, la emergencia de otra paradoja de la integración.

4. GLOBALIZACIÓN Y CULTURA

Lo analizado en relación al orden económico global y a la política neoliberal, se complementa con la consideración del discurso de Daniel Bell sobre el “orden cultural”. Según Bell²²⁴, este orden es el ámbito de las formas simbólicas en el que se expresa la toma de posición sobre la tragedia y la muerte, la lealtad y el heroísmo; el amor, la redención y la libertad, la piedad, el sacrificio y el egoísmo; el instinto, la satisfacción y

²²¹ Carlos de Mattos analiza un artículo de Jordi Borja (“Dimensiones teóricas, problemas y perspectivas de la descentralización del Estado”) en el que Borja argumenta para consolidar varias creencias en torno a la descentralización (Cfr. Carlos de Mattos, “Falsas expectativas ante la descentralización. Localistas y neoliberales en contradicción”. *Nueva Sociedad*. # 104. Noviembre y Diciembre de 1989, p. 119).

²²² *Id.* p. 123.

²²³ La “metodología inductivista” para García Canclini sobreestima valores que considera innatos. Así, existirían ciertas propiedades en los sujetos, intrínsecas como el genio y la creatividad, que les posibilitaría oponerse al poder y cimentar una base de resistencia. De tal modo, sea por aspectos biológicos, físicos o irracionales (raza, grupo étnico, influencia telúrica, creencias religiosas o afectividad), los sujetos sociales son renuentes al cambio. Las dos transcripciones de esta concepción son, PRIMERO, la “antropología culturalista” que, por su carácter relativista, anula el valor universal de cualquier principio ético o enunciado de convivencia social y que en el peor caso, termina equiparando lo “popular-cultural” con la tradición y el folklore. SEGUNDO, el “populismo” que supone el carácter a-histórico de la esencia del pueblo, cree en la inmanencia de la cultura y la absoluta resistencia a modificar política, económica y culturalmente, lo propio, autóctono y auténtico. (En “Culture and power: The state of research”. *Media, Culture and Society*. S.A.G.E. Vol 10, 1988, García Canclini analiza el “deductivismo” y el “inductivismo”, pp. 477 ss.).

²²⁴ En la “Introducción” a su libro *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Daniel Bell se refiere al “orden tecnoeconómico”, al “orden político” y al “orden cultural”, pp. 24 ss.

la naturaleza humana. El principio que dirige el orden cultural para Bell, es el de la autogratiación y su sentido es la autorrealización; así, la cultura moderna se regula por el ansia de saquear y engullir todo estilo y forma por el reforzamiento de un yo que pródigo y promiscuo, se apropia antirracionalmente de todo producto simbólico. Tal, el carácter cultural de la *globalización*.

Es el proyecto de la globalización el que ha destruido la *cultura seria*, que ha hipostasiado la frivolidad, ligereza, labilidad y evanescencia de la simbolización graciosa, fugaz, irreverente y “gaia”. Sin embargo, este proyecto globalizador no puede prescindir, en lo que respecta a la influencia sobre Latinoamérica al menos, de los argumentos y razones que García Canclini presenta en contra del enfoque deductivista²²⁵: hoy no es posible sostener una noción *teológica* del poder, no puede pensárselo como omnipotente, omnipresente ni omnisciente; al contrario, es necesario saber que el poder se disemina y se ramifica, que penetra en los cuerpos y trasciende las opacidades ideológicas y que también paradójicamente, crea las resistencias que subvierten sus aristas.

Además, económica y políticamente en vastos territorios de una gran cantidad de países de la región, los pueblos indígenas aún conservan sus costumbres de producción y consumo. Por otro lado, es necesario admitir que el deductivismo que ve por ejemplo, en la televisión y en los *mass media* la dominación y la manipulación de la conciencia, debe también tomar en cuenta que estos *medios* sirven para que amplios sectores se integren a la vida urbana aprendiendo a comer, vestirse, expresarse, amar y comportarse “con urbanidad”.

En Latinoamérica es necesario prevenirse contra una multiculturalidad estanca, es necesario desbloquear la diversidad de manifestaciones simbólicas para que se abran las vías de expresión de la imaginación y sea posible apreciar la creatividad e inconformidad de los grupos en su contexto de “atraso económico”, reafirmando sus propias imágenes y códigos, identidad que sin embargo, se rehace continua e incesantemente.

En Latinoamérica es necesario establecer que la manipulación massmediática no realiza un proyecto teleológico de acondicionamiento de la conciencia, premeditada y diabólicamente; al contrario, es el interés económico y comercial en primera instancia el que dirige la *oferta* de servicios de información, recreación e innovación, según el pálido y en general retrasado reflejo de los mercados simbólicos norteamericanizados.

En Latinoamérica finalmente, es cada vez mayor la construcción temporal de identidades según las necesidades y contextos múltiples y complejos. No sólo por los indicadores materiales de superficie como el vestido, la apariencia y los modales, sino por el despliegue de lógicas diferentes en contextos lingüísticos disímiles y ante variadas demandas culturales que forman identidades policéntricas, substratos de personalidad híbridos y una amplia disposición de dar respuestas en niveles distantes, a los más diversos requerimientos sociales.

Esto contrasta con la cultura norteamericana en la que, según el discurso de Bell, surgen contradicciones porque se ha hipostasiado el yo lanzándolo a una hiperbólica

²²⁵ *Op. Cit.* pp. 473 ss.

autogratificación hedonista que ha terminado por sobrevalorar el antiintelectualismo, el regreso a lo instintivo, el humor apocalíptico y los modos antirracionales de expresión simbólica, mientras que en lo económico prima la racionalidad funcional, la tecnocracia, la minimización de costos y la maximización de beneficios. Si incluso en los centros productores de símbolos y discursos, se evidencia la contradicción que ha cruzado un orden de racionalidad económica con una práctica cultural adversa; no debe extrañar que en Latinoamérica las contradicciones culturales de la globalización se complejicen y agudicen todavía más.

5. GÉNESIS CULTURAL Y DISOLUCIÓN DE LA MODERNIDAD

Desde la segunda mitad del siglo pasado se *supera* progresivamente el carácter preindustrial de las sociedades para cristalizar plenamente su *esencia* industrial²²⁶. Así, gracias a nuevas ideas sobre la velocidad, el movimiento, la luz y el sonido, comienza la consolidación de la modernidad que a partir de mejoras económicas, la supresión de la esclavitud y del trabajo infantil y el reconocimiento de los derechos de la mujer, promovió una sensación apocalíptica bajo la consigna del *fin de la historia* o la absoluta certeza en la realización de la libertad perfecta en el mejor mundo posible

Especialmente en Estados Unidos, hacia los años '20 de este siglo, con el lanzamiento de este país a la dominación económica del mundo y por el destrozamiento de la vida cultural y económica de las pequeñas ciudades, el temperamento puritano²²⁷ constitutivo de la sociedad burguesa, fue desplazado por el individualismo radical de apetitos ilimitados.

Con esto, los valores de la ética protestante basados en una vida espartana de ahorro, frugalidad, autocontrol y renuncia a los impulsos, se trastocaron por los valores de la sociedad de consumo, la sociedad de vida sibarítica que exalta el gasto y las posesiones, la sociedad de clubs, viajes y *hobbies*, de vestidos, gustos y hábitos según la moda; la sociedad que por ciertas innovaciones *tecnológicas* (el automóvil y los *mass media*) y *sociológicas* (el crédito), terminó por subvertir la estructura y los roles en la familia, las normas éticas y los criterios de autorrealización bajo la seducción de la propaganda.

²²⁶ Según Daniel Bell, los rasgos de las sociedades preindustriales son el despliegue muscular de industrias extractivas en juego de sometimiento a la naturaleza. Las sociedades industriales en cambio, representan un mundo técnico y racionalizado basado en la coordinación y la jerarquía de roles que controlan los horarios y los programas; en éstas se pone en juego el despliegue de las facultades e inventiva humana no contra la naturaleza que ha sido ya sometida, sino en la transformación de lo ya transformado, de lo fabricado y preelaborado mediante el empleo de máquinas que cambian el sentido del trabajo. Finalmente, las sociedades postindustriales se caracterizan por la cooperación y reciprocidad que hacen que entren en juego personas y servicios, su realidad es problemática; económicamente importa la educación superior, el conocimiento y las organizaciones comunitarias (*Op. Cit.* pp. 144-146).

²²⁷ En el marco de la teoría de Max Weber sobre el rol de la ética protestante en el surgimiento del capitalismo, es necesario establecer que el temperamento puritano integra la noción calvinista de predeterminación, el valor de la iluminación estética, el trascendentalismo y las "buenas tradiciones". Según Daniel Bell, éste es el ascetismo de lógica espartana, de vida beduina, retirada y sedentaria, que se subvirtió con los valores del hedonismo moderno, los valores de competencia por el lujo, la pérdida de *civitas* (es decir, de capacidad de sacrificio por el bien común) y la decadencia de valores tradicionales; entre otras razones por la composición de emigrantes a América, la cultura negra y urbana y por la creciente demanda de lo nuevo, el sexo y la liberación. (*Id.* pp. 64 ss.).

A mediados de este siglo el hedonismo se ha convertido en el valor predominante de la sociedad burguesa instituido por obra y gracia del mercado libre. Pero más que un valor, ha llegado a ser la estructura dominante de actitudes ante la moda, la fotografía, la propaganda, la televisión, los viajes y todo lo que puede usarse y consumirse, es la estructura de conducta que sobrevalora el placer, la ostentación, la diversión y en el caso de Estados Unidos, lo hace irremisible y compulsivamente.

Tal estructura se expresa en una estética de la abundancia, en el arte de la parodia y en el *pop*, aunque la cultura de la modernidad es también lo *in* y la *midcult*, también es el gusto por lo que prefieren las masas vulgares o la tendencia a respetar y vulgarizar simultáneamente a la *alta cultura*.

La modernidad de mediados de siglo, ante la erupción de nuevas sensibilidades, de distintas emociones y de ámbitos morales y hábitos caracterizados por la extroversión, el materialismo, la sensualidad, el hedonismo y el empirismo, ha instrumentalizado eficazmente la *alienación* y la *sociedad de masas*.

La identificación en la modernidad no es por la clase social, sino por los gustos culturales compartidos, por los estilos de vida similares en un mundo en que las formas y los temas proliferan sin cesar, un mundo en el que no hay centros de referencia y en el que la vida en la gran ciudad es el ansia intensa por sensaciones nuevas, el ansia que al tiempo que aplaude, desecha; el ansia que reifica y depone interminablemente al futurismo, al imaginismo, al vorticismo, al cubismo, al dadaísmo, al constructivismo, al surrealismo y a todo *ismo* que un largo y variopinto *et coetera* incluye.

La sociedad de masas es la sociedad industrial de civilización técnica que revoluciona la sensibilidad y establece pautas prescriptivas para el uso social, es la sociedad que ha eliminado la distancia en el transporte y la comunicación, que empuja al espectador y al público a un tipo de acción regulada, tanto en sus emociones como en sus respuestas sociales y estéticas, es la sociedad que impone ritmos, destaca imágenes e invita al drama, la que destruye la noción racional del espacio y del tiempo y hace añicos la sintaxis regular del mundo, la que destierra del arte la idea de *mímesis*, crea la inmediatez del impacto, la simultaneidad del drama y la exaltación de la experiencia en una ruptura con el pasado, según una absoluta orientación al futuro secular y vacío.

En Latinoamérica la influencia de la cultura moderna no ha seguido el proyecto racional ilustrado, ni el sentido disipado del neoliberalismo. La cultura moderna contradicha por la unilinealidad del orden económico y del ámbito político no ha sido en la región ni en parte alguna del mundo, el proyecto de emancipación de las potencialidades humanas, la expansión del conocimiento, ni la forma de posesión de la naturaleza expectable y duradera conducente a la superación de los problemas sociales, menos aún se ha constituido en el andamiaje que permita construir el mejor mundo posible para el género humano, el mundo en el que todo proyecto autónomo se subordine a esta racionalidad. Tampoco en la región, la erupción cultural multipolar y atiborrada ha conseguido dirigir el pensamiento económico y político por una sola vía, la del ajuste, la desregulación, la desincorporación, la descapitalización y el subconsumo.

La fuerza de la tradición, la relevancia de las prácticas económicas y políticas de los grupos sociales y étnicos, siguen siendo lo suficientemente sólidas para mantener

formas de organización, creencias y costumbres que desvirtúan el proyecto ilustrado y desprograman a la ideología neoliberal.

A esto se suma la heterogeneidad y la resistencia cultural que aunque flexible y adaptativa en muchos aspectos, obra reiterativa y circularmente de modo que la reciprocidad, la solidaridad, las creencias de carácter mítico religioso y las cosmovisivas, no sólo *atentan* mediante formas precapitalistas de producción imbatibles, sino que preservan la autonomía de los grupos distorsionando la representatividad y el poder, constituyéndose en los diques naturales e inmutables que impiden seguir el *natural* curso de la modernidad en su cauce ilustrado o liberal.

6. LA ATIBORRADA VACUIDAD DE LA POSTMODERNIDAD

En la era postindustrial se desencadena, según Bell²²⁸, un inusitado interés cultural por la violencia y la crueldad, la alucinación y los bajos impulsos, es la época del *pastiche*, la eliminación de fronteras en los productos artísticos, el sincretismo de estilos, la democratización del genio y la cultura, la desaparición de la *cultura seria* y la equiparación del estilo a la moda, es la *postmodernidad*.

El yo hipostasiado de la modernidad se ha diluido en la pandilla dionisiaca que proclama la liberación orgiástica, la comunicación sensorial, el misticismo, el orientalismo, la espontaneidad y el eclecticismo de espacios, colores, gustos y movimientos en un mundo en el que lo histriónico, la apariencia y la máscara lo son todo.

Los años '60 es el tiempo de surgimiento de la *contra-cultura*, de la trivialidad, enérgica sin embargo en su batalla contra la razón, es el tiempo de agotamiento del radicalismo y el de la irrupción del tedio. En el extremo de la psicodélica, las perversiones sexuales, el nudismo, la marihuana y el rock, comienza a sentirse el vacío de la atiborrada *oferta* cultural y de los símbolos que marcan el estatus y el éxito.

Década de la muerte de la visión burguesa del mundo, la cultura postmoderna substituye lo estético por lo instintivo, el racionalismo por el esoterismo y el proyecto pragmático de la ilustración moderna por el experimento ilimitado de la libertad, la sensibilidad sin restricciones, la superioridad del impulso, la inmunidad y omnipotencia de la imaginación y por la proclamación del instinto adictivo, *hippy* y rock de las masas.

Comprender hoy día la cultura de los '90 no es posible si no se integra estas contradicciones y estos estilos de vida. En las sociedades postindustriales, la eficiencia y racionalidad de la ilustración moderna, todavía es la esencia pragmática y cruel de los procesos económicos y de las decisiones políticas en un mundo en el que los nuevos polos de conflicto están cada vez más lejos de los viejos centros de poder y competencia.

