

Universidad Nacional de Cuyo
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Carrera de Trabajo Social
Cátedra *Filosofía Social y Política*
Ciclo lectivo 2015

Filosofía Social y Política

2015

Documento de Cátedra
Lic. Nicolás Lobos

Programa de la materia

CARRERA: LICENCIATURA EN TRABAJO SOCIAL				
Plan de estudios: 1999			Año Académico: 2015	
Programa de: Filosofía Social y Política			CUATR IMESTRAL	X
			ANUAL	
AÑO EN QUE SE CURSA 1ro	CARGA HORARIA TOTAL 75hs	CARGA HORARIA SEMANAL 5hs	APROB ADO POR RES.Nº:	
Responsable de Cátedra: <i>Lic. Nicolás Alberto Lobos (Titular)</i>				
Equipo docente:		<i>Lic. Daniel Rossi (Adjunto)</i> <i>Mgter. María del Pilar Rodríguez (JTP)</i>		
CONDICIONES PARA CURSAR				
Asignaturas con cursado regular		Asignaturas aprobadas		
CONDICIONES PARA RENDIR O PARA CURSAR CON EVALUACIÓN CONTINUA				
Asignaturas con cursado regular		Asignaturas aprobadas		

1. FUNDAMENTACIÓN

Concebimos a la “Filosofía social y política” en plural, como filosofías, es decir, variadas orientaciones y desarrollos discursivos sobre los lazos sociales y el antagonismo propio de lo político. Desde esta perspectiva mostraremos en este espacio curricular las tensiones entre las filosofías que trabajan analíticamente principios como la verdad, la integración o el consenso, las que trabajan la negatividad y el antagonismo socavando críticamente los fundamentos de los discursos dominantes, las que sostienen postulados posmodernos como la fragmentación y dispersión absolutas y -finalmente- las que ubican un lugar para la construcción tanto de la objetividad posible como de verdades contingentes, parciales y situadas. Estos desarrollos servirán de base para que los y las estudiantes se introduzcan en el pensamiento sociológico y político específico de la licenciatura que cursan.

Por otro lado -dado que esta asignatura se dicta para la carrera de Trabajo Social- hemos confeccionado un programa que contempla el hecho de que la intervención profesional disciplinar se realiza en y a partir de prácticas y discursos que pueden ser deconstruidos en sus componentes ideológicos. De esta manera es posible y necesario realizar un trabajo de problematización de tales ideologías y de sus elementos

constitutivos así como una especificación de lo que permiten visualizar y de lo que tienden a ocultar. A lo largo del programa intentaremos acercarnos a las principales configuraciones ideológicas que caracterizan la intervención profesional de los y las trabajadores sociales.

2. OBJETIVOS GENERALES

3. 1. Reconocer la terminología y la problemática específicas de las filosofías comprendiéndolas en la trama socio-histórica en las que emergen.
2. Acceder a través de las distintas corrientes filosóficas a las diversas definiciones del ser humano, del sujeto, del lazo social y de lo político.
3. Acceder a un enfoque filosófico de las ciencias sociales y políticas.
4. Identificar las principales configuraciones ideológicas que caracterizan la intervención profesional de los y las trabajadores sociales: caridad, humanismo, positivismo, neoliberalismo, posmodernismo y pensamiento crítico.
5. Señalar las diversas visiones sobre los seres humanos y las sociedades, estableciendo a la vez relaciones con las ciencias sociales y el trabajo social.

OBJETIVOS PARTICULARES

Unidad 1.

1. Comprender la oposición entre orientaciones idealistas y materialistas en filosofía.
2. Realizar un repaso de la línea de tiempo, edades y etapas de la historia occidental como un proceso histórico entre otros. Repasar los conceptos básicos de las ciencias políticas y sociales: burguesía, proletariado, revolución, nación, lazo social, izquierda/derecha, totalitarismo, democracia, neoliberalismo, sociedad de consumo, globalización.
3. Identificar las características fundamentales de las edades pre-modernas y de los modos de producción esclavista y feudal.
4. Introducir el concepto de ideología. Usos y características.
5. Identificar los principales elementos constitutivos de la ideología religiosa (en cuanto lógica y práctica): fatalidad, caridad, criatura, necesidades, persona, servicio, misión, obra, paz social, dignidad humana, voluntariado, devoción, consagración, providencia.

Unidad 2.

1. Identificar las características fundamentales de la modernidad: Revolución científica, reforma protestante, irrupción del liberalismo, desencantamiento del mundo y de las relaciones sociales. La muerte de Dios, el fin del fatalismo. El nacimiento de las ideologías políticas.
2. Reconocer los fundamentos filosóficos del contractualismo y del liberalismo (Hobbes, Locke y Rousseau).
3. Identificar los principales conceptos del liberalismo político y del liberalismo económico: Individuo, interés, contrato, libertades individuales, derecho natural, propiedad privada, tolerancia, constitucionalismo, garantías, Estado mínimo, sociedad civil, iniciativa privada, mano invisible del mercado.
4. Identificar la hegemonía lograda por el neoliberalismo en el mundo contemporáneo como pensamiento único o ideología dominante.

Unidad 3.

1. Reconocer en Kant y en Hegel los fundamentos de la filosofía moderna: el Sujeto.
2. Identificar los conceptos fundacionales del humanismo como configuración ideológica: sujeto, filantropía, dignidad, moral, ética, necesidades, convicción, hombre. Creencia en la existencia absoluta del sujeto.
3. Identificar la lógica dialéctica hegeliana como un intento de superación de la contradicción entre idealismo y materialismo.

Unidad 4. Reconocer el surgimiento de la Cuestión Social y las respuestas teóricas y políticas en torno a ella.

Identificar los principales conceptos del positivismo: Realidad, ciencia, técnica, neutralidad valorativa, racionalidad, materialismo, progreso, orden, sociología, medición, Estado-providencia. La creencia en la existencia absoluta del objeto.

Unidad 5.

1. Identificar los principales elementos constitutivos del pensamiento crítico del siglo XIX en Marx, Nietzsche y Freud: crítica de las ideologías, modos de producción, voluntad de poder, inconsciente.
2. Identificar el concepto de *prácticas sociales* y de *relaciones sociales* en las *Tesis sobre Feuerbach* como los conceptos inaugurales del constructivismo sociológico. Identificar las características del materialismo de la práctica o materialismo sin materia que inaugura Marx en las Tesis: crítica a la creencia en la existencia absoluta del sujeto y del objeto (crítica al idealismo y al materialismo ingenuo). Entender al individuo como producto de fuerzas materiales.
3. Identificar la lógica del pensamiento crítico como pensamiento no esencialista, anti-metafísico, es decir, pensamiento de la contingencia, la inmanencia y la coyuntura histórica.

Unidad 6.

1. Comprender la elaboración foucaultiana con respecto al poder: Poder de soberanía, poder disciplinario y biopoder.
2. Identificar la contradicción consenso/disenso en Lyotard y Habermas y sus implicancias para pensar el lazo social así como sus resonancias en los problemas filosóficos contemporáneos.
3. Reconocer el paradigma posmoderno de fragmentación absoluta del objeto y del sujeto y la correlativa muerte de los metarelatos.
4. Identificar las dimensiones ideológicas, políticas e inconscientes anudadas en las prácticas sociales en general y en las de intervención social en particular.
5. Identificar en la amplia tradición del pensamiento crítico occidental la reivindicación de lo político como legitimación del antagonismo y como posibilidad -cognitiva y afectiva- de la idea de *alternativa* frente al pensamiento único.

3- CONTENIDOS DEL PROGRAMA

UNIDAD 1: INTRODUCCIÓN: EL LAZO SOCIAL. IDEALISMO Y MATERIALISMO.

Introducción a la oposición entre idealismo y materialismo. Materialismo e idealismo en la filosofía antigua. Creencia y suposición: introducción al concepto de ideología. Materialismo aleatorio.

Línea de tiempo. Conceptos básicos de las ciencias sociales: burguesía, proletariado, revolución, nación, lazo social, izquierda/derecha, Estado, totalitarismo, democracia, neoliberalismo, sociedad de consumo, globalización.

Edades pre-modernas: modo de producción esclavista y feudal, el lazo social en la Antigüedad y en la Edad Media. El mundo encantado. La religión como configuración ideológica.

Bibliografía obligatoria:

Lobos, Nicolás (2014) *Apuntes de Cátedra*.

UNIDAD 2: EL CONTRACTUALISMO

La modernidad. La aparición de la burguesía. La invención de la “perspectiva” en pintura. El desencantamiento del mundo. La revolución científica. Las revoluciones burguesas. La aparición del individuo. La Reforma Protestante. El contexto histórico en la Inglaterra donde escriben los contractualistas. La Revolución Gloriosa. Thomas Hobbes. Su innovación con respecto a la filosofía clásica. La filosofía política de Hobbes. La filosofía política de Locke. Derecho natural, propiedad y pacto civil. Tolerancia, constitucionalismo y concepción del Estado. Liberalismo. La Ilustración. El progreso y su contracara. La filosofía política de Jean-Jacques Rousseau. Reflexiones sobre el liberalismo y la democracia. Ideología.

Bibliografía obligatoria:

Lobos, Nicolás (2015) Apuntes de Cátedra.

UNIDAD 3. KANT Y HEGEL

Idealismo y materialismo en la filosofía moderna. Esencia y existencia. Religión y ciencia. El idealismo ingenuo y el materialismo ingenuo. Emmanuel Kant. Su teoría del conocimiento frente al empirismo y al racionalismo. Fenómeno y *noúmeno*. Sujeto trascendental. Razón Teórica y Razón Práctica. La moral kantiana. El saber histórico político. La filosofía política de Kant. El texto: *“Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”*.

Revolución francesa. La burguesía revolucionaria. El concepto de ciudadano.

Reflexiones sobre la racionalidad formal. Jorge Federico Hegel. Sustancia y sujeto. Identidad de objeto y sujeto. La inmanencia del Espíritu. La dialéctica del amo y el esclavo. La historia desde la dialéctica. Idealismo lógico “Todo lo real es racional y todo lo racional es real”. Hegel: la dialéctica del espíritu. El espíritu objetivo. Derecho, moralidad, eticidad. El Estado.

Bibliografía obligatoria:

Lobos, Nicolás (2015) Apuntes de Cátedra.

UNIDAD 4. EL SIGLO XIX

El Romanticismo, la cuestión social y la cuestión nacional. Cultura como “civilización”. Cultura como *Kultur*. La cuestión social y la cuestión nacional. El desorden (revolucionario) y el nuevo orden (burgués). La creación de la sociología. Augusto Comte. La evolución de las sociedades. Caracteres de la filosofía positiva. La sociología como física social.

Bibliografía obligatoria:

Lobos, Nicolás (2015) Apuntes de Cátedra.

UNIDAD 5. MARX Y FREUD

Los pensadores de la sospecha. La crítica de Stirner. Universalismo y nominalismo. Feuerbach, la alienación y la crítica al cristianismo. Marx. Las “Tesis sobre Feuerbach”. La crítica ideológica de la ideología en Feuerbach. La respuesta a Max Stirner. La crítica al orden burgués y al capitalismo. Los modos de producción. El fetichismo de la mercancía. Las determinaciones ideológicas.

Otro paseo por la pintura: desde la perspectiva a la disolución del objeto. Freud. La prohibición del incesto y el parricidio en la base de la estructura psíquica y del ordenamiento social. La sospecha de la conciencia. Tótem y Tabú. Las determinaciones inconscientes.

Bibliografía obligatoria:

Lobos, Nicolás (2015) Apuntes de Cátedra.

Marx, Carlos y Engels, Federico (1975) *Manifiesto del partido comunista*. Bs. As. Ed. Polémica.

UNIDAD 6. LA FILOSOFÍA DEL SIGLO XX

El giro lingüístico. El estructuralismo. El sujeto sujetado. La perspectiva de Foucault sobre el poder. Poder de soberanía. Poder disciplinario y biopoder. La verdad como problema. La perspectiva de Jacques Donzelot. *La policía de las familias*.

Las determinaciones ideológicas, inconscientes y políticas. El sujeto como “la posibilidad de hacer algo con lo que hicieron de nosotros”, la posibilidad de hacer algo con las determinaciones.

Lyotard y Habermas. Crisis de los grandes relatos. El consenso y el disenso. La revolución y el orden. La condición posmoderna.

Bibliografía obligatoria:

Donzelot, Jacques (1997) *La policía de las familias*. Valencia, Pretextos. pp. 7 a 48

Foucault, Michel (1992) *Genealogía del racismo*. Buenos Aires, Altamira Nordan. pp. 171 a 189.

Lobos, Nicolás. *¡Estos ateos no se han enterado aún de que dios no existe! Reflexiones sobre lo leído a partir del atentado al semanario Charlie Hebdo*. Edición Uncuyo. Mendoza. 12 de febrero de 2015.

<http://www.edicionuncuyo.com/novedades/index/estos-ateos-no-se-han-enterado-aun-de-que-dios-no-existe>.

Lobos, Nicolás (2015) *Apuntes de Cátedra*.

4- BIBLIOGRAFÍA

4-1- BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Borón, Atilio (comp.) (2000) *La filosofía política moderna*. Buenos Aires, CLACSO-EUDEBA.

Cohen y Arato (2000) *Sociedad Civil y teoría política*. México, FCE.

Dri, Rubén (2002) *Racionalidad, Sujeto y Poder. Irradiaciones de la Fenomenología del Espíritu*. Buenos Aires, Biblos.

Ehrenreich y English (1984). *Brujas, comadronas y enfermeras. Historia de las sanadoras y Dolencias y trastornos. Política sexual de la enfermedad*. Barcelona, La Sal. Ediciones de les Dones.

Fóscolo, Norma (coord.). (2007) *Desafíos éticos del Trabajo Social latinoamericano. Paradigmas, necesidades, valores, derechos*. Buenos Aires, Espacio ed.

Karsz, Saül. *Problematizar el trabajo social. Definición, figuras, clínica*. Gedisa. Barcelona. 2007.

Karsz, Saül. *La exclusión. Bordeando sus fronteras*. Gedisa. Barcelona. 2004.

Marchevsky, Carlos (2007) *El lazo social. Una propuesta sobre el objeto de conocimiento en Trabajo Social*. Buenos Aires, Espacio Ed.

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

Rossi, Daniel H. Transcripción al castellano. Lista de pronunciación de palabras extranjeras.

Scavino, Dardo (1999) *La Filosofía actual. Pensar sin certezas*. Buenos Aires, Paidós.

Zizek, Slavoj (comp.) (1994). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, FCE.

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

4-2- BIBLIOGRAFÍA ESPECIAL POR UNIDAD

UNIDAD 1

Foucault, Michel (1984) *Las palabras y las cosas*. Barcelona, Planeta Agostini. 1984.

UNIDAD 2.

Borón, Atilio (comp.) (2000) *La filosofía política moderna*. Buenos Aires, CLACSO-EUDEBA.

Hobbes; Thomas. *Leviatán*. Editora nacional. Madrid. 1969.

Locke, John. *Ensayo sobre el gobierno civil*. Aguilar, Madrid. 1959.

Rousseau, Jean Jacques. *El contrato social*. Perrot. BsAs. 1961.

UNIDAD 3

Borón, Atilio (comp.) (2000) *La filosofía política moderna*. Buenos Aires, CLACSO-EUDEBA.

Cohen y Arato (2000) *Sociedad Civil y teoría política*. México, FCE.

Kant, Emmanuel. (1958). *Idea para una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*. En Filosofía de la Historia. Nova. Buenos Aires.

Kojeve, Alexander. (1974). *La Dialéctica del Amo y el Esclavo en Hegel*. Editorial La Pléyade. Bs As.

UNIDAD 5

Balibar, Etienne (2006) *La filosofía de Marx*. Buenos Aires, Nueva Visión.

Cohen y Arato (2000) *Sociedad Civil y teoría política*. México, FCE.

Freud, Sigmund. (1943). *Tótem y Tabú*. Buenos Aires, Sudamericana.

Marx, Carlos y Engels, Federico. (1975). *Manifiesto del partido comunista*. Ed. Polémica.

UNIDAD 6.

Althusser, Louis. Ideología y Aparatos ideológicos del Estado. En: Zizek, Slavoj (comp.) (1994). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires, FCE

Altusser, Louis. *Para un materialismo aleatorio*. Alcal. 2009

Cohen y Arato (2000) *Sociedad Civil y teoría política*. México, FCE.

Donzelot, Jacques. (1997). *La policía de las familias*. Pretextos, Valencia.

Foucault, Michel. (1992). *Genealogía del racismo*. Altamira Nordan. Buenos Aires.

Habermas, Jurgen. Teoría de la Acción Comunicativa.

Lyotard, Jean-François (1984) *La condición posmoderna*. Cátedra-Teorema.

Lyotard, Jean Francois (1998) *Lo inhumano*. Buenos Aires, Manantial.

Lobos, Nicolás. *La pecera y la cueva o ¿quién cree en el psicoanálisis? Reflexiones en torno de la película El erizo*. Publicado en el sitio francés "Pratiques sociales".

Castel, Robert. La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado. Conclusión. El individualismo negativo. Paidós. Estado y Sociedad. Buenos Aires-Barcelona, 1997.

Fóscolo, Norma. Trabajo social y derechos humanos frente a la nueva cuestión social. En Eroles, Carlos (comp.) Los derechos humanos. Compromiso ético del Trabajo social. Espacio Editorial. Montevideo. 1996.

Karsz, Saul. La exclusión: concepto falso, problema verdadero. En Karsz, Saul. La exclusión: bordeando sus fronteras. Definiciones y matices. Gedisa. Barcelona. 2004.

5-ESTRATEGIAS O MODALIDADES DE TRABAJO PREVISTAS PARA EL DESARROLLO DEL ESPACIO CURRICULAR

Los y las estudiantes deberán inscribirse en la página de la cátedra que figura en el enlace *Cátedras Virtuales* (en <http://www.fcp.uncu.edu.ar>). Allí encontrarán todos los materiales y toda la información necesaria. Asimismo aparecerá información en *facebook*, en la cuenta FilosofíaSocial y Política y en carteleros en frente del cubículo.

Se tomarán cuatro exámenes parciales. Para las clases teórico-prácticas se dividirá al curso en dos comisiones y durante las mismas se trabajarán con diversas estrategias pedagógicas para la preparación de los exámenes.

1. El examen final será oral para los alumnos regulares, pudiendo los mismos preparar un tema especial. El examen será escrito y oral para los alumnos libres. La instancia escrita será eliminatoria.

6-CRITERIOS DE EVALUACIÓN

[Art. 2 Ord. N °108/10 CS Esos criterios estarán indicados en los programas y/o reglamentos de los espacios curriculares y cursos y serán explicados en forma fehaciente por el equipo docente a sus alumnos. Reúnen las siguientes características:

- son enunciados claros y comunicables que expresan un desarrollo educativo deseable;
- son una manifestación de algo considerado como importante para el equipo de cátedra;
- cumplen el papel de orientación y guía para quienes están involucrados en el desarrollo de los procesos de enseñanza-aprendizaje y sirven de base para emitir el juicio evaluativo. Ejemplos de criterios que se pueden considerar respecto de las respuestas de los alumnos en una prueba o en otro tipo de producción: la exactitud (en los cálculos); la coherencia (en lo que se expresa en forma oral o escrita); la consistencia u organicidad (en el tratamiento o análisis de algún tema); la organización lógica (de los contenidos

desarrollados); la suficiencia (en los argumentos que se aportan); la relevancia (de los antecedentes o de la información seleccionada); la pertinencia (de las hipótesis formuladas, de las fuentes de información consultadas, de las categorías de análisis utilizadas); la claridad (en el uso del lenguaje, de los juicios de valor, etc.); la precisión (en el empleo del vocabulario o léxico específico de la disciplina); la exhaustividad (en la selección de los posibles argumentos que fundamenten alguna posición, en el análisis de un caso); la calidad (de lo producido): este criterio requiere de una apertura de especificidad acorde con el tipo de producción de que se trate; la adecuación del registro lingüístico utilizado; etc. Los criterios de evaluación deben estar articulados]

7-INSTRUMENTOS DE EVALUACIÓN

[En las *pruebas* (estructuradas, semiestructuradas, de ensayo o no estructuradas, a libro abierto, etc.) y *trabajos escritos* (informes, monografías, etc.), las consignas, componentes, pautas de elaboración, etc. tendrán indicado el puntaje o ponderación numérica asignados.

En el caso de los *exámenes orales y exposiciones*, éstos se regirán por criterios explicitados con antelación en el programa o reglamento del espacio curricular. En estas instancias evaluativas deberán estar presentes al menos dos docentes en el momento de ser examinado el alumno.

El alumno tiene derecho a recibir en tiempo y forma una devolución de los resultados de los aprendizajes. (Art. 6 Ord.N°108/10 CS)

8-SISTEMA DE EVALUACIÓN/CONDICIONES DE EVALUACIÓN

(Sistema de acreditación y/o promoción por examen final

Sistema de acreditación y/o promoción sin examen final: que a su vez tiene dos modalidades CON EVALUACIÓN CONTÍNUA O EVALUACIÓN INTEGRADORA)
(Aclarar cómo se obtiene la regularidad)

- Establecer las fechas estimativas de las evaluaciones

Cronograma tentativo de clases

Fecha	Clase	responsable	Tema
Lunes 30/3	1.	Prof Lobos	Introducción. Línea de tiempo. Conceptos básicos de las ciencias sociales: burguesía, proletariado, revolución, nación, lazo social, izquierda/derecha, Estado, totalitarismo, democracia, neoliberalismo, sociedad de consumo, globalización.
Lunes 6/4	2.	Prof Lobos	Introducción a la oposición entre idealismo y materialismo. Materialismo e idealismo en la filosofía antigua. Creencia y suposición: introducción al concepto de ideología. Materialismo aleatorio.
Jueves 9/4	3.	Prof Lobos	Edades pre-modernas: modo de producción esclavista y feudal, el lazo social en la Antigüedad y en la Edad Media. El mundo encantado. La religión como configuración ideológica.
Lunes 13/4	4.	Prof Lobos	La modernidad. La aparición de la burguesía. La invención de la "perspectiva" en pintura. El desencantamiento del mundo. La revolución científica. Las revoluciones burguesas. La aparición del individuo. La Reforma Protestante.

Fecha	Clase	responsable	Tema
Jueves 16/4	5.	Rossi y Rodríguez	PRIMER EXAMEN PARCIAL. En la primera hora.
Lunes 20/4	6.	Prof Lobos	El contexto histórico en la Inglaterra donde escriben los contractualistas. La Revolución Gloriosa. Hobbes. Su innovación con respecto a la filosofía clásica. La filosofía política de Hobbes.
Jueves 23/4	7.	Prof Lobos	La filosofía política de Locke. Derecho natural, propiedad y pacto civil. Tolerancia, constitucionalismo y concepción del Estado. Liberalismo. La Ilustración. El progreso y su contracara. La filosofía política de Rousseau. Reflexiones sobre el liberalismo y la democracia. Ideología.
Lunes 27/4	8.	Prof Lobos	Idealismo y materialismo en la filosofía moderna. Esencia y existencia. Religión y ciencia. El idealismo ingenuo y el materialismo ingenuo. Kant. Su teoría del conocimiento frente al empirismo y al racionalismo. Fenómeno y <i>noúmeno</i> . Sujeto trascendental. Razón Teórica y Razón Práctica. La moral kantiana. El saber histórico político. La filosofía política de Kant. El texto: <i>“Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”</i> .
Jueves 30/4	9.	Prof Lobos	Revolución francesa. La burguesía revolucionaria. El concepto de ciudadano. Reflexiones sobre la racionalidad formal. Hegel. Sustancia y sujeto. Identidad de objeto y sujeto. La inmanencia del Espíritu. La dialéctica del amo y el esclavo.
Lunes 4/5	10.	Rossi y Rodríguez	SEGUNDO EXAMEN PARCIAL. En la primera hora.
Jueves 7/5	11.	Prof Lobos	La historia desde la dialéctica. Idealismo lógico “Todo lo real es racional y todo lo racional es real”. Hegel: la dialéctica del espíritu. El espíritu objetivo. Derecho, moralidad, eticidad. El Estado.
Lunes 11/5	12.	Prof. Rossi	El Romanticismo, la cuestión social y la cuestión nacional. Cultura como “civilización”. Cultura como <i>Kultur</i> . La cuestión social y la cuestión nacional. El desorden (revolucionario) y el nuevo orden (burgués). La creación de la sociología. Augusto Comte. La evolución de las sociedades. Caracteres de la filosofía positiva. La sociología como física social.
Jueves 14/5	13.	Prof Lobos	Los pensadores de la sospecha. La crítica de Stirner. Universalismo y nominalismo. Feuerbach, la alienación y la crítica al cristianismo.
Lunes 18/5	14.	Todos	Mesa de examen.
Jueves 21/5	15.	Prof Lobos	Marx. Las “Tesis sobre Feuerbach”. La crítica ideológica de la ideología en Feuerbach. La respuesta a Max Stirner. La crítica al orden burgués y al capitalismo. Los modos de producción. El fetichismo de la mercancía. Las determinaciones ideológicas.
Jueves 28/5	16.	Rossi y Rodríguez	TERCER EXAMEN PARCIAL. En la primera hora.
Lunes 1/6	17.	Rossi	Otro paseo por la pintura: desde la perspectiva a la disolución del objeto. Freud. La prohibición del incesto y el parricidio en la base de la estructura psíquica y del ordenamiento social. La sospecha de la conciencia. Tótem y Tabú. Las determinaciones inconscientes.
Jueves 4/6	18.	Prof Lobos	El giro lingüístico. El estructuralismo. El sujeto sujetado. La perspectiva de Foucault sobre el poder. Poder de soberanía. Poder disciplinario y biopoder. La verdad como problema. La perspectiva de Jacques Donzelot. <i>La policía de las familias</i> .
Lunes 8/6	19.	Prof Lobos	Las determinaciones ideológicas, inconscientes y políticas. El sujeto como “la posibilidad de hacer algo con lo que hicieron de nosotros”, la posibilidad de hacer algo con las determinaciones.
Jueves 11/6	20.	Rossi	Lyotard y Habermas. Crisis de los grandes relatos. El consenso y el disenso. La revolución y el orden. La condición posmoderna.
Lunes 15/6	21.	Rossi y Rodríguez	CUARTO EXAMEN PARCIAL. En la primera hora.