Sólo integrando el ámbito económico y político con el envés cultural, la eficiencia diurna con la vorágine dionisiaca nocturna, los *yuppies* y los tecnócratas de día con las

²²⁸ Op. Cit. pp. 122 ss.

perversiones, excesos, muerte y violencia de noche; es posible entender que mientras se divulga un discurso de *cooperación internacional*, según la verborrea al estilo fondomonetarista, se despliega una política de eterna dependencia hasta llegar al extremo de que las únicas *ventajas comparativas* como el entorno ecológico, los recursos naturales y la fuerza de trabajo de nuestro continente, sean consideradas virtuales, aunque se las siga expropiando y esclavizando descarada y efectivamente.

BIBLIOGRAFÍA

BELL, Daniel.

Las contradicciones culturales del capitalismo. Trad. Néstor Míguez. Alianza Editorial. Colección Los Noventa. México, 1977.

BITAR, Sergio.

“De la Alianza para el Progreso a la magia del mercado”. En *La política económica de los Estados Unidos en América Latina: Documentos de la administración Reagan*. S. Bitar & J. Moneta (comp.). GEL. Buenos Aires, 1984.

DE MATTOS, Carlos.

“Falsas expectativas ante la descentralización: Localistas y neoliberales en contradicción”. *Nueva Sociedad*. # 104. Noviembre y Diciembre de 1989.

DRISCOLL, David.

What is the International Monetary Fund?. External Relations Department. Publications Services. I.M.F. November, 1992. Washington D. C.

FORERO, Clemente & GUTIERREZ, Francisco

“Ciencia y tecnología en estrategias de apertura”. Ponencia por el COLEGIO DE CIENCIAS al *Seminario Internacional Integración y democratización en América Latina: El camino recorrido*. Julio de 1993. México D.F.

GARCIA CANCLINI, Néstor.

“Fundamentalismo y neoliberalismo. La crisis de los modelos de integración”. Ponencia al *Seminario Internacional Integración y democratización en América Latina: El camino recorrido*. Julio de 1993. México D.F.

“Culture and power: The state of research”. *Media, Culture and Society*. S.A.G.E. Vol 10, 1988.

GARRITSEN DE VRIES, Margaret.

“El FMI: 40 años de pruebas y cambios”. En *Finanzas y Desarrollo*. Publicación del F.M.I. Septiembre de 1985. Vol. 22. # 3. Washington D. C.

HIERNAUX NICHOLAS, Daniel.

“Globalización, integración y nuevas dimensiones territoriales: Una aproximación conceptual”. Ponencia al *Seminario Internacional Integración y democratización en América Latina: El camino recorrido*. Julio de 1993. México D. F.

LANDER, Edgardo.

“Proyecto neoliberal/neoconservador: Reforma del Estado y Democracia en América Latina”. Ponencia al *Seminario Internacional Integración y democratización en América Latina: El camino recorrido*. Julio de 1993. México D. F.

LICHTENSZTEJN, Samuel & BAER, Mónica

Fondo Monetario Internacional y Banco Mundial: Estrategias y políticas del poder financiero. Ediciones de Cultura Popular. México, 1987.

El Banco Mundial: Políticas globales en el capitalismo. Centro de Investigación y Docencia Económicas. México, 1982

LISBOA BACHA, Edmar & RODRIGUEZ, Miguel

“El FMI y el Banco Mundial: Un memorandum latinoamericano”. En *El F.M.I., el Banco Mundial y la crisis latinoamericana*. Sistema Económico Latino Americano. Siglo XXI editores. México D. F.

MANCHON, Federico.

“Globalización: ¿Fin de los estados nacionales o emergencia de un nuevo mercado mundial?”. Ponencia al *Seminario Internacional Integración y democratización en América Latina: El camino recorrido*. Julio de 1993. México D. F.

MAURO MARINI, Ruy.

“La reconversión latinoamericana y el nuevo orden económico internacional”. Ponencia al *Seminario Internacional Integración y democratización en América Latina: El camino recorrido*. Julio de 1993. México D.F.

RAMIREZ VELAZQUEZ, Blanca & PRADILLA COBOS, Emilio

“México y el T.L.C.: De la integración *silenciosa* a la homogeneización territorial fragmentaria”. Ponencia al *Seminario Internacional Integración y democratización en América Latina: El camino recorrido*. Julio de 1993. México D. F.

VUSKOVIC, Pedro.

“Análisis de una autoderrota programada: Las políticas de ajuste y la naturaleza de la crisis”. *Nueva Sociedad*. # 88. Noviembre y Diciembre de 1987.

ZAPATA MARTI, Ricardo.

“América Latina en la globalización y el nuevo orden mundial”. Ponencia auspiciada por la Comisión Económica para América Latina al *Seminario Internacional Integración y democratización en América Latina: El camino recorrido*. Julio de 1993. México D.F.

LA TEORÍA DE SISTEMAS: SUS ORÍGENES BIOLÓGICOS Y UN EJEMPLO DE APLICACIÓN

INTRODUCCIÓN

Un principio epistemológico plausible que el desarrollo de la ciencia y de la teoría permite hoy valorar, se refiere a la actitud escéptica que es necesario mantener frente al intento de presentar cualquier *constructo* intelectual como el único paradigma que contiene leyes necesariamente verdaderas.

Es sospechoso *a-priori* que haya extrapolaciones conceptuales y proyecciones de elaboración teórica que, habiendo surgido en el quehacer específico de una disciplina, pretendan permear el conjunto de la ciencia. Sin embargo, en la historia de las teorías científicas, el modo cómo se prueba la fertilidad y la potencia de núcleos racionales y de paradigmas, se ha dado en general transdisciplinariamente. Así se han constituido las posiciones epistemológicas que para múltiples y variados escenarios establecen nexos, relaciones y simpatías, en campos antes radicalmente separados y distintos.

El principio referido no socava el alcance de los paradigmas; sólo precisa los contextos y las dimensiones de su valor. El principio recuerda las previsiones epistemológicas que es necesario tomar en cuenta al valorar un modelo teórico, recuerda tener presente su inconmensurabilidad y su incomparabilidad, apreciando sin embargo, su particularidad en relación a su coherencia, consistencia, completitud y potencia. El principio no permite que se olvide que todas las teorías refieren intereses, prejuicios, expectativas, posiciones ideológicas previas, situaciones socio culturales condicionantes, tendencias preestablecidas y estructuras de personalidad que influyen para que alguien defienda una u otra teoría científica.

Hoy día muchos conceptos y nociones de cierto quehacer se aplican a escenarios teóricos muy distintos. Por ejemplo, es frecuente encontrar en la sociología y en la historia, en las teorías de la cultura y en la demografía, un léxico proveniente del contexto biológico y físico. Expresiones como “desarrollo de los países”, “evolución de la civilización”, “crecimiento de la población”, “anemia y agonía de la cultura” e incluso “fuerza del pueblo”, “presión de las masas”, “muerte de las ideologías” y “madurez de los sujetos sociales”, emplean categorías, nociones y fundamentos de la biología y de la física, probablemente aspirando a que por esta *traslocación*, las tesis de las ciencias sociales adquieran mayor solidez y seguridad sobre sí mismas.

Al comprender el alcance de la *Teoría de Sistemas*, esto no sólo es justificable sino fértil. Suponer que la realidad se compone de una compleja interacción de diversos

sistemas multioperantes según categorías de constitución distintas e inconciliables; más aún, a partir de esta suposición ampliar los límites de la reflexión intelectual, abre nuevas posibilidades para elaboraciones teóricas y para la integración de imágenes coherentes y caóticas, sistémicas y omnilaterales, estructuradas y contradictorias, subsidiarias y dispersas, imágenes ostensivas de la propia realidad.

En el presente ensayo presentaré los fundamentos de la teoría de sistemas, cuyas bases están vinculadas por su origen a la biología. En segundo lugar, mostraré un ejemplo de aplicación de dicho enfoque a la configuración de un mosaico de la realidad boliviana.

1. LOS FUNDAMENTOS DE LA TEORÍA DE SISTEMAS: LUDWIG VON BERTALANFFY

Extrapolar análisis, supuestos, nociones y conceptos de ciertos dominios a otros, no sólo es romper las arbitrarias, artificiales y hegemónicas fronteras de las disciplinas científicas, es construir un *ethos* intelectual integral y fijar una perspectiva de comprensión de lo cognoscible; es dibujar rasgos profundos y tenues a la vez. En el caso de Ludwig von Bertalanffy significa armonizar la especialización científica con una visión holística; el espíritu renacentista, amplio, genial, elástico, multívoco y multifacético, con un modo singular de ver el mundo según las bases y nociones que el completo dominio de algún quehacer científico posibilita.

Ludwig von Bertalanffy



Ludwig von Bertalanffy es el principal epistemólogo que ha trabajado una exhaustiva sistematización de nociones biológicas que le han permitido desarrollar la *teoría de sistemas*, estableciendo conceptos básicos, principios e incluso el marco para la

construcción de nuevas posiciones. La “teoría de sistemas” expuesta a continuación se da en base a varios artículos publicados por von Bertalanffy en casi cuatro décadas, reunidos bajo el título de *Perspectivas en la teoría general de sistemas* (Madrid, Alianza, 1992).

Inicialmente es posible afirmar que dicha teoría ofrece las directrices de organización de conceptos empíricos, axiomáticos y filosóficos constituyéndose en un verdadero programa de investigación y en una síntesis formal transdisciplinaria, que pese a haber surgido de la biología, llega a ser un paradigma de vasta extensión y de fructífera aplicación.

A. LA TEORÍA GENERAL Y LOS SISTEMAS ABIERTOS

La *Teoría General de Sistemas* según von Bertalanffy es una visión del mundo, una perspectiva y una forma de cognición que permite explicar ciertos aspectos de la realidad. La teoría permite el estudio de la organización, jerarquía, diferenciación, competencia y equifinalidad de un sistema. Su objetivo es explicar la interacción multivariable y fuerte que se produce en los sistemas tomados como una totalidad. Un sistema no se define por su naturaleza física, biológica o social, por esto la Teoría General puede aplicarse a temas tan disímiles como la biofísica de procesos celulares, la dinámica de las poblaciones, los problemas de piscifactoría o de comportamiento humano, a cuestiones psiquiátricas, políticas o culturales, enfatizando la relación y la organización de las partes.

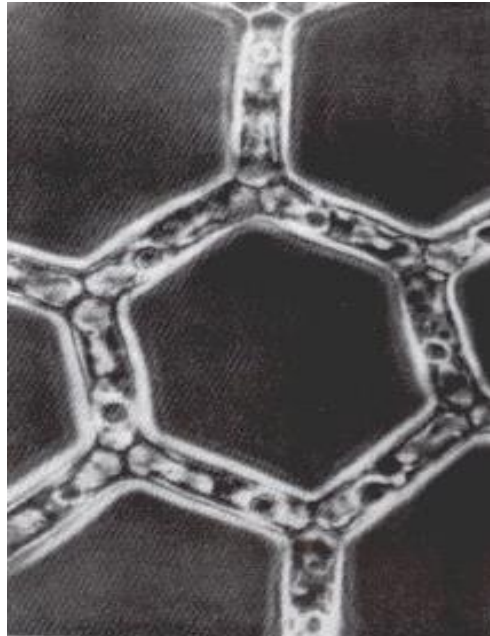
La Teoría de Sistemas como teoría *general* refiere la Teoría de Mecanismos de Control por mediación de la Teoría de la Información. La *teoría cibernética* se aplica a sistemas de retroalimentación dados como estructuras cerradas, con diagramas de flujo explícitos que permiten la automatización moderna. Los sistemas cibernéticos que incluyen a la teoría de los mecanismos de control, en base a la retroalimentación y la homeostasis, son un caso particular de los sistemas en general. La Teoría General de Sistemas incluye a los sistemas abiertos y a los cerrados, y establece que lo propio de cada uno es tener como inherente una organización y una entropía negativa (aspectos sustantivos de la teoría de la información). Esto permite pensar los sistemas abiertos como estructuras y a los sistemas de retroalimentación, como sistemas abiertos.

Sin embargo en sentido estricto, la Teoría de Sistemas se refiere sólo a sistemas abiertos. El carácter de un sistema abierto es la condición necesaria para la continua capacidad de trabajo de un organismo. Un sistema abierto se puede expresar con una ecuación compuesta por la suma algebraica de transporte y producción, en la que el potencial termodinámico puede crecer indefinidamente, alcanzar un estado estable o sufrir fluctuaciones periódicas.

Sólo pensándose como sistemas abiertos es posible explicar los procesos de transporte, de mantenimiento de la composición sanguínea, de los efectos farmacodinámicos y de los fenómenos de irritabilidad con perturbaciones reversibles. La regulación de flujo es esencial en un sistema abierto (por ejemplo, el termorregulador de un edificio, la regulación de la temperatura de la sangre de un animal de sangre caliente, la de azúcar en la sangre y la de movimientos musculares). En todo sistema abierto existe una

interacción dinámica de los componentes y una secuencia causal dada por el circuito regulador.

Agrupación de 3 en 3 de las células formando ángulos obtusos



El *dictum* heraclíteo referido a que *todo fluye*, según von Bertalanffy, hay que entenderlo relacionándolo con ciertos aspectos: con la interacción del sistema con el medio, con la degeneración y regeneración que en niveles inferiores del sistema son permanentes, con los equilibrios estables o equilibrios de flujo del sistema y con el desarrollo de los sistemas abiertos hacia estados de mayor complejidad y de diversa heterogeneidad.

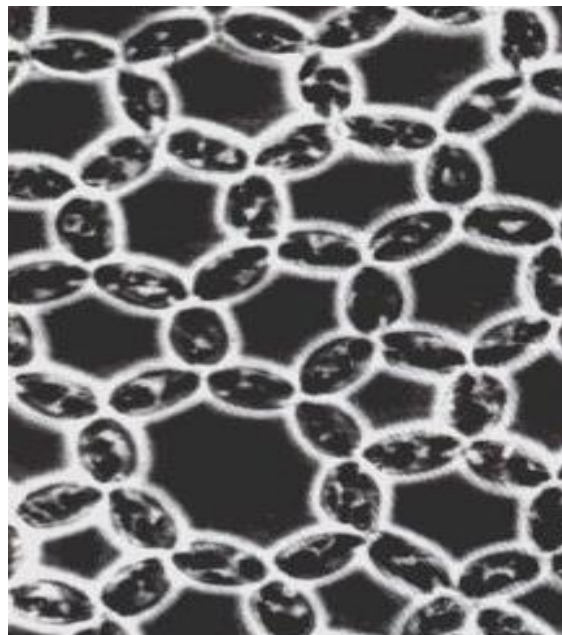
El estado estable de un sistema abierto se define como la constante de composición incluso respecto de reacciones irreversibles. Un estado estable proporcionalmente continuo depende de las constantes del sistema y no del entorno; por otra parte, despliega fuerzas contra cualquier perturbación que le permiten la adaptación gracias a la autorregulación.

B. SISTEMAS ORGÁNICOS Y NOCIONES ORGANÍSMICAS

Tratar sobre los sistemas abiertos fue la base para las puntualizaciones de Ludwig von Bertalanffy sobre los organismos. Los organismos llegan a un estado estable por los siguientes factores: por la continuidad de proporción entre la importación y la exportación de sustancias, por el rompimiento de anteriores relaciones y la construcción de nuevos elementos, por la muerte y el renacimiento de partes y por la degeneración y regeneración de niveles inferiores.

Las características de un sistema orgánico son el orden, la autoconservación y la regulación. El *orden* se da en el nivel de organización que incluye desde los compuestos orgánicos y la estructura multimolecular, hasta los organismos multicelulares y las comunidades supraindividuales (incluida la célula, los tejidos y los órganos). El orden establece en cada nivel una pauta que garantiza el mantenimiento, la restauración y la reproducción del sistema.

Reproducción sexual del alga verde *hydrodictyon reticulatum* Disposición exagonal de las células del alga



La *autoconservación* es el principio de todo sistema orgánico que rige *ab initio* su existencia. La *autorregulación* mediante el desarrollo y evolución de procesos físico químicos hace posible la autopreservación homeostática y cibernéticamente. Desde el punto de vista de la homeostasis existe una constante relativa del medio interno (por ejemplo, la regulación hormonal). Cibernéticamente el sistema orgánico está orientado hacia un fin según mecanismos de retroalimentación y de automatización.

En los sistemas orgánicos se dan procesos con las siguientes características:

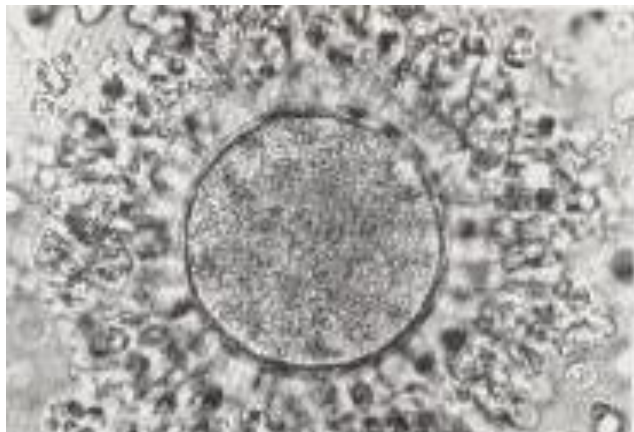
En *primer lugar*, todo estado estable dinámico mantiene una asimilación, disimilación y un cambio constante de componentes. En *segundo lugar*, el orden específico contribuye a su mantenimiento.

En *tercer lugar*, la equifinalidad es la forma mediante la que a partir de condiciones iniciales y de diversos modos para cada caso, el sistema alcanza un estado estable. La equifinalidad es posible sólo en sistemas abiertos, por ejemplo en el restablecimiento

dinámico después de un trastorno, en el regreso al estado normal después de una intervención quirúrgica y en el desarrollo de un organismo normal a partir de dos, de medio, de cuarto o de un octavo de embrión.

En *cuarto lugar*, el concepto de entropía entendido como la decadencia de energía que imposibilita convertirla en una acción o en un trabajo, no se aplica a sistemas abiertos ni a procesos orgánicos salvo que se lo considere de manera negativa. Por mucha disminución de energía que exista, en un sistema abierto siempre es posible una nueva organización. La mínima capacidad de trabajo se da gracias a una noción termodinámica del tiempo que lo concibe como irreversible. La dinámica interna del sistema se configura por la introspección científica, por la filosofía introspectiva o por la experiencia interna de la actividad.

Óvulo no fecundado de conejo



La noción orgánica de Ludwig von Bertalanffy puede ser resumida en lo siguiente:

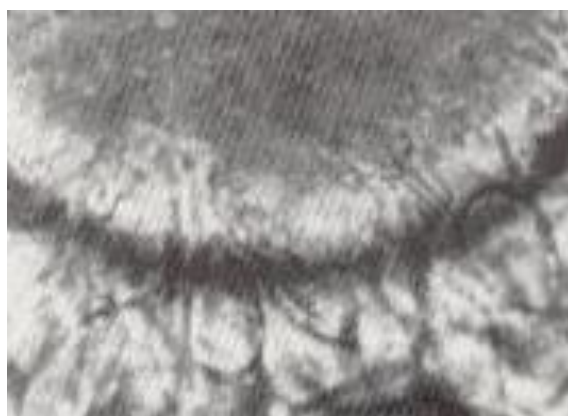
Los organismos son totalidades, son sistemas abiertos casi estacionarios en los que cada parte depende de las demás y de leyes sistémicas. Un organismo vivo es un sistema de perpetuo flujo, un prototipo del *panta rhei* heraclíteo en el que las estructuras que controlan los procesos se mantienen y se destruyen, se amalgaman y regeneran, se descomponen y recomponen. Un organismo es un sistema abierto de continua importación y exportación de material permanentemente construido y degradado, es la organización de múltiples niveles con innumerables componentes y procesos, una red de variables interactuantes y de problemas de complejidad organizada en la que, a pesar de las reacciones metabólicas continuas, se genera un orden y una organización mayor.

De acá que para los organismos vivos sean inaplicables ciertos principios y leyes. El segundo principio de la termodinámica que establece que todo sistema cerrado debe alcanzar equilibrio independientemente del tiempo (según un *minimum* de energía libre y un *maximum* de entropía), sólo se constata en procesos físicos y no en sistemas abiertos. Por ejemplo, en el caso de organismos vivos que tienen una organización protoplasmática, una respiración celular, una replicación y herencia a partir de información nucleica y de la activación reticular del subcórtez; es decir, en los sistemas

en los que no se da equilibrio ni máxima entropía, sólo es posible referir estados estables dinámicos y una entropía negativa.

La extrapolación de nociones físicas a procesos orgánicos es imposible en el caso del segundo principio termodinámico, como también lo es para toda forma de fisicalismo, de iatrofísica y de mecanicismo; siendo reduccionista para el caso denominado “programa zoomórfico”. En las tres primeras tendencias se reduce el organismo vivo y toda acción orgánica a procesos elementales y se lo piensa como un artefacto mecánico. A partir de las leyes físico químicas, la vida se concibe como un producto exclusivo de moléculas de ácido nucleico y los movimientos orgánicos apenas son procesos de carácter maquinal. El “programa zoomórfico” cree que toda expresión simbólica y toda realización histórica y cultural, se subsume en el “modelo robot” de estímulo y respuesta. Para dicho modelo el hombre se comprende como un sistema cerrado de pulsiones e instintos; el individuo es pasible a ser objeto de lavado de cerebro mediante la publicidad y la motivación aplicada a fines comerciales y políticos.

Los espermatozoides penetran la clara a través de las células foliculares



C. LAS BASES BIOLÓGICAS DE LA TEORÍA DE SISTEMAS

Las principales tesis que von Bertalanffy establece en el dominio específico de la biología, tesis que son la base de construcción de su teoría como un paradigma de amplia aplicación, son las siguientes:

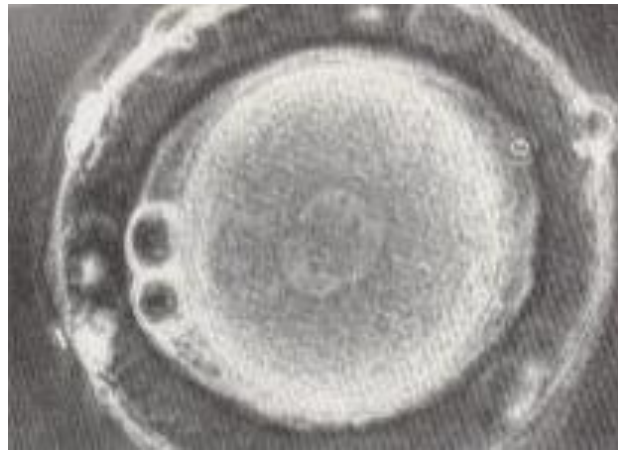
En *primer lugar* es necesario enfrentar los supuestos darwinistas. Pese a que von Bertalanffy acepta la anamorfosis (evolución progresiva hacia organizaciones más complejas), establece que la adaptación se da en cualquier nivel de organización, que la no especialización tiene ventajas y que la evolución se da cuando el acceso a nichos ecológicos alcanza un nivel mínimo, por lo que la “evolución” no puede ser identificada con la “adaptación”.

En *segundo lugar*, von Bertalanffy dice que el orden de las macromoléculas no se explica como resultado de las restricciones causadas por la selección. Las leyes de

organización expresan tanto un paralelismo genético como uno evolutivo y otro organizativo. Todo sistema orgánico está termodinámicamente abierto y es portador de información, además, sólo los sistemas abiertos tienen la posibilidad de aumentar su estructura.

Respecto del sistema orgánico, fenoménicamente se constata un orden jerárquico, una tendencia a la organización compleja, una diferenciación de subsistemas y una centralización progresiva. La noción sistémica de “homología” prioriza la relación organizativa y establece que dos órganos son homólogos si ocupan idéntico lugar en un conjunto organizativo de relaciones.

Los glóbulos polares han ganado la zona periférica izquierda del huevo

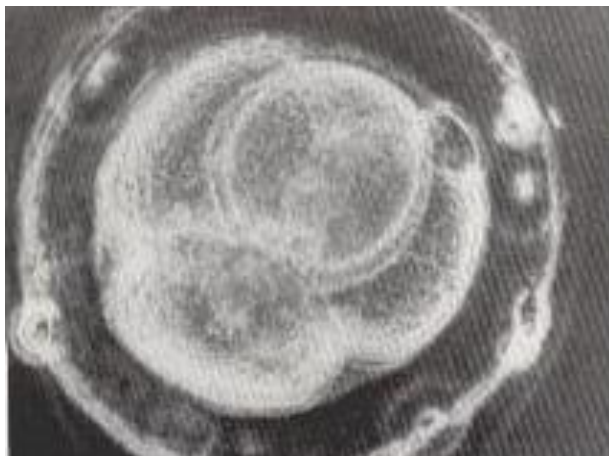


Resulta interesante puntualizar en *cuarto lugar*, otras nociones biológicas:

Según von Bertalanffy hay una parte teórica de la biología sustantivamente importante y alarmantemente olvidada, aquella que se ocupa de la formulación de leyes sobre los fenómenos vitales. Las leyes pueden formularse de manera “exacta” si se establece que en los fenómenos biológicos predomina la fluidez. El crecimiento y desarrollo, el envejecimiento y la muerte, constituyen una aproximación a estados estables que puede determinarse como un sistema de ecuaciones (von Bertalanffy por ejemplo, fijó el ritmo de crecimiento del cáncer según esta idea).

Es necesario pensar el desarrollo según el principio de complementariedad y a los modelos teóricos de circuitos nerviosos como sistemas autoorganizables; asimismo, la evolución es mutación. Los errores de copia y multiplicación del DNA y el surgimiento de organismos superiores se explica a partir de un océano primigenio del cual espontáneamente surgieron compuestos orgánicos. De tales compuestos se formaron agregados moleculares autoduplicativos que dieron lugar a la reproducción diferencial de selección y competencia. Finalmente se formaron los protoorganismos y virus de los que aparecieron la célula y los organismos superiores.

Segunda división que da lugar a cuatro células hijas



D. LA HISTORIA Y LA CULTURA EN LA TEORÍA DE SISTEMAS

La Teoría General de Sistemas como paradigma se aplica a otros dominios. El propio von Bertalanffy enuncia una *teoría sistémica de la historia* e incluso un *modelo sistémico de cultura*.

Las principales tesis de la *teoría sistémica de la historia* son: La historia es la evolución de entidades holísticas. Las culturas son sistemas localizados tempoespacialmente que se constituyen en comunidades de estructura isomórfica por desarrollo independiente convergente (*homológico*) o por difusión (*analogía*).

Sin embargo, también pueden ser sistemas específicos con estilo propio. El estilo aun siendo difícil de definir, permite establecer el número de civilizaciones. A la cultura es necesario entenderla como *reactiva* (frente a otras) o como *activa* en sí misma. Los cambios culturales son una asimilación activa en un sistema abierto, tal asimilación imposibilita anquilosar a la cultura según rasgos específicos inmutables.

Diferenciar a las culturas según se trate de culturas *estacionarias* (*antropológicas*) o si siguen rápidas transformaciones según su ciclo vital (*históricas*), no implica efectuar distinciones según la adaptación o la inteligencia. Hablar del “espíritu de la cultura” es tratar sobre la manera cómo los pueblos se apropian de su experiencia, siguen la dimensión *apolínea* que prioriza lo plástico; la *mágica* que refiere un medio cavernoso o la *fáustica* que menta el espacio infinito (Spengler).

Las apreciaciones de von Bertalanffy sobre la cultura actual son muy significativas:

Vivimos en una sociedad de masas, global y tecnológica en la que la conducta humana es una variación de la animal. La conducta es heterodirigida según la reducción de tensiones y según la gratificación de necesidades. En un contexto de comodidades

materiales abundantes, se satisfacen pseudonecesidades; así se crean los más altos índices de enfermedad mental e histeria colectiva.

En la sociedad de hoy el hombre es un autómatas económico, político, industrial y militar que iguala sus diferencias con la masa en un mundo de opulenta mediocridad. La economía de opulencia se dirige al mínimo común de todos los hombres para anularlos y para crear un conflicto de valores en el que la primacía del lujo, el consumo masivo y el conformismo termina en trastornos psíquicos, neurosis, desórdenes psicosomáticos y delincuencia juvenil.

El “modelo sistémico de cultura” de von Bertalanffy incluye reflexiones sobre el hombre y los valores. La especificidad de la conducta humana radica en la creación simbólica, lo humano supone rebasar los valores biológicos afianzando los morales y religiosos. La guerra y la autodestrucción es el resultado de falsas reificaciones simbólicas sin que sean propiamente formas de lucha biológica.

En el modelo cultural de von Bertalanffy por último, los sistemas de normas simbólicas definen valores en contextos específicos, por ejemplo históricos, sociales o religiosos. Tratar sobre las culturas no es examinar rasgos ni partes, sino *totalidades*, es establecer tendencias isomórficas y estructuras comunes, es señalar los ciclos de las culturas, apreciándolas holística y sistémicamente. Distinguir los hechos altos y bajos de la historia de los pueblos correlacionando las grandes secuencias es establecer sus ciclos mediante el crecimiento y la decadencia, es referir la autonomía y el carácter (*antropológico o histórico*) de las culturas.

2. UNA APLICACIÓN DE LA TEORÍA DE SISTEMAS: JAVIER MEDINA

En una obra titulada *Repensar Bolivia. Cicatrices de un viaje hacia sí mismo (1972-1992)*, Javier Medina aborda desde diversos contextos, una vasta amplitud de temas, en los que es posible encontrar elementos teóricos y metodológicos de la teoría de sistemas, de modo que gracias a ellos se da una comprensión “sistémica” de la realidad boliviana de hoy.

Con un léxico difuso, una inusual estipulación conceptual y un aparente abstruso estilo, la obra expresa coherencia teórica, una letal crítica y un riguroso empleo filológico.

Los objetos de la crítica incluyen desde la ortodoxia marxista hasta los partidos políticos bolivianos y las organizaciones sindicales, desde el monoteísmo hebreo hasta la teología de la liberación, Juan Pablo II y las ONGs, desde los fundamentos del pensamiento y la cultura de occidente hasta sus formas caricaturescas asumidas en nuestro país; en fin, desde el esfuerzo filosófico de entender una era que acaba, hasta el anuncio de un paradigma que se afirma.