Fecha	Clase	responsable	Tema
Jueves 18/6	22.	Prof Lobos	Repaso.

VIGENCIA DE PROGRAMA		
AÑO	PROFESOR/A RESPONSABLE	FIRMA
20 15	Nicolás Lobos	
VISADO POR		
DIRECTOR/A DE CARRERA O DEPARTAMENTO		DIRECCION GENERAL DE GESTIÓN ACADÉMICA

“Introducir filosofía en la formación de los trabajadores sociales es ponerse a la altura de lo que hablan los usuarios”.

Saül Karsz

“No concebir a la filosofía religiosamente. Abrazar una filosofía por necesidades religiosas significa comprenderla mal. Se busca una nueva fe, una nueva autoridad; pero quien quiere fe y autoridad, las encuentra más cómoda y seguramente en las religiones tradicionales”.

Nietzsche



1. Introducción

Una película de Wim Wenders llamada *Las alas del deseo* (título original: *Der Himmel über Berlin*, 1987) cuenta la historia de dos ángeles que recorren el mundo -como todos los ángeles- cuidando y acompañando a los seres humanos. La particularidad de estos ángeles es que abrigan el incipiente deseo de vivir una vida real y no ya espiritual. Desean dejar de habitar el ámbito de lo eterno, de lo necesario (lo que no puede ser de otra manera) y sumergirse en el mar de lo contingente. La película comienza con una voz en off que dice: "Als das Kind Kind war,..."

*"Cuando el niño era niño
andaba con los brazos colgando,
quería que el arroyo fuera un río,
que el río fuera un torrente
y que este charco fuera el mar.
Cuando el niño era niño
no sabía que era niño
para él todo estaba animado,
y todas las almas eran una.
Cuando el niño era niño
no tenía opinión sobre nada,
no tenía ninguna costumbre
se sentaba en cuclillas,
tenía un remolino en el cabello
y no ponía caras cuando lo fotografiaban.*

*Cuando el niño era niño
era el tiempo de preguntas como:
¿Por qué estoy aquí?
¿Por qué no allí?*

*¿Cuando empezó el tiempo y dónde termina el espacio?
 ¿Acaso la vida bajo el sol no es sólo un sueño?
 Lo que veo, oigo y huelo,
 ¿no es sólo la apariencia de un mundo ante el mundo?
 ¿Existe de verdad el mal
 y gente que en verdad son los malos?
 ¿Cómo puede ser que yo, el que yo soy,
 no fuera antes de existir; y que un día yo,
 el que yo soy, no seré más ese que soy? ..."*

Bello texto (el autor del guión es Peter Handke). Identifica un momento vital: "Cuando el niño era niño" (digamos un tiempo remoto en la historia), identifica una actitud hacia el mundo: "el niño no sabía que era niño, para él todo estaba animado y todas las almas eran una", (una bella sensación de pertenencia, integración, transparencia y armonía, si el niño no sabe que es niño no tiene autoconciencia, es parte del todo) e identifica la formulación de ciertas preguntas: "*¿Por qué estoy aquí y no allí?* Es decir ¿Hay alguna razón para que esté aquí o es azaroso? *¿Cuándo empezó el tiempo y dónde termina el espacio?* ¿Hubo un origen? ¿Hay un fin? *¿Cómo puede ser que yo, el que yo soy, no fuera antes de existir: y que un día yo, el que yo soy, no seré más ese que soy?*" Es decir, ¿Hay una esencia en mí, algo eterno que existió y existirá, o desapareceré con la muerte? Pero también podemos agregar otras preguntas en el mismo registro: *¿Cuál es el sentido de la vida?* *¿Cuál es el lugar del hombre en el cosmos?* *¿Por qué hay algo en vez de nada?* *¿Cuál es la razón de ser del mundo?*

Este cierto estilo de preguntas ha abundado en la historia de los hombres y las mujeres. ¿Existirá un sentido, un propósito, un fin, una meta, una razón para que estemos aquí en este mundo? Y si existe, ¿cuál será? y por otro lado ¿quién lo establecerá? ¿Un ser superior? ¿la naturaleza? ¿La "humanidad"? ¿Los científicos? ¿Los políticos? ¿Cada uno?

Entre las respuestas posibles las más difundidas durante milenios fueron las míticas y las religiosas. Todas las civilizaciones y pueblos antiguos y pre-modernos tuvieron sus mitos y leyendas que explicaban el mundo. Los egipcios, los griegos, los vikingos, los aztecas, los huarpes y miles de etcéteras. La tradición judeo cristiana tiene su relato: el Génesis con el que comienza la Biblia:

"En el principio creó Dios los cielos y la tierra. Y la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas. Y dijo Dios: Sea la luz; y fue la luz. Y vio Dios que la luz era buena; y separó Dios la luz de las tinieblas. Y llamó Dios a la luz Día, y a las tinieblas llamó Noche. (...) Después dijo Dios: Produzca la tierra hierba verde, hierba que dé semilla; árbol de fruto que dé fruto según su género, que su semilla esté en él, sobre la tierra. (...) Luego dijo Dios: Produzca la tierra seres vivientes según su género, bestias y serpientes y animales de la tierra según su especie. (...) Entonces dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y señoree en los peces del mar, en las aves de los cielos, en las bestias, en toda la tierra, y en todo animal que se arrastra sobre la tierra. Y creó Dios al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y sojuzgadla, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las bestias que se mueven sobre la tierra. (...). Y fue la tarde y la mañana del día sexto".

Como se puede apreciar, dios -un espíritu, algo inmaterial- crea el mundo. Pero lo crea con un orden, digamos que lo tenía pensado. Lo sacó de su cabeza, lo que significa que lo sacó de la nada (nada material) y que lo hizo según un plan, una racionalidad, no es azaroso ni caprichoso ni caótico.

Existen -sabemos- otras explicaciones. La de la cosmología moderna es una de ellas:

Veamos este documental: <http://www.youtube.com/watch?v=R3-OcZF8-Fc>

y este: <http://www.youtube.com/watch?NR=1&v=hX-hwFtAcOw&feature=endscreen>

"En la cosmología moderna, el origen del Universo es el instante en que apareció toda la materia y la energía que existe actualmente en el universo como consecuencia de una gran explosión. Es la denominada Teoría del Big Bang. Al mismo tiempo apareció también el tiempo y el espacio. Esta postulación es abiertamente aceptada por la ciencia en nuestros días y conlleva que el universo podría haberse originado hace 13.700 millones de años, en un instante definido". (Extractado de Wikipedia.)

Son dos tipos de discurso sin duda diferentes, veamos cuáles son las diferencias.

1.1. Idealismo y materialismo

Más allá de las sutilezas que distinguen entre sí a la multitud de mitos y religiones podemos afirmar que toda mitología y toda religión sostiene que la causa de lo material es algo inmaterial, algo que puede llamarse dios o espíritu o primer soplo. A estos discursos se los suele llamar idealismos. Todo idealismo sostiene que primero existió la idea (el espíritu, el alma, el destino, el Sentido -en fin- algo inmaterial) y de allí nace lo material (el mundo, los cuerpos, las cosas, los síntomas). Lo inmaterial es la causa o la razón de lo material. Si pensamos al estilo de: "el destino de este hombre estaba escrito" o "a las cosas hay que desearlas para que se hagan realidad", estamos pensando en un mismo registro: el registro idealista. Es decir, sostenemos que alguna entidad ideal, inmaterial (dios, el destino, el deseo -el querer voluntario-, la conciencia, la autoestima) es la causa de lo material (el mundo, la realidad, los síntomas, la vida concreta, los éxitos o fracasos). Ni dios, ni la voluntad, ni la autoestima, ni el destino son verificables, no son fotografiables, no son medibles, no son palpables. Pero desde un discurso idealista se supone que esas entidades son la causa de lo medible, verificable, palpable. Para todo idealismo lo primero -lógica y ontológicamente- es la esencia y luego la existencia. Primero la voluntad y luego la realidad. Primero el sujeto (inmaterial) y luego el objeto (material). Primero la conciencia y luego la existencia. "Pienso, luego existo" sentenció Descartes, un gran idealista racionalista que afirmaba que el pensamiento (lo inmaterial) es la causa de la existencia (material). La existencia suponía el pensamiento. "Querer es poder" es una buena frase idealista. Supone que el "querer" (lo inmaterial) es la causa de poder hacer algo realidad (lo material). "Lo que vale es la intención" es la gran frase idealista en el medio de un cumpleaños. La intención (lo inmaterial) es lo valioso y no el regalo (que es lo material). Le decimos a un compañero que va a rendir filosofía "vos sos capaz, tenés que entrar convencido y vas a aprobar, tenés que convencerte de que podés y lo lograrás". El convencimiento (inmaterial) crea la realidad (el acta con el examen aprobado). Si por el contrario le decimos al profesor el día de la mesa: *"lo que pasa es que vivo muy lejos y no puedo venir a clase, además mi jefe no me da permiso para venir a los horarios de consulta y no me alcanza el dinero para pagar el micro ni tengo para sacar las fotocopias..."* estoy pensando como un materialista al sostener que las condiciones materiales de existencia (distancia, dinero, tiempo, trabajo) determinan al sujeto: yo mismo no soy más que las condiciones materiales en las que vivo.

Otro ejemplo: somos estudiantes, queremos rendir filosofía, nos reunimos con compañerxs a estudiar. Alguien le señala a su amigo (que tiene ciertas dificultades para concentrarse): "lo que pasa es que vos no tenés *fuerza de voluntad*". Interesante diagnóstico. Tal vez entonces este compañero diagnosticado y afligido vaya al médico y le diga: "Doctor, recéteme algo, no tengo *fuerza de voluntad*". Pero la verdad es que la voluntad (fallada o sin fallas) no aparecerá en ninguna radiografía, ni siquiera en una tomografía computada, nunca podremos "ver" si está o no fallada esa voluntad, si hay que operarla o enderezarla o fortificarla con hierro o con vitamina C. Entonces ¿la voluntad, existe o no? ¿Y si existe, por qué no sale en las radiografías? "Este tiene una personalidad muy fuerte y aquel tiene un *yo débil*, el otro tiene problemas de *identidad* y el de más allá vendió el *alma* al diablo". Estas afirmaciones están en el mismo registro. Se refieren a ciertas entidades

(personalidad, yo, voluntad, identidad, alma) que no son materiales, y que -se pretende- dan cuenta de las cuestiones materiales. Como trabajadores sociales, frente a una persona con dificultades con la droga podemos decirle: "usted tiene una personalidad adictiva". ¡Qué grande! ¡Qué diagnóstico! -Y ahora ¿qué hace el tipo con eso? ¿De qué le sirve? En realidad es como decirle -vos saliste fallado- o decirle -sos reboludo!! En realidad no hacemos más que culpabilizarlo. "Vos tenés personalidad adictiva" y por lo tanto sos culpable. Y como la personalidad no puede ser medicada, ni operada, ni enyesada (es un ente ideal) y por lo tanto no se puede tratar, ni ejercitar, ni rehabilitar, entonces... ¡marche preso! En realidad "la personalidad" no es una cosa existente, es un ente que suponemos. Es una suposición que no ayuda demasiado, o por lo menos es una suposición que ayuda sobre todo al que la profiere. Digamos, en general, que suponemos estas entidades y que a veces, tal vez, en ciertas circunstancias ayude suponerlas. La cuestión a discernir es si como trabajadores sociales, docentes, psicólogos, comunicadores, sociólogos, debemos suponerlas.

Para explicar nuestras elecciones profesionales, por ejemplo, podemos hablar de "vocación", término que viene del latín "*vocatus*" que significa "voz", llamado, en fin, el llamado de dios. Entonces uno puede decir: "estudié medicina porque era mi vocación", "dios me llamó" o por lo menos "tuve un llamado" (y no en el celular). También uno puede decir "dios se lo llevó" cuando muere un ser querido, pero tal vez también haya que ver si no hubo mala praxis de parte de los médicos que lo atendieron. Entonces si hubo mala praxis (causa material) no es que se lo quiso llevar dios (causa inmaterial).

Uno puede decir: "está en la esencia de la mujer ser madre". ¿Sí? y ¿Dónde podemos encontrar la esencia? ¿Tal vez podamos hacerle a esa mujer una tomografía computada para ver si tiene una esencia en algún lugar y verificar si en esa esencia está escrito que tiene que ser madre? ¿Cuál es la esencia de ser hombre? ¿Cuál es la esencia de ser argentino? ¿Cuál es la esencia del ser humano? ¿Cuál es la esencia del trabajo social? ¡Qué preguntas! Las escuchamos y salimos a buscar apresuradamente y a los manotazos respuestas porque pareciera que uno... ¡no puede no tener una respuesta! Uno puede desconocer muchas cosas, pero ¡Cómo va a desconocer cuál es la esencia del trabajo social si está estudiando la carrera! o ¡cómo va a desconocer cuál es la esencia de ser mujer!! ¡Inaudito!

Pero tal vez, antes de apresurarse tanto a responder, haya que repreguntar: ¿Quién dijo que tiene que existir una esencia de esto o de aquello? ¿Por qué se supone que debe existir una esencia? Tal vez la misma pregunta hace trampa dado que supone la existencia de algo no evidente, no inmediatamente comprobable. "¿Cuál es tu vocación?" Pregunta tramposa. ¿Por qué se **supone** que debo tener una vocación? ¿Por qué se supone que dios me debe llamar para algo? ¿Debo tener cinco millones de glóbulos rojos en la sangre y una vocación en el alma? ¿Si no tengo cinco millones de glóbulos rojos estoy anémico y si no tengo una "vocación"... soy anormal? Peor aún, ¿y... si no tengo alma?

Esencia es el término más amado por los filósofos idealistas. *Nómeno*, *sustancia*, son términos filosóficos asociados. Quieren señalar lo más propio de cada ente, lo más distintivo a la vez que lo que está más allá del tiempo y del espacio, lo eterno y lo ubicuo, lo que señala la autenticidad más ajustada y la definición más precisa de la cosa. Señala la definición y la identidad, el ser mismo de la cosa. La esencia señala lo que es la cosa más allá de la cosa misma. Su núcleo de ser y de significación. Su verdad más profunda y su razón de ser más cristalina.

¡Impresionante! Es una pretensión considerablemente grande y prometedora, ¿no? Si yo conozco mi esencia, conozco mi identidad, mi causa y mi fin. Suena bien. Fantástico! ... Pero hay un problema ¿Dónde encontrar la esencia? ¿Dónde reside? ¿Es real? ¿Existe de verdad? Y si concediéramos que podemos hablar de *esencia* la pregunta es ¿quién la define? Si yo digo "la esencia de la mujer es la maternidad, la dulzura, la ternura y la fragilidad" estaré creando un modelo que excluye -por ejemplo- a las mujeres que no son madres, a las que no son dulces, a las que no son frágiles. Las mujeres de los sectores populares generalmente son mujeres fuertes, generalmente son mujeres que llevan sobre sus espaldas mucho peso, suelen ser madres cabeza de familia, suelen

trabajar afuera y en la casa, mujeres que realizan esfuerzos mucho más pesados que los que nuestros cuerpos de clase media hayan conocido jamás. Muy lejos de ser frágiles son sumamente fuertes. Bien, esas mujeres, ¿no son mujeres? De la misma manera, ¿qué pasa con las mujeres que no son madres? ¿y con las mujeres que eligen como pareja otra mujer? ¿Y las que no hacen una pareja en absoluto? Obviamente esa primera definición responde a un cierto modelo de mujer burguesa, modelo que pretende imponerse a todas las demás. Entonces ¿existe la esencia de mujer?

Si yo digo que la esencia de la *argentinidad* es la pampa, el gaucho, el horizonte interminable donde vaga libre el hombre de a caballo, estoy definiendo esa esencia desde un cierto sesgo, desde una perspectiva, desde un ángulo. Y esa definición no es fortuita. Obviamente si yo vivo en la pampa húmeda, soy un estanciero -dueño de esos interminables horizontes- soy casi la encarnación misma de la esencia de la *argentinidad* y por lo tanto tengo el derecho de decidir (entre otras cosas) qué es lo bueno para la Argentina.

Estamos entonces identificando formas de pensar y de hablar que se elaboran desde una retórica idealista. "*La gente está cansada de...*" o "*Lo que la gente quiere es...*" suelen afirmar algunos periodistas. ¿La gente? ¿Quién se supone que es la gente? ¿Son los cuarenta millones de argentinos? ¿Ese periodista habló con los cuarenta millones de habitantes del país? No, claro que no. A quién se refiere -entonces- con "la gente"? ¡Y -dirá ofuscado el periodista- lo siento en la calle! ¡Es una obviedad!... Interesante método, muy científico por cierto, para saber "lo que la gente quiere": "lo siento en la calle". De allí a un diagnóstico de paranoia hay un paso. Concretamente, ¿con quién habló ese periodista? ¿Con sus amigos, con su familia? sí es muy probable ¿con el chofer del taxi? sí, pero no mucho más, sin duda, y de ellos escuchó aquello que quiso escuchar -como todos hacemos, por otro lado-. Tal vez sea necesario otro método para decir algo sobre la condición humana, sobre lo que une y desune a las personas, sobre los fenómenos sociales. Pero por el momento digamos que la suposición de que existe una entidad que se pueda denominar como "la gente" es sumamente arriesgada y extremadamente difícil de probar.

Un ejemplo más: Una maestra asegura que uno de sus alumnos no atiende en absoluto, es un distraído. Que no va a aceptar que siga así. Que se distraiga implica que no le da importancia a lo que dice la maestra, que no le dé importancia implica que le falta el respeto, una falta de respeto es una agresión, y por lo tanto debe ser castigado. Todo suena muy lógico y lo es. **Suponemos** que el alumno está distraído y entonces lógicamente se desencadena una serie lógica de pensamientos y de acciones. Sin embargo, esa suposición es sólo una suposición. Tal vez antes de suponer podríamos preguntarle al niño en qué piensa. O en vez de suponer que está distraído podemos pensar que el niño está abstraído (que no es lo mismo). Si está abstraído es que tiene preocupaciones más pesadas en las que pensar que lo que dice la maestra. Y entonces -tal vez- haya que sentarse a solas con él y preguntarle con paciencia qué es lo que le preocupa, y tal vez haya que escucharlo. Son dos cadenas de significantes diferentes, son dos lógicas diferentes, no es que una sea racional y la otra no. Las dos son racionales, las dos son lógicas. Pero tomar partido por una o por otra tiene consecuencias.

1.2. Materialismo

Hagamos una pequeña aclaración. Estos términos, idealismo/materialismo, se suelen utilizar en el lenguaje cotidiano para señalar una cierta actitud hacia la vida, una cierta "forma de ser". El idealista es aquella persona que tiene grandes ideales, es una persona que sueña, por ejemplo, con "un mundo mejor", con "un mundo más justo" o con "un planeta que no atente contra el medio ambiente", y decenas de alternativas. Es decir alguien es idealista -en el lenguaje coloquial- si cree, espera, desea y trata de hacer realidad algún mundo ideal, deseable, -que no existe en la realidad- pero por el que vale la pena luchar. *Materialista*, por el contrario, señala en el lenguaje coloquial a la persona que no cree en nada y que sólo busca, desea, consigue lo que "hace mover el mundo": el dinero, el poder. Generalmente a las personas idealistas las caracterizamos como sensibles, amables, más "humanas", "buenas personas". Las materialistas son generalmente caracterizadas como "sin corazón", frías y calculadoras, desalmadas y en las películas de Hollywood son "los malos".

Bien, vemos que el uso que hacemos de estos términos en filosofía es en parte diferente. El uso filosófico se refiere -en principio- a cómo pensamos, entendemos, explicamos las cosas; si para explicar algo buscamos causas sobrenaturales, causas ideales, causas no verificables, somos idealistas. Si, por el contrario buscamos, causas naturales, causas materiales, manejables, medibles, entonces somos materialistas. Los discursos idealistas tienen su modelo más acabado en la religión, pero hay, sin embargo, muchos idealismos. Por otro lado los discursos materialistas tienen su modelo en las ciencias físico-matemáticas, en la genética o la química. Sin embargo hay, también, varios materialismos.

El gran clásico -el Boca-River- de la filosofía, es "idealismo vs. materialismo". El materialismo considera que el origen de todo está en la materia. Primero fue la materia y luego, como un subproducto, efecto secundario, espuma de superficie, aquello que llamamos lo espiritual, lo inmaterial: llámese sujeto, voluntad, yo, personalidad, identidad, etc. Los discursos que tratan de explicar las cosas partiendo de las fuerzas naturales, de las leyes naturales, de la materia, son en general los discursos científicos. Las ciencias se han desarrollado a partir de la intención de atenerse a los hechos, a lo real, a lo material, a lo verificable, a lo comprobable, a lo medible. Si hemos recordado más arriba algunos refranes idealistas podemos recordar también aquí algunos refranes materialistas: "Obras son amores y no buenas razones" decían las viejas. Significa que las obras, es decir, la práctica, lo material de la acción es signo del amor y no lo es "las buenas razones", los buenos argumentos, la sanata, la guitarreada, el "bla-bla". Hay otro dicho materialista, o por lo menos, bastante inteligente, que dice "A dios rogando y con el mazo dando". Quiere decir que podemos creer en dios -si lo deseamos- y podemos rogarle, por supuesto, pero lo más inteligente es al mismo tiempo trabajar esforzadamente para conseguir lo que hemos pedido. Si no trabajamos, materialmente, para lograr lo que le hemos pedido a dios no habrá "concesión" posible.

El materialismo positivista (cientificista) descrea del sujeto como una entidad no comprobable, no verificable, ni medible y cree en el objeto como causa. El objeto -entonces- es la causa de los conocimientos, de lo que pensamos, de lo que sabemos y de lo que somos. Por eso puede llegar a decir un científico que la homosexualidad y la infidelidad tienen una causa genética ¿curioso, no? Es la creencia en la existencia absoluta de los genes. No deja de ser una fe, por supuesto. Pero lo que dice el materialismo positivista es que si nos atenemos al objeto estamos seguros de que el conocimiento es objetivo, neutral y científico (y por lo tanto verdadero). Este es el empirismo, uno de cuyos fundadores será Locke en el SXVII, ya lo veremos más adelante.

1.3. Materialismo e idealismo en la filosofía antigua

Regresemos por un momento al S. VI en Grecia. Hasta ese momento, como toda cultura antigua, los griegos explicaban los fenómenos naturales a través de causas sobrenaturales. Si llovía se lo debíamos a la voluntad de un dios, así como si faltaba la lluvia se debía, obviamente, a un castigo divino. El día y la noche, las estaciones del año, las pestes o las cosechas todo en la naturaleza encontraba su explicación en voluntades sobrenaturales. La divinidad (el Padre) era la que dominaba a la materia (que viene del latín *mater*: madre). El padre dominaba a la madre, el Padre generaba la vida en el seno de la madre inerte. "En el origen el Espíritu planeaba por encima de las tinieblas y después fue la materia". En el S. VI aparecieron los llamados "filósofos de la naturaleza" que intentaron explicar los cambios naturales mediante causas naturales. Eran materialistas porque no pretendían que ninguna fuerza espiritual hubiera creado la naturaleza ni que ninguna fuerza sobrenatural fuera la causa de los cambios en la materia. Las causas de los cambios naturales eran causas naturales. La naturaleza estaba constituida por átomos (Demócrito, Epicuro) o era un compuesto de agua, aire, fuego y tierra (Anaxágoras).