En los artículos y las entrevistas publicados, las instituciones civiles y públicas, las ideologías y las creencias, las teorías y las prácticas políticas, los gobiernos y las instituciones internacionales son parte de una imagen que la disección anamórfica de Medina le permite construir.

A. VIVIR BOLIVIA HOY

La obra de Medina muestra las cicatrices que en *los cuerpos* teóricos y físicos de una misma persona, ocasiona vivir Bolivia; cicatrices que se hacen visibles por la decisión de “viajar” hacia sí mismo. La pulsión de Javier Medina como *homo viator* lo lleva a reconocer las huellas que su experiencia asimila en la compleja, sorprendente, extrema y desconcertante Bolivia de hoy día.

El viaje que la obra ofrece es una sinergia de partes diferenciadas que existencialmente disponen una piel vulnerable para vivir la Bolivia andina y estamental que hace sentir la pesantez del ser, la piel que recubre el cuerpo sistémicamente hollado y marcado por el ser y la nada.

Al margen del carácter pigmentocrático de esta sociedad postcolonial, causa para que muchos “viajeros” opten por su residencia aquí, las heridas y cicatrices intelectuales y corporales que causa optar por Bolivia, no requieren de anaplastia alguna porque no es posible restituir redes de conceptos execrados o experiencias que restituyan tramas mutiladas o mudas pasadas.

Sin embargo, por intensa que sea la embriaguez del cuerpo y por muchas pieles que haya mudado, el librepensador que viaja a sí mismo no puede quedar libre de la autoconciencia de que sus teorías fueron la cristalización de su práctica, reflejada en el espejo de su conciencia.

Javier Medina reconoce su piel y sus mudas, al tiempo que autoadscribe su cuerpo a tradiciones y contextos explícitos. Reconoce su carácter converso y judío sin que ello obste para hacer una agresiva disección del monoteísmo, la antropología hebrea y el cristianismo. Sin renunciar a su ser sefardí, afirma su paganismo mediterráneo y su animismo andino. Radica en el Altiplano, su “país natal”, porque siente la fuerza y el poder de la naturaleza y la energía del cosmos. Aunque sea parte de la tradición occidental, de la civilización de la palabra, patriarcal, logocrática y tempocéntrica, reconoce lo andino como epifanía sagrada; tal su lógica coloquial y convivial.

Pese al carácter político de sus escritos, dice que no habla a nombre de nadie, que no representa corriente o posición alguna, que la argucia leninista de diferenciar “extracción” de “conciencia” de clase, es sólo un mecanismo para crear un *modus vivendi* de los intelectuales con rótulo de revolucionarios.

B. JAVIER MEDINA COMO PARTE DEL SISTEMA

Javier Medina rechaza ser tomado como un “intelectual comprometido” porque así se justifica la práctica que tiene la finalidad de alcanzar poder. Para él, el único compromiso del intelectual es con la crítica, la imaginación, el lenguaje y las formas, su deber es rechazar absolutos y las abominaciones monstruosas que son resultado de los sueños de la razón. Más que intelectual se declara un librepensador abrumado con los pruritos, apariencias, subterfugios y autoengaños ideológicos ante los que prefiere el cinismo de la derecha. No cree en los individuos y menos en las obras, Marx le interesa como pensador, creador, intelectual e iconoclasta incluso de sí mismo.

Sólo cree en la polifonía del espíritu humano que el librepensador integra y purga según las diferencias del unísono. Su palabra la enuncia con escepticismo y sin ilusiones, es el fruto de la búsqueda de lo totalmente “otro”: lo que presenta una utopía deseable y posible, la utopía de la autosuficiencia alimentaria y de la satisfacción de las necesidades básicas de todos.

Javier Medina dice que busca la libertad y la alegría en la austeridad. Sobre las ONGs, de las que fue parte largo tiempo, dice que viven de la limosna internacional, que basta inventarse alguna función para convertirse en redistribuidor de la caridad occidental, gracias a alguna cicatriz de dictadura, alguna ligazón con una orden religiosa, un partido o un patrocinador.

La Kábbala sefardí es para Javier Medina congruente con la comprensión andina que cree que de todo bullen signos y fuerzas de sentido. De tal modo, la Kábbala es la bisagra que conecta el tempocentrismo occidental con el espaciocentrismo andino.

La actividad del pensar y los nutrientes poéticos del pensamiento descubren las abominaciones de la razón y tejen la túnica inconsútil con la que se revestirá una seductora imagen con los textiles de la lógica y el pensamiento andino. Así Medina entiende el sentido de la lectoescritura crítica: es tejer relaciones nuevas, nominar afinidades y oposiciones básicas, inventar nuevos órdenes y perspectivas, hacer que resuenen, se esclarezcan y prolonguen los sentidos latentes y los saberes sometidos.

Aunque la escritura es signo del otoño y la penumbra de la existencia, siendo vacua vanidad escribir “libros sobre libros”, el intelectual frente a los Andes debe hacer un discurso crítico, debe escribir sobre los dioses andinos para dar fluidez al tránsito del mito al verbo; así, el tamaño y la forma de sus palabras para hablar de este universo, es la medida de su altura y su respuesta a la demanda de este *tiempo axial*.

La escritura debe unir como tejidos lo que descubra en los fragmentos. La totalidad que merece ser pensada, los Andes, hay que configurarla como persistencia y transformación de la comunidad, el nuevo orden que hace patente nuestras raíces, el mosaico pluri ecológico y la heterogeneidad multiétnica que puede hacer a nuestros países algo viable y digno.

Para pensar la nueva era existe por una parte, las *Ciencias de Tercera Ola*: informática, cibernética, física, neurobiología, holografía, morfogénesis, además de las teorías de sistemas, de fractales, de las catástrofes, resonancia mórfica y otras; por otra parte, está la cantera de los idiomas amerindios, el simbolismo religioso andino y las visiones del mundo holistas.

C. EL FIN DE LA FILOSOFÍA Y DE LA CIENCIA MODERNA

La más superficial crítica de occidente descubre su falocrático carácter, ve la catástrofe ecológica desencadenada y valora el antropocentrismo temponómico como cosista y maquinal. Medina cree que la civilización cristiano-marxista ha realizado sus pulsiones homogeneizadoras, reduccionistas y atomistas, ha dado primacía al *logos* sobre *physis*, a *eidos* sobre *genos*, a *ethos* sobre *phatos*, al *homo faber* sobre el *homo poeticus*, a *Tánatos* sobre *Eros*, sin que esto modifique la marcha en el horizonte religioso y sacrificial de la restauración microcósmica de la salvación individual.

El Reino de Dios y la Sociedad sin Clases son el épico sentido sacral de la misma concepción lineal del tiempo. El futuro, la historia de la promesa y la marcha; es decir, lo sobrenatural del hombre se reduce al sometimiento de la naturaleza que la linealidad del desarrollo establece. Al margen de los efectos de atomización, superespecialización e incompreensión de la totalidad, el resultado es que la única vía termina en un callejón sin salida, el hombre se nihiliza separándose de Dios, se individualiza separándose de los demás y se destruye a sí mismo separándose de la naturaleza. Tanto la teología del progreso del materialismo histórico que habla de la ciencia de la revolución, como el anuncio monoteísta del Reino, siguen el entrampado *slogan* occidental que pensó el desarrollo como ilimitado y progresivo.

La obnubilante filosofía griega con sus distintas manifestaciones apunta al mismo fin del desarrollo. Esta tradición pervive y se remoja con filósofos como Descartes que entiende la naturaleza como un aparato de relojería, maquinal y cósmico. Creer que la naturaleza debe ser dominada y sometida por el hombre es sostener la filosofía del “sentido común”, la de los *mass media* que han sepultado la oposición entre el ser y el tener, es hacer posible la simbiosis de medios y fines y entronizar el parecer, la cosmética epidérmica, los mitemas del mercado interno, el crecimiento económico, la construcción nacional y la supuesta viabilidad del Estado-nación.

La crítica de Medina al marxismo abarca temáticas relacionadas con el pensamiento leninista; pero quizá lo más significativo radica en señalar que Marx travistió el concepto hegeliano de *Aufhebung* sin cuestionar la matriz de evolución histórica, progresiva y dialéctica. Marx acepta la labor *civilizatoria* de algunas sociedades y a la colonización misma, para él son etapas que aproximan al objetivo del socialismo en la vía de las contradicciones del capital. Su imaginario judaico influyó además para que en su discurso pervivan elementos de profetismo escatológico.

De Lenin Medina afirma que no fue capaz de distinguir lo peculiar de su formación socio-económica, que la argucia del “Estado obrero” fue otro artilugio sumado a la parafernalia de la representación y la “conciencia de clase”. El resultado fue que se bunkerizó la maquinaria estatal, se acometió contra los productores directos y se redujo la acción política a la planificación del *homo laborans* y del *homo oeconomicus*.

El régimen de verdad del leninismo dice Medina, define tautológicamente el parámetro de contrastación teórica: el Partido. La rectificación de lecturas y prácticas políticas no es excéntrica a la dinámica interna; las críticas y autocríticas no alteran la integridad de la teoría, no cuestionen supuestos ni principios, domesticar las percepciones y crean mecanismos rígidos de apreciación. El Partido se convierte en la secta poseedora de la verdad; la ideología, en la dogmática intolerante y la militancia, en la práctica mesiánica. Dos niveles de la crisis del paradigma marxista se hacen de este modo evidentes: la relación del Partido con los intelectuales y la relación del Partido con sus bases de legitimidad, niveles que al no resolverse anulan la posibilidad de una utopía convivial y socialista.

Las copias y caricaturas teóricas cambian si se descubre la cantera en la que los intelectuales no comprometidos con el poder, encuentran las vetas de un pensamiento propio. Medina establece que es necesario volcar la mirada al cuerpo y sus expresiones libidinales frente al orden social anquilosado; frente al discurso occidental, hay que

revalorizar el testimonio y la oralidad andina para abrir el imaginario teórico al tercero incluido, al mito y a lo mágico. Frente al Estado nacional, los Andes se enriquece con la omnilateralidad del ayllu; frente a las utopías de decurso lineal del tiempo según el desarrollo de una sola vía, la unidad temporal y espacial de *Pacha* señala una visión del mundo *holista y cosmocéntrica, cíclica y antisimétrica, histórica y cósmica*, basada en relaciones de equilibrio y reciprocidad.

D. EL SISTEMA ANDINO

Desde la lógica andina, el tiempo axial es un escenario de definición. Javier Medina piensa que la andragogía no conducirá a la salvación; sólo la serie de la lógica sistémica comprende al *jaqui* y a sus unidades segmentarias como parte de una totalidad de ciclos cósmicos. Lo entiende como símbolo y objeto de la revuelta que hace de la historia un cúmulo de retrocesos, cortes, renacimientos, rupturas y avances, expresivos de un desorden general.

La resurrección de civilizaciones supuestamente periclitadas, el descubrimiento de visiones del mundo distintas al desarrollismo antropocéntrico y el empujamiento del etnocentrismo europeo son las condiciones para pensar las bases de este tiempo de decisión (es decir de crisis) en el que la visión lineal del desarrollismo mata la cultura mientras deja al cuerpo intacto para la producción y satisfecho con la enajenación. Esto no significa creer en mitemas como “la maldad del blanco” o la “radical inocencia, bondad o perfección del indio”; en la híbrida realidad andina sólo la valoración de la escisión de nuestro ser da lugar a una identidad propia.

El mundo andino ofrece los indicios de los mismos principios de la *Ciencia de Tercera Ola*: rechaza la linealidad del tiempo, la espacialidad euclídeana y la lógica de tercero excluido. En la visión andina del mundo el hombre no es el eje del conocimiento y la praxis; el eje de la acción radica en la preservación y equilibrio de las relaciones fundamentales entre el hombre y la naturaleza.

El mundo es una totalidad animada, cumple una acción de reciprocidad que prevé el mantenimiento de la armonía y que realiza el sentido de existencia de las partes, puesto que todo está vinculado a lo demás. Nada es autónomo ni está atomizado, toda acción y efecto supone consecuencias en la textura del ser. Cibernéticamente expresado, el control de los *inputs* como actualización de lo posible, se realiza en la medida que los *outputs* configuran un sistema autorregulado ritual y fácticamente. El holismo andino significa autosuficiencia económica; filosófica y epistemológicamente es trascender los límites de la revolución industrial, el desarrollismo y las escisiones occidentales. Políticamente, la visión andina reifica los principios de la agricultura que constituyó articulados históricos monumentales.

Los elementos del pensamiento andino realizan un modelo lógico trivalente, asimismo, la complementariedad de los opuestos, la diversidad de oposiciones simétricas y la disrupción del continuo temporal, representan una analogía estructural con los elementos sustantivos de la *Tercera Ola*: Lógica serial, segmentaria y sistémica de los fractales, disrupción en la teoría de las catástrofes, plausibilidad trivalente por resonancia mórfica y cisma tempoespacial por la probabilidad metafactorial en la teoría del desorden.

Tanto la *Ciencia de Tercera Ola* como el pensamiento andino privilegien las representaciones icónicas para la transmisión de ideas, las imágenes patentizan así la autorregulación ecológica y cibernética como principios del sistema.

En un contexto de secular opresión, las expresiones de la lógica andina se limitan a expresarse en la “economía invisible”, en el anticapitalismo del campesinado y en la aceptación periférica de signos empleados en función de una digna y eficiente actitud de autodefensa cultural.

Un elemento esencial de la visión andina del mundo es la complementariedad que estructura las relaciones del hombre andino consigo mismo, con los demás, con la naturaleza y con el imaginario divino. El reconocimiento de la desigualdad explica la actitud contractual y negociable con el otro. Pero es en la diversidad ocupacional, en el *ayllu*, en la ofrenda ritual y en la reverencia a lo divino, donde concurre lo diverso y se armoniza la estabilidad del cosmos.

Tal, el enfoque sistémico de una realidad compleja y múltiple, la Bolivia colonial, pigmentocrática, semifeudal, corrupta, tráfuga, caricaturesca y vacua, *de te fabula narratur*.

BIBLIOGRAFÍA

VON BERTALANFFY, Ludwig.

Perspectivas en la teoría general de sistemas. (Doce estudios científico filosóficos). Traducción de Antonio Santisteban. Tercera reimpresión. Alianza Universidad. Madrid, 1992. Especialmente los siguientes ensayos:

- *. “Perspectivas en arte y ciencia”. (*Die Wache*), 1946.
- * “Nuevos patrones en el pensamiento biológico y médico”. (*Neue Wege biologische-medizinischen Denkens*). Festvortrag, 1961.
- * “Las culturas en cuanto sistemas: Spengler y más allá de Spengler”. (*Cultures as Systems: Towards a Critique of Historical Reason*). Nueva York, 1971.
- * “Homología: historia y significado de un concepto”. (*Wesen und Geschichte des Homologiebegriffes*). Stuttgart, 1934.
- * “La concepción organísmica”. (*Biologische Gesetzmäßigkeit im Lichte der organismischen Auffassung*). Paris, 1937.
- * “Modelos teóricos en biología”. (*Zur Geschichte theoretischer Modelle in der Biologie*). Heidelberg, 1965.
- * “Una cosmovisión biológica”. (*Was hat unsere Kenntnis vom Leben von der gegenwertigen Biologie zu erwarten?*). München, 1970.
- * “Sistemas abiertos en física y biología”. (*The Theory of Open Systems in Physics and Biology*). Braunschweig, 1950.
- * “Evolución: azar o ley”. (*Chance or Law*). London, 1953.
- * “Historia y desarrollo de la teoría general de sistemas”. (*The History and Status of General System Theory*). New York, 1972.