1.3.1 ¿El Ser es estático o fluye?

Una vez planteada la discusión en términos de Dioses vs Naturaleza se vuelve a dar otra oposición sumamente interesante entre los filósofos griegos: Parménides de Elea sostenía que el Ser es estático, uno, eterno y que no tiene principio ni fin, el ser es el *logos* (el pensamiento). Por el

contrario, para Heráclito el Ser es movimiento, cambio, y lo que cambia es –siempre– la materia (dios no cambia, los ángeles no cambian). *Todo fluye*, decía Heráclito. Es otra forma de la oposición idealismo/materialismo. La materia, obviamente, cambia, fluye, se transforma, las cosas se gastan, se ponen viejas, se pudren, nada resiste al paso del tiempo. La materia es por esencia cambio, movimiento, fluidez. Por lo tanto si sostenemos que el Ser es movimiento somos materialistas. Si pensamos, por el contrario, como Parménides, que el Ser es eterno, estático, inmóvil somos idealistas.

1.3.2 Platón

En el S. IV Platón también veía que el mundo sensible, el mundo natural de personas, seres y cosas, era un mundo cambiante, mutable. Las cosas, los seres, nacen, envejecen, mueren, se pudren. Él, que como todo filósofo buscaba la verdad, se preguntaba ¿Cómo producir conocimiento, es decir, cómo producir verdad de algo que es de una manera hoy y totalmente diferente dentro de un tiempo? Obviamente ninguna verdad puede concebirse a partir del mundo material (cambiante, voluble, inconstante). Sin embargo, sostenía Platón muy cerca de Parménides, el ser humano puede acceder a otro mundo, al Mundo de las Ideas, al cual se llega con el ejercicio de la razón. La razón puede encontrar las esencias, es decir lo que no cambia, lo inmutable, lo eterno, aquello de lo cual sí se puede tener conocimiento verdadero. Una mesa de madera puede durar veinte años, cien si es muy buena, trescientos si es excelente pero un día será sólo cenizas, una mesa de hierro terminará siendo óxido tarde o temprano. Pero la **idea** de mesa, el concepto de mesa, ése no envejecerá, no se pudrirá, no se oxidará. Pasarán miles de años y el concepto, la esencia de mesa no cambiará, decía Platón. La idea de mesa es eterna. Y una cosa más; todas las mesas existentes, materiales, han sido derivadas, creadas a partir de la esencia de mesa que existe en el mundo de las ideas. El idealismo, entonces, sostiene que lo que existe en la mente, en la razón, en el sujeto, preexiste a lo material y crea lo material, crea lo sensible, la experiencia, la realidad. El idealismo proyecta toda la realidad en el mundo del espíritu.

Por el contrario un materialista sostendrá que es la materia la que crea al sujeto, la que crea a los contenidos de la mente, de la conciencia, de la razón. Para Locke la mente humana era una página en blanco, un *tabula rasa*, y a través de la experiencia íbamos acumulando sensaciones que sumadas formaban conceptos. Entonces la *idea*, el concepto, para un materialista empirista, no es más que una suma de sensaciones materiales. Este es el materialismo intuitivo que reduce todas las abstracciones intelectuales a la sensibilidad, a la vida, la sensación, la afectividad, como hacían los epicúreos e hicieron sus discípulos modernos como Hobbes, Diderot, Helvétius. Por otro lado los materialistas del S. XVII y XVIII (los científicos y los filósofos inspirados en la ciencia) entendían a la materia en movimiento, pero este movimiento era considerado sólo como desplazamiento, movimiento mecánico, movimiento de lugar.

Podemos sintetizar diciendo que hay un idealismo ingenuo, tosco, crudo, burdo que sostiene que en el origen hay un Espíritu inmaterial, transparente, etéreo, pura luz y puro pensamiento que crea la materia. Pero hay también un materialismo ingenuo (Marx usó esta denominación) que serían las ciencias en general. Extrapolando a nuestro tiempo aquellas que, por ejemplo hoy, dicen que para entender al ser humano sólo hay que entender el ADN y los neurotransmisores. Desde este materialismo el amor es cuestión de feromonas y la infidelidad y la homosexualidad están inscrita en el ADN. Veremos que los autores que vamos a recorrer tratan de evitar estas dos versiones burdas de idealismo y de materialismo.

Vemos que el idealista piensa haciendo un trayecto descendente, digamos, del universal al particular, esto se llama *deducción* y el materialista piensa haciendo el camino inverso, ascendente, digamos, del particular al universal, esto se llama *inducción*.

Las disciplinas orientales suelen insistir en que uno puede lograr la paz interior, la armonía con uno mismo, el equilibrio emocional si practica ciertas posiciones corporales logrando una “práctica del equilibrio”, si uno logra estar parado sobre un pie durante una hora logrará equilibrio interior. Esta idea pareciera invertir la cadena de los efectos y las causas: uno piensa en occidente

que si está bastante, tranquilo, si no está muy angustiado, si está “bien de los nervios”, bastante equilibrado mentalmente puede, por ejemplo, hacer alguna proeza física como mantenerse parado en un pie durante una hora. Sin embargo los orientales invierten esta relación: el equilibrio mental, la armonía espiritual, sería un efecto del equilibrio aprendido por el cuerpo. Si el equilibrio del cuerpo (materia) produce el equilibrio de lo psíquico (sujeto) estamos frente a una posición materialista, si por el contrario el equilibrio espiritual es la causa del equilibrio corporal estamos en una concepción idealista. (Obviamente las posiciones idealistas y materialistas han sido, como veremos, más complejas que estos ejemplos. Con estos ejemplos estamos, digamos, caricaturizando un poco, pero no tergiversando).

1.3.2.1 La alegoría de la caverna

El mundo real -para Platón- no es más que una copia deficiente del "mundo de las ideas". En el mundo de las ideas (que es "otro mundo") están los arquetipos (modelos) de todas las cosas que existen, arquetipos que son perfectos porque son ideales, porque no existen, o tienen -digamos- una existencia ideal. Para Platón el sentido, el concepto, la idea es anterior a la cosa, a la materia, a los cuerpos. La *Alegoría de la Caverna* de Platón es un texto muy conocido que explica didácticamente esta posición filosófica. Recordémosla:

Platón describió en su *Alegoría de la caverna* una cueva en la cual se encuentran un grupo de hombres, prisioneros desde su nacimiento por cadenas que les sujetan el cuello y las piernas de forma que únicamente pueden mirar hacia la pared del fondo de la caverna sin poder nunca girar la cabeza. Justo detrás de ellos, se encuentra un muro con un pasillo y, seguidamente y por orden de cercanía respecto de los hombres, una hoguera y la entrada de la cueva que da al exterior. Por el pasillo del muro circulan hombres portando todo tipo de objetos cuyas sombras, gracias a la iluminación de la hoguera, se proyectan en la pared que los prisioneros pueden ver.

Estos hombres encadenados consideran como verdad las sombras de los objetos. Debido a las circunstancias de su prisión se hallan condenados a tomar únicamente por ciertas todas y cada una de las sombras proyectadas ya que no pueden conocer nada de lo que acontece a sus espaldas. Es decir, sólo ven las sombras, no los objetos, pero como nunca han visto otra cosa consideran a las sombras la única realidad.

Continúa la narración contando lo que ocurriría si uno de estos hombres fuese liberado y obligado a volverse hacia la luz de la hoguera, contemplando, de este modo, una nueva realidad. Una realidad más profunda y completa, más verdadera ya que ésta es causa y fundamento de la primera que está compuesta sólo de apariencias sensibles. Una vez que ha asumido el hombre esta nueva situación, es obligado nuevamente a encaminarse hacia fuera de la caverna a través de una áspera y escarpada subida, apreciando una nueva realidad exterior (hombres, árboles, lagos, astros, etc. identificados con el mundo inteligible) fundamento de las anteriores realidades, para que a continuación vuelva a ser obligado a ver directamente "el Sol y lo que le es propio", metáfora que encarna la idea de Bien. El hombre que había vivido engañado creyendo que sólo las sombras existían, ahora descubre que otra realidad es más verdadera.

La alegoría acaba al hacer entrar, de nuevo, al prisionero al interior de la caverna para "liberar" a sus antiguos compañeros de cadenas, lo que haría que éstos se rieran de él. El motivo de la burla sería afirmar que sus ojos se han estropeado al verse ahora cegado por el paso de la claridad del Sol a la oscuridad de la cueva. Cuando este prisionero intenta desatar y hacer subir a sus antiguos compañeros hacia la luz, Platón nos dice que éstos son capaces de matarlo y que efectivamente lo harán cuando tengan la oportunidad, con lo que se entrevé una alusión al esfuerzo de Sócrates por ayudar a los hombres a llegar a la verdad y a su fracaso al ser condenado a muerte.

Entonces, para Platón, el mundo inteligible, el que podemos ver con la razón, con "el alma", el que se nos muestra como evidente a la conciencia, es superior y anterior al mundo sensible (el que podemos apreciar por los sentidos). El mundo inteligible, el mundo de las ideas, es un mundo que tiene una realidad más contundente que el mundo de las cosas. Es un "más allá", un "otro mundo", que es -para Platón- más verdadero que éste. El cristianismo tomó del platonismo esta

idea. Las almas, como las esencias, existen en el "más allá" antes de existir en el mundo real, existen desde siempre y para siempre, son eternos, no están sometidos a la historia. Todo está en germen en dios, dios en un momento los hace existir. Pero la carne, el cuerpo, la materia es la degradación de las esencias. Por eso decía Platón (y el cristianismo toma esta idea), soma=sema, es una equivalencia que en griego significa cuerpo=cárcel, el cuerpo es la cárcel del alma, la materia es la cárcel de lo inmaterial.

1.4. Realidad verdadera/ realidad falsa

Esta realidad que vivimos ¿es una realidad falsa? ¿La verdadera realidad está en otro lugar? ¿Vivimos engañados? Las religiones, en general, sostienen esta idea. La verdadera felicidad, el verdadero Bien está en la visión de dios. Ver a dios por toda la eternidad será la recompensa más grande y la mayor satisfacción que superará a todas las pequeñas (y engañosas) satisfacciones que podamos tener aquí en este mundo.

También se suele usar esta metáfora para la crítica a la sociedad capitalista. Podemos decir que corremos detrás de lo que la publicidad nos impone como si fueran necesidades básicas, trabajamos hasta la extenuación para poder comprar cosas inútiles que sólo nos sirven para impresionar a gente que no nos importa. ¿No es eso vivir engañados? ¿No vivimos acaso en un mundo de fantasía cuando en realidad somos explotados? Es la idea de *Matrix*, si ustedes recuerdan la película. Millones de cuerpos explotados que "creen" vivir una vida normal y feliz en un mundo, que en realidad es virtual, mientras que la explotación es real.

Primer mapa: podemos pensar entonces de las siguientes maneras:

- a. Uno puede creer en dios. Es una creencia muy difundida y gratificante. Si uno cree en dios siente que alguien está a cargo, siente que alguien sabe para qué estamos aquí, cuál es el sentido de nuestra vida, siente que alguien nos cuida, nos espera, nos protege en el medio de este mundo cruel, absurdo e ilegible. Es una satisfacción de la necesidad -casi como cuando éramos niños- de sentir que no estamos solos, que hay justicia en algún lugar, que a alguien le podemos pedir y que frente a alguien nos podemos quejar. La necesidad de sentir que en algún lugar se llevan las cuentas (este hizo tantas acciones buenas, éste no...). Pero sobre todo sentimos como necesario que alguien lleve las cuentas de las maldades, pero de las maldades que nos hacen a nosotros, que alguien tome venganza por nosotros que no podemos!. Necesitamos que exista alguien que castigue a los malos que nos hacen daño.

Otro dirá "yo no creo en dios, creo en el hombre", interesante afirmación. Esta persona pensará, "yo no creo que exista dios pero creo en la humanidad". Es lo que se suele llamar el idealismo humanista. La verdad es que no estamos demasiado lejos de dios. Estamos diciendo que tenemos fe en la humanidad. Pero ¿quién es la humanidad? No es el vecino de al lado que te molesta con los ruidos y los gritos, no es el jefe que se solaza en maltratarte, no es tampoco ese político que te cae tan mal, ni ese novio/novia que te dejó, ni aquél que te estafó. ¿Quién es, entonces, "la humanidad"? Primero que nada ... nadie conocido. La humanidad es una abstracción, un ente ideal, inmaterial, que no está compuesto por las personas de carne y hueso.

Para todo idealismo el origen de todo es un Sentido que preexiste a lo material. Descubrir ese Sentido es encontrar la razón, el fin, la meta y la justificación de todo. La vida de todos los días, la cotidianidad, la realidad tal cual se nos presenta es una ilusión, la verdad está en "otro mundo". Como las ideas, ideales, modelos, están en el otro mundo y son el origen de lo que existe en éste, todo lo realmente existente está fallado, presenta falencias, es imperfecto con respecto al ideal. Si como trabajador social tengo una idea de familia, un ideal de familia que consiste en papá, mamá, los niños jugando alrededor del hogar, el papá que trabaja y trae el dinero a la casa y pone la ley y la mamá cariñosa que ampara, protege y hace las tareas hogareñas. Tengo un ideal que, parece obvio, es el de la Sagrada Familia, o por lo menos el ideal de una familia burguesa. Pero si yo voy como trabajador social al barrio y me encuentro con una abuela que cría a tres nietos que ven a la madre cada tanto y nunca al padre seguramente me escandalizaré. " ¡Eso no es una familia! pensaré! No es

una familia comparada con la Sagrada Familia, obviamente. O puede ser que me encuentre con una pareja de mujeres que quieren tener un bebé. "¿Cómo se va a criar ese niño sin una imagen paterna!?" Pensaré asustado y preocupado. ¿Quién pondrá la ley en esa casa!? Evidentemente estoy pensando desde el ideal de familia burgués, o de la sagrada familia, ideal que me sirve solamente para condenar las familias realmente existentes. Pero alguien preguntará "¿el hijo de una pareja de homosexuales, no tiene altas probabilidades de enfermar y sufrir y tener una infancia muy difícil?" Si, seguro, por supuesto, casi tantas probabilidades de crecer mal y sufrir como los hijos de las parejas de heterosexuales. Los neuropsiquiátricos de todo el mundo están llenos de hijos de parejas de heterosexuales. En realidad crecer, vivir, es siempre muy difícil, y no parece hacer ninguna diferencia el sexo de los padres.

Otra forma de idealismo humanista burgués liberal es la creencia en la existencia absoluta de sujetos libres, autónomos, independientes, responsables, dueños de sus actos, con iniciativa privada y que merecen premios o castigos según las elecciones que hayan realizado.

- b. Otros dirán, yo no creo en el ser humano, creo en la Ciencia. Interesante también. Este pensamiento supone que la única realidad que existe es la de los objetos, las leyes de la naturaleza, los genes, los virus, las proteínas, los neurotransmisores y el genoma. Estas filosofías se denominan materialismo positivista y cree en la existencia absoluta de las cosas. La pregunta es ¿quién es la ciencia? ¿quién habla en nombre de la ciencia? ¿Dónde está?
- c. Por otro lado podemos creer en la existencia absoluta de las leyes de la historia. Si hay leyes hay un sentido que preexistiría a las cosas y estamos dentro del registro de lo que podemos llamar materialismo teleológico. Por ejemplo cierto marxismo que considera que la historia tiene leyes que la llevarán indefectiblemente y necesariamente en cierta dirección: el socialismo.

Detengámonos un momento a buscar un factor común de estas posiciones: la posición a. cree en la existencia absoluta del sujeto, la posición b. cree en la existencia absoluta del objeto, la posición c. cree en la existencia absoluta de las leyes de la historia.

El factor común es, obviamente, ya lo han descubierto: la creencia.

1.5. ¿Qué significa creer?

"Yo creo en el trabajo social", "yo creo en la docencia", "yo creo en el psicoanálisis", "yo creo en la amistad", "yo creo en el amor", "yo creo en la medicina". Interesantes afirmaciones. Creer es estar seguro de algo a pesar de lo que ven mis ojos. Para creer uno **no** tiene que darle crédito a los ojos. Creer es ver con "los ojos del alma" y no con los ojos biológicos. Creer es tener certezas sin tener experiencia, es ver sin abrir los ojos. Creer es suponer. Yo supongo significa que parto de ciertos principios sin cuestionarlos ni definirlos. Es darlo por sentado. Si yo pregunto ¿consideran que el marido debe ayudar a su mujer con las tareas de la casa o no? Ustedes, tal vez empezarán a considerar si una u otra opción es la correcta. Sin embargo alguien tal vez podría preguntar: ¿por qué supone que las tareas las debe hacer sólo la mujer y en el mejor de los casos recibir la "ayuda" del varón?

Creer sin ver es muy conveniente, entre otras cosas, para enamorarse. Enamorarse es básicamente no ver al otro, cuando lo ves "de verdad" o te das cuenta y lo/la dejás, o vas construyendo un vínculo que estará compuesto, sin duda con ciertas complicidades y proyectos comunes y menos con "el deslumbramiento del amor". Lo que se llama enamoramiento es un desconocimiento del otro. Para enamorarse uno tiene que ver lo que quiere, no lo real. También la creencia, el no ver con los ojos biológicos sino con el corazón es muy conveniente para militar en política o en movimientos sociales. Uno cree en un líder político, cree en unos ideales políticos, lo que es absolutamente fantástico y necesario. Sin embargo ¿para trabajar como trabajador social, como docente, como psicólogo, como sociólogo, habrá que creer en algo? ¿Será necesario creer en la vocación docente por ejemplo? ¿Uno puede decir "creo en la sociología"? Tal vez lo más

interesante como profesional sea abrir los ojos, lo más posible, y ver, observar, escuchar y tratar de percibir todas las sutilezas, contrastes, matices, diferencias y modos en que las cosas se presentan. Muy lejos de creer en un ideal o en una bandera, para trabajar será necesario no creer tanto y mirar un poco más, y preguntar, pensar, analizar y poner en cuestión las obviedades, las certezas, los supuestos y volver a mirar.

Volviendo al principio, ciertas preguntas como las preguntas por el origen, las preguntas por el sentido, las preguntas por el fin, la razón de ser, el lugar en el cosmos son preguntas tramposas. Primero porque **suponen** que debe haber un sentido, debe haber una razón, debe haber un fin. Suponen que el mundo es necesariamente de cierta manera y entonces -si descubrimos la necesidad- descubriremos la verdad, actuaremos con garantías y descansaremos en la bienaventuranza.

1.6. ¿Y si no suponemos?

A ustedes, alumnas y alumnos de la cátedra de filosofía, se les podría preguntar: ¿qué ven frente al aula cuando van a clase de filosofía? Tal vez dirán que ven un profesor. En realidad **suponen** que es profesor (no han visto su diploma). Digamos que ven a una *persona*. Que ven un *sujeto*. Si, es cierto, pero también son suposiciones. Son suposiciones necesarias, sin duda, pero suposiciones. A lo que está frente al aula le suponen la condición de persona, la condición de sujeto, correcto. Pero ¿ven realmente una persona? No estaría tan seguro. Lo que ven concretamente, realmente, ajustándose a los hechos, es un cuerpo biológico sexuado parlante. Digamos que -para ser honestos y no ir más allá de lo que ven vuestros ojos- tenemos que afirmar la existencia de un cuerpo biológico sexuado parlante al frente de la clase. Esto sería una apreciación realista, digamos, prudente, austera, sería -digamos- una apreciación materialista.

1.7. Materialismo aleatorio

Desembocamos -entonces- en una cuarta posibilidad de pensamiento filosófico que implica no suponer. Creer en la existencia absoluta del sujeto o del objeto puede ser igualmente engañoso así como creer en la existencia absoluta de las leyes de la historia. No se trata entonces de creer en la existencia absoluta de nada. Cualquiera de las tres posiciones anteriores, al considerar algo que preexiste a lo existente (aunque sea la materia), afirma la preexistencia de un sentido, supone la **necesidad** de que el mundo sea de cierta manera.

Pero hay otra forma de pensar que no trata de afirmar la necesidad sino -por el contrario- la contingencia. El mundo tal cual existe es un mundo contingente, no necesario. Ha llegado a ser lo que es aleatoriamente, por azar. Esto significa que pudo ser diferente, significa que puede ser deconstruido, y si es deconstruido, puede ser modificado. Esta filosofía la llama Althusser "materialismo aleatorio" o "materialismo de la contingencia". Podemos pensar que el mundo en que vivimos está tejido de supuestos, de coagulaciones, de decantaciones **que no son necesarias aunque sí suficientes**. No significa que no existan, pero su existencia es contingente, temporal, histórica, acotada, situada.

Desde esta perspectiva podemos decir que los sujetos existen, si... claro,... de cierta manera, desde cierta perspectiva, en ciertas circunstancias que debemos precisar. Los objetos..., también existen, seguro, pero dentro de ciertos parámetros, en ciertas situaciones bien específicas, no de una manera absoluta. Esto quiere decir que no hay una esencia de ser mujer ni hay una esencia del trabajo social, que no hay una "naturaleza humana" ni tampoco "relaciones sexuales naturales", que no hay nada "necesario", que no hay nada que no pueda ser de otra manera. Podemos entender el mundo -entonces- como contingente. Esto no es fácil de digerir, trataremos de profundizarlo en los próximos capítulos.

Esta cuarta manera de pensamiento filosófico no sería estrictamente una filosofía sino más bien una antifilosofía. Las filosofías tratan de ofrecer un supuesto, un sentido, una razón y si tienen mayúsculas bien grandes mejor. Tratan de producir un discurso que sostenga ciertos supuestos como incuestionables.

Por el contrario estas "antifilosofías" no intentan ofrecer respuestas a las preguntas que nos hacíamos al principio, "¿Cuál es el origen? ¿Cuál es el fin? ¿Cuál es el sentido?" Tratan, por el contrario, de no cejar en la pregunta por el por qué.

Este materialismo aleatorio no cree que haya que creer. Considera que cualquier orden, sentido que se postule como preexistente al mundo puede ser sospechoso. Los diversos órdenes y sentidos que existen funcionan, no son vanas ilusiones, el mundo funciona por esos órdenes y sentidos, sin embargo, sabemos que son coyunturales. Es un materialismo del movimiento, del azar, del vacío, de la historia (pero historia sin sujeto). Este materialismo no positivista trata de identificar alguna materia que sea posible asir para entender e intervenir en lo social. Las líneas de pensamiento que parten de Marx, Nietzsche y Freud tratan de identificar una materialidad que no es la de las cosas (y por supuesto tampoco es ideal). Desde el marxismo (Marx y Althusser) se postula que la materia que necesitamos entender son las prácticas, desde el psicoanálisis se sostiene un materialismo del goce, la pulsión y la letra (Freud y Lacan), o un materialismo del poder (desde Nietzsche, Foucault). Esta es una afirmación fuerte: las prácticas, la pulsión, el goce, el deseo inconsciente, el poder: son materiales. Este párrafo es sin duda complejo, dejémoslo entre paréntesis y retomémoslo más adelante.

1.8. Para ir terminando este comienzo

En la película *Las alas del deseo*, -a continuación del texto que presentamos- hay una escena donde los ángeles (seres que viven en la eternidad y en lo necesario), se ponen a enumerar cosas que han presenciado en este mundo. Lo interesante es que estas cosas que enumeran, que se cuentan, son hechos sin sentido (aparte de poéticas o mágicas), son hechos totalmente contingentes:

"Y hoy, en el lago Lilienthal, alguien ha aminorado el paso y ha mirado a sus espaldas, en el vacío..."

En el Correo alguien quería acabar para siempre, pegó sellos especiales en sus cartas de despedida, uno en cada una; y luego en Mariannenplatz habló con un soldado americano en inglés, por vez primera desde el colegio y, además, con soltura.

En Plotzenzee un preso antes de tirarse de cabeza contra el muro dijo «ahora».

En el metro zoo, el conductor en lugar del nombre de la estación, gritó de pronto «¡Tierra del fuego!»...

D.: -¡Qué bonito!

C.: -En Renbergen un anciano leía La Odisea a un niño y el pequeño oyente había dejado de parpadear...

Y tú, ¿tienes algo para contar?

D.: -Un transeúnte que cerró el paraguas en medio de la lluvia y se dejó calar hasta los huesos..."

Entonces el ángel dice que eso de vivir en la eternidad es lindo, si, pero... a veces le cansa, a veces quiere vivir de verdad.

"Es maravilloso vivir sólo en espíritu, día a día para la eternidad, atestiguar sólo lo espiritual de la gente. Pero a veces me hastía mi presencia de espíritu. Y ya no quisiera ese flotar eterno, quisiera sentir un peso que anulara en mí lo ilimitado y me atara a la tierra. Poder, a cada paso, a cada golpe de viento, decir «ahora» y «ahora» y «ahora»... Y ya no más «desde siempre» y «para siempre». Tomar el asiento libre de un partido de cartas, ser saludado aunque sea sólo con un gesto."