MEDINA, Xavier.

Repensar Bolivia: Cicatrices de un viaje hacia sí mismo (1972-1992). Veinte artículos y cuatro entrevistas. 1ª impresión. HISBOL, La Paz, 1992. Especialmente los siguientes artículos:

- * “Ni Marx ni menos”. Amsterdam, 1982.
- * “Para una crítica epistemológica del marxismo”. Amsterdam, 1983.
- * “Pensar el cuerpo”. Amsterdam, 1983.
- * “Pensar la revuelta”. La Paz, 1986.
- * “La concepción occidental del desarrollo”. Roma, 1988.
- * “Pensar el espacio”. La Paz, 1989.
- * “Para una dialéctica del don”. Perú, 1986.
- * “Oposición y complementariedad”. La Paz, 1989.
- * “La Bolivia chola levanta la cara”. La Paz, 1988.
- * “La oenegeización de la sociedad civil”. La Paz, 1988.
- * “Pensar la educación”. La Paz, 1990.
- * “La alternativa animista”. La Paz, 1988.

ESBOZO PARA TRATAR LA FEMINIZACIÓN DEL SUJETO MODERNO A PARTIR DE LA FILOSOFÍA DE LA RESISTENCIA DE MICHEL FOUCAULT

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo es el esbozo de una investigación que realizaré en el futuro²²⁹. Pese a que he publicado dos ensayos, uno sobre el feminismo en Bolivia y otro sobre Michel Foucault²³⁰, considero pertinente publicar el presente artículo porque muestra parte de mis reflexiones al respecto. Espero que se lo aprecie y critique como un esbozo preliminar.

1. EL AMBIENTE CULTURAL DE FOUCAULT

Ningún pensamiento ni teoría surge al margen del contexto ideológico ni de las demandas sociales que exigen elaborar contenidos intelectuales que los nutran y justifiquen, esto se constata significativamente en el caso de la filosofía de Michel Foucault.

Como lo ha mostrado su más brillante biógrafo²³¹, Foucault no sólo discutió con los más connotados pensadores franceses contemporáneos, sino que directa e indirectamente influyó en la reflexión teórica de las más importantes problemáticas. La lista parece no acabar, comienza con sus maestros, Althusser, Canguilhem, Dumézil, Bachelard e Hyppolite, sigue con sus amigos y colegas como Deleuze, Veyne, Ariès, Barthes, Lévi-Strauss, Braudel, Glucksmann 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.

Al tratar a Foucault se aprecia el retrato cultural de una época en la que la obra del autor brilla inclusive después de cuatro décadas, una época de temas filosóficos y sociales en un singular contexto: la posguerra, las discusiones en torno al estructuralismo y la

²²⁹ Espero elaborar una investigación posterior con el título "Genealogía de la feminización del sujeto moderno: La filosofía de la resistencia de Michel Foucault". Este texto constituye el esbozo preliminar de tal interpretación. Debo agradecer las recomendaciones y sugerencias que Silvia Rivera Cusicanqui hizo al proyecto reelaborado varias veces. El valor de este texto se da gracias a tales puntualizaciones.

²³⁰ Los artículos a los que me refiero son "Feminismo y feministas en Bolivia" (Revista *Umbrales*, CIDES UMSA # 2-3, La Paz, 1996) y "Michel Foucault: Poder, discurso y sofística" (Estudios Bolivianos II, Publicación periódica del Instituto de Estudios Bolivianos, UMSA, La Paz, 1996).

²³¹ Me refiero a Didier Eribon y a su magnífica obra de 500 páginas titulada *Michel Foucault*. Sobre lo que se destaca véase especialmente el "Prefacio", pp. 11-17.

fenomenología, la política y la literatura, el mayo francés del '68, la extrema izquierda y la anti-psiquiatría, el arte y la vida universitaria, los movimientos minoritarios, las revueltas, el cine, el teatro y la reflexión sobre los intelectuales²³².

Michel Foucault en su biblioteca



2. LAS VARIANTES DEL FEMINISMO CONTEMPORÁNEO

En este ambiente cultural tuvo preeminencia por largo tiempo la figura de Jean Paul Sartre y el desarrollo de un feminismo universalista bajo la égida de Simone de Beavoir.

²³² La influencia del ambiente cultural en el que Foucault desarrolló sus ideas ha dado lugar a que por ejemplo, Edgardo Castro sostenga que la periodización de la biografía intelectual de Foucault haya que relacionarla con sucesivas influencias: La crítica al marxismo y al psicoanálisis de las obras de juventud habrá que contextualizarla con la influencia de la fenomenología y con el empleo de la hermenéutica aplicada a la psicología. En segundo lugar, obras de análisis arqueológico del saber y de elucidación de la genealogía del poder, son parte del periodo que incluye la producción intelectual entre 1961 y 1976, es decir el periodo influido por el estructuralismo y el anti-subjetivismo de la época. Finalmente, la producción foucaultiana hasta 1984 abocada a las relaciones entre el saber y el poder con la mediación de las tecnologías del yo, reconstituirían una valoración de la subjetividad. *Cfr. Pensar a Foucault*, pp. 15-16.

El planteamiento central de este movimiento, al que Foucault jamás dio importancia, es el siguiente: un programa de mezcla de los sexos basado en la filosofía de la semejanza y en la crítica a una “naturaleza” femenina propia.

Pese a que Simone de Beauvoir le reprochó a Sartre de que en su obra se encuentran indicios de machismo y falocracia²³³, la pareja emblemática de una época se guió recurrentemente por la misma pulsión intelectual: proclamar la semejanza humanista en detrimento de toda diferencia psico-biológica.

Sartre y Foucault apoyan a los inmigrantes

27 de noviembre de 1972



Ese mundo cultural hoy ha cambiado, desde los años '70 en Francia y Estados Unidos, el movimiento feminista se ha dotado de consistencia teórica y se ha diversificado. Un ejemplo es el feminismo de la diferencia que proclama la superioridad moral de la mujer y una ontología gine-céntrica constructora de un futuro radiante para la humanidad feminizada: la humanidad dulce, pacífica y entrañable que encuentra en el separatismo lesbiano y en la relación madre/hija, la quintaesencia de la relación de pareja²³⁴.

Paralelos al feminismo de la diferencia han surgido proyectos políticos que hablan de la feminización de la sociedad en términos de un programa ecologista (eco-feminismo), que refieren por otra parte, un programa holista y normativo constructor del meta-relato

²³³ La referencia corresponde a un diálogo entre Sartre y Simone de Beauvoir publicada en *L'Arc* en 1976. La versión española se transcribió en el # 3 de *El viejo topo*, diciembre de 1976, bajo el título “Reflexiones sobre la cuestión feminista”.

²³⁴ La distinción se ha tomado del libro de Elisabeth Badinter, *XY: La identidad masculina*, pp. 40 ss.

de la comunidad-hermandad, o que diseñan en tercer lugar, la estrategia anarquista con un *oikos* matriarcal o la estrategia de superación de las dicotomías políticas de hoy²³⁵.

En los años '80 surgió finalmente, un feminismo opuesto a la radical diferencia ginecéntrica. En el contexto teórico del post-estructuralismo y en la vívida post-modernidad, se tejió la noción de patriarcado y la crítica de las instituciones. Fueron inherentes a este feminismo, la destrucción de la utopía por evolución lineal, la desconcentración del concepto de totalidad y la apuesta por una concepción relacional de la subjetividad²³⁶.

Foucault en la concentración Tunix de Berlín Enero de 1978



3. FOUCAULT Y EL FEMINISMO

Pese al desprecio por la teoría que estos movimientos proclamaron, no se sustrajeron a la pulsión de desarrollar por ejemplo, una teoría “feminista”, nada menos que “de la ciencia”. Al respecto, no cabe duda que hubo muchos autores que influyeron en la articulación de las ideas y de las múltiples variantes. Entre tales autores no es posible desconocer la importancia de Michel Foucault. En la Historia de la Sexualidad se encuentran nociones teórico historiográficas de evidente influencia. Que Foucault haya mostrado que la homosexualidad es un *constructo* de los sexólogos decimonónicos ha servido de base al feminismo radical ginecéntrico, igual repercusión ha tenido la tesis

²³⁵ Cfr. Klaus von Beyme *Teoría política del siglo XX: De la modernidad a la postmodernidad*, pp. 303 ss.

²³⁶ *Id.* p. 306 ss.

de la estructura ambivalente y bisexual del deseo, sostenida desde Freud y extremada por Foucault en relación a la cultura griega²³⁷.

Sin embargo, como lo muestra Klaus von Beyme²³⁸, Foucault decepcionó una y otra vez al feminismo. En contra de la redistribución genérica del poder, Foucault dibuja un diagrama de fuerzas sistémico y traslúcido. En contra del deseo de hacer del feminismo un movimiento político con estrategia propia, Foucault con Deleuze hablan de la resistencia nómada. En contra de la caracterización de la historia como variantes de dominación del patriarcado, Foucault cree que ese concepto es una mistificación. Finalmente, mientras el feminismo postmoderno se aleja de la diferencia ontológica, Foucault establece que las diferencias entre los sexos son el resultado de las relaciones y las redes de poder sustentadas por un saber específico.

Ghetto homosexual de Nueva York Greenwich Village.



²³⁷ Así lo reconoce Elisabeth Badinter, *Op. Cit.* pp. 102, 107, 109, 124, 130 y 132.

²³⁸ *Op. Cit.* p. 306-308.

Al respecto, es posible concluir que se dio una problemática relación entre la influencia de Foucault y el feminismo, en especial respecto a su discurso sobre la sexualidad. En general, en el mejor caso, apenas se reconoce que la genealogía política de Foucault sirvió al feminismo para resaltar las relaciones entre los sexos sustantivando un intercambio particularmente denso, es decir, en cuanto relaciones de poder. Por otra parte, si a las feministas radicales les interesaron los análisis foucaultianos sobre el poder y llegaron a relacionarlos con el anarquismo y la anti-psiquiatría, aún no se ha explorado en toda su fertilidad y riqueza, las posibilidades de una comprensión múltiple de la resistencia del sujeto al dominio que sobre él ejerce la sociedad moderna.

4. ESBOZO SOBRE EL MÉTODO PARA UNA INTERPRETACIÓN FUTURA

Si bien en todo trabajo de filosofía o de ciencia política es evidente la adopción de un método, abordándose una temática precisa cual es la de constitución del sujeto moderno en relación a un saber sobre la femineidad (el saber de Michel Foucault); el método que habrá que seguir tendrá que repetir la oscilación metódica del propio Foucault, la oscilación entre el objetivismo y el subjetivismo, entre el estructuralismo y la hermenéutica, entre la arqueología y la genealogía. Así, es una necesidad teórica que en nada subvalora el eclecticismo ni la arbitraria combinación de métodos y sistemas distintos, que al menos en el caso de Foucault es preferible desarrollar su pensamiento siguiendo sus propias directrices metódicas.

Las interpretaciones que se den no pueden ser consideradas como un conjunto de “verdades” de las “ciencias sociales”, entre otras razones porque asumen la crítica epistemológica de Foucault al surgimiento histórico del objeto de estudio “hombre”. La presunción de que ciertos supuestos son la única base desde la cual hoy día se puede escribir y teorizar “científicamente”, es taxativamente rechazada. Es necesario alinearse en contra del modelo positivista que supone que la acumulación universal de conocimientos verdaderos debe estar necesariamente avalada por una verificación empírica sin crítica. Al contrario, es necesario reivindicar la posición foucaultiana de que los saberes se establecen como científicos sólo en un momento histórico dado, de que no son verdaderos ni falsos en sí mismos y de que en el caso de la ciencia moderna, se ordenan según un modelo epistemológico resultante de un proceso genealógico, el proceso que ha formado un sistema discursivo que entroniza un lenguaje específico, relativo y criticable.

5. LA CIENCIA COMO DISCURSO Y COMO SOMETIMIENTO DE LOS SABERES

Son varios los autores que han mostrado esta posición y crítica epistemológica en Foucault, la socióloga Annie Guedez por ejemplo, admite que el valor de la sociología orientada a la representación de la sociedad, al análisis de los rastros verbales y a la aprehensión de lo dado en la práctica social²³⁹, sólo se puede evaluar genealógicamente,

²³⁹ Annie Guedez, *Lo racional y lo irracional: Introducción al pensamiento de Michel Foucault*, pp. 51 ss.

es decir de manera epistemológica. Sólo desde fuera de la sociología misma, desde un discurso que muestre cómo se ha constituido “el hombre” en objeto de estudio y en problema, es posible señalar el correlato cognoscitivo e histórico de las “ciencias del hombre” y de las “ciencias sociales”, es decir es posible relativizar ese saber.

La lectura genealógica y arqueológica supera la restrictiva disyunción entre ciencia e ideología (Louis Althusser), destierra toda pulsión de búsqueda de la verdad secreta (la filosofía tradicional) y desecha la mecánica de referir a una clase maligna como la explicación que está detrás de ciertas categorías sociológicas (certidumbre marxista) o socio-profesionales (Pierre Bourdieu)²⁴⁰.

En la misma dirección, Esther Díaz justifica que la posición de Foucault respecto del “triángulo epistemológico” es perfectamente plausible y conveniente para una crítica incisiva de las “ciencias sociales”²⁴¹.

Aparte de procedimientos deductivos propios de las ciencias físico- matemáticas y aparte de la reflexión filosófica predefinida por la *episteme* moderna, la ciencia de hoy ha construido su propio triángulo de conocimientos causales: las ciencias del trabajo, las de la vida y las del lenguaje. Sin embargo, estas ciencias están maniatadas por ataduras antropológicas, se dan sin crítica y desarrollan una analítica de la finitud, sin tematizar al “hombre” en el juego de lo empírico impensable y de lo trascendental racional.

Así, se hace real el sueño antropológico y social de asegurar un conjunto de verdades que cosifican lo positivo sin percatarse de que lo han inventado, sin darse cuenta de sus límites, de sus preguntas no imaginadas ni de la obligación que tienen de realizar una transmutación de sus supuestos.

La sociología toma el modelo de la *mathesis* para respaldar cuantitativamente sus enunciados, modelo encallado en la matemática y la economía, útil para dar cuenta de procesos demográficos, hacinamiento, migración y violencia, pero que restringe la sociología a ser meramente descriptiva y estéril. Con la sociología positivista de hoy no se puede pensar algo distinto a lo que su carga teórica le permite ver, narrar y “explicar”, esta sociología es incapaz de volverse contra sí misma, contra las bases de su saber genealógicamente constituido y arqueológicamente explicable.

De igual forma, los complejos, las angustias y las ansiedades sobre los que la psicología teoriza, son la cristalización de varios modelos: del modelo moderno de la biología, del modelo clásico de la “historia natural” y del modelo “mágico” del Renacimiento. Esta cristalización no prescinde del *legere* renacentista transformado primero en “gramática general” durante la Edad Clásica, y posteriormente en filología y lingüística en la época moderna. Estos modelos apenas llegan a fijar relaciones significantes en los mitos, afasias y tabúes discursivos sin que les sea posible por ejemplo, preguntarse sobre su quehacer, imaginar otras aproximaciones metódicas e interpretativas y sin que puedan aceptar el valor de los saberes sometidos y relegados²⁴².

²⁴⁰ *Id.* pp. 72-73.

²⁴¹ Esther Díaz, *La filosofía de Michel Foucault*, pp. 68 ss.

²⁴² *Id.* p. 70.

Sería ingenuo, deshonesto intelectualmente con el autor y cínicamente conveniente, proclamar que el trabajo de interpretación que se realiza sobre Foucault, es un conjunto de enunciados “verdaderos”, proposiciones que es posible insertar en algunas ramas del frondoso árbol de las “ciencias sociales”, el árbol irrigado por el poder económico e ideológico de las “comunidades científicas” y por los patrocinadores que saben muy bien cuándo un fruto sirve y cuándo pueden engullirlo para cebar su flácido cuerpo lleno de conocimientos. Es esta política del saber la que aplasta otros saberes y otras formas de pensar, es la que considera ciertos cuestionamientos como impertinentes y “especulativos” porque ponen en evidencia sus contradicciones teóricas y su debilidad epistemológica.

Los trabajos de Foucault apreciados por él mismo, constituyen una “caja de herramientas” para quienes pueden descubrir para qué sirven. No son ninguna totalización de enunciados prescriptivos, tampoco las guías de acción para cualquier movimiento político o ideológico que relea y revalorice al autor; apenas se constituyen en una serie de enunciados sin un discurso lógico deductivo impecable, proposiciones que además están cruzadas por la plena conciencia de su valor relativo y sofístico.

6. PROBLEMAS EPISTEMOLÓGICOS DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA DE FOUCAULT

Según Mark Poster, en los trabajos de Foucault orientados a la particularidad de los fenómenos, se aprecia la efectividad y multilateralidad de la microfísica del poder en la estrategia de des-totalización post-estructuralista. Foucault para Poster, no redondea epistemológicamente sus enunciados. Los asume como inmunes a los límites de toda teoría²⁴³, tampoco examina la base de sus pensamientos, no teoriza sistemáticamente la historia y no logra diferenciar al experto del “intelectual específico” ni al sociólogo especializado del crítico social.

Los penetrantes análisis de Foucault sobre la microfísica del poder crean las armas para el enguerrillamiento intelectual, capaz de socavar por el nomadismo el orden social. Su discurso interpela sobre la manera cómo la disciplina es más eficaz que el capitalismo y más ominoso que el imperialismo, muestra cómo la disciplina en las ciencias y en la política es la forma de colonizar la vida y al yo. Sin embargo, a la teoría de Foucault le hace falta según Poster, una explicación epistemológica. Foucault no justifica cómo puede moverse en un campo específico acotado por cierto dominio, cómo corroe con el ácido de la genealogía la aparente naturalidad de los sistemas contemporáneos ni cómo produce las herramientas teóricas y los conceptos con los que critica lo constituido esbozando escenarios de resistencia. Según Poster, a Foucault le falta deificar sus herramientas como armas para la liberación del sujeto moderno en los múltiples y complejos escenarios de la microfísica del poder.

Hay varias razones por las que es inadmisibile esta demanda de totalización epistemológica.

Aceptar, como lo hace Ian Hacking, que el poder de las elites, de los grupos, de las comunidades y de los intelectuales, genera un saber reconocido como “verdadero

²⁴³ Mark Poster, *Foucault, marxismo, historia: Modo de producción versus modo de información*, p. 207.

conocimiento”, establecer que todo saber triunfante, toda ideología institucionalizada y todo conjunto de supuestos y teorías, crean las elites que lo detentan, incrementándose el poder de los beneficiarios y ahondándose la dominación²⁴⁴; es totalizar un saber. Inclusive en el evanescente plano de la epistemología, Foucault si hace esto, estaría creando un dispositivo cerrado y un saber de dominio, estaría internando un conjunto normativo de proposiciones para moldear la subjetividad que aunque contestataria a los sistemas de dominio, explicita un único estereotipo de sujeto resistente que ha asumido el “deber ser” de su meta-relato.

Es posible objetar que la totalización epistemológica no alcanza a señalar cómo el sujeto moderno debe resistir en la sociedad de hoy. Es posible objetar que aunque lo hiciera se está proponiendo una normativa de liberación que remarque la rebelión en un nomadismo de rizoma omni-lateral, múltiple y diverso, enclavado en una especificidad concreta²⁴⁵. Tal, el “valor” que encuentra Mark Poster en la filosofía de resistencia de Foucault, “valor” orientado según la propia posición de Poster reivindicativa del marxismo y de la teoría crítica.

Acerca de estas objeciones, aun si se trata de una explicación epistemológica, late en toda justificación una pulsión de verdad. La pretensión de mostrar lo efectuado como objetivo y excluyente es una pretensión en la que opera la voluntad de verdad y el sistema de poder. En contra de esto, Foucault enuncia que su trabajo es apenas una actividad, una labor que vence a la verdad, una estrategia sofista que no se plantea como meta enunciar proposiciones neutrales y “científicas”, tampoco es un lenguaje directivo ni un discurso normativo.

Es sólo la práctica de un discurso que puede desplegarse de muy diversas formas sobre los mismos objetos, un texto relativo y contingente en el campo de fuerzas del poder, una actividad histórica y política que transcribe apreciaciones sobre el sujeto moderno, una postura sofística que construye materialmente un lenguaje que no debe ser creído ni asumido²⁴⁶. Es la teoría que sirve a cada uno para entenderse, para comprender cómo ha llegado a incorporar en su práctica nociones y memorias de largo alcance; el texto que le permite ver una opción libre y personal para elegir resistir como le plazca, según como crea que vale la pena hacerlo, inclusive para que se regocije en su moldeada estructura de personalidad.

De tal modo queda refutada también la posición de Jürgen Habermas respecto de que el discurso de Foucault tiene un contenido normativo encubierto, de que su teoría es cripto-normativa²⁴⁷ y de que Foucault es el sujeto cognoscitivo auto-referencial que piensa hacer explotar el discurso de la modernidad enclavado en el discurso moderno.

Lo que prevalece en la genealogía del poder de Foucault es la retórica escurridiza y lábil, una variedad posible de crítica del poder y un interesado y relativo punto de vista. La justificación epistemológica de sus enunciados no es posible. Tampoco es conveniente creer que el haz de prácticas de resistencia y liberación abren una única vía

²⁴⁴ Ian Hacking, “La arqueología de Foucault”, *Foucault*, Couzens Hoy Comp., pp. 35 ss.

²⁴⁵ Mark Poster, *Foucault, marxismo, historia. Op. Cit.* p. 209.

²⁴⁶ Michel Foucault, *La verdad y las formas jurídicas*, pp. 155 ss.

²⁴⁷ Jürgen Habermas, “Apuntar al corazón del presente”, en *Foucault*, Couzens Hoy Comp., p. 124.

para que todo sujeto cumpla su deber, ni siquiera ante el imperativo de que sea libre de sí mismo y de la sociedad moderna.

7. LA REFLEXIÓN SOBRE EL PODER

Apreciaciones sesgadas como las de Michael Walzer, respecto de que Foucault es en el fondo un conservador²⁴⁸, no siguen las pautas abiertas y flexibles de la epistemología foucaultiana vertida sobre su propio discurso.

Decir que la exposición de Foucault sobre el despliegue del poder en la sociedad moderna es tan completa que muestra la futilidad de toda resistencia, es un trampa. Pensar que el poder del sistema es una red infinita que hace que los individuos padezcan sus efectos de manera eficaz y renovada, pensar que es una red que permite ejercer el poder; es sesgar el trabajo de Foucault orientándolo según la intención de reivindicar un funcionalismo panóptico extraño a Foucault. Es convertirlo en un conservador que proclama en los silencios de sus textos, el fatalismo del dominio del sujeto y el quietismo por la ausencia de todo programa político contestatario. Tal, la lectura de Michael Walzer.

Tampoco es justo con Foucault tratar de defenderlo arguyendo que su criptonormatividad incluye valores de liberación, resistencia y oposición al dominio ideológico y político de la sociedad moderna. El no tiende a que se acepte ni se asuma una práctica individual y colectiva única ni siquiera a título de la estética de la vida personal. Lo que importa es entender cómo el presente ha llegado a ser lo que es, cómo la subjetividad de cada persona se hace presente en su mundo y en su ahora; lo importante es responder cómo cada individuo puede desprenderse de sí mismo y variar su experiencia de sí, saber cómo el discurso genealógico del poder se convierte en una ética de la existencia y en una estética de la vida personalmente configurada, intencionalmente descentrada, y desplazada y libremente expresada más acá de todo “deber ser” implícito²⁴⁹.

Foucault trabaja temas relacionados con el surgimiento del poder social moderno, tópicos que son abordados a partir de los procesos graduales y continuos de constitución social (genealogía) y a partir de las abruptas discontinuidades (arqueología)²⁵⁰, sin que en esto tenga que ser original.

²⁴⁸ Michael Walzer, “La política de Michel Foucault”, *Foucault*, Couzens Hoy Comp., p. 64.

²⁴⁹ Así lo entiende Ángel Gabilondo en *El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente*, pp. 185 ss.

²⁵⁰ Esta es sólo una forma de pensar la relación entre la genealogía y la arqueología, interpretación desarrollada por David Couzens Hoy (Cfr. “Introducción” a *Foucault*, Couzens Hoy Comp., p. 13-14). Arnold Davidson al contrario, piensa que la arqueología no prioriza la discontinuidad sino que sistematiza los procedimientos para producir, regular, distribuir, circular y operar con enunciados; mientras que la genealogía ahonda sobre el “régimen político” de producción de verdad, es decir, sobre las relaciones entre los sistemas de verdad y las modalidades del poder (Cfr. “Arqueología, genealogía, ética”, *Id.*, p. 243 y 246). A manera de segundo contraste cabe citar la opinión de Edgardo Castro quien establece que la arqueología se vincula con el saber, el estructuralismo, el sistema y el objetivismo, mientras que la genealogía con el poder, la fenomenología, la interpelación y el subjetivismo (*Pensar a Foucault*, pp. 9 ss). Finalmente, Richard Rorty dice 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 bajo la hipótesis nietzscheana de la voluntad de poder, incide para que la teoría se reduzca a un conjunto de máximas negativas y a la

“Rueda lunar” de Roland Bourigenad 1965



Como señala David Couzens Hoy²⁵¹, antes de Foucault, Steve Lukes estableció en contra del modelo conductista²⁵², una noción radical del poder. En el modelo radical, el poder no prioriza afectar los intereses aparentes. Son los intereses reales que los agentes individuales no explicitan, los que son afectados. Los intereses aparentes son sólo creencias de las personas, son lo que los sujetos suponen que quieren y lo que creen que hacen. Los intereses reales en cambio, son posibilidades, opciones y alternativas que se pueden desear y realizar, son las posibles expectativas y aspiraciones que el poder niega y conculca.

carencia en Foucault de una epistemología propia (“Foucault y la epistemología”, en *Foucault*, Couzens Hoy Comp., p. 56 ss.).

²⁵¹ David Couzens Hoy, “Poder, represión y progreso: Foucault, Lukes y la Escuela de Frankfurt”, en *Foucault*, Couzens Hoy Comp., p. 124.

²⁵² 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. Id. p. 141.

Para Lukes²⁵³, Foucault no refiere los intereses reales en el plano voluntarista sino en el estructural. No son los individuos ni las instituciones los que se empeñan en anular las expectativas de los sujetos. Foucault trata en opinión de Lukes, las condiciones estructurales del sistema que restringen las posibilidades para que los sujetos quieran de otra forma, tengan distintas aspiraciones y orienten su práctica en relación a nuevos proyectos de cambio de sí mismos.

8. LAS DIMENSIONES DE LA RESISTENCIA

En la modernidad el despliegue múltiple y caótico de escenarios sobrepuestos, de formas de dominio yuxtapuestas y de saberes institucionalizados consagrados incide en un diagrama de fuerzas diversas con micro-poderes, multi-operantes, activos e incluso, contradictorios. Las posibilidades de resistencia a ese diagrama se limitan porque todo interés de liberación resulta aparente, todo movimiento termina siendo asimilado, toda fuerza es desviada y recompuesta en un nuevo escenario. Es imposible tener certidumbre respecto de que la práctica que se realiza, el proyecto al que se apuesta y el movimiento del que se es parte, cristaliza otra cosa distinta de los intereses aparentes.

La solución que Lukes propone es el razonamiento contra-fáctico. Foucault ha establecido en este sentido, la genealogía de la sexualidad moderna, ha mostrado cómo se ha desplegado un saber triunfante vinculado a la anatomo-política del cuerpo (es decir, a su disciplina) y a la bio-política de la población (cristalizada en el “Estado de bienestar”).

De acá que ante toda práctica vinculada con el cuerpo y la sexualidad y ante toda forma de vivencia erótica, sea posible preguntarse si no caben otras alternativas, otros deseos, otras maneras de llegar a ser y a querer hacer algo diferente y anómico, cabe cuestionarse si esas otras e impensadas posibilidades no son lo que en efecto el sujeto busca.

Razonar de manera contra-fáctica abre las vías de la resistencia en cada uno de los nudos de la extensa red del poder moderno. La resistencia no tiene que ver con no dejarse atrapar por la red del poder, porque ella se extiende, se teje y anuda extensamente. La resistencia tiene que ver con descubrir cómo opera el poder sobre el yo en diversos escenarios de la vida y en distintas cárceles de la sociedad panóptica.

Como lo establecen Hubert Dreyfus y Paul Rabinow²⁵⁴, el fortalecimiento de la resistencia al bio-poder se da a través de la retórica. Resistir no se da a partir de discursos normativos rebosantes de valores universales ni a partir de programas científicos que calculan la liberación con la frialdad y exactitud de la previsión de un fenómeno natural. La resistencia tiene lugar en la omni-lateralidad de la imaginación, en la construcción lúdica e irresponsable de inferencias y consecuencias y en el éxtasis del yo que disipa las fronteras que las tecnologías modernas han impuesto sobre él.

²⁵³ *Id.* p. 144-145.

²⁵⁴ Hubert Dreyfus y Paul Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y de la hermenéutica*, p. 224.

9. RESISTENCIA Y FEMINIZACIÓN MODERNA

Descriptivamente en la Historia de la Locura, en la Historia de la Sexualidad y en Vigilar y Castigar, las mujeres están encubiertas, sobreentendidas y oscurecidas. Continuar la labor de Foucault, al margen de lo que hace el feminismo francés contemporáneo con sus “historias de mujeres”, significaría mostrar la particularidad de género en relación al nacimiento de la prisión, a la arqueología del conocimiento médico y al desarrollo de las tecnologías del yo.

Hacer esto significa referir las regularidades de conducta de las mujeres en comparación a las pautas de comportamiento del hombre moderno. Por ejemplo, es tratar lo específico en la loca respecto del loco, en la enferma respecto del enfermo, en la hija en comparación al hijo, en la alumna sobre el alumno, en la presa en relación al preso, en la esposa respecto del esposo, en la trabajadora y en el trabajador, en la burguesa y en el burgués...