"Siempre que hemos participado ha sido sólo en apariencia: nos hemos dejado dislocar la cadera en peleas nocturnas, en apariencia. Hemos capturado un pez, en apariencia. Nos hemos sentado a las mesas, hemos comido y hemos bebido, en apariencia. Nos hicimos asar corderos y servir vino allá en las tiendas, sólo en apariencia. No pido engendrar un niño o plantar un árbol, pero ya sería algo, de vuelta a casa tras un largo día, dar de comer al gato como Philip Marlowe. Tener fiebre, tener los dedos negros de leer el periódico. Fascinarme no sólo por el espíritu, si no, al

fin, por una comida, por la curva de una nuca, por una oreja.

¡Mentir como respirar! Sentir que al andar, tu esqueleto anda contigo. Intuir, por fin, en vez de saberlo todo. Poder decir «Ay» y «Ah» y «Aj», en vez de «Si» y «Amén».

Sentir al fin lo que es quitarse los zapatos debajo de la mesa y estirar los dedos de los pies así descalzo.

C.: ¡Quedarse solo! ¡Dejar que las cosas ocurran! ¡Permanecer serios! Sólo podemos ser salvajes mientras permanezcamos serios. ¡No hacer otra cosa que mirar, recolectar, testimoniar, preservar! "

Alguien -puede ser un ángel o no- que vive en lo espiritual, en lo necesario, en lo eterno, en el mundo de las esencias se priva de muchas cosas sin duda. Esta película pone en valor lo contingente y lo azaroso frente a lo necesario, la historia frente a la eternidad, lo material y lo físico frente a lo espiritual.

2. El lazo social en la Antigüedad y la Edad Media

Para comenzar a pensar el lazo social debemos recordar que en la Antigüedad y en la Edad Media la gente vivía integrada a la comunidad, las personas eran parte de conjuntos más grandes, eran parte de “cuerpos sociales” podríamos decir. A estas sociedades Hegel las llamó “sociedades orgánicas” porque funcionaban como un organismo biológico, es decir, las partes (las personas) no tenían ningún valor si no estaban integradas al todo, al cuerpo. Así como los dedos de un pianista (que pueden producir música maravillosa) no tienen ningún valor si le son amputados, asimismo los seres humanos eran parte, por ejemplo, de su familia o de su feudo y no tenían ningún sentido, valor, razón de ser o posibilidad de sobrevivir fuera de ellos.

Los pueblos pre modernos tenían **mitos** y los mitos otorgaban sentido a las cosas, eran lo que estaba “entre” las cosas, lo que daba homogeneidad al mundo y lo hacía comprensible. Los mitos, las religiones unían las cosas como así también a los seres humanos, los ligaban haciéndolos parte de un todo (*re-ligare*, en latín “religión”). Un “todo” con sentido, comprensible, ordenado, habitable. Los mitos, la religión, eran el “lazo social”.

Adelantemos que la fragmentación de ese “Todo” va a ser una característica de la modernidad, fragmentación del “cuerpo social” en individuos, separación del ser humano por un lado y la naturaleza por otro, separación del Estado y la sociedad, separación de los productores y los medios de producción, separación de lo político, lo económico, lo ético, lo social, lo cultural, como esferas autónomas, etc.

En la Grecia antigua, por ejemplo, no existía la distinción entre Estado y sociedad. La πολιτική κοινονία (*politiké koinonía*) era una comunidad ético política de ciudadanos libres e iguales con un sistema de gobierno definido legalmente. Esta ley era la expresión de un *ἔθος* (*ézos*) o forma de vida o cultura que brindaba objetivos comunes. Por eso “gobernar y ser gobernados” no ofrecía un gran problema. Era muy difícil imaginar a alguien que no participara en la πόλις (*pólis*), en la política, tanto es así que los griegos llamaban ἰδιότης (*idiotéz*) al que no participaba, al que se aislaba, y de allí viene nuestro término “idiotista” (aunque tal vez hoy se haya invertido el significado y se califique de “idiotista” a la persona honesta que se interesa por la cosa pública). La πολιτική κοινονία abarcaba toda la vida social y asociativa excepto la casa, el οἶκος (*óikos*), la economía (*oiko-nomía*, la producción y administración de los recursos para reproducir la vida). Éste era un problema familiar que se afrontaba con herramientas y esclavos (esclavos que eran necesarios solamente porque las herramientas no se podían mover por sí mismas, según aclara Aristóteles en la *Política*). En realidad la Grecia Antigua también tuvo su momento de individualismo, de fragmentación, de disolución de la unidad substancial, fue en el S. IV a de C. Las filosofías de Platón y de Aristóteles son justamente una respuesta a aquella crisis. Representaron un gran esfuerzo para recomponer de alguna manera el “lazo social” griego. *La República*, de Platón sorprende en varios aspectos pero sobre todo cuando sugiere que los bienes, las parejas y los hijos serán comunes: la idea es que sólo se considere propio al conjunto. Se trataba de cultivar el interés

de cada uno por el Todo, es decir, combatir cualquier forma de individualismo. Ni siquiera los hijos debían ser propios. Fue un primer gran esfuerzo del pensamiento por resolver esta contradicción entre lo Uno y lo múltiple.

En fin, la filosofía política ha tenido siempre presente este ideal de **integración** total de las edades pre modernas donde la posibilidad de gobernar y ser gobernados no ofrecía mayores problemas, donde la posibilidad de definir quién debe ocupar el lugar del poder y qué legitimidad tiene para hacerlo eran cosas absolutamente claras.

Las familias en la Edad Media eran, frecuentemente, patriarcales. Es decir que el hijo nacía y vivía con la convicción de que su destino y su sentido en la vida era favorecer los intereses familiares, es decir paternos. Los casamientos y toda la vida de los hijos eran arreglados según la conveniencia familiar. Lo que nosotros y nuestros jóvenes sienten como derechos “naturales”, por ejemplo la libertad de elegir pareja, profesión, pero también la posibilidad de tener el cuarto propio y si no, al menos una pared con los *posters* propios, o el derecho a exigir que golpeen la puerta antes de entrar, o la posibilidad de escuchar la música que a cada uno le gusta: todo el espacio que hoy abarca la privacidad, la intimidad, la interioridad, los sueños propios, los proyectos personales, es decir la **individualidad**, no existían. No existían la creatividad personal, ni la diferencia, ni la originalidad, ni tampoco la responsabilidad personal (si un hombre de 40 años cometía un crimen o tenía deudas, respondía su familia, respondía su padre). Las grandes historias de amor como Romeo y Julieta son justamente historias del fin de la Edad Media (S. XIV) cuando todo esto empieza a cambiar y empieza a ser posible que alguien pensara “*estoy enamorado y quiero casarme con ...*”. Esta frase “*yo quiero*” era seguramente muy difícil de escuchar en la Edad Media. En una excelente película de Itzván Szasvó llamada *Sunshine* se puede ver a un padre judío, ya terminando el S. XIX, que le explica a su hijo: “no nos está permitido *querer*, los seres humanos sólo podemos anhelar”. Sólo Dios “quiere” realmente, los seres humanos *anhelamos*, anhelar es casi una ensoñación, una resignación constituida por la tímida imagen silenciosa de lo que nos haría feliz (pero que nunca se realizará).

Para plantearlo de otra manera: ¿Qué quiere decir **sujeto**? Cualquiera que acuda al diccionario de filosofía de Ferrater Mora (1994) o al clásico de Raymond Williams (*Palabras Clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*, 1976) podrá percibir la complejidad del concepto. Pero tomemos dos significados, uno que viene de la filosofía (desde Descartes a Kant y Hegel) y otro del lenguaje político. En la escuela primaria estudiamos gramática y allí nos enseñaron el *sujeto* y el *predicado*, el sujeto es aquello de lo que se afirma o se niega algo, pero también el sujeto es la causa del predicado, el que realiza la acción. Éste es también el significado que toma la tradición idealista alemana. El sujeto, desde esta perspectiva es la causa de la acción, es sujeto es el agente, la mente activa (Williams, 1976, pág. 309), el que hace su voluntad, el que es libre. Así podríamos decir que en la Edad Media el único sujeto era Dios. La única forma de ser totalmente libre es ser causa de sí mismo. El Sujeto, por definición, es Causa de sí mismo. Ni siquiera el Rey era un sujeto con todas las letras. Los reyes podían hacer cualquier cosa, podían, por ejemplo, acostarse con cualquier mujer. Sin embargo no podía enamorarse de cualquier mujer (conocemos las historias de los príncipes que abdicaron al trono por amor). Respecto al campesinado nadie soñaba con decir “ésta es mi voluntad”, no es que fueran reprimidos en su individualidad y singularidad, simplemente no existía en ellos la posibilidad de pensarse como *individuos*, no existía la experiencia del “yo quiero”. “Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo” dice el Padre Nuestro y así se vivía. Dios era el Sujeto, el Único Sujeto, causa de Sí Mismo, único Sujeto libre. Este sujeto tenía todos los poderes, es decir, todas las libertades, es decir, todos los derechos. Cuando en la modernidad desaparece ese Gran Sujeto, cuando, según constata Nietzsche Dios muere, los pequeños sujetos se llaman a sí mismos “individuos”. Desaparece el Gran Sujeto que es Dios y, conjuntamente, desaparece el Gran Sujeto que es el Rey de las monarquías absolutas y aparecen los pequeños sujetos-individuos. Son detentadores de sus pequeñas libertades, sus pequeños poderes, sus pequeños derechos. Es el liberalismo.

La pregunta sobre el **sujeto** es, entonces, la pregunta sobre quién es “el que quiere”, quién puede “querer”, a quién le está permitido “querer”, es decir a quién se le reconoce la posibilidad de expresar su voluntad y de hacerla existir entre los hombres y entre las cosas. ¿Quién puede decir “aquí se hace mi voluntad”? Obviamente también es la pregunta por el poder ¿quién es el que “puede” realmente? Y es también la pregunta por la libertad: ¿quién es realmente libre? ¿Quién no está obligado, constreñido, presionado, determinado, condicionado? ¿Quién es el que realmente está afuera de la cadena de los efectos y las causas?

La sociedad medieval era una sociedad signada por la figura paterna, el rey como padre, el sacerdote como padre y, por supuesto, Dios como Padre. Podríamos decir que las personas estaban totalmente integradas justamente porque los individuos no existían. Los siervos pertenecían a la tierra, eran parte de la tierra, pertenecían al feudo, a la aldea, a la parroquia, a las familias. Pero los nobles también pertenecían con la misma fuerza al feudo, a la tierra, al linaje, a la Iglesia, al “estamento” de los nobles. (Dice Marx hablando de los primogénitos “*No es que ellos hereden la tierra, la tierra los hereda*”). La religión era el “lazo social”, su significado en latín nos lo hace volver a escuchar *religio*: *re-ligare*, lo que re-liga, re-une.

Son estos modelos de la Edad Antigua y Media, evidentemente “idealizados”, los que la filosofía política ha manejado para definir “cohesión social”, “integración”, “consenso”, “autoridad” (todos sabían hacia dónde iban, para qué vivían, no había problemas de rebeliones, rebeldías, desacuerdos, contradicciones, etc.), no había “preguntas” tampoco, sólo respuestas. Tal vez hayan leído la obra de teatro de Lope de Vega, *Fuenteovejuna* (1600) (también se hizo la película) donde frente a la violación a una chica del pueblo de Fuenteovejuna a manos de un noble de la metrópoli el pueblo hace justicia por mano propia. Al final, cuando llegan de Madrid las autoridades reales a buscar al culpable del asesinato y preguntan ¿quién mató al violador? responden todos y cada uno –*Fuenteovejuna, señor*–. Lo que se quiere decir es que no fue nadie en particular, no fue un individuo ni un grupo de individuos, fue otra cosa diferente de los individuos, fue “el pueblo de Fuenteovejuna”.

Por otro lado tenemos la tradición, que se percibe con más claridad en inglés y francés (*subject, sujet*), de sujeto como **súbdito**. Significado que viene del latín *subjectum*: *sub*, debajo, y *jacere*, arrojado, lanzado; *subjectum* es entonces el que está arrojado debajo, el que está dominado, el súbdito.

Tenemos dos significado contradictorios: por un lado el que hace su voluntad, el origen de las cosas, el que es plenamente libre y por otro lado el sometido, el súbdito. Dos significados que van a encontrar una unión en los desarrollos estructuralistas y postestructuralistas cuando se hable de **sujeto–sujetado** (como en Althusser, Lacan y otros) como aquél que desea ser libre en el seno de innumerables determinaciones, aquel que aspira a hacer un acto libre pero sólo puede intentarlo asumiendo la sobredeterminación.

3. La aparición de la burguesía

Volvamos a la Edad Media. En un lento proceso a partir del S. XII, se fue formando en Europa una nueva clase social, una nueva clase de gente: la burguesía. ¿Qué clases sociales teníamos previamente? La nobleza y los siervos. Teníamos a la nobleza que amaba el honor, el prestigio. El sentido de la vida para un caballero medieval era que todos supieran de su valor, de su coraje. Los nobles vivían de guerra en guerra, amaban las batallas y si no había una guerra armaban los “torneos” (que hemos visto en tantas películas sobre la Edad Media) en los que luchaban unos contra otros. “Hacer de la propia vida una leyenda” debió haber sido el lema de los nobles. En la última parte de la segunda película del *Señor de los anillos*, “*Las dos torres*”, obra inspirada totalmente en una visión del mundo medieval, Aragorn le advierte al rey –cuando han sido sitiados por el ejército enemigo– que van a morir, que ellos son unos pocos cientos frente a 10.000 orcos y el rey le responde: “No importa, hagamos de nuestra vida una leyenda”. Lo importante no era vivir

mucho tiempo, lo importante no era ni siquiera vivir para acumular riquezas, lo importante era algo que trascendía la vida: la leyenda.

Por el otro lado teníamos a los siervos, gente de campo que sólo sabía de la tierra, de sus estaciones, de la siembra y la cosecha, de las tradiciones rurales, de las festividades religiosas que ordenaban la vida. Sólo sabían de su fe en el Dios Padre que velaba por ellos, gente simple que no podía pensarse más allá de su relación con la tierra y de sus ciclos, de su ritmo que se imponía tan naturalmente como el sometimiento y el sufrimiento. También hay que decir que los siervos no sólo estaban “oprimidos” o eran “explotados” por la nobleza, también estaban bajo su protección, amparo, responsabilidad. Aunque el término mismo de “explotación” resultaría un tanto anacrónico. La verdad es que los siervos no eran sometidos por la fuerza y reprimidos permanentemente para que ocuparan su lugar en el orden jerárquico. El orden del mundo era una realidad obvia tanto para los nobles como para los siervos, nadie añoraba, deseaba, sufría por una libertad que no tenía. De la misma manera que nosotros no sufrimos por no poder salir en este momento volando por la ventana o no sufrimos por no poder convertir estas hojas en láminas de oro y volvernos ricos, de la misma manera los siervos vivían su condición con naturalidad y su único orgullo era poder demostrar suficiente lealtad a “su Señor”.

Un texto sumamente interesante para comprender la experiencia de la gente en la Edad Media y los cambios que produjo la modernidad es la obra de teatro *Galileo Galilei* de Bertolt Brecht (). Uno de los personajes, un pequeño monje que ayuda a Galileo en sus experimentos, en un momento de la trama decide abandonar la tarea y obedecer un decreto de la Inquisición que les prohibía continuar con las investigaciones. –*¿Debido a las amenazas de torturas de la Iglesia?* le pregunta Galileo y el monje responde que no solamente, “*(...) permítame que le hable de mí mismo. Yo me crié en el campo; soy hijo de labradores, gente sencilla. Saben todo lo que hay que saber acerca de los olivos, pero de todo lo demás, saben poco y nada. Mientras observo los satélites de Júpiter, veo a mis padres, sentados con mi hermana junto al hogar, comiendo su sopa de queso. Veo sobre ellos las vigas del techo, ennegrecidas por el humo de siglos. Veo claramente sus manos viejas y gastadas, y la pequeña cuchara que esas manos empuñan. No les va bien, es claro, pero aún en su desdicha hay un cierto orden. Su vida tiene ciclos que se repiten eternamente: la limpieza de los pisos, el pago de los impuestos, las estaciones en los olivares. Las desgracias se ciernen sobre ellos con regularidad. Las espaldas de mi padre no se curvaron de una sola vez sino poco a poco cada primavera; del mismo modo que los partos, uno tras otro, han ido convirtiendo a mi madre en una mujer reseca. Pero ellos tienen la sensación de que hay una continuidad y una necesidad en todas las cosas, y de ella sacan las fuerzas para trepar, con sus cestas al hombro, por los caminos de piedra, para dar a luz a sus hijos, incluso para comer. Esa sensación la tienen cuando miran la tierra y los árboles que reverdecen año tras año, y también cuando escuchan cada domingo en la capilla los textos sagrados. Se les ha asegurado que la mirada del Todopoderoso está posada sobre ellos, y que todo el teatro del mudo a sido construido a su alrededor para que ellos, los actores, desempeñen los papeles, grandes o pequeños, que les han tocado en la vida. ¿Qué sentiría si ahora yo, su propio hijo, les dijera que no, que viven en una pequeña masa de piedra, una entre millones y no de las más importantes, que gira sin cesar en el inmenso espacio vacío? ¿Para qué entonces tanta paciencia, tanta conformidad en su miseria? ¿Para qué las Sagradas escrituras, que todo lo explican y justifican –el sudor, la paciencia, el hambre, la sumisión–, si ahora resulta que está plagada de errores? Veo los ojos de mi gente llenarse de espanto, veo sus cucharas caer sobre la piedra del hogar, veo que se sienten traicionados, engañados. ¿Entonces nadie nos mira? ¿Nadie ha escrito para nosotros otro papel para después de esta vida miserable que llevamos en la Tierra? ¿Nuestros padecimientos no tienen ningún sentido? El hambre no es una prueba a la que nos somete el Señor; es simplemente no haber comido. La fatiga no es un mérito, sino sencillamente agacharse y cargar... ¿Comprende, señor Galilei, lo que veo en el decreto de la Santa Inquisición? Veo una noble piedad maternal, una profunda bondad de*

espíritu” (Brecht, pág. 96).

Por otro lado hay que decir que existían tierras comunes que todos podían cultivar o usar para apacentar sus animales. Había un cierto acceso a los **medios de producción**, una posibilidad de producir, de no morir de hambre. De ese producto obviamente el señor feudal sacaba su tajada pero nadie estaba absolutamente desprotegido o separado de los medios de producción y esta es una situación que se revierte totalmente en la modernidad. Se suele explicar la relación entre siervos y nobles como un “contrato” donde se daba trabajo a cambio de protección. Consideramos que esta forma de pensar es propia del liberalismo posterior y está impregnada por las categorías modernas. La verdad es que un contrato se realiza entre iguales y no había nada que pudiera equiparar a un noble con un siervo. El noble era un ser semi-divino que merecía nuestra lealtad y lo menos que se podía hacer era dar la vida por él. Los “contratos de vasallaje” eran contratos entre nobles, o entre el rey, que era uno de los nobles, y el resto de ellos pero nunca era ésta la relación entre nobles y siervos. Ya decía el Rey Arturo (el de la mesa redonda) que él era “*primus inter pares*” (“el primero entre un conjunto de iguales” frase que después repitió Artigas en nuestras latitudes), pares con los cuales, obviamente, tenía que hacer pactos, alianzas, contratos permanentemente. Para salir del paradigma contractualista con el que se suele ver a la Edad Media hay que afirmar que ser “el Señor de una tierra” no era lo mismo que hoy entendemos por ser “el dueño de una tierra”. No era una cuestión de escrituras y escribanos, no era una cuestión de oficina de catastro, alambrados o tranqueras. Las tierras de un “Señor” era toda la región iluminada por su luz, por su gloria, por la fuerza de su leyenda, por su poder que se demostraba tanto en su capacidad para la crueldad como en su capacidad para la piedad. Ya veremos qué nombre le podemos dar hoy desde las ciencias sociales contemporáneas a esa “luz”, pero está claro que no había ningún intercambio racional posterior a una especulación al estilo de “saco cuentas y veo si me conviene o no me conviene estar con este señor feudal, y si no me conviene voy con otro que ofrezca mejores condiciones contractuales”.

A lo largo de la Baja Edad Media una cantidad de siervos artesanos, gente que sabía hacer algo con las manos, herreros, sastres, panaderos, zapateros, gente que durante generaciones había servido las necesidades del señor feudal, comenzaron a escapar hacia las ciudades. Debemos recordar que durante la Edad Antigua había muchas ciudades en Europa que se despoblaron con la llegada de los bárbaros y la caída del imperio Romano (Roma tenía un millón de habitantes en el S. I y 14.000 habitantes en el S. X). Estos artesanos, siervos liberados, empezaron a repoblar las ciudades, los llamados *burgos*, donde empezaron a producir y a comerciar y formaron lo que se llamó la burguesía. También se crearon ciudades nuevas a las que se les llamaba “comunales” en Francia, antes de arrancarles o comprarles a sus señores feudales la autonomía local y los derechos políticos como “tercer estado”. A la burguesía no le gustaba la guerra, no perseguía el prestigio, ni la leyenda, pero tampoco se sentía atada a la tierra, ni a las tradiciones del campo, ni siquiera a la religión. Sólo le importaba trabajar, producir, vender y ahorrar. Buscaban un perfil bajo, tranquilidad, no buscaban la guerra, obviamente, sino la paz para poder comerciar. El comercio a lo largo de los siglos los llevó a enriquecerse, a acumular dinero que reinvertían en la producción. Es decir nace el **capitalismo**: un modo de producción donde cierta clase social es dueña de los medios de producción y otra clase debe venderle la fuerza de trabajo a cambio de un salario. En los S. XVI, XVII y XVIII tenemos esta clase de capitalismo que Marx llamó *manufacturero* porque todavía se producía con las manos y con herramientas manuales (a partir de finales del S. XVIII veremos aparecer el capitalismo industrial). Esta nueva clase social tenía como valor supremo el **interés privado** y la **iniciativa privada**. Aquí aparece con claridad el “yo quiero”, el proyecto personal, el interés propio. El burgués no quería que lo molestaran ni con leyendas ni con guerras, quería que lo dejaran trabajar tranquilo y comerciar libremente según su propio parecer. El burgués aparece entonces con la figura del *individuo*. “In-dividuo” significa que no se puede dividir en sí mismo, es

la traducción de α -τομο en griego (átomo), es la última parte en que se puede dividir el todo pero es, sobre todo, la parte que se puede **separar** del todo, que se puede separar del resto. Y si habíamos dicho que en las edades pre modernas ninguna persona tenía deseos ni posibilidades ni consistencia como para separarse del resto aquí hay una gran novedad. El nacimiento del individuo es el primer punto que queremos destacar de esta historia.

4. La invención de la perspectiva en pintura y la secularización de la modernidad

Un claro síntoma de esta irrupción del individuo es la transformación que en la pintura significa la **perspectiva**. Como sabemos la perspectiva no había sido usada por los pintores medievales. Simplemente se pintaban figuras planas sobre un fondo también plano. Tanto el fondo como los personajes son siempre intemporales, no muestran el paso del tiempo, los niños son como adultos enanos, los viejos no tienen muestras de decrepitud, de alguna manera se muestra lo que Dios vería desde la eternidad. Sin embargo el Renacimiento trajo la “perspectiva”, una técnica de dibujo que consiste en trabajar partiendo de un punto central desde el cual se mira (o *punto de fuga*). Este punto central es el punto de vista del observador del cuadro, un observador que está a la altura del cuadro y que es **uno solo**. Se trata de una única mirada (y que no es la de Dios); se trata de la mirada del **individuo**. El único observador y protagonista del mundo (tal como lo será para el liberalismo y la burguesía). Este punto de fuga permite dibujar en tres dimensiones, permite dibujar el espacio, dibujar la profundidad, los laterales, la distancia respecto del espectador.

Veamos algunas obras del S. XIV y XV que muestran esta transformación. Veamos una en la que no hay perspectiva; *El sermón del Monte de los Olivos (1308)*, de Duccio de Buoninsegna, allí no existe ni espacio ni tiempo. La escena se desarrolla sobre un telón de fondo, sin profundidad, sin espacio. Es una escena sagrada vista desde la perspectiva de Dios, desde la eternidad. Los viejos, por otro lado no son viejos envejecidos por el tiempo sino que son “arquetipos” de viejos, el viejo que siempre fue viejo, la esencia del viejo, por decirlo de alguna manera. Ni espacio ni tiempo.



Ilustración 1: Duccio di Buoninsegna: El sermón del Monte de los Olivos (1308)

Poco a poco empieza a aparecer el espacio (la perspectiva) y el tiempo en la pintura. Las escenas dejan de ser eternas y empiezan a ser situadas histórica y espacialmente. Por ejemplo en la obra de Benozzo Gozzolli *Renuncia a los bienes terrenales y el Obispo de Asis vistiendo a San Francisco*, (1452) donde se percibe ya una tímida “perspectiva” en las construcciones y en la ciudad. Duccio di Buoninsegna: El sermón del Monte de los Olivos (1308)



Ilustración 2: Benozzo Gozzoli: Renuncia a los bienes terrenales y el Obispo de Asís vistiéndolo a San Francisco (1452)



Ilustración 3: Jan van Eyck: El matrimonio Arnolfi (1434)

En *El matrimonio Arnolfi* de Jan van Eyck de 1434 esta técnica está perfeccionada y se nos muestra una escena con profundidad, situada en un lugar muy bien definido, con espacio y tiempo, y con tanta profundidad y tan bien situado que, si miran con atención, aparece en el fondo (en el punto de fuga del cuadro) un espejo que estaría reflejando al espectador de la obra (o al pintor), es decir que el cuadro incluye lo que completa la situación escénica, es decir lo que está al frente del cuadro.

5. Los hombres no eran iguales y la naturaleza no era diferente

Un aspecto fundamental de la Edad Media podemos sintetizarlo diciendo que **los hombres no eran iguales y la naturaleza no era diferente**. Otros autores, como Weber por ejemplo, han denominado a esto “el mundo encantado” de la Edad Media y de toda sociedad premoderna. En la película *El señor de los anillos* podríamos ver con claridad cómo se vivía la vida en la Europa Medieval, queremos decir cómo se experimentaba el mundo (hay otra multitud de películas que lo reflejan también como *Narnia* o la saga de *Harry Potter*). Por un lado esa multitud diferente de seres, *hobbits*, *elfos*, *enanos*, *hombres*, *magos*, *orcos*, *trolls*, *ents*, *nazguls*, etc. que vemos en la película no son todos hombres que se diferencian por raza, clase o nacionalidad sino que son **especies** diferentes de seres, con poderes diferentes y vulnerabilidades diferentes (diferencias semejantes a las que existen entre las especies animales, por ejemplo entre águilas, osos, ratas, peces). De la misma manera un noble no era, para un siervo, alguien que lo representaba, tampoco era un “avivado” que se quedaba con su trabajo, ni siquiera un “suertudo” que tuvo la fortuna de nacer en una cuna noble; era un **ser superior**, de ninguna manera equivalente o intercambiable por un siervo. Era una **especie** diferente. Así también se vivirían las diferencias con el clero (personas que hablaban realmente con Dios) o con los magos y las brujas que manejaban realmente los espíritus y los demonios etc. De la misma manera en que hoy muchas personas harían por Maradona, Shakira o Charly García cualquier cosa, como pasar noches y noches a la intemperie con tal de verlos o tocarlos, o dedicar la vida a coleccionar sus fotos o hacer guardia semanas enteras frente al sanatorio cuando caen enfermos, o suicidarse si mueren (como ocurrió con la muerte de Rodrigo), de la misma manera la gente en la Edad Media sólo existía por amor a Su Señor.

Por otro lado la naturaleza estaba viva y animada. Un bosque, por ejemplo, “era” un ser vivo, no sólo “parecía” tener vida, **era** un ser vivo y por lo tanto un ser peligroso, donde internarse era arriesgar la vida, era el lugar de donde muchos no habían vuelto (En el *Señor de los anillos* los *ents* son árboles pastores de bosques que tienen movilidad y hasta guerrear y con los cuales es conveniente negociar y crear alianzas).

Solemos maravillarnos por la “imaginación” de los antiguos. ¡Qué increíble la fantasía de esta gente! –decimos–. Pero estamos equivocados, ellos no imaginaban nada, no fantaseaban nada, “veían” esa realidad así como nosotros “vemos” al sol dar vueltas alrededor de la tierra cada día (y no a la tierra dar vueltas alrededor del sol que es –según dicen– como suceden las cosas). En definitiva, en las edades premodernas no había una línea divisoria clara entre la naturaleza y los seres pensantes sino que existía una multitud de seres que pueden ser a la vez “animados” (con alma, racionales) y naturales (no humanos) como casi todos los animales, ciertas plantas, los astros y toda esa multitud de seres intermedios como los elfos, las hadas, los gnomos, etcétera. Por otro lado existía una clara línea divisoria, un abismo, entre nobles, clero, brujas, vasallos, siervos.

Pensamos que ellos estaban equivocados, que fantaseaban demasiado, que eran supersticiosos e ignorantes y que nosotros vemos la realidad tal cual es. Sin embargo esta actitud merece una reflexión. Si nos hemos detenido un momento a observar nuestra vida moderna nos habrán sorprendido infinidad de actitudes de los seres humanos no necesariamente “racionales”. Vayamos a una entre tantas: la actual pasión por las zapatillas y por ciertas marcas de zapatillas ¿No son las zapatillas *Nike* por ejemplo, algo que “da poder”, que hace “diferente” a su dueño, que lo hace sentir superior, algo por lo que se suele hacer muchos sacrificios dado que cuestan \$400, \$600 pesos, algo por lo que incluso se puede llegar a matar (los asesinatos perpetrados por robar un par de zapatillas son abundantes)? Claro, uno puede pensar que “esos chicos de las villas” sin educación pueden llegar a creer esto y hacer que su vida gire en torno a conseguir un par de zapatillas de marca. Entonces vayamos a otro ejemplo ¿qué significa dedicar muchos años de trabajo a juntar dinero para comprar una 4x4? ¿Tal vez se trata de un expedicionario? –No–. ¿Tal vez es un

propietario de una estancia en la montaña? –No–. ¿Tal vez es un aventurero que todos los fines de semana se relaja recorriendo valles, subiendo empinadas cuestas o vadeando ríos con su vehículo? –No–. Dicen las estadísticas que el 75% de las 4X4 que circulan actualmente no han salido **nunca** del asfalto y se usa básicamente para ir al supermercado y llevar los chicos al colegio. Entonces ¿Por qué comprar una 4X4, un vehículo diseñado para atravesar el Sahara o la selva amazónica y usarlo para ir al supermercado sino es por la creencia de que seré muy poderoso subido en ella? ¿No me siento acaso *Gandalf* o algo así? Y aclaremos que no se trata de un loco que se siente Napoleón del cual nos reímos todos, se trata de que todos sentimos que ese tipo que va arriba de ese vehículo es algo así como *Gandalf*; lo respetamos, lo envidiamos y si habla lo escuchamos con veneración. ¿No es, acaso, un pensamiento mágico? ¿Es racional gastarse \$200.000, \$300.000 en una 4X4 y usarla para ir al supermercado? Sería algo así como comprarse un tanque de guerra para matar mosquitos. Se me dirá que esos son los ricos que son todos excéntricos, pero ¿qué pasa por la cabeza de alguien de clase media/baja cuando llama a un médico a su casa y éste llega en un Fiat 600 o en un Rastrojero? Sale la señora o el señor de su casita de barrio, lo ve llegar y... desconfía. ¡No se puede confiar en que un médico sea buen médico si llega en un Rastrojero! Dirá nuestro “sentido común”.

Podemos seguir enumerando largamente las formas en que vivimos en la actualidad una realidad tan fetichizada como la del *Señor de los anillos*; las marcas, los logos, dan un poder enorme en la sociedad actual. ¿Cuál es la misión de la publicidad sino la de convencernos de que cuando compramos una mercancía compramos mucho más que eso? “*Compre un Audi*, –dice la tele– *es mucho más que un auto*”. Obviamente no hacemos una serie de cálculos donde ponemos de un lado las prestaciones del auto y del otro lado los costos y sacamos cuentas. No, simplemente nos gusta, nos “llama”, somos fanáticos de esa marca, “este auto tiene alma” les decimos a los amigos.

Finalmente lo más interesante (y espeluznante) de la publicidad actual es que nos hace comprar... ¡valores anticonsumistas! La propaganda de *Mastercard*, por ejemplo, enumera todas las cosas que **no** se pueden comprar con dinero, es decir lo importante, lo que nos hace ser seres humanos. Para lo otro, lo secundario, lo terrenal, para lo material, para eso está *Mastercard*. “Lo importante no se puede comprar con dinero” nos enseña sabiamente Mastercard. Lo que no debemos perder de vista es que nosotros estamos **comprando** el mensaje de que “lo importante no se puede comprar con dinero”. Otra propaganda, una de *Coca Cola*, va enumerando todas las actitudes de jóvenes que desafían el frío cálculo instrumental: el adolescente que toca la guitarra y que “no piensa si está perdiendo el tiempo ensayando con sus amigos”. Alude evidentemente a la razón instrumental del padre de este chico que le dirá “estás perdiendo el tiempo, dedícate a hacer algo que te sirva (es decir que te de dinero), después te vas a arrepentir de haber desperdiciado este tiempo (dinero)”. O aquella chica que abandonó en quinto año medicina y estudió veterinaria que era lo que realmente le gustaba, o el que dejó todo y se puso un bar en la playa. Últimamente la publicidad nos está enseñando a vivir, nos está vendiendo fórmulas para vivir bien, de una manera sabia y humana. Por ejemplo las cervezas, aguas minerales y gaseosas nos enseñan a “aceptarnos como somos”, y a aceptar a los demás así, sin exigirles más de lo que pueden dar, disfrutar las pequeñas manías, diferencias, inmadureces, etc. etc. Mensajes que en sí mismos no son cuestionables siempre y cuando no olvidemos que estamos comprando esos mensajes.

La publicidad es el arte de vender “otra cosa” diferente de la que se va a comprar, un plus “invaluable” que, por supuesto, **compramos** con la cosa. Más aún, compramos con la mercancía una identidad, sabemos quiénes somos porque compramos y usamos tal ropa, porque tomamos tal cerveza, porque tenemos tal celular. La publicidad nos vende una imagen para identificarnos: si tomamos tal gaseosa vamos a ser tan divertidos, espontáneos, lindos, ricos y rubios como los de la tele. Eventualmente aparecen algunas publicidades que le dan una vuelta de tuerca más como la de *Seven Up* que critica a todas las gaseosas que “te venden una imagen”; por el contrario *Seven Up*

sólo calma la sed. El simple **valor de uso** se presenta como la alternativa a tanto valor de cambio, a tanto comprar gaseosas para adquirir felicidad, amistad, amor, en fin, imagen. ¡*Seven Up* es tan increíble que sólo sirve para calmar la sed! Obviamente *Seven Up* nos está **vendiendo la imagen** de que comprando esta gaseosa no estamos comprando ninguna imagen. (De hecho que lo único que nos calma la sed sin valor de cambio es el agua, ... o por lo menos así era hasta hace poco).

Digamos una cosa más. En cierto sentido es verdad que cuando compramos un *Audi* (siguiendo la publicidad de más arriba) o cierta marca de ropa estamos comprando “otra cosa”. Se me dirá que eso “otro” que estamos comprando es imaginario, que es una mentira que nos vende la publicidad y yo estaré de acuerdo porque como mi interlocutor trato de sostener valores que no sean consumistas, pero tenemos que aceptar que una mentira compartida por millones de personas es lo más parecido que hay a la verdad. Más adelante trataremos de desembrollar este nudo cuando hablemos de Marx.

Volvamos al *Señor de los anillos* y a la Edad Media. Se vivía, decíamos, una vida rebosante de significados, todo significaba, las plantas, las nubes, los astros, los seres humanos (nobles, siervos, magos), las enfermedades, las plagas, las lluvias y los vientos, todo tenía alma y sentido, todo relataba la gloria del Señor (o sus rabietas). Un excelente análisis de las formas de conocimiento propias de la Edad Media es el capítulo II de *Las palabras y las cosas* de Foucault (1962, pág. 26 ss.).

Otro aspecto interesante de estas películas como *El Señor de los anillos* o *Narnia* es que muestran una realidad donde hay una multiplicidad de poderes, pero no hay un poder absoluto. Ni los seres más mágicos, más cercanos a la divinidad, ni los seres más malignos son todopoderosos. Tal cual ocurría en la Edad Media donde la idea de monarquía absoluta o de un poder centralizado no era todavía posible y los señores feudales empuñaban cada uno su porción de poder.

6. La revolución científica

La ciencia había prosperado desde 1543, año en que Copérnico arriesgó la idea de que, contrariamente a lo que parece, el Sol no gira alrededor de la Tierra sino que la Tierra gira alrededor del Sol. Al comienzo de su libro tuvo que aclarar que “es sólo una suposición que ayuda a hacer los cálculos astronómicos pero no tiene ninguna pretensión de validez” por miedo a la Inquisición (que finalmente no lo molestó porque murió al poco tiempo de publicar su libro), una Inquisición que sí molestó a Giordano Bruno en el año 1600, que fue quemado en la hoguera, en Venecia, por pensar que el universo era infinito (hay una buena película, *Giordano Bruno*, que relata esta historia). Bien, a pesar de la Iglesia, la ciencia siguió su progreso y lo logró apoyada en esa Razón matemática y, en parte, en la observación. Ya no había que buscar la verdad en los libros sagrados, había que “desencantar al mundo” y mirar con otros ojos la realidad. En 1610 Galileo hace sus observaciones con el telescopio y descubre las lunas de Júpiter que refutaban la astronomía aristotélica. Galileo también descubrió que, contrariamente a lo que el sentido común nos dice, los cuerpos más pesados no caen más rápido. Galileo descubre que los cuerpos caen todos al mismo tiempo (en condiciones de vacío) con movimiento uniformemente acelerado. Kepler descubrió que los planetas se aceleraban cuando se acercaban al sol (entre varias otras cosas), Newton, que visitaba a Locke en su vejez, unió estos dos datos y le dio un nombre: Ley de gravedad, con la que pudo explicar todos los fenómenos físicos tanto de la tierra como de los cielos. Torricelli descubre la presión atmosférica, Boyle, también amigo de Locke, experimenta con el vacío y descubre las leyes de la neumática, Denis Papin realiza los primeros intentos para fabricar una máquina que empleara la fuerza de la presión atmosférica, después Sarvery y Newcomen perfeccionaron estas ideas y finalmente James Watt en 1763 inventa la **máquina a vapor**. Sin olvidarnos de William Harvey que descubrió la

circulación de la sangre (este descubrimiento está muy bellamente narrado en la película *Restauración*). Sin olvidar a William Gilbert que descubrió el mundo como imán y decenas de grandes descubrimientos e inventos además.

El nacimiento de la ciencia tiene que ver con despreciar los significados asignados a la naturaleza, al mundo, a los cielos. En las épocas premodernas, hemos dicho, los astros, las nubes, las plantas, los pájaros, todo cantaba el poder y la gloria del Señor (o de los demonios), todo era un signo de la majestad divina (o de cómo metía la cola el diablo). Pero en un momento cambió la relación con la naturaleza. Lo característico de los primeros científicos es que empezaron a ver el mundo sin significado, sin sentido. Se produce este “desencantamiento del mundo” del que hablábamos más arriba. Fue lo que hizo Kepler, Galileo o Newton.¹

Kepler, en el siglo XVII después de que se hubiera empezado a aceptar la idea de que la tierra podía no ser el centro del universo había estado estudiando la órbita de los planetas. Kepler pretendía predecir en qué lugar del cielo estaría cada planeta en cualquier momento del año, empezó estudiando a Marte; las cuentas no salían tan mal pero siempre había un pequeño error de 4 grados. Durante treinta años estuvo lidiando contra este pequeño error que no podía solucionar. El problema era que Kepler, como todos los astrónomos desde Platón en adelante, suponía que las órbitas eran circulares (y no elípticas). ¿Por qué? Simplemente porque los planetas y los astros habitaban el cielo, y el cielo es el espacio de la divinidad, de la perfección y por lo tanto sus órbitas no podían tener otra forma que no fuera la del círculo, la única figura perfecta. Las órbitas de los planetas no podían tener formas informes, achatadas, oblongas, como la elipse. Pensar cualquier alternativa era echar por tierra todo el **significado** que tenía el cielo desde siempre. Cuando Kepler se resignó a dejar de lado la idea de que las órbitas fueran circulares y consideró la posibilidad de que fueran elípticas inmediatamente las cuentas cerraron, encajaron perfectamente los cálculos con las observaciones. Sin embargo no sintió una gran alegría, por el contrario dijo, “no me quedó más que un montón de estiércol”. Era como si un amante se diera cuenta de que su amada, la luz de sus ojos, ese ángel, ese ser luminoso que le da sentido al mundo, a sus días y a sus noches, no es otra cosa que un conjunto más o menos articulado de huesos, carne, achuras y fluidos. Situación en la que se encontró seguramente Baldomero Fernández Moreno (ese gran poeta argentino) y frente a la que reaccionó de manera sabia escribiendo su famoso *Soneto a tus vísceras*:

Harto ya de alabar a tu piel dorada,
a tus externas y muchas perfecciones,
canto al jardín azul de tus pulmones
y a tu tráquea elegante y anillada

Canto a tu masa intestinal rosada
Al bazo, al páncreas, a los epiplones
al doble filtro gris de tus riñones
y a tu matriz profunda y renovada

Canto al tuétano dulce de tus huesos
A la linfa que embebe tus tejidos
al acre olor orgánico que exhalas

1¿Qué es lo que hizo exactamente Galileo cuando inventa la Física moderna? Se ha dado una gran discusión al respecto. Este debate está desarrollado de manera exhaustiva en Serres (1998).

Quiero gastar tus vísceras a besos
vivir dentro de ti con mis sentidos
Yo soy un sapo negro con dos alas.

Kepler no pudo hacer como nuestro poeta que se enamoró de las vísceras de su amada, que le atribuyó un sentido más allá de “lo dado” a los pulmones, tráquea y epiplones de la dama en cuestión. A Kepler le pareció que cuando se desprendía de la idea de que los cielos eran el lugar del absoluto, de la perfección, de la divinidad no quedaba nada más que basura. Dice Carl Sagan (1980) al respecto: “*Kepler quedó muy afectado al verse en la necesidad de abandonar una órbita circular y de poner en duda su fe en el Divino Geómetra. Una vez expulsados del establo de la astronomía los círculos y las espirales, sólo le quedó, como dijo él, “una carretada de estiércol”, un círculo alargado, algo así como un óvalo*”.

Vayamos a Galileo. Primero que nada Galileo dejó de lado la física finalista de Aristóteles que suponía que la naturaleza “quería” cosas, que la naturaleza tenía fines, deseos u odios (es decir dejó de lado la experiencia antigua y medieval de una naturaleza encantada, animada, con alma, con sentido). Recordemos que para Aristóteles las cosas sobre la tierra tenían un lugar de origen, las cosas pesadas estaban originadas en el centro de la tierra, las cosas livianas (vapor, fuego, humo) estaban originadas en el cielo. La ley que supone Aristóteles es que cada cosa “quiere” volver al lugar de su origen, por eso las cosas pesadas se caen cuando las soltamos, porque quieren volver al lugar de su origen (la tierra) y por eso las cosas livianas como el humo o el vapor se van hacia arriba porque el cielo es su lugar de origen. Hay un deseo en las cosas, una voluntad, un anhelo (de más está decir que había ya una interpretación freudiana *avant la lettre* en Aristóteles, una suerte de Edipo transpolado a las cosas). Esta forma de pensar, que las cosas tengan un deseo, es la que deja atrás la ciencia moderna.

Lo primero que tenemos que decir sobre Galileo es que no se pone a estudiar las cosas de la naturaleza, no se pone a estudiar objetos, no estudia las cosas en sí (la esencia de las cosas), lo que estudia es el **movimiento** de las cosas. Si la física pudo convertirse en ciencia es porque se dedicó a algo abstracto, que no es una cosa, a algo que no existe en sí mismo: el movimiento; sólo de esto podemos tener un conocimiento certero (y sin embargo el movimiento no existe por sí mismo, sólo vemos cosas moviéndose).

Lo que hace Galileo para estudiar el movimiento es despreciar fricciones, resistencias, todas las condiciones reales en las que se verifica dicho movimiento. Al despreciarlas y prestar atención sólo a entes ideales (abstractos) que se mueven en condiciones ideales (abstractas); pone de manifiesto relaciones que antes estaban enmascaradas bajo la multiplicidad de los accidentes particulares. Estas relaciones son relaciones matemáticas. Abriéndose camino entre los cuerpos reales, únicos y distintos pudo referirse a nuestro mundo valiéndose del empleo de objetos ideales y lo describió por medio de relaciones matemáticas entre las propiedades de esos objetos y los estados de movimiento. Ahora bien, son relaciones entre variables; variables que tampoco son nada en sí mismas. Cuando Newton escribe la fórmula $F = m.a$ (*fuerza igual a masa por aceleración de la gravedad*) ninguno de los términos hace referencia a objetos reales. Cada término se define mutuamente en relación a los otros, pero no encontramos la “fuerza” por allí, ni la “masa” (que no es el *peso*, y que puede ser inextensa) ni la “aceleración”, ninguno de estos tres términos tiene referente en la realidad. Podemos representarnos la fuerza, por ejemplo, con un hombre musculoso, con un físico-culturista, con un bíceps desarrollado, podemos imaginar un hombre empujando una

gran roca, una topadora, pero allí no estaríamos viendo “la fuerza”, estaríamos viendo la causa de la fuerza: el músculo, la máquina o veríamos el movimiento que es el resultado de la fuerza, pero nunca veríamos o podríamos representarnos *la fuerza*. El tiempo, el espacio, la velocidad, la aceleración, la masa, la fuerza ya no son “cosas” sino variables. No podemos dibujarlas, ni verlas, ni imaginarlas, ni fotografiarlas. Entonces no tienen referente pero tampoco tienen representación, no tienen significado. La física moderna, la dinámica, estudia la masa, la energía, el espacio y el tiempo. La física es relativista en el sentido de que existe una implicación recíproca, una relación recíproca de todas las variables y que ninguna puede pensarse como una cosa aislada con identidad propia.

Cuando vemos un pizarrón lleno de fórmulas como los pizarrones que suelen llenar los físicos nos quedamos impresionados porque para nosotros eso no significa nada, “es chino básico”, –decimos– son rayitas, números y letras griegas sin sentido; bien, lo que tenemos que entender es que para el físico eso tampoco significa nada, tampoco tiene ningún sentido en el sentido de que esas fórmulas no “dicen cosas” (como sí “dice” una escritura en chino para un chino). Para el científico, decíamos, eso que lee o escribe no remite a significados, no remite a ideas, a imágenes, narraciones, representaciones o descripciones de cosas (cualidades), eso que escribe son todas **variables cuantificables** que se relacionan entre sí y con eso da cuenta de la realidad. De la misma manera se enfrenta un músico a la partitura; esos signos no significan nada para el músico, lo que no implica que él no pueda interpretar la música, es decir el músico puede transformar esos signos en sonidos, pero para él esos signos no tienen significado, sí tienen relaciones entre sí y relaciones con los instrumentos pero no son relaciones de sentido. Estamos acostumbrados a pensar que la música es otra forma de decir lo mismo de otra manera, que es otra forma de contar una misma historia que podríamos contar con palabras. Escuchamos tal sinfonía o tal concierto y nos imaginamos el bosque nevado o las hadas o el dolor después del amor, sin embargo eso es posterior, no es una representación la que creó el músico. Creemos que es equivalente y reemplazable una sinfonía por lo que contamos. Pero no es así, la música es otra cosa diferente del discurso y de la representación.

Pensemos en un ejemplo típico de la ciencia: el átomo. Lo hemos visto con su núcleo y los electrones girando alrededor en todos los libros de física, sin embargo podríamos preguntar ¿Es esa una representación real del átomo, una foto? ¿Por qué exactamente igual al sistema solar? ¿Por qué el átomo pareciera reproducir en lo micro lo macro? La verdad es que nadie ha fotografiado a un átomo, nadie ha visto a un átomo en persona, el átomo para un físico no es una cosa, ni siquiera una “cosita”, es una fórmula absolutamente abstracta. Cuando el físico tiene que explicar a los neófitos como nosotros cómo es eso que estudia apela a esta forma demasiado parecida al sistema solar, esta forma que para nosotros sí “significa” algo, nos representamos ese sol pequeñito con los planetitas girando alrededor, pero con esa representación no podemos hacer nada más que aprobar el examen de física del polimodal, el científico no usa esa representación (ni ninguna otra) para trabajar, no trabaja con representaciones, sentidos o significados.

A la ciencia tampoco le interesa la verdad. No es que sea un discurso más verdadero que el de la religión, no es que sea un discurso más verdadero que el de la superstición. No le importa tampoco “quién dijo tal cosa o tal otra”, no es porque haya sido formulada por Newton que la ley de gravitación universal es escuchada, la ciencia es un discurso sin sujeto. No hay libros sagrados para un científico. No pretende superar a la religión en verdad. Puede triunfar porque no es la verdad lo que le interesa.