Gilles Deleuze y Esther Díaz²⁵⁵ han puntualizado las partes de la teoría foucaultiana del sujeto. En base a un dibujo de Foucault, ambos autores interpretan que el sujeto está acotado por la realidad cósmica del afuera, por el poder estratégico de las tecnologías del yo y por los sedimentos stratigráficos del saber.

Cabe preguntarse si en los pliegues de la subjetividad existe un plegamiento genérico, si hay una totalización congruente con una individuación que sea eficaz para que el ciudadano moderno se distinga de la ciudadana de hoy por sus valores de vida, su régimen de verdad y obediencia y por su propia identidad política. Es plausible inquirir sobre las tecnologías del yo aplicadas a la administración de los sueños, a las aspiraciones y a las utopías de hombres y mujeres. Cabe preguntarse si existe una inspección genérica para disciplinar y dar vigencia a las reglas institucionales y al poder del Estado. Cabe evaluar la posibilidad de analizar desde el punto de vista del género, el saber estandarizado de las comunidades científicas, el metalenguaje de los tecnócratas y los lugares comunes de las elites.

Edward Said dice que Foucault no teoriza sobre la subjetividad²⁵⁶, que apenas alcanza a tener un esbozo imaginativo del poder que ocasiona que confunda el poder institucional con la necesidad de seguir normas y convenciones para vivir en sociedad.

Por esta carencia y confusión, en opinión de Said, Foucault como intelectual muestra absoluta indiferencia ante los movimientos políticos minoritarios del Tercer Mundo y cierto hermetismo ante formas significativas de lucha como el feminismo, al cual ignoró²⁵⁷. Que Foucault haya permanecido indiferente ante el feminismo de los años '60 y '70 es comprensible por las características de ese movimiento y por la sustantivación

²⁵⁵ Gilles Deleuze, *Foucault*, p.155. Esther Díaz, *La filosofía de Michel Foucault*, p. 97.

²⁵⁶ En opinión de Edward Said, Foucault descuida, elude y desplaza lo siguiente: la justicia en relación al sujeto, la vivencia estética como negadora del poder y la historia genealógica como intervención en la red del discurso. De aquí que para Said, Foucault sólo imaginaría al poder, no lo representa conceptualmente (“Foucault y la imaginación de poder” en *Foucault*, Couzens Hoy Comp., p.173).

²⁵⁷ *Id.* p. 170. Said llega a afirmar que el discurso de Foucault carece del carácter opositor y contestario que arbitrariamente se le ha asignado.

del enfoque humanista²⁵⁸ que orientó la complementariedad de lo desemejante a la unidad de lo substancialmente igual.

Así, la opinión de Said aparece sesgada por varias razones:

1. Es un hecho la influencia actual y la utilidad teórica que presta Foucault hoy por ejemplo, al feminismo radical. Esto se da porque ha tratado crítica y no imaginativamente al poder²⁵⁹.
2. Decir que Foucault no relaciona el concepto del sujeto con la justicia presupone que Said cree en una noción esencial de la misma (liberal e ilustrada). No relacionar el sujeto con la justicia, con la razón ni con los valores que establecen pautas normativas es necesario si es que se trata de criticar genealógicamente precisamente esas nociones y valores.
3. Que Said diga que Foucault confunde las normas de vivir en sociedad con el poder institucional representa escindir intencionalmente las categorías y nociones tradicionales sobre el poder, es rechazar su aplicación excluyente a la esfera privada.

De la argumentación de Said surge una conclusión implícita: la resistencia es fútil por cuanto ante la representación imaginativa del poder prevalece la materialidad cruda de un poder sólido y pertinaz de administradores, directores y tecnócratas.

Esta crítica es coincidente con la posición marxista ortodoxa que rechaza a Foucault, según lo establece Barry Smart²⁶⁰. Para el marxismo ortodoxo, Foucault trasgrede los principios fundamentales del marxismo al diluir el tema del poder. Al hacerlo vago y ubicuo, al perderlo de vista, ocasiona una distorsión teórica que sustantiva el quietismo frente a un omnímodo y omnipresente poder multilateral, además implícitamente su filosofía es pesimista frente a la eterna renovación de las formas de dominación, unas después de otras²⁶¹.

Pero, como Smart enfatiza, existe un sentido en Foucault que previene contra esta reducción, el sentido de la revuelta, la lucha y la protesta. Estas formas de romper el silenciamiento en la historia son formas de resistencia.

Foucault dice que el discurso de emancipación es retórico²⁶², que la libertad es intransitiva y que las relaciones de poder son redes que nos atrapan por igual. La resistencia en la acción es la lucha local de las masas y de los grupos (por ejemplo, de

²⁵⁸ Klaus von Beyme al respecto señala que bajo el lema "different but equal", se ha dado el feminismo liberal que buscaba la liberación por los derechos fundamentales; por estos mismos derechos se articuló el feminismo socialista que estuvo más abocado a la crítica de la familia (*Teoría política del siglo XX*, pp. 289-290).

²⁵⁹ Al respecto véase Klaus von Beyme. *Op. Cit.*, p. 306 ss.

²⁶⁰ Smart dice que hay tres críticas marxistas a Foucault. Aparte de la "ortodoxa", está la "tradicional" que fija la desviación de Foucault de supuestos metodológicos y políticos del marxismo; finalmente, la crítica "instrumental" sólo le reconoce valor por la utilidad de sus descripciones ("La política de la verdad y el problema de la hegemonía" en *Foucault*, Couzens Hoy Comp., pp. 175 ss.).

²⁶¹ Al respecto confróntese el libro de Mark Poster, *Foucault, marxismo, historia*, especialmente las pp. 217 ss.

²⁶² 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.

los agregados feministas), según su propio saber. El saber de éstos puede estar desacreditado y descalificado, pero siempre es la afirmación que rompe el consentimiento y corroe la dominación hegemónica.

10. EL PODER EN LA MODERNIDAD

El despliegue histórico de la hegemonía ha constituido en los dos últimos siglos lo que Foucault llama el poder pastoral.

Según Miguel Morey²⁶³, el poder que se justifica en base a la vida, la verdad y la obediencia, el que habla de la salud, el bienestar, la seguridad y la protección, es el “poder pastoral” que individualiza. En las democracias modernas este poder ha sido lo suficientemente elástico como para integrarse con el “poder político” propiamente dicho.

El poder político ve en al ciudadano como un voto igual a cualquier otro, un sujeto de derecho semejante a cualquiera. La integración de ambos poderes ha fijado una identidad política moderna que ha conciliado en un simultáneo fortalecimiento, la individualización pastoral con la totalización política.

Por esto, para Foucault²⁶⁴, la liberación representa atacar las raíces de la racionalidad política. Resistir no significa hoy para los intelectuales jugar ningún rol conductor ni sistematizar una filosofía de la acción de carácter humanista gramsciano²⁶⁵. Resistir es realizar la crítica de lo local aludiendo a su genealogía, es evidenciar cómo en lo específico se constituyen regímenes de verdad que crean efectos de poder, es mostrar cómo las ciencias sociales forman sujetos al clasificar, examinar y entrenar a la gente²⁶⁶; en fin, resistir significa producir y transformar los efectos de la distinción entre lo verdadero y lo falso. A partir de las condiciones de vida y trabajo específicas del intelectual, su labor va a favor de la revuelta, la lucha y la protesta.

11. EL SUJETO MODERNO Y LA FEMINEIDAD

Estrictamente, en la filosofía de Foucault no se presume ni se desarrolla una teoría universal del sujeto y menos aún una “teoría de género”. Los análisis genealógicos de Foucault muestran cómo se han desplegado las tecnologías políticas y las tecnologías del yo con sus respectivas escansiones y disrupciones, muestran cómo han configurado un perfil de sujeto moderno. El sujeto moderno interna sobre sí, voluntaria y persistentemente, diversos medios de control para efectuar acciones sobre su cuerpo y su alma, es “el sujeto” de la modernidad como resultado, como producto terminal que no ha sido previsto ni planeado sistemática ni insidiosamente.

²⁶³ Cfr. la “Introducción” a *Las tecnologías del Yo*, p. 43.

²⁶⁴ Michel Foucault, “*Omnes et singulatim*: Hacia una crítica de la razón política”, en *Las tecnologías del Yo*, p. 140.

²⁶⁵ Barry Smart, *Op. Cit.* p. 183.

²⁶⁶ *Id.* p. 185

**“El eterno ídolo”
Auguste Rodin, 1890.**



No existe un holismo maligno que se concatene armónicamente para dominar a un indefenso y moldeable “sujeto”. En las prácticas que Foucault analiza, en las tecnologías del yo, la meditación, la confesión, el ejercicio, la dieta y la asunción de modelos ejemplares²⁶⁷, el sujeto moderno se hace de mil maneras en el trabajo, en el lenguaje, en la vida, en la locura, en el sexo y en la cárcel. El sujeto es un “constructo” de los campos disciplinarios, en especial de la medicina, la milicia, la educación y la psiquiatría²⁶⁸.

Sobre estos campos cabe preguntarse cómo han formado un saber acerca de la mujer, cómo han desplegado tecnologías del yo específicamente femeninas, cómo piensan el ser femenino y la feminidad. Asimismo, son totalmente pertinentes preguntas sobre la proximidad de la feminidad moderna y de la feminización del sujeto en relación al poder pastoral y al poder político. Cabe preguntarse acerca de las posibilidades y limitaciones al hablar de la resistencia de la mujer de hoy al mundo contemporáneo,

²⁶⁷ La enumeración corresponde a Ian Hacking “Mejora de uno mismo”, en *Foucault*, Couzens Hoy Comp., p. 258.

²⁶⁸ Ian Hacking “La arqueología de Foucault”, en *Foucault*, Couzens Hoy Comp., p. 35.

cabe interrogarse sobre la plausibilidad filosófica y política, según la genealogía de la modernidad, de los movimientos feministas radicales; en fin, cabe cuestionarse sobre la pertinencia de Foucault aun indirecta e involuntariamente, para nutrir a dichos movimientos en temáticas que rebasen la sexualidad y el cuerpo.

12. GENEALOGÍA DE LA FEMINIZACIÓN

La lectura de la obra de Foucault realizada por Mark Poster esclarece cómo hoy el filósofo francés se ha convertido en fuente teórica para cierto feminismo contemporáneo en temáticas sobre el cuerpo, la sexualidad y las prácticas que el sujeto de la sociedad post-industrial interna. La lectura de Poster también permite evaluar el trabajo de Foucault como la explicación de claves para el desarrollo de la teoría crítica de la sociedad avanzada²⁶⁹, las claves que permiten definir una estrategia interpretativa en panorámica del cuerpo social.

Para Mark Poster, Foucault no ofrece en la Historia de la sexualidad, una relación articulada de las prácticas sociales vinculadas con el sexo, lo cual es necesario para esbozar la constitución del sujeto moderno, para entender cómo el sujeto del Renacimiento, de la Edad Clásica y finalmente de la modernidad, han asentado un saber que justifica y ordena su práctica.

Al respecto, es necesario preguntarse no sobre la forma cómo el sexo ha llegado a ser un ámbito de problemas para el individuo. Hace falta tener una aproximación intelectual que presente genealógicamente la acumulación y la diferencia, que analice el contraste, las maneras de problematización y que trace una estrategia de análisis de los textos como discursos, como campos de posición y ámbitos de enunciados; en fin, es necesario ampliar los límites críticos de la arqueología²⁷⁰.

Esta labor señala las vías para entender cómo ha triunfado un saber disciplinario y político y cómo se ha dado la ruptura andrógina del sujeto moderno, en los planos físico, psíquico, moral y social. Foucault muestra que el hecho de que la pederastia en la civilización clásica griega haya sido el tema central de los problemas sobre el sexo, aparte de evidenciar la exclusión de la mujer de lo político²⁷¹, revela la unidad indistinta del deseo, la ambivalencia erótica del erómeno y la concepción andrógina del sujeto en un contexto de intencional ausencia femenina.

“La nueva torre de Babel” Bernard Louédin. Toile, 1971

²⁶⁹ En especial en *Foucault, marxismo, historia... Op. Cit.* pp. 221 ss.

²⁷⁰ Véase de Mark Poster, “Foucault y la tiranía de Grecia”, *Foucault*, Couzens Hoy comp., pp. 239 ss..

²⁷¹ Especialmente en el 4o capítulo del II volumen y en el 6o del III de la Historia de la Sexualidad. Foucault muestra cómo la pederastia es un problema no por las connotaciones morales que incluso corrientes psicoanalíticas contemporáneas le siguen atribuyendo, sino porque al involucrar a jóvenes ricos y nobles en el rol del erómeno, se fortalecía en ellos la asunción en el amor y peligrosamente, en el plano político, de un papel pasivo, receptivo, complaciente y dominado; nada menos que en los futuros ciudadanos y conductores de la *polis*.



Es notable que pese a la opción sexual de Foucault y pese a las valoraciones sesgadas de su vida, como la del filósofo norteamericano James Miller²⁷², en Foucault no hay respecto de la pederastia griega, una orientación preestablecida que la muestre como una alternativa o como un modelo de sexualidad para hoy. Así lo hace notar por ejemplo, Mark Poster²⁷³.

En el tercer volumen de la *Historia de la sexualidad*, Foucault dedica un capítulo al tema de la mujer en el helenismo griego. La prohibición pederasta en los dos primeros siglos de nuestra era, prohibición completada con la valoración de la heterosexualidad y con el control de los deseos por parte del individuo libre, son los elementos clave que en la más larga duración, operan sobre el imaginario colectivo de la modernidad.

El análisis genealógico de la sexualidad, al remontarse al helenismo griego, precisa el momento de constitución de un modelo de sujeto varonil, patriarcal y falocrático que adquiere identidad sexual y carácter gracias a que su mujer-esposa es lo radicalmente

²⁷² La extensa biografía de casi 700 páginas titulada *La pasión de Michel Foucault*, se articula precisamente 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 primro y los dos últimos capítulos.

²⁷³ *Op. Cit.*, p. 229.

otro. En Grecia se definió la imagen de la mujer como el ser agonístico, centro de la sexualidad masculina y lugar de constitución de la subjetividad del varón. Tal es el sedimento estructural del sujeto moderno completado con la disociación entre lo privado y lo público. En la sociedad moderna lo privado está cada vez más lejos de lo político; así, pese a que el matrimonio se hace denso, problemático, difícil e intenso, su ámbito de existencia es el doméstico solamente.

En torno a la disrupción evidenciada entre el siglo V a.C. y el siglo II de nuestra era, se produce el cambio de la constitución de la subjetividad. De una sexualidad pederasta, de la suposición de que el deseo es uno y de que el orden político es excluyente de lo femenino como existencia singular, se da el tránsito a la construcción heterosexual de la subjetividad, a la agregación social de reclusión de la mujer a lo doméstico y a la asunción de una ideología de poder pastoral anclada en la familia, el matrimonio y el bienestar.