Hay mucho para decir sobre el nacimiento de la ciencia moderna. Pero algo que no nos puede dejar de hacer pensar es el empecinamiento de Kepler en aferrarse a los significados divinos asignados a los cielos. Newton, que presidió la *Royal Society*, que inventó la física matemática y el

cálculo diferencial, dedicó, en realidad, la mayor parte de sus esfuerzos, energías e intereses a la Biblia (escribió un tratado sobre *El libro de Daniel*, una de las partes de la Biblia) y a la alquimia, mientras que la física matemática que lo hizo famoso ocupaba un lugar secundario en su vida. Queremos enfatizar la pregnancia, la atracción, que para los seres humanos, hasta para los creadores de la ciencia tienen los significados, los sentidos. Es decir que el “desencantamiento del mundo” no fue realizado de buena gana ni conscientemente por los científicos que lo hicieron posible.

7. El contractualismo

El otro quiebre fundamental que realiza la modernidad, habíamos dicho, es que los hombres ya no son especies diferentes, ahora son todos iguales, lo que se le debe al liberalismo y al contractualismo. Veremos de qué se trata.

La aparición de la burguesía es tal vez la clave para entender la modernidad. La burguesía estaba formada, hemos dicho, por **individuos**. La idea de “individuo” es la base de las teorías contractualistas. Hobbes, Locke y Rousseau pensaron el “lazo social” partiendo de la base del individuo. Si la naturaleza estaba en la Edad Media encantada, fetichizada, en el sentido de que tenía una profundidad, un mensaje, una sacralidad, un misterio, intenciones, en el sentido de que uno veía siempre otra cosa más allá de lo que veía, en el mismo sentido las relaciones entre los seres humanos estaban fetichizadas, encantadas. Un noble no era intercambiable por un siervo. Se produjo lo que llamamos un “desencantamiento de las relaciones sociales”: los hombres, desde entonces, son iguales e intercambiables, ya no hay “especies” diferentes, superiores o inferiores (como señores feudales, magos, santos, adivinos, místicos o brujas), todos podemos –nada ni nadie nos impide– ser algún día presidente o decano o médico o gran empresario: si nos esforzamos lo suficiente, si conseguimos las relaciones adecuadas, si tenemos “el estómago” necesario podemos lograrlo. No hay una diferencia esencial entre el Presidente de la Nación y cualquiera de nosotros: somos intercambiables (podemos estar en su lugar si seguimos los procedimientos pertinentes). También significa que somos iguales ante la ley (un crimen cometido por un mendigo tiene la misma pena que el mismo crimen cometido por un empresario, un personaje de la farándula o un juez).

Veamos el contexto histórico de Hobbes y de Locke.

La burguesía se desarrolló particularmente rápido en Inglaterra. La historia inglesa entre el S. XV y el final del S. XVII es la historia de su lucha por llegar al poder cosa que logra finalmente en 1689 con la llamada “Revolución Gloriosa”. En el S. XV los enfrentamientos entre los nobles habían ido agotando a la nobleza, particularmente los enfrentamientos entre los York y los Lancaster en la *Guerra de las Dos Rosas*. Este agotamiento posibilita la aparición de la monarquía absoluta y el fortalecimiento de la burguesía.

Más arriba decíamos que era propio de la Edad Media un cierto uso común de la tierra. Hemos dicho que ser el “Señor de un territorio” no tenía mucho que ver con ser el “propietario de una tierra” es decir, no tenía mucho que ver con cercas que impidieran el paso, con escrituras, escribanos, agrimensores y oficinas de catastro, por otro lado existían tierras comunes (que obviamente estaban bajo el poder del señor feudal) pero a las cuales podían acceder cualquier siervo que quisiera apacentar sus rebaños. Bien, en el S. XVI comienzan en Inglaterra los cercamientos (*enclosures*) de las tierras privadas y públicas donde los campesinos criaban ovejas, cercamientos que dejan así despojados a una enorme cantidad de gente de toda posibilidad de producir algo. Así una gran parte de la población quedó separada de los medios de producción y condenada a vagar,

mendigar o robar para sobrevivir. A este proceso le llamó Marx “acumulación primitiva”.

El S. XVI es el siglo de los Tudor en Inglaterra. En 1485 es coronado Enrique VII, el primer rey Tudor e inicia el proceso de centralización del poder creando una nueva “nobleza” de terratenientes llamada *gentry*, fiel al rey y aliada a los intereses de la burguesía mercantil. A su muerte Enrique VIII accede al trono, se separa del catolicismo, funda el anglicanismo y distribuye las propiedades de la Iglesia entre burgueses y pequeños nobles que se incorporan a la *gentry*. Luego Isabel I continúa este proceso de prosperidad económica para la burguesía puritana. Durante su reinado, en 1588, nace Hobbes. Según Max Weber (sociólogo que escribirá a principio del S. XX) la particular ética de los protestantes puede ser interpretada como uno de los factores del surgimiento y desarrollo del capitalismo (lo desarrollaremos más adelante).

El S. XVII se inicia con la coronación de Jacobo I, primer rey Estuardo, que comienza los enfrentamientos con la burguesía. Carlos I, que le sucede, impone la monarquía absoluta y se enfrenta con el Parlamento. En 1632 nace John Locke. En 1640 comienza la guerra civil: el Rey *versus* los parlamentarios. Al rey lo apoyaban la nobleza, los grandes terratenientes, los católicos y los anglicanos. Al Parlamento lo apoyaba la *gentry*, los pequeños terratenientes, la burguesía comercial y los puritanos. Gana Cromwell (parlamentario) apoyado por la burguesía y el puritanismo y Carlos I es ejecutado destruyendo los últimos vestigios del feudalismo en Inglaterra a la vez que se destruyó a los grupos más democráticos y radicalizados como los *Levellers* o los *Diggers*². Entre 1649 y 1658 se instaura la República de Cromwell. Hobbes publica el *Leviatán* en 1651.

2 **Niveladores** (*Levellers*) era la forma en que se le llamó a una alianza informal de agitadores políticos, que surgió en Inglaterra cuando se desató el conflicto entre el rey y el Parlamento en la década de 1640. No tenían un manifiesto fijo y el movimiento no fue muy identificado hasta 1646 cuando fueron reprimidos. Eran pequeños propietarios que buscaban el reconocimiento de la igualdad absoluta ante la ley de los hombres y que esta igualdad estuviera reflejada en un pacto. En 1646 cuando terminó la primera guerra civil, sus ideas ya dominaban el pensamiento de los soldados y oficiales del Ejército. Los Niveladores mantuvieron el equilibrio del poder político. En 1647 proclamaron el *Agreement of the People* (Acuerdo del pueblo), para establecer las reglas jurídicas que regulen el gobierno, una especie de Constitución, que proponía una incipiente democratización consiguiendo que Oliver Cromwell estableciera el Instrument of government que solo rige mientras éste vive, pero es el primer texto constitucional de la historia. Sostenían que “por derecho natural, desde el nacimiento, todos los hombres están igualmente vinculados con la propiedad, la libertad y la independencia”. Buscaban un estado secular, libre de las Casas de los Lords, y en el cual hubiera libertad religiosa. Era la primera formulación en la historia de una alternativa liberal y democrática frente a la monarquía. Se les llamaba Niveladores porque sus enemigos proclamaban que su intención era degradar todo a su más bajo nivel social. Obviamente esta acusación era rechazada por los Niveladores, pero cuando se les encarceló en 1649, cuatro de sus líderes firmaron un manifiesto en el que se hacían llamar **Niveladores**. También puede traducirse como *igualitarios*. Su objetivo de lograr la igualdad social implicaba una auténtica revolución, lo cual amenazaba no sólo a la monarquía sino también al Parlamento y demás dirigentes políticos y militares de la Revolución Inglesa. Los **Cavadores** (*Diggers*) son una facción cristiana de la guerra civil inglesa, fundados en 1649 por Gerrard Winstanley. Haciéndose apelar Verdaderos Niveladores a sus principios (True Levellers) en contraposición a los Levellers o Niveladores. Su nombre se explica por su creencia en el comunismo religioso, siguiendo los Hechos de los Apóstoles recogidos en la Biblia. intentaron reformar el orden social que existía por un estilo de vida estrictamente agrario negando la aplicación de la *enclosure act* organizándose alrededor de pequeñas comunidades rurales. El movimiento de los Diggers se apagó hacia 1652 debido a la destrucción de sus colonias por los terratenientes locales. Tanto los Niveladores como los Cavadores surgen al ganar Cromwell, son las primeras ideas republicanas surgidas del ejército de Cromwell. Los cavadores, provienen de las clases bajas y proponen una sociedad igualitaria en todos los sentidos sobre todo la propiedad. Eventualmente inspiraron los municipios evangélicos que se desarrollaron más tarde en América del Norte en los siglos XVII, XVIII, XIX y principios del XX (Menonitas). (Wikipedia)

Cuando muere Cromwell en 1658 se intenta con Carlos II la *restauración* de la monarquía pero ya estaba asegurada la supremacía social y económica de la burguesía. Cuando muere Carlos II asume Jacobo II, católico declarado que pretendía el poder absoluto y desafía a la burguesía. En 1688 los protestantes se rebelaron contra la tiranía católica y se desata la *Revolución Gloriosa* donde el gran triunfador es el Parlamento. El Parlamento adoptó la *Declaración de los Derechos* que limitaba el poder del monarca y garantizaba el derecho del Parlamento a elecciones libres y a legislar. El rey no podía cobrar impuestos ni mantener un ejército sin la aprobación del Parlamento.

En 1689 Locke publicó *Dos tratados sobre el gobierno civil* considerado una justificación teórica de la *Revolución Gloriosa* y un texto emblemático del liberalismo. La película *Restauración* es un film sumamente interesante y recomendable que nos muestra este proceso que hemos descrito en la Inglaterra del S. XVII junto a la revolución científica y el enfrentamiento de puritanos y anglicanos.

“Esta pacífica revolución señaló el triunfo definitivo de una nueva estructura social, política y económica basada en los derechos individuales, la libre acción económica y el interés privado, creando las premisas políticas para el ulterior desarrollo del capitalismo en Inglaterra. Fue la culminación de un proceso que comenzó con la Guerra Civil y que benefició los intereses de la burguesía eliminando gran parte de las supervivencias feudales. La contracara de este triunfo burgués fue la derrota de sus movimientos más radicalizados y democráticos como los Niveladores, Cavadores y otros”. (Várnagy, 2000, pág. 47)

8. Tomas Hobbes (1588–1679) o “lo que no son cuentas son cuentos”

Hobbes nace en Inglaterra en 1588 y muere en 1679. Viaja mucho y conoce a Galileo, fue objeto de ataques por parte de los eclesiásticos contra cuyos privilegios había combatido. Escribe el *Leviatán* en 1651.

La tradición humanista desde la antigüedad (Aristóteles), pero también el sentido común, han afirmado la *naturaleza social* del ser humano. Aristóteles decía que el hombre es un animal político, un ser social, que su esencia es vivir en sociedad. Sin embargo la posición de Hobbes va a ser que el hombre **no tiene una naturaleza social**. Por otro lado habíamos planteado que durante la edad antigua y media el hombre vivía en conjuntos, grupos, *polis*, sociedades que podríamos llamar “orgánicas”, es decir, cada elemento, cada persona, no tiene ningún sentido si no es como parte de un todo. Un organismo, a diferencia de un mecanismo no se puede desarmar y armar otra cosa con las partes. Sin embargo la modernidad introduce, de la mano de la burguesía, un hecho ineludible: **la existencia de individuos libres e iguales**. Esto quiere decir primero que las partes, las personas, son separables, entidades en sí mismas, causa de sí misma, es decir, **libres**; por otro lado significa que no hay diferencias sustantivas entre los seres humanos, no hay diferencias de sangre ni de especies; no hay ya ni elfos, ni hobbits, ni magos, queremos decir, ni señores feudales, ni siervos ni caballeros ni escuderos. Somos todos intercambiables, es decir, **iguales**.

Hobbes, que había conocido a Galileo en Italia y lo admiraba, quería ser **el Galileo de las ciencias sociales**. Es decir, quería hacer ciencia y no ya “ese palabrerío” que había sido la filosofía hasta entonces. Quería partir de hechos y no de impresiones o anhelos. Quería pensar según hechos que se sucedieran según la ley de la causalidad, según las leyes de la física naciente, estaba convencido de que sólo se trataba de “acción y reacción” tanto en el ámbito de la física como entre los seres humanos. La naturaleza como la sociedad ya no sería pensada como un organismo sino como un mecanismo. Los mecanismos no quieren nada, no desean nada, no tienden hacia fines, están compuestos de elementos intercambiables (puedo armar una bicicleta con partes de otras bicicletas rotas), sólo se trata de sumar elementos. Sólo se trata de medir, de sumar y de restar. Dice Hobbes: “(…), en cualquier materia donde haya lugar para una adición y sustracción, hay lugar también para la razón, y donde esas operaciones no tienen lugar nada en absoluto puede hacer la razón. Por todo ello podemos definir (esto es determinar) lo que resulta significado mediante esta

palabra de razón cuando la incluimos entre las facultades de la mente. Pues la razón, en este sentido, no es sino cálculo (esto es adición y sustracción) de las consecuencias de nombres generales convenidos para caracterizar y significar nuestros pensamientos; digo caracterizar cuando calculamos por nosotros mismos, y significar cuando demostramos o probamos nuestros cálculos a otros hombres.” (Hobbes, 1651, pág. 149).

Podríamos decir que Hobbes pensaba como aquel dicho popular: “*lo que no son cuentas son cuentos*”.

Ahora bien, si sólo se trata de mecanismos, de suma o resta de corpúsculos ¿dónde queda nuestra experiencia de todos los días de tomar decisiones, de deliberar, de experimentar felicidad o infelicidad? A ello responde Hobbes que lo que experimentamos como deliberación no es otra cosa que una suma y sucesión de deseos, esperanzas, aversiones y temores que culminan en lo que llamamos acto voluntario y que no sería otra cosa que “el último deseo o aversión próximo a la acción”. Si obtenemos éxito le llamamos felicidad.

8.1. La filosofía política de Hobbes

Ante la pregunta que, tal vez, se hicieran los súbditos “¿Por qué debe existir un monarca, un señor feudal que me ordena ir a la guerra y morir, que me cobra impuestos o me hace trabajar para él?” La Edad media había respondido con una sola y clara frase: “*porque así lo quiso Dios*”. Sin embargo en el S. XVII ya había aparecido la ciencia, el racionalismo, la voluntad burguesa de iniciativa privada y libertad que hacían imposible sostener este tipo de argumentos “supersticiosos”, caprichosos, irracionales. Lo que hace Hobbes es tratar de dar una respuesta a esa pregunta sin apelar a la tradicional “delegación divina del poder”. Y para poder responder a la pregunta de por qué existe el Estado, el Poder instituido, va a **imaginar cómo serían las cosas antes de que existiera el Estado**.

De esta manera Hobbes se aboca a describir lo que considera originario. Si la sociedad no es originaria, si la sociedad no está en la esencia de los hombres describamos, entonces, lo que sí está en el origen, en un estado, digamos, salvaje. ¿Y cómo se imagina Hobbes esa situación, ese estado de naturaleza, antes de que hubiera un poder sobre los hombres? Lo que se imagina es una miríada de individuos, seres aislados unos de otros, seres que, dado que no hay un poder que los limite, vivirían en completa libertad.

Lo que está en el origen, entonces, son los individuos: el punto de partida es **el hecho ineludible de la existencia de individuos libres e iguales, portadores de derechos**. ¿Cómo es ese individuo originario? Esos individuos previos a la existencia del Estado vivirían en un Estado de Naturaleza, esto significa que vivirían completamente libres, sin ningún tipo de límites. Hobbes describe qué es lo que mueve al hombre allí: sólo una pulsión o **conatus de autoconservación**. El hombre –cree Hobbes– sólo quiere autoconservarse. Imaginemos con Hobbes, el ser humano en estado de naturaleza: es un ser totalmente libre (ya que no existe ningún poder que lo coarte), tampoco existe ninguna moral, límite, o autolimitación aprendida dado que no existe sociabilidad alguna. El **conatus** de autoconservación es inseparable del **deseo de poder**, porque todo grado de seguridad necesita asegurarse aún más. El estado de naturaleza es prepolítico pero también presocial, nada une a esta multitud de átomos dispersos. El hombre es una máquina de desear. ¿Qué desea? Desea cosas (beneficios) lo cual genera la competencia, desea seguridad (para mantenerse con vida) lo cual genera la desconfianza y desea gloria, vanagloria, reconocimiento. Y como no hay nada que limite al hombre en este estado es obvio que se producirá una **guerra de todos contra todos**. Si los hombres son todos iguales por naturaleza todos tienen el mismo **derecho a todo**. No hay ninguna razón para que alguien tenga algo en propiedad privada y para que alguien se detenga frente a lo que otro tiene. Lo que deseo lo tomo. Pero obviamente si dos hombres desean lo mismo y no pueden disfrutarlo conjuntamente se vuelven enemigos. Por eso en el estado de naturaleza “el hombre es un lobo para el hombre”, en latín: *Homo lupus homini*, frase que obviamente fue una respuesta a la tradición antigua (Cicerón en Roma) que sentenciaba *Homo res sacra homini*, “el

hombre es algo sagrado para el hombre”.

Entonces nada es justo o injusto en el estado de naturaleza, cada uno posee lo que pueda obtener y mientras pueda conservarlo. Hay un caos de subjetividad porque tampoco hay significados comunes, no se comparten ni lenguaje ni costumbres ni forma alguna de sociabilidad. Lo que describe Hobbes en la primera parte del *Leviatán*, es el movimiento sin sentido de una multitud de átomos dispersos, autitos chocadores.

Hobbes distingue un derecho de naturaleza de una ley de naturaleza:

El derecho de naturaleza es la completa libertad, es facultativo, nos otorga la facultad de hacer algo, es la ausencia de impedimentos externos para que cada hombre use su propio poder como quiera con el fin de conservar su propia vida.

La ley de naturaleza es una norma que **prohíbe** a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios de conservarla o bien omitir aquello mediante lo cual cree que su vida puede quedar mejor protegida. No es una ley obligatoria porque en el estado de naturaleza no existe un poder coactivo capaz de imponer su cumplimiento, son sólo dictámenes de prudencia para preservar la existencia individual.

El hombre, en Estado de Naturaleza es un ser de pasiones, **pulsiones**, “lo que veo quiero”, pero también es un ser **racional**, y la razón la utiliza para conseguir sus fines. Esta misma racionalidad, que sólo quiere autoconservarse, le lleva en cierto momento de esta guerra de todos contra todos a concluir que esta situación no posibilita la autoconservación. En estas condiciones sólo tenemos posibilidades de perder la vida, la propiedad, etc. Se hace necesario entonces salir de ese estado: la forma es el **pacto social** o contrato social. Consistiría en que todos cedamos nuestra libertad ilimitada –nuestros derechos– a una persona para que él pudiera asegurarnos nuestra vida. “No nos une el amor sino el espanto” diría Hobbes como decía Borges.

La necesidad del Estado se demuestra **por la misma pulsión que existía en el Estado de Naturaleza, es decir la necesidad de autoconservarnos**. Aclaremos que esta historia no es la historia de la primacía de la razón frente a los instintos, por el contrario, es la misma *razón-pasión*, el mismo miedo a la muerte violenta, el mismo deseo de comodidad, de buscar el bien privado lo que llevaría a los hombres a hacer un Estado. La sociedad y el Estado son simplemente otro medio, más eficaz sin duda, para la constitución de **los mismos fines egoístas particulares** que habitaban el estado de naturaleza. Al individuo hobbesiano sólo le importan los demás hombres en el sentido de que pueden afectarlo, perjudicarlo. Por otro lado, el pacto es una suma de individuos. Lo político, en el sentido de que es racional, es una operación de adición. Como veíamos más arriba con respecto a la razón se trata siempre de la razón matemática, de sumas y restas. “*Los escritores de política suman pactos para descubrir los deberes de los hombres, y los abogados, leyes y hechos para descubrir lo que es justo e injusto en las acciones de personas privadas*” (Hobbes, 1651, pág. 149).

Resumamos los puntos fundamentales de la filosofía política hobbesiana:

1. El hombre no es un ser social por naturaleza. La sociedad no es un supuesto para Hobbes.
2. Las respuestas religiosas ya no son creíbles.
3. Para Hobbes el lazo social es el contrato. El contrato es la sociedad y el Estado al mismo tiempo. Sin Estado no habría sociedad porque los átomos carecerían de cohesión. El lazo social es contranatura, pero nos salva de una muerte violenta. El Estado (el Leviatán, el monstruo) atemoriza a los que atemorizaban y así logra la paz.
4. Por otro lado es la razón matemática la que está funcionando aquí, la que saca cuentas: tanto gano, tanto pierdo, me conviene o no me conviene, firmo o no firmo el contrato. La adhesión al pacto es voluntaria y racional, está originada en el terror al otro ser humano, es una racionalidad que calcula.

8.2. Reflexiones a partir de Hobbes

Este modelo de razonamiento ha seguido imperando a través del tiempo, es propio de la burguesía pero adquiere una intensidad aterradora en la forma de pensar de una gran porción del pueblo norteamericano especialmente a partir del gobierno del presidente Bush. Lo que llevó al pueblo norteamericano a apoyar la invasión a Irak, contra toda legalidad internacional y contra las Naciones Unidas, fue el **miedo al otro**, el miedo a los iraquíes, a los musulmanes, en este caso. Si bien el atentado a las Torres Gemelas aterrorizó a la población norteamericana, esto fue usado por el gobierno para justificar una invasión injustificable. Ninguna de las razones que argüía el presidente fue verdad. No existía una vinculación con el atentado a las Torres Gemelas, no había armas de destrucción masiva en Irak. Más aún, Irak estaba prácticamente desarmado, hambreado después de diez años de embargo y de 20 años de dictadura. Sin embargo el miedo, un miedo difuso del pueblo norteamericano que se posa en cualquiera, y el uso psicopático de ese miedo por parte de los dirigentes y la prensa norteamericana, justificó la matanza de miles de iraquíes y la vulneración del orden internacional. La película de Michael Moore *Bowling for Columbine* retrata de una manera admirable esta impronta de la sociedad estadounidense que se basa y que ha basado toda su historia desde los primeros cuáqueros que llegaron de Inglaterra, en el **miedo al otro**. El miedo a los indios, el miedo a los negros, el miedo a los latinos, el miedo a los árabes. *No nos une el amor* –dirían los yanquis– *sino el espanto*. Por eso –es la tesis de la película– EEUU es una sociedad absolutamente armada, con pasión por las armas, y también con 11.570 asesinatos por año. Un número que sorprende sobremanera frente a los 60 u 80 asesinatos por año que hay en sociedades como la francesa, inglesa, alemana o australiana. Un país que muy frecuentemente tiene episodios de gente armada –a veces adolescentes– que disparan contra la población indefensa produciendo decenas de muertos por el simple placer de usar esas armas. Un miedo que lleva a cada uno a vivir encerrado en su vida privada y a venerar el consumo como el único “sentido de la vida” que queda.

Pero volvamos al S. XVII, a Hobbes, Locke y los liberales. Tenemos que insistir en que estamos a los comienzos de la modernidad, una época signada por el amor a la **Razón**, esto implica la crítica a la fe, a las creencias, a las tradiciones y prejuicios, a las supersticiones, a los sentimientos, es decir crítica a toda la serie de facetas no racionales del alma. Cuando oponemos la razón de la modernidad a la fe de la Edad Media no queremos decir que en la Edad Media no “pensaran”, no queremos decir que fueran ilógicos; por el contrario todas las especulaciones teológicas de la escolástica son sumamente lógicas. La novedad de la modernidad es lo que podríamos llamar la **razón matemática**. Descartes había basado su filosofía en la búsqueda de lo absolutamente **cierto**, lo absolutamente “claro y distinto” y la certeza la daban sólo las **matemáticas**. Estamos frente a una Razón, es decir un “modo de pensar”, que desechaba todo lo que fuera ambiguo, complejo, discutible, oscuro, ligado a lo pasional. (“La imaginación no es más que una sensación decadente” decía Hobbes). La Razón, para Hobbes, sólo podía sumar o restar. La realidad no consistía de ninguna esencia por descubrir, en ningún significado por entender, sólo existe la materia y está compuesta de corpúsculos, es decir sólo existe la cantidad y lo que hace la ciencia es sumar o restar. Y en filosofía política, según Hobbes, ocurre lo mismo, sólo existen los átomos que son los individuos y la suma de individuos daría por resultado el Pacto Social o sociedad. “Donde quiera que exista lugar para la adición y la sustracción, existe también lugar para la razón” decía Hobbes. (No podemos menos que recordar entre tantos que criticaron este tipo de pensamiento a León Tolstoi cuando decía “hay quienes cruzan un bosque y sólo ven leña para el fuego”).

9. John Locke (1632–1704)

También inglés nace en 1632 y muere en 1704. Es testigo de la decadencia de la monarquía absoluta y fundador del empirismo moderno y del liberalismo político. Escribe el *Ensayo sobre la*

tolerancia (1666), *Dos tratados sobre el gobierno civil* (1689), así como el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690).

Locke comparte con Hobbes la concepción individualista del ser humano, el instrumento hipotético del Estado de Naturaleza, la necesidad teórica de pensar la sociedad como un contrato, y por último la idea de la sociedad política como remedio a los problemas del estado de naturaleza.

En el *Segundo tratado sobre el gobierno civil* se pregunta cómo sería el hombre en estado de naturaleza y por qué terminaría el hombre dándose un gobierno civil. En este estado pre-político el hombre no sería un salvaje *hobbesiano* pues tendría una ley natural que surgiría espontáneamente en su espíritu por el sólo hecho de razonar, por el solo hecho de ser un ser humano.

Locke era empirista, es decir se oponía a la doctrina de las ideas innatas (desde Platón a Descartes) sin embargo y contradictoriamente esta “ley natural” sería algo así como una idea innata.

En el estado de naturaleza el hombre viviría en completa libertad e igualdad. El Capítulo II, llamado “Del estado de naturaleza”, comienza diciendo: “Para entender rectamente el poder político y derivarlo de su origen debemos considerar en qué estado se hallan naturalmente los hombres todos que no es otro que el de **perfecta libertad** para ordenar sus acciones, y disponer de sus personas y bienes como lo tuvieren a bien dentro de los límites de la ley natural sin pedir permiso o depender de la voluntad de otro hombre alguno” (pág. 4). Más adelante, en el apartado 6 explica y marca los límites de este estado de libertad. “Porque aunque éste sea estado de libertad, no lo es de licencia. Por bien que el hombre goce en él de libertad irrefrenable para disponer de su persona o sus posesiones, no es libre de destruirse a sí mismo, ni siquiera a criatura alguna en su poder, a menos que lo reclamare algún uso más noble que el de la preservación. Tiene el estado de naturaleza **ley natural** que lo gobierne y a cada cual obligue; y la razón, que es dicha ley, enseña a toda humanidad, con sólo que ésta quiera consultarla que **siendo todos iguales e independientes nadie deberá dañar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones...**” (págs. II, 6) La libertad natural del hombre “consiste en su superioridad frente a cualquier poder terrenal” (págs. II, 2), ya que al estar dotado con facultades iguales “no cabe suponer ningún tipo de subordinación” (págs. II, 6). Por lo tanto la ley natural le prohíbe dañar a otro en su propiedad, salud o bienes. Sin embargo existe la posibilidad de que alguien lo haga, de que alguien atente contra su semejante. “Y para que frenados todos los hombres, se guarden de invadir los derechos ajenos y de hacerse daño unos a otros, y sea observada la ley de naturaleza que quiere la paz y preservación de la humanidad toda, la ejecución de la ley de naturaleza se halla confiada en tal estado, a las manos de cada cual, por lo que **a cada uno alcanza el derecho de castigar a los transgresores de dicha ley** hasta el grado necesario para impedir su violación.” (págs. II, 7). Y más adelante “cualquier hombre tiene el derecho de castigar al culpable y de ser ejecutor de la ley natural” (págs. II, 8).

El capítulo V se refiere a la propiedad. Comienza diciendo que “Dios, como dice el rey David, dio la tierra a los hijos de los hombres, la dio, esto es a la humanidad en común” (págs. II, 24). Sin embargo “Aunque la tierra y todas las criaturas inferiores sean a todos los hombres comunes, cada hombre, empero, tiene una propiedad en su misma persona. A ella nadie tiene derecho alguno, salvo él mismo. El trabajo de su cuerpo y la obra de sus manos podemos decir que son propiamente suyos. Cualquier cosa, pues, que él remueva del estado en que la naturaleza le pusiera y dejara, **con su trabajo se combina y, por tanto, queda unida a algo que de él es, y, así se constituye en su propiedad**” (págs. II, 26). Es decir, el único título para poseer algo es el trabajo que le da a cualquier hombre el derecho natural sobre lo trabajado. La propiedad no es ilimitada pues “La medida de su propiedad vendrá fijada por la cantidad de tierra que un hombre labre, siembre, cuide y cultive” (págs. II, 32).

Esta limitación a la propiedad es previa, según Locke, a la invención del dinero (págs. II, 36) que posibilita la acumulación. La invención del **dinero** es una posibilidad pactada, anterior a la constitución de la sociedad civil, de acumular riquezas y propiedades más allá de las necesidades. El dinero generará desigualdades, conflictos y terminará con la paz del estado de naturaleza, alterará la vida de los hombres surgiendo algunos irracionales que atentan contra la propiedad de los

trabajadores.

Digámoslo de esta manera el hombre en estado de naturaleza posee la libertad o derecho de poseer una propiedad, la libertad de circular libremente por el territorio, la libertad de pensamiento, la libertad de culto, la libertad de asociación, es decir, todos los derechos que desde entonces conocemos como “libertades individuales” y, además, la libertad de hacer justicia por mano propia. Los hombres guiados por la ley natural podrían vivir vidas ordenadas y morales y podrían disfrutar de su propiedad siempre y cuando dejaran lo suficiente para satisfacer las necesidades de los otros (II, 36). Sin embargo existen algunos hombres que no están guiados por la razón y pretenden despojar a otros de sus propiedades trasgrediendo la ley natural lo que genera un estado de guerra. El estado de naturaleza degenera en estado de guerra cuando éstos atentan contra la propiedad de otros y cuando los conflictos entre dos o más personas, al no haber un tercero o juez, se resolverán con la victoria del más fuerte y no del más justo. Para salir de esta situación los individuos realizan un **contrato** social o pacto social por el cual se constituye la comunidad política: “*Pues allí donde existe una autoridad, un poder terrenal al que apelar para obtener la oportuna reparación, desaparece el estado de guerra*” (págs. II, 21).

La sociedad en estado de naturaleza podría vivir armoniosamente, lo que la obliga a instaurar una sociedad política o contrato es la impotencia frente a enemigos internos o externos. Este contrato es una transferencia de derechos o libertades, básicamente es la transferencia de la libertad de hacer justicia por mano propia, es la delegación del derecho a vengarse. Dice Locke “... *cuando un hombre entra en la sociedad civil y se convierte en miembro de una república, renuncia al poder que tenía para castigar los delitos contra la ley de la naturaleza*” (págs. II, 88). El Estado que nace del contrato es el encargado de hacer justicia y los contratantes conservan todas las otras libertades naturales, originales, del estado de naturaleza. Si el resto de las libertades no se delegan, el Estado debe respetarlas como sagradas, originarias, previas al Estado mismo. “*No hay un pacto de sujeción como en Hobbes y otros contractualistas, sino que el pueblo, que tiene el verdadero poder soberano, otorga a los poderes su confianza (trust) sin someterse a ellos, justificando la rebelión en el caso de que la autoridad no cumpla con sus objetivos*”. (Várnagy, 2000, pág. 61). El liberalismo nace, a diferencia del pensamiento de Hobbes, como un gran límite al Estado, un gran límite al Poder. La renuncia a una parte del poder del hombre natural es el origen del poder ejecutivo y legislativo. Los poderes naturales del hombre se transforman, gracias al contrato, en los poderes políticos de la sociedad civil. Pero ese contrato no es indisoluble. El comportamiento tiránico disuelve la autoridad legítima y restaura la libertad natural y la igualdad que existe en el estado de naturaleza. “... *siempre que los legisladores destruyen o se adueñan de la propiedad del pueblo, o los esclavizan bajo un poder arbitrario, se ponen en un estado de guerra respecto a su pueblo, el cual queda, por ello, libre de seguir obedeciendo*” (págs. II, 222).

Propone, entonces, Locke la separación de poderes “debe existir una separación entre el poder ejecutivo y legislativo, ya que resulta una fuerte tentación el que las mismas personas que tienen el poder de hacer las leyes tengan también el de ejecutarlas” (págs. II, 143).

Hoy la existencia de las libertades individuales nos parece obvia, natural. Sin embargo en la Argentina tenemos el recuerdo del golpe de Estado de 1976. Entonces no se respetaron las libertades individuales y hubo 30.000 desaparecidos. Al despreciar el Estado de Derecho, el Estado Argentino se convirtió en un Estado terrorista y terminó atentado contra la vida de los mismos ciudadanos argentinos que debía proteger. Pero veamos otros casos más difíciles (una tiranía es condenada hoy sin problemas). La película *Buenos días, Buena suerte* de George Clooney sobre el macartismo en EEUU relata cómo en la década del 50 en un país democrático y liberal, en pleno Estado de Derecho, se atentaba, sin embargo, contra las libertades individuales con el apoyo de la opinión pública y de los medios masivos de comunicación. Liderados por el senador McCarthy muchas agencias del estado desconocían la libertad de pensamiento, la libertad de asociación, el derecho a un juicio justo y los derechos procesales con la excusa de que había que defender “la libertad”, el “mundo libre” frente al peligro del comunismo. Sólo un periodista, un tal Edward

Murrow, se enfrenta a McCarthy. La película, que narra la historia de este enfrentamiento, tiene sentido hoy pues, después del atentado a las Torres Gemelas, el gobierno de los EEUU ha reincidido en vulnerar las libertades individuales en su mismo país de manera flagrante, frente el silencio de las mayorías y con la complicidad de los medios.

Quisiéramos agregar otra reflexión. La libertad es entendida por Locke desde el paradigma de la propiedad. La propiedad incluye: la vida, la libertad y los bienes. La libertad es algo que se **posee** desde el nacimiento: “todo hombre nace libre” va a escribir Locke. La libertad está pensada como un espacio propio de no injerencia externa. Los “otros” son los enemigos de mi libertad (y sobre todo el Estado) en cuanto pueden invadir mi espacio de libertades individuales. Se las ha llamado libertades negativas pues para definir las tenemos que comenzar por una negación: “**no** se me puede impedir pensar de tal manera, asociarme, creer en tal dios, etc.etc”. Veremos más adelante que también hay otras formas de pensar la libertad.

Recapitemos: visto desde la Modernidad la Edad Media era un mundo encantado donde los hombres **no** eran todos iguales y la naturaleza **no** era diferente de los hombres (los animales y plantas –en general los fenómenos naturales– eran entidades pensantes, deseantes, astutos o ingenuos, amigables o execrables). La Modernidad produjo el **desencantamiento del mundo y de las relaciones sociales**. Un bosque, después de la aparición de la burguesía, ya no fue un ser vivo, peligroso, misterioso del que había que defenderse o con el que había que negociar, ahora ya no sería más que “vegetación”, más aún, se convirtió en “madera” o “leña”, que se puede vender. Ya en nuestra contemporaneidad se convertirá en “paisaje” que también se puede vender (turismo); la modernidad convirtió al bosque en “malezas” (viene etimológicamente de “malo”) que se opone a “plantación” (naturaleza productiva y rentable = bueno). “Vegetación”, “madera”, “leña”, “malezas”, “plantación”: no hay allí nada animado, nada que encerrara algún mensaje, significación o sentido para la vida, no había nada allí para descifrar, nada para entender, nada que aprehender o que conjurar, nada que nos iluminara o nos oscureciera el rostro, ningún espíritu o signo que buscar.

Nos hemos detenido largamente en el mundo encantado profano, es decir toda la serie de significados que no estaban necesariamente referidos a la religión oficial, sin embargo esa misma lógica regía también el pensamiento de la gente cuando veía el mundo, el cielo, la lluvia y la sequía, la buena y la mala cosecha, la enfermedad y la salud, la vida y la muerte como mensajes de Dios. Como premios y castigos divinos. Si un terremoto sacudía una aldea todos “sabían” por qué Dios los castigó. Si una familia caía enferma también todos sabían, veían con claridad las razones del castigo celestial. Dios no cesaba de hablar todo el tiempo y en todos lados.

Por otro lado el señor feudal no fue ya un superhéroe o un semidiós y se convirtió en un hombre entre los hombres, alguien intercambiable por cualquier otro. Tampoco el cura, el obispo o el Papa fue ya un ser radicalmente diferente. El liberalismo (todos somos iguales ante la ley) así como la revolución científica (la muerte de los significados, mensajes o fines en la naturaleza), ambos surgidos durante el S. XVII, son los responsables de este **desencantamiento del mundo**.

Por último es característica de la Modernidad la constitución de los Estados nacionales frente a la disminución del dominio de los señores feudales y del Papado. Justamente hemos visto que la Edad Media estaba basada tanto en la multiplicidad de unidades políticas independientes (cada una con su ejército) que podían reunirse y dar un poder (limitado) a un rey, como en el gran poder de una instancia supranacional –por decirlo de alguna manera– el Vaticano, que tenía una enorme influencia sobre todas las unidades políticas en Europa. Frente a esa multiplicidad y ese gran poder de la Iglesia se yergue la burguesía que, aliándose a los monarcas, va constituyendo los **Estados Nacionales** tal como hoy los conocemos. Es decir, los monarcas logran ese poder absoluto propio del S. XVII justamente aliándose a la burguesía y haciendo desaparecer a la nobleza al

mismo tiempo que lograban acotar el poder de la Iglesia.

10. La Ilustración. El progreso y su contracara

La razón instrumental, esta forma de usar la razón propia del comercio y de la ciencia, una razón seca y rigurosa, apegada a los hechos, una razón matemática, que saca cuentas, es la Razón que se va a identificar con la Ilustración del S. XVIII. Los filósofos ilustrados, Diderot, D'Alembert, Montesquieu, Voltaire, Condorcet, van a ser anticlericales, van a criticar a las tradiciones, creencias, supersticiones, costumbres de la Edad Media, le van a llamar la época del oscurantismo en oposición a la época de las Luces que será el S. XVIII. Se van a reír del pueblo, de su ignorancia, sus prejuicios, de sus supersticiones, sus apegos sentimentales e infantiles a la religión. Los ilustrados van a amar las grandes ciudades, su movimiento, el cambio, el avance de la ciencia, la libertad de pensamiento. Van a considerar todas las tradiciones, instituciones, valores de la Edad Media como irracionales y por lo tanto antinaturales. Van a tratar de fundar al mundo de nuevo y hacerlo de una manera más “natural”, es decir, sin las distorsiones y malformaciones que esos “oscuros y retorcidos” monjes medievales le habían impreso al espíritu humano; un mundo más simple, lineal, transparente, armónico, con la simpleza que tiene la ley de gravitación universal enunciada por Newton y que había encandilado a todos los intelectuales desde 1679. (*El nombre de la Rosa* de Umberto Eco es una muy buena novela, también la película es excelente, donde se retrata este mundo medieval mórbido, oscuro, retorcido, culpabilizador y la tímida aparición de la racionalidad transparente encarnada en el monje que llega a investigar una muerte sospechosa en un monasterio).

Sumémosle a este entusiasmo por el progreso científico lo que implicó la conceptualización de las **libertades individuales**, es decir los frenos que el liberalismo le impuso al poder, y las posibilidades enormes que se les abrían a las personas que ahora podían pensarse como **individuos**, es decir entes libres, desligados, sin amarras. Sumémosle los espectaculares viajes de descubrimientos del S. XVII y XVIII: se circunnavegó el globo (Magallanes y Elcano) y se llegó a todos los lugares del planeta. El resultado será un clima donde la vida era promesa, aventura, libertad, progreso, bienestar. A esto hay que sumarle finalmente las transformaciones en el modo de producción que habían consolidado el capitalismo y el liberalismo como política económica (el incremento de riquezas que eso implicaba) y tenemos que llegar a la conclusión de que los europeos, a mediados del S. XVIII, no tendrían de qué quejarse. Europa estaban tocando el cielo con las manos.

11. Jean-Jacques Rousseau (1712–1778)

Sin embargo toda esta época de **bienestar** y progreso pronto comenzó a mostrar su otra cara; el Siglo de las Luces empezó a mostrar su sombra, su **malestar**. Ya Rousseau, que escribió en la segunda mitad del S. XVIII, va a alejarse un tanto de la Ilustración. Va a suponer sí, como los otros contractualistas, que el individuo es la esencia de la sociedad; pero no va a imaginar a ese individuo como el frío, calculador y egoísta hombre de Hobbes sino que va a tener sentimientos: el amor de sí y la compasión. Rousseau va a tratar de identificar, aislar, la “naturaleza humana”, esa naturaleza racional, simple, transparente (que la ignorancia de la Edad Media embrolló pero que también la sociedad burguesa racionalista, mercantil, egoísta, ciudadana desconoció) y va a proponer una sociedad más “natural”, acorde con esa naturaleza.

Primero, entonces, debemos conocer el hombre en estado de naturaleza. Rousseau propone imaginarlo desprovisto de todas las cualidades sociales; lo que reste va ser el hombre biopsicológico, el hombre real, el verdadero. Hobbes, según Rousseau, había provisto al hombre natural de cualidades que eran un producto social (como su pasión por la guerra).

Rousseau imagina que lo que caracterizaría este estado de naturaleza sería un perfecto

equilibrio entre las necesidades y el medio, entre los hombres y los recursos. El hombre encontraría lo que necesita en la naturaleza y no necesitaría más de lo que encuentra en el medio físico inmediato. Este equilibrio implicaría una armonía entre los seres humanos o al menos la falta de conflictos dado que si la naturaleza es pródiga y hay para todos ¿por qué pelearse? Esto no significa que el hombre en estado de naturaleza sea social. Los hombres están aislados entre sí y no se interesan por sus congéneres. Pero falta el incentivo para la guerra que surge de necesidades insatisfechas. El robo, la dominación y la violencia son desconocidos para el hombre natural. El hombre es solitario y retraído, sin embargo es capaz de simpatía lo que es producto de su imaginación; tiene la capacidad de colocarse en el lugar de otro (imaginarse lo que el otro siente) y experimentar sus sentimientos, pero no tiene la necesidad de socializarse.

Este equilibrio se hubiera mantenido si no se hubiera alterado algo en el medio: el aumento de la raza humana, los años estériles y los inviernos largos llevaron al hombre a tener que reunirse para coordinar sus esfuerzos. A medida que aprendieron a actuar unidos aprendieron a hablar. Habían inventado la cultura pero todavía no había desigualdad. Sin embargo el cultivo de las plantas, la domesticación de animales y básicamente la invención de la propiedad privada abrió el camino a toda clase de desigualdades. Con la desigualdad vienen los conflictos, la dominación, el sometimiento o los saqueos. La inseguridad y la violencia, el estado de guerra, perjudica al rico más que al pobre. Por lo tanto los ricos inventan un recurso: las leyes, la sociedad política. Con el propósito de controlar esa guerra se establece el Estado civil.

El estado natural es de soledad, paz y equilibrio, cuando se altera ese equilibrio los seres humanos deben reunirse, crean sociedad, pero esta condición social acarrea desigualdades, y la desigualdad trae la guerra que termina en la creación de un Estado. Pero este Estado es represor, es incompatible con el hombre natural que es esencialmente libre. Las sociedades modernas son, para Rousseau, producto de la necesidad mutua, de la coerción y, bastante menos, de la razón. El problema es que esta “necesidad mutua” es sumamente asimétrica. Rousseau la describe con una exquisita ironía: *“Me necesitáis porque yo soy rico y vosotros sois pobres. Hagamos pues un contrato. Os haré el honor de permitir que me sirváis con la condición de que me deis lo poco que os quede por la molestia que me tomaré en mandaros”* (citado en Zeitlin: (1968)). En definitiva *“El hombre nace libre y en todas partes se halla encadenado”* (Rousseau, 1762, pág. 33) esta es la verdad de la sociedad moderna.

Es necesario entonces imaginar un Estado donde se concilien la libertad con la asociación y la autoridad. Rousseau formula el problema de esta manera: *“Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja con toda la fuerza común la persona y los bienes de todos los asociados; por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca sin embargo, más que a sí mismo, y quede tan libre como antes”* (citado en Lamanna, 1947, Vol. 3, pág. 312). El problema no podría resolverse si el hombre fuera solamente egoísmo pero el individuo tiene en sí un principio **universalista** de comunión y aún más de identificación con todos los otros individuos. Es la capacidad y posibilidad de percibir el universal dentro de sí mismo lo que permitiría fundar la autoridad supraindividual del Estado en la **Voluntad General**, expresión a la vez de la Humanidad y del yo más profundo que vive en cada uno de nosotros.

La voluntad general es algo muy diferente de la voluntad de todos. Ésta última es la suma de los intereses particulares mientras que la voluntad general es cualitativamente diferente de los intereses particulares. Es justamente el contenido universalista de la voluntad general el que la define. La suma unánime de todas las voluntades particulares no se acercaría a la voluntad general mientras que ésta podría residir hasta en la conciencia de un solo individuo siempre y cuando éste pensara y sintiera en términos universales.

Para que la autoridad no sea coerción y tenga valor moral el individuo deberá someterse libremente a la **voluntad general**. Es la voluntad general lo que transforma una multitud de individuos en “pueblo”. A la voluntad general y por lo tanto al pueblo le compete la soberanía. Es justa la ley que expresa esta voluntad general, en la cual encuentro presente o en potencia mi más

verdadero yo; y por tanto obedeciendo a la ley no obedezco más que a mí mismo, no dejo de ser autónomo; realizo antes bien, mi libertad en su forma más plena. Se entrega todo a cambio de la libertad sustancial. El individuo termina realizándose en el Estado.

La soberanía debería ejercerse de manera directa. Rousseau rechaza el sistema representativo propio de la constitución inglesa y propone la **democracia directa**.

El concepto de voluntad general es sin duda difícil de imaginar porque estamos acostumbrados a pensar la democracia en términos cuantitativos. Las elecciones políticas son una cuestión de porcentajes, de números, en cualquier país. Sin embargo no era esto lo que Rousseau tenía en mente. Tal vez un ejemplo nos ayude a ver la diferencia. Todos recordarán las elecciones de 1995 en nuestro país donde Menem se presentaba a la reelección. Contrariamente a las elecciones de 1989, donde Menem había mentido sobre su programa de gobierno (como lo reconoció abiertamente luego frente al periodismo: “Si decía lo que iba a hacer no me votaban”), en estas elecciones la gente ya conocía el proceso en el que estábamos embarcados: las leyes de flexibilización laboral, la apertura de los mercados, la privatización de las empresas públicas, pero sobre todo tenía la certeza de que había muchas víctimas de esta modernización menemista. Sin embargo Menem volvió a ganar las elecciones. Todos los analistas políticos sostuvieron después que ganó el voto-cuota. Esto es que la gente que se había endeudado comprando televisores, videocaseteras y autos no quería que su cuota (en dólares) se disparara y perdiera, eventualmente, los electrodomésticos. Una mayoría votó pensando cada uno en su interés privado, en mantener el monto de su cuota. Sin embargo la voluntad de la mayoría no fue el bien de todos. Por el contrario ese proceso terminó, acabó, no sólo con las leyes de protección del trabajador, las empresas públicas y la industria nacional, sino también con los ahorros de la clase media que fue la principal generadora del voto-cuota. La suma de intereses individuales, la suma de caprichos individuales no constituyó el bien común sino más bien todo lo contrario.

Entonces si comenzamos este recorrido afirmando que en la Edad Media no existía el individuo, no existía el particular, no existían los deseos individuales, no existía el “yo quiero” sino “la voluntad de Dios”, estamos afirmando que existía un universal, un sentido único. Cuando aparece la burguesía, el liberalismo, se quiebra ese universal, desaparece, y aparecen los particulares, aparecen los sentidos múltiples, conflictivos y contradictorios. Locke piensa que el Estado, como universal, debe acotarse a lo mínimo para defender lo más posible el “yo quiero”, las libertades individuales, la iniciativa privada, lo sagrado que es el individuo que se mueve en un plano que es la Sociedad Civil como un simple espacio de interacción y choque de las individualidades. Sin embargo con Rousseau y su concepto de Voluntad General lo que reaparece es la necesidad del universal. Sin dejar de considerar al individuo como fundante, Rousseau replantea la existencia de algo que sea más, u otra cosa, que la suma de las partes. Se vuelve a aspirar a un Sentido que esté más allá de los pequeños “sentidos” particulares, o del “sinsentido” social del liberalismo. Se desdobra, se le busca un doble fondo a la sociedad civil y a la vez se desdobra, se le busca un doble fondo al individuo. Lo que está más allá de la sociedad civil es la voluntad general y lo que está más allá de los caprichos individuales (libertades individuales) es “el universal que anida en el fondo de cada ser humano”. Si rastreamos en las profundidades de cada uno, dado que el ser humano es bueno por naturaleza, encontraremos esa voluntad de buscar el “bien de todos”, más allá de los caprichos individuales.