El proceso que va desde el helenismo hasta la época actual es de constitución y profundización de ese *ethos* occidental. En palabras de Miguel Morey²⁷⁴, se pasa del delfico “conócete a ti mismo”, al cristiano “confiesa tus pecados”. Así, habría una continuidad de la subjetividad desde el sueño ilustrado del “cogito”, hasta que el sujeto se reclina en el diván del psicoanalista. Descubrir y decir la verdad sobre uno mismo aplicando ciertas operaciones al propio cuerpo, a las ideas, a los pensamientos y a las conductas para modificarse y perfeccionarse es la historia de la subjetividad en occidente. Desde el helenismo hasta la modernidad hay una larga continuidad a través del cristianismo.

Como lo dice Arnold Davidson²⁷⁵, en contraposición a la cultura china, la cultura cristiana y moderna enfatizan el deseo. Lo primordial en la cultura griega fue el acto sexual en el que sintomáticamente la mujer está ausente. Por su parte, la cultura china releva el placer, en el que el rol femenino es la solicitud, la reverencia y la plenitud extendida. En cambio, en la modernidad, desde el helenismo y el cristianismo, lo primordial es el deseo.

La cultura moderna instituye una sexualidad informada de biología, medicina, psiquiatría, una sexualidad en la que se impone la educación y la ley, los saberes que hacen patente que el sexo sea la verdad del yo. Así, desde el cristianismo, como destaca Mark Poster, se ha desplegado un conjunto de códigos de control de la conducta, restrictivos para la carne y para el pensamiento sexual²⁷⁶.

Lo femenino, la feminidad y el deseo en el contexto cristiano, han sido desarrollados al menos indirectamente por Foucault²⁷⁷. Respecto de la modernidad, Foucault hace fértiles alusiones sobre el saber médico, psiquiátrico y legal; muestra las instituciones de

²⁷⁴ *Op. Cit.*, p. 37 ss.

²⁷⁵ Véase de Arnold Davidson, “Arqueología, genealogía, ética”, en *Foucault*, Couzens Hoy Comp., p. 254.

²⁷⁶ *Op. Cit.*, p. 240.

²⁷⁷ Especialmente en el IV volumen de *La Historia de la sexualidad*, titulado “Las confesiones de la carne” y, por ejemplo, en artículos y conferencias como en “La lucha por la castidad” (*Sexualidades occidentales*, Philippe Ariès, comp.) y en el coloquio con Richard Sennet publicado bajo el título “Sexualidad y soledad” (*El viejo topo*, 1982).

clausura, exclusión, educación, ortopedia, vigilancia y disciplina también en relación a la mujer.

Sin embargo es necesario ahondar más sobre los problemas agustinianos de la erección y la libido, sobre el imaginario cristiano en relación a la culpa y al castigo, sobre la práctica monacal de control de las ilusiones y los pensamientos. Es necesario hacer la genealogía, el “continuum” de la modernidad, apreciando las transformaciones, los desplazamientos, las escansiones y los triunfos de las nuevas y viejas imágenes sobre la mujer.

Precisar las diferencias encubiertas, la especificidad ensombrecida del sujeto en tanto hombre o mujer en la *Historia de la Sexualidad*, en *Vigilar y Castigar*, en la *Genealogía del Racismo*, en la *Historia de la Locura* y en *El Nacimiento de la Clínica*, permitirá apreciar la viabilidad y particularidad genérica de la normalización y de la homogeneización; establecerá el mecanismo de impostación en el sujeto moderno, no sólo para formar su subjetividad y para que se relacione con el otro como objeto, sino para ver las vicisitudes de cómo se constituye hoy incluso, pasiva e inconscientemente.

Esto es echar luces sobre las consecuencias de la introversión de discursos “verdaderos” sobre la sexualidad y sobre cómo el sujeto ha llegado a creer que debe ser “moral”. Esto es mostrar cómo el hombre y la mujer moderna se auto-entienden y se realizan en sus acciones y en las pautas de su conducta, en sus formas de pensar y actuar, de valorarse y de tener una inquietud de sí, de confesarse, de relacionarse y de realizar una estética en su vida afectiva y sexual.

13. FEMINEIDAD, SABER Y PODER

La constitución corta de la modernidad, según la interpretación de Esther Díaz de Las palabras y las cosas²⁷⁸, se remonta al Renacimiento (siglo XVI) y a la Edad Clásica (siglo XVII-XVIII).

La interpretación de Martin Jay²⁷⁹, establece que la supuesta unidad renacentista entre la palabra y la imagen queda sorpresivamente rota en la Edad Clásica en la que existe absoluta confianza en la observación, pese a que no aparece aún “el hombre” como *constructo* disciplinario.

En la Edad Clásica, la locura es primero el espectáculo en el teatro de la sinrazón y luego se convierte con Pinel y Freud, en una manifestación auto-reflexiva de sesgo psiquiátrico, es éste el contexto de comprensión de surgimiento de la clínica y de la medicina moderna.

De la mirada que hace irreducible al individuo y de la cadaverización de la vida surgen las “ciencias del hombre”, se cristaliza el iluminismo y se 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.

²⁷⁸ *Op. Cit.*, p. 38.

²⁷⁹ 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.

“Danaide”
Auguste Rodin, 1885.



De esta forma se sintetiza y se unifica al sujeto. Preguntarse sobre la disociación genérica de esta unidad, sobre la aplicación diferenciada de las nuevas tecnologías oculares y sobre las formas de resistencia a la objetivación, inquirir acerca de la primacía feminista de la resistencia táctil frente al ocular-centrismo de la sociedad panóptica, es evaluar los límites y las posibilidades de la liberación según un tema genérico²⁸⁰.

Por último, explicar las vías por las cuales es posible seguir en sociedades postcoloniales como la nuestra, la descripción arqueológica y genealógica de la disciplina étnico y clasista de la mujer, es el propósito para ulteriores investigaciones.

²⁸⁰ Aparte de la teoría feminista de la ciencia (Cfr. von Beyme *Teoría política del siglo XX*, p. 291), el pensamiento de Foucault es útil también para una liberación táctil como catacresis que preserve la subjetividad, la otredad y la intersección quiásmica, es decir una resistencia feminista en contra del panoptismo y en contra de los “trompe l’oeil” lingüísticos y visuales del patriarcado (Martin Jay, *Op. Cit.* p. 214).

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA DE MICHEL FOUCAULT

Obras de Michel Foucault

- * *Enfermedad mental y personalidad*. Barcelona, Paidós, 1968.
- * *El nacimiento de la clínica: Una arqueología de la mirada médica*. México, Siglo XXI, 1989.
- * *Raymond Roussel*. México, Siglo XXI, 1992.
- * *Historia de la locura en la época clásica*. Dos volúmenes. México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- * *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*. México, Siglo XXI, 1986.
- * *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI, 1986.
- * *Yo, Pierre Rivière, habiendo degollado a mi madre, a mi hermana, a mi hermano...* Barcelona, Tusquets, 1976.
- * *Esto no es una pipa: Ensayo sobre Magritte*. Barcelona, Anagrama, 1987.
- * *La vida de los hombres infames*. Madrid, La Piqueta, 1990.
- * *Herculine Barbin, llamada Alexina B.* Madrid, Revolución, 1985.
- * *¿Qué es un autor?* Tlaxcala, Universidad Autónoma, 1985.
- * *El lenguaje al infinito*. Córdoba, Dianus, 1986.
- * *Vigilar y Castigar: El nacimiento de la prisión*. México, Siglo XXI, 1993.
- * *Historia de la sexualidad*. Tres volúmenes. México, Siglo XXI, 1989.

Artículos, conferencias y seminarios publicados

- * *El orden del discurso*. Lección inaugural en el Collège de France, 1970. Barcelona, Tusquets, 1987.
- * *Microfísica del Poder*. Artículos y conferencias. Madrid, La Piqueta, 1980.
- * “Nietzsche, Freud, Marx”. En *Nietzsche: 125 años*. Bogotá, Revista de la Cultura de Occidente, 1969.
- * *La verdad y las formas jurídicas*. Cinco conferencias en Brasil en 1973. Barcelona, GEDISA, 1992.
- * *Las Tecnologías del Yo y otros escritos*. Barcelona, Paidós, 1990.
- * “El sujeto y el poder”. Postfacio a Michel Foucault: *Más allá del estructuralismo y de la hermenéutica*, de Hubert Dreyfus & Paul Rabinow.. Universidad Autónoma de México, 1988.
- * “¿Qu'est-ce que les Lumières?”. *Magazine Littéraire* # 309.. París. Abril 1993.
- * *Saber y verdad*. Madrid, La Piqueta, 1985.

Entrevistas y diálogos publicados

- * *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Colección de diálogos y artículos. Madrid, Alianza, 1988.
- * “Two lectures”. Published in *Power/Knowledge* by Colin Gordon (ed.) New York. Pantheon Books, 1980 p. 78-108.

Edición de lecciones impartidas por Michel Foucault

- * *Genealogía del Racismo*. Once lecciones magistrales en el Collège de France, 1975-1976. Madrid, La Piqueta, 1992.
- * “La gubernamentalidad”. En *Espacios de poder*. Exposición en el Collège de France en 1976. Madrid, La Piqueta, 1992.
- * *Hermenéutica del sujeto*. Ocho lecciones en el Collège de France en 1981 y 1982, seguidas de una entrevista. Madrid, La Piqueta, 1987.

OTROS AUTORES

AMOROS, Celia.

Hacia una crítica de la razón patriarcal. Barcelona, Anthropos, 1985.

ARDNER, Shirley (ed.).

Defining Female: The nature of women in society. Berg Pub. Providence. Oxford, 1978.

ARIES, Philippe et al. (Comp.)

Sexualidades occidentales. México, Paidós, 1987.

ASTELARRA, Judith et al.

Fin de Siglo: Género y cambio civilizatorio. Santiago de Chile, Isis, 1992.

BADINTER, Elisabeth.

XY: La identidad masculina. Madrid, Alianza, 1993.

BAUDRILLARD, Jean.

De la seducción. Madrid, Cátedra, 1989.

Olvidar a Foucault. Valencia, Pre-textos, 1978.

BEAVOIR, Simone de.

El segundo sexo. Dos volúmenes. Buenos Aires, Siglo XX, 1978.

CASTRO, Edgardo.

Pensar a Foucault: Interrogantes filosóficos de “La arqueología del saber”. Buenos Aires, Biblios, 1995.

COUZENS HOY, David. (Comp.).

Foucault. Buenos Aires, Nueva Visión, 1988.

DELEUZE, Gilles.

Foucault. Buenos Aires, Paidós, 1967.

DELEUZE, Gilles & GUATARI, Felix.

El anti-edipo: Capitalismo y esquizofrenia. Barcelona, Barral editores, 1974.

DÍAZ, Esther.

La filosofía de Michel Foucault. Buenos Aires, Biblios, 1995.

- DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul.
Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y de la hermenéutica. UNAM, 1988.
- DUBY, Georges.
Historia de las mujeres. En diez volúmenes. Madrid, Taurus, 1990.
- ERIBON, Didier.
Michel Foucault. Barcelona, Anagrama, 1992.
- FRASER, Nancy.
 “La lucha por las necesidades. Esbozo de una teoría crítica socialista feminista de la cultura política del capitalismo tardío”. En *Propuestas*. Lima, 1994.
- FREUD, Sigmund.
Obras Completas. Buenos Aires, Orbis Hyspamérica, 1988.
- GABILONDO, Angel.
El discurso en acción: Foucault y una ontología del presente. Madrid, Anthropos, 1990.
- GUEDEZ, Annie.
Lo racional y lo irracional: Introducción al pensamiento de Michel Foucault. Buenos Aires, Paidós, 1972.
- HABERMAS, Jürgen.
El discurso filosófico de la modernidad. Madrid, Taurus, 1988.
- HARRIS, Marvin.
Vacas, cerdos, guerras y brujas: Los enigmas de la cultura. Madrid, Alianza, 1974.
- JAMESON, Fredric.
El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado. Buenos Aires, Paidós, 1992.
- JELIN, Elizabeth (Comp.).
Ciudadanía e identidad: Las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos. Ginebra, UNRISD, 1994.
- LAGARDE, Marcela.
Los cautiverios de las mujeres: Madresposas, monjas, putas, presas y locas. Universidad de México, 1992.
- LECOURT, Dominique.
Para una crítica de la epistemología. México, Siglo XXI, 1987.
- LEÓN, Magdalena (Comp.).
Mujer y participación política: Avances y desafíos en América Latina. Bogotá, Editores T/M, 1994.

- MARCUSE, Herbert.
Eros y Civilización. Barcelona, Seix Barral, 1976.
El final de la utopía. Barcelona, Ariel, 1981.
Ensayos sobre política y cultura. Barcelona, Ariel, 1972.
- MILLER, James.
La pasión de Michel Foucault. Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1995.
- MOREY, Miguel.
“La cuestión del método”. Int. a *Las tecnologías del yo*. Barcelona, Paidós, 1990.
Lectura de Foucault. Madrid, Taurus, 1987.
- OSBORNE, Raquel.
La construcción sexual de la realidad. Feminismos, 1994.
- ORTNER, Sherry.
Sexual mening: The cultural construction of gender and sexuality. Cambridge University, 1990.
- POSTER, Mark.
Foucault, marxismo, historia: Modo de producción versus modo de información. Barcelona, Paidós, 1987.
- RAMOS, Carmen (Comp.).
Género e Historia: Historiografía sobre la mujer. Universidad Autónoma Metropolitana de México, 1992.
- RINTENBEEK, Hendrik. (Comp.)
La homosexualidad en la sociedad moderna. Buenos Aires, Siglo XX, 1989.
- VARCARCEL, Amelia.
Sexo y filosofía. Anthropos, 1992.
- VEYNE, Paul.
Cómo se escribe la historia: Foucault revoluciona la historia. Madrid, Alianza, 1987.
- VON BEYME, Klaus.
Teoría política del siglo XX: De la modernidad a la postmodernidad. Madrid, Alianza, 1994.
- WALLACE SCOTT, Joan.
Gender and the politics of history. New York, Columbia University Press, 1989.
- WEEDON, Chris.
Feminist Practice & Poststructuralist Theory. Cardiff, University College, 1988.
- YOUNG, Robert.
White Mythologies: Writings History and the West. London & New York, Routledge, 1990.

ZIMBALIST, Michelle.

Woman culture and society. Stanford University, 1992.



ÍNDICE



Presentación	
Dr. Juan Carlos Orihuela	9
Director del Instituto de Estudios Bolivianos	
Prólogo	
Dr. Walter Navia Romero	12
Introducción	
Sr. Raúl Prada Alcoreza.	16
* La esclavitud griega y la pertinencia de Aristóteles para comprender el imaginario estamental moderno	25
* Ética, filosofía política y filosofía de la historia en Kant	50
* Filosofía, historia y política en Hegel. .	67
* La Comuna de París: Dos enfoques filosófico-políticos	92
* Ortodoxia y decadencia en Georg Lukács	102
* Las pulsiones teóricas del marxismo contemporáneo	114
* Latinoamérica y las contradicciones de la globalización	141
* La teoría de sistemas: Sus orígenes biológicos y un ejemplo de aplicación	157
* Esbozo para tratar la feminización del sujeto moderno a partir de la filosofía de la resistencia de Michel Foucault	173
Índice	199