12. Reflexiones sobre el contractualismo en nuestros días

Hoy se piensan, siguiendo el modelo de la sociedad norteamericana, a todas las relaciones humanas como relaciones contractuales. Obviamente las relaciones laborales y comerciales como las políticas. Pero también se piensan así las relaciones familiares e institucionales. El contrato matrimonial es cada vez más especulativo (conocemos esos contratos que firman las celebridades del *jet-set* al casarse donde especifican quién se va a quedar con qué cuando se divorcien) pero también las relaciones padre-hijo: en EE.UU. un niño puede hacer un juicio de divorcio a sus

padres y disolver el vínculo (que se entiende como contractual). Las relaciones en las escuelas cada vez más se piensan desde el paradigma contractualista. En todos los colegios a principio de año se presentan y a veces hasta se hacen firmar los **contratos pedagógicos**. Se negocian y especifican las obligaciones mutuas y se firma el acuerdo. Por un lado el punto de partida de la firma de cualquier contrato es que el otro va a tratar de perjudicarme, por eso es necesario dejar todo escrito y firmado. Por otro lado la finalidad del contrato es evitar las sorpresas, los imprevistos, las “novedades”. Después de firmar un contrato lo que menos se espera son “sorpresas”. Si se trata de un empleado éste no espera que el patrón le venga un día con que tiene que quedarse después de hora. Si es alguien que ha vendido algo no espera que el pago sea de repente diferido o que se le pague en especies (“mirá, esta semana te voy a pagar con una mesa que no uso y una bicicleta”). Si contrato a una empresa para que me construya la casa la máxima aspiración es que no haya novedades, que no se exija más dinero que el pactado, que se termine en el tiempo estipulado, que cada material sea el esperado. Y cuando viene el capataz y te dice “falta cemento” o hay que hacer los cimientos más profundos o las tejas del contrato no son las apropiadas uno se indigna. Después de la firma del contrato uno no quiere ninguna novedad. Con un contrato todo está dicho, nada nuevo se puede esperar de esa relación. El logro de un contrato es que nada nuevo aparezca.

Sin embargo la novedad es lo que deberíamos desear en las relaciones humanas. Que aparezca lo nuevo, lo impensado, lo no planeado. En principio lo no planeado por los alumnos, lo no esperado por ellos, lo que no hubieran podido llegar a imaginar. La educación se trata de recorrer un camino y al final del camino los viajeros, los expedicionarios de la aventura educativa, debieran ser “otros”. “Realmente he crecido” puede decir un alumno a fin de año. “Nosotros, los de entonces, ya no somos los mismos” podríamos decir a fin de año con los chicos, citando a Neruda. Tal vez un alumno (y por qué no un maestro) pueda vivir una experiencia educativa que lo transforme. En términos coloquiales eso se suele llamar “madurar”, podemos llamarlo también de otras maneras, pero de cualquier forma ningún alumno puede pactar “madurar”. Madurar no es un acto voluntario. No es el resultado de un contrato, es el resultado de una relación humana.

13. Reflexiones sobre el liberalismo y la democracia

Hace unos años, cuando se cumplieron veinte años de la asunción de Alfonsín en el 83 los medios salieron a la calle a preguntarle a la gente su opinión sobre la democracia y la mayoría respondían satisfechos que valoraban “el poder decir lo que uno pensaba”, “el poder leer lo que uno quería”, “que no te persiguieran por tus ideas”, etc. etc. En realidad lo que se está valorando en estas opiniones son las virtudes de un gobierno liberal, no necesariamente de un gobierno democrático. Si bien no son significados opuestos tampoco son sinónimos. El liberalismo se distingue por la defensa de las libertades individuales y la democracia por el **gobierno del pueblo** (demo=cratos). (Consultar en la bibliografía optativa de la materia: (Lobos, 2008)).

14. Kant y Hegel

Para hablar de Kant y Hegel haremos un pequeño desvío. Comencemos con aquel cuento de Borges (1960) “Del rigor en la ciencia”:

...En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el mapa de una sola Provincia ocupaba una ciudad, y el mapa del Imperio, toda una Provincia. Con el tiempo, esos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un mapa del Imperio, que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos Adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Sigüientes entendieron que ese dilatado Mapa era Inútil y no sin Impiedad lo entregaron a las Inclemencias del Sol y de los Inviernos. En los desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por

Mendigos: en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas.

Suárez Miranda: VIAJES DE VARONES PRUDENTES,
libro cuarto, Cap. XLV, Lérida, 1658.

¿Qué moraleja podemos sacar de este cuento?

Creo que una conclusión necesaria es que la principal característica de un mapa no es reflejar la realidad sino distorsionarla. La reproducción fiel, exacta de un país, región o pueblo es en sí misma inútil, absurda, grotesca, irrisoria, como lo muestra el cuento de Borges. Entonces lo que hace un mapa es elegir ciertos elementos de la realidad para reflejarlos. Elegir significa interpretar. Entonces, un mapa siempre interpreta, es decir, **distorsiona**. Llegamos a una formulación sin duda interesante: “un mapa distorsiona”. Ustedes verán que hay una brecha enorme entre la realidad y la representación, es decir entre la realidad y cualquier forma de símbolos, signos, lenguaje, discurso. Toda representación es una distorsión pero no por alguna intrínseca maldad humana sino porque no distorsionar sería presentar la cosa tal cual es (en el caso del cuento: el Imperio mismo). Cuentan que una vez estaba Beethoven tocando una pieza y al finalizar fue interpelado por una de las personas que lo escuchaban –“¿qué es lo que es lo que Usted ha querido decir con esta música?”– Cuentan que Beethoven respondió... tocando de nuevo la pieza. Otra versión de la misma historia afirma que el músico respondió diciendo: “si hubiera podido decirlo con palabras no hubiera compuesto la melodía”. Esto significa que no hay traducción posible entre la música y el lenguaje, entre la música y el discurso, la música es la explicación más fiel de la música. Así como el Imperio mismo es la única representación Verdadera del Imperio original.

Entonces tenemos que afirmar que lo único que refleja la verdad de la realidad es la realidad misma. Esto nos recuerda entre otras cosas aquella frase de Perón: “la única verdad es la realidad”. Esta afirmación, que viene de una larga tradición que abarca desde Hegel a Marcuse, es una falacia porque toda verdad es discursiva y por lo tanto no puede ser verdadera (dado que no es realidad sino discurso). Y si tiene alguna posibilidad de ser escuchada sería a condición de que terminemos de darnos cuenta de que hablamos de una verdad que no podemos nombrar pero no porque esté escondida en algún *Grial* misterioso sino porque es la realidad misma.

Permítanme que les cuente una pequeña anécdota familiar. Mi padre era Jefe de una mina de uranio en Malargüe en los años sesenta cuando sucedió un desastre: una explosión mató a un minero. Para estos casos la autoridad competente es la Gendarmería –creo que por el hecho de que se trataba de explosivos o tal vez fuera porque estábamos bajo algún gobierno de facto– el asunto es que llegaron al campamento minero los gendarmes que tenían que investigar esa muerte y decidieron realizar la reproducción de lo ocurrido. Pero como no querían distorsionar nada insistieron en seguir exactamente la misma secuencia de acciones que había producido el desastre. Para esforzarse en ello buscaron al hermano del difunto y le pidieron que realizara los mismos movimientos que su hermano solía realizar con los explosivos. La reproducción terminó con la muerte del hermano del minero muerto y de un oficial de la gendarmería además de varios heridos. Entonces la reproducción fiel, perfecta de algo no sólo es inútil sino que también puede ser peligrosa.

Oscura misión para geógrafos, historiadores, cientistas sociales. Nosotros, que somos amantes de la verdad, nos tenemos que resignar a que sólo existimos si distorsionamos. Claro, hay maneras y maneras de distorsionar. Una manera de distorsionar es la mentira, pero no nos ocuparemos de ella dado que ya se ocupa de ella, la moral en cuanto conciente voluntad de engañar, o la justicia si se tratara de un fraude. La distorsión de la que estamos hablando es inherente a la condición humana, inherente a la condición del saber humano, es inherente a los límites y posibilidades del saber humano. Para poder hablar, pensar y conocer distorsionamos. A veces ideológicamente, a veces

sistemáticamente, a veces conscientemente a veces inconscientemente, siempre un poco de cada cosa. Sabemos que los geógrafos y cartógrafos distorsionan la realidad de tres maneras sistemáticas: la escala, la proyección y la simbolización. Dice Muehrcke, “*lo que torna al mapa tan útil es su genio de omisión, es el reducir la realidad a su esencia*”. (Citado por Souza Santos (1999, pág. 21)). Quedaría por discutir quién elige lo que sería “su esencia”.

Ahora bien, si para representar algo elegimos ciertos elementos de la realidad y despreciamos o relegamos otros la pregunta que se impone es: ¿por qué hemos elegido ciertos elementos y no otros? ¿Qué nos lleva a elegir unos y despreciar otros? ¿Es posible analizar el discurso para aclarar qué lleva a alguien a privilegiar unos u otros?

Para tratar de responder a estas preguntas veamos la Teoría del conocimiento de Kant. ¿De qué hablamos cuando hablamos de la realidad? Adelantamos la respuesta kantiana: de nosotros.

Pero antes de ingresar de lleno en la filosofía kantiana avancemos un poco más de lo que logramos en las primeras páginas sobre qué es **idealismo** y qué **materialismo** en filosofía.

15. Idealismo y materialismo: ¿Qué es primero, la esencia o la existencia?

Regresemos por un momento al S. VI en Grecia. Hasta ese momento, como toda cultura antigua, los griegos explicaban los fenómenos naturales a través de causas sobrenaturales, divinas, se explicaba a través de los mitos. Si llovía se lo debíamos a la voluntad de un dios, así como si faltaba la lluvia se debía, obviamente, a un castigo de parte de los dioses. El día y la noche, las estaciones del año, las pestes o las cosechas todo en la naturaleza encontraba su explicación en voluntades sobrenaturales. La divinidad, es decir, una fuerza espiritual (el Padre), era la que dominaba a la materia (*mater*, madre). Podríamos decir que eran idealistas; toda religión como todo idealismo dirá “En el origen el Espíritu planeaba por encima de las tinieblas y después fue la materia”. “Dios, –o *Eloim* como dice la Biblia en hebreo, que quiere decir literalmente “los dioses”– crearon el mundo en siete días y luego al hombre a su imagen y semejanza”.

En el S. VI aparecieron los llamados “filósofos de la naturaleza” que intentaron explicar los cambios naturales mediante causas naturales. Eran materialistas porque no pretendían que ninguna fuerza espiritual hubiera creado la naturaleza ni que ninguna fuerza sobrenatural fuera la causa de los cambios en la materia. Las causas de los cambios naturales eran sólo naturales, materiales. La naturaleza estaba constituida por átomos (Demócrito, Epicuro) o era un compuesto de agua, aire, fuego y tierra (Anaxágoras); de cualquier manera la naturaleza y sus cambios se debían a elementos naturales y causas naturales.

Una vez planteada la discusión en términos de Dioses vs Naturaleza se vuelve a dar una oposición entre los filósofos: Parménides de Elea sostenía que el Ser es estático, uno, eterno y que no tiene principio ni fin, el ser es *logos* (pensamiento). Por el contrario, para Heráclito el Ser es movimiento, cambio, y lo que cambia es –siempre– materia. *Todo fluye*, decía Heráclito. Es otra forma de la oposición idealismo/materialismo. La materia, obviamente, cambia, se transforma, las cosas se gastan, se ponen viejas, se pudren, nada resiste al paso del tiempo. La materia es por esencia cambio, movimiento. Por lo tanto si sostenemos que el Ser es movimiento somos materialistas. Si pensamos, por el contrario, como Parménides, que el Ser es eterno, estático, inmóvil somos idealistas.

En el S. IV Platón también veía que el mundo sensible, el mundo natural de personas, seres y cosas, era un mundo cambiante, mutable. Las cosas, los seres, nacen, envejecen, mueren, se pudren. Él, que como todo filósofo buscaba la verdad, se preguntaba ¿Cómo producir conocimiento, es decir, cómo producir verdad de algo que es de una manera hoy y totalmente diferente dentro de un tiempo? Obviamente ninguna verdad puede concebirse a partir del mundo material. Sin embargo, sostenía Platón, el ser humano puede acceder a otro mundo, el Mundo de las Ideas, al cual se llega con el ejercicio de la razón. La razón puede encontrar las esencias, es decir lo que no cambia, lo inmutable, lo eterno, aquello de lo cual sí se puede tener conocimiento verdadero. Una mesa de madera puede durar veinte años, cien si es muy buena, trescientos si es excelente pero un día será

sólo cenizas, una mesa de hierro terminará siendo óxido tarde o temprano. Pero la **idea** de mesa, el concepto de mesa, ése no envejecerá, no se pudrirá, no se oxidará. Pasarán miles de años y el concepto, la esencia de mesa no cambiará. La idea de mesa es eterna. Y una cosa más; todas las mesas existentes, materiales, han sido derivadas, creadas a partir de la esencia de mesa que existe en el mundo de las ideas. El idealismo, entonces, sostiene que lo que existe en la mente, en la razón, en el sujeto preexiste a lo material y crea lo material, crea lo sensible, la experiencia, la realidad. El idealismo proyecta toda la realidad en el mundo del espíritu.

Por el contrario un materialista sostendrá que es la materia la que crea al sujeto, la que crea a los contenidos de la mente, de la conciencia, de la razón. Vimos ya cómo pensaba Locke que se producía el conocimiento: la mente humana era una página en blanco, una *tabula rasa*, y a través de la experiencia íbamos acumulando sensaciones que sumadas formaban conceptos. Entonces la *idea*, el concepto, para un materialista empirista, no es más que una suma de sensaciones materiales. Este es el materialismo intuitivo que reduce todas las abstracciones intelectuales a la sensibilidad, a la vida, la sensación, la afectividad, como hacían los epicúreos e hicieron sus discípulos modernos como Hobbes, Diderot, Helvétius. Por otro lado los materialistas del S. XVII y XVIII (los científicos y los filósofos inspirados en la ciencia) entendían a la materia en movimiento, pero este movimiento era considerado sólo como desplazamiento, movimiento mecánico, movimiento de lugar.

Podemos sintetizar diciendo que hay un idealismo ingenuo, tosco, crudo, burdo que sostiene que en el origen hay un Espíritu inmaterial, transparente, etéreo, pura luz y puro pensamiento que crea la materia (toda forma de religión) y hay un materialismo ingenuo (Marx usó esta denominación) que sería la ciencia, aquella que, por ejemplo hoy, dice que para entender al ser humano sólo hay que entender el ADN, los neurotransmisores y las proteínas. Se dirá desde este materialismo que el amor es cuestión de feromonas, que la homosexualidad está signada en el ADN, etc. etc. veremos que los autores que vamos a recorrer tratan de evitar estas dos versiones burdas de idealismo y de materialismo.

Vemos que el idealista piensa haciendo un trayecto descendente, digamos, del universal al particular, esto se llama *deducción* y el materialista piensa haciendo el camino inverso, ascendente, digamos, del particular al universal, esto se llama *inducción*.

¿Qué es primero, la esencia o la existencia? Es una pregunta que interroga sobre si somos idealistas o materialistas.

Si le decimos a un compañero cuando está por rendir Filosofía: “*Vos podés, tenés que convencerte y vas a lograrlo, sólo tenés que estar seguro de vos mismo y vas a aprobar*”, estaríamos pensando como un idealista porque suponemos que el sujeto crea la realidad. Si por el contrario le decimos al profesor el día de la mesa: “*lo que pasa es que vivo muy lejos y no puedo venir a clase, además mi jefe no me da permiso para venir a los horarios de consulta y mi abuelita justo se enfermó...*” estoy pensando como un materialista al sostener que las condiciones materiales de existencia determinan al sujeto: no soy más que las condiciones materiales en las que vivo.

Las disciplinas orientales suelen insistir en que uno puede lograr la paz interior, la armonía con uno mismo, el equilibrio emocional si practica ciertas posiciones corporales logrando una “práctica del equilibrio”, si uno logra estar parado sobre un pie durante una hora logrará equilibrio interior. Esta idea pareciera invertir la cadena de los efectos y las causas: uno piensa que si está bastante, tranquilo, si no está muy angustiado, si está “bien de los nervios”, bastante equilibrado mentalmente puede, por ejemplo, hacer alguna proeza física como mantenerse parado en un pie durante una hora. Sin embargo los orientales invierten esta relación: el equilibrio mental, la armonía espiritual, sería un efecto del equilibrio aprendido por el cuerpo. Si el equilibrio del cuerpo (materia) produce el equilibrio de lo psíquico (sujeto) estamos frente a una posición materialista, si por el contrario el equilibrio espiritual es la causa del equilibrio corporal estamos en una concepción idealista. (Obviamente las posiciones idealistas y materialistas han sido, como veremos, más complejas que estos ejemplos. Con estos ejemplos estamos, digamos, caricaturizando un poco, pero

no tergiversando).

16. Immanuel Kant (1724–1804)

Kant es uno de los más grandes filósofos de Occidente. Nació, vivió, escribió y murió en un pueblito llamado Königsberg de la antigua Prusia. Se dice que nunca salió de allí y sin embargo conocía todo el saber de su época. Kant va a continuar por el camino insinuado por Rousseau. Totalmente fascinado por Newton, y la física moderna, Kant es un racionalista a ultranza, un contractualista que cree en el individuo y las libertades individuales y en la competencia entre los individuos que proclamaba el liberalismo económico por esos años. Sin embargo Kant es consciente de que el pensamiento científico sólo puede desplegarse en el ámbito cuantitativo. Sólo se puede hacer ciencia de la cantidad, de lo que se puede medir, pesar, calcular. Pero el ámbito de las **esencias**, el ámbito *nouménico* como le llama en griego, el ámbito del sentido, queda fuera del pensamiento.

Kant se pregunta por las condiciones en que es posible la verdad. Todos los filósofos antiguos se habían preguntado por las condiciones del error. El error era lo que los intrigaba ¿por qué alguien puede equivocarse existiendo la verdad? se preguntaban. Kant, por el contrario, se pregunta ¿cómo es posible la verdad? ¿En qué circunstancias y condiciones es posible la verdad? ¿Cuáles son sus límites? La razón conoce el mundo sensible –es cierto–, Newton lo describió y explicó perfectamente, pero ¿qué condiciones de posibilidad tiene esa verdad? Y por otro lado ¿podemos conocer el mundo suprasensible?

Comencemos con el conocimiento sensible. Hasta el momento había en Europa dos tradiciones filosóficas opuestas que explicaban el conocimiento científico: el dogmatismo metafísico continental y el empirismo inglés. El dogmatismo metafísico (Descartes, Leibniz, Wolff) creía en la existencia de ideas innatas (ideas *a priori*) que daban cuenta de la validez de la ciencia. Estas ideas eran universales (estaban en todos los hombres) y se podían analizar como se hace con la matemática: el conocimiento es siempre **analítico**. Para el empirismo (Bacon, Locke, Hobbes, Berkely, Hume) –en cambio– el conocimiento es posible sólo a través de la experiencia. El pensamiento agrega por **síntesis** nuevos datos sensibles a los ya registrados. Pero estas teorías tenían sus dificultades. Por un lado la experiencia nos puede decir lo que ha ocurrido **hasta ahora** pero no puede asegurar que siempre ocurrirá así (ausencia de **universalidad**). Los racionalistas, por otro lado, para explicar el conocimiento tenían que terminar apelando a la existencia de Dios, cosa poco racional. La solución de Kant va a consistir en afirmar que el conocimiento científico es **sintético a priori**. Ni sólo *a priori* como pensaban los racionalistas, ni sólo *síntesis* como pensaban los empiristas.

La idea básica de Kant es que no podemos conocer las esencias de las cosas, no podemos conocer el *noumeno*, la cosa en sí (*das Ding an sich*). Conocemos los fenómenos (del griego *faíno*), “lo que aparece”. Conocemos sólo lo que se nos aparece, y en lo que aparece participamos activamente, es decir lo construimos. La idea es que la realidad es una heterogénea multiplicidad que estimula de muchas maneras nuestros sentidos. Nos llegan un montón de estímulos. Pero a estos estímulos los ordenamos, los procesamos, según categorías que nosotros ponemos: las intuiciones puras de la sensibilidad, el **espacio** y el **tiempo**. El espacio y el tiempo son formas puras para ordenar y a la vez construir los fenómenos. Esto quiere decir que el espacio y el tiempo no existen en la dura realidad, existen en nosotros y nosotros ubicamos o procesamos lo que nos va llegando, les vamos dando forma, según estas categorías. Nosotros podríamos refutar esta delirante afirmación diciendo “¡no es cierto, el tiempo existe, a la mañana nos levantamos y vemos el sol salir, luego más tarde está a en el cenit y almorzamos y después empieza a ocultarse con lo que se va acabando el día”. Nosotros decimos “pasó otro día”, “el tiempo pasa”, vemos a las agujas del reloj moverse. Decimos “el tiempo pasa y nos vamos poniendo viejos”. Sin embargo lo que hemos visto pasar no es el tiempo, es el sol. Lo que hemos visto es el **movimiento**, no el tiempo. En realidad el tiempo no existe, lo que medimos no es el tiempo, medimos el movimiento. Tendríamos

que afirmar entonces que **no nos ponemos viejos porque el tiempo pase sino que el tiempo pasa porque nos ponemos viejos**. Lo que existe es el movimiento, los cambios en nuestro organismo; si medimos esos cambios, esos movimientos, hablamos de “el paso del tiempo”. Con el espacio pasa algo semejante, lo que vemos no es nunca el espacio puro, vemos cosas extensas, vemos lugares que son extensiones de algo, hasta un baldío o un desierto es una extensión de algo, no un puro espacio (ni aún el llamado “espacio interestelar” ya que sólo es la distancia que separa a las estrellas entre sí).

Entonces el tiempo y el espacio son intuiciones puras que existen en el sujeto de conocimiento y no en la realidad. Luego el intelecto continúa el trabajo de dar forma a lo que recibimos y ordena las sensaciones según las categorías del entendimiento que son doce y que Kant las reúne según:

- la **cantidad**: unidad, pluralidad y totalidad;
- la **cualidad**: realidad, negación y limitación;
- la **relación**, sustancia, causalidad e interacción;
- la **modalidad**: posibilidad, existencia y necesidad.

Las sensaciones que produce la sensibilidad procesadas a través de las categorías del intelecto nos dan por resultado los **conceptos**. De la conjunción de los estímulos y de las categorías que ponemos nosotros va surgiendo el conocimiento. El conocimiento no es un espejo de la naturaleza que refleja la realidad, no es la naturaleza la que prescribe las leyes al ser humano sino el ser humano el que prescribe las leyes a la naturaleza. Nosotros construimos, en cierto sentido, los objetos que conocemos. Algo así como los regalos para el día del padre; los que tienen hijos pequeños saben de lo que hablo. Se acerca el día del padre y escuchamos: “*Papi, dame plata –¿para qué?–preguntamos– No, para nada –nos responden los chicos*” y uno ya sabe, tiene que sacar la billetera y dejar de preguntar. Las condiciones de posibilidad del regalo del Día del Padre las pone el padre mismo. El regalo que le llega de afuera de alguna manera él mismo lo ha producido. Bien, sigamos con Kant. El sujeto construye lo que percibe pero ¿cómo estoy seguro de que eso que he creado no es sólo mío, una imaginación privada, puro delirio o alucinaciones propias? Estoy seguro de que no es sólo mío porque todos los seres humanos somos seres racionales. Esto quiere decir que las intuiciones puras y las categorías están presentes en **todos** los hombres. Todos los hombres percibimos la misma realidad y podemos hacer ciencia para manejarla. Pero podemos pensar que un marciano, una araña o una gaviota no perciben la misma realidad que nosotros, y no es que perciban mal o que perciban menos o que perciban más, percibirán, seguramente, **otra** realidad. La realidad percibida por el ser humano es humana, y por eso es universal, en el sentido de válida para nosotros, aunque no podamos conocer cómo es “en sí”, esto es, “sin nosotros”, sin sujeto.

La conciencia es la que hace aparecer la cosa en su unidad y su bondad, anterior a cualquier juicio. Se trata de la *apercepción trascendental*, la que da unidad a la cosa.

El pensamiento kantiano es un pensamiento de la finitud humana, es decir, nos muestra las condiciones en que es posible el conocimiento y al mismo tiempo nos muestra sus límites. Kant nos diría: “*Lo lamento, pero no podemos decir que conozcamos las esencias, lo que conocemos por la ciencia es verdadero, es cierto, pero sólo para nosotros, los humanos*”.

De cualquier manera está claro que Kant es idealista, como Platón, Descartes o Rousseau en el sentido en que creía que el examen de las categorías de la propia mente podía generar un conocimiento humano universal.

Con lo **sensible** ya está todo claro, no podemos conocer las esencias pero conocemos los fenómenos a través de la sensibilidad, y, dado que aplicamos las categorías ese conocimiento es universal. Sin embargo todavía queda aquella pretensión de conocer lo suprasensible, lo absoluto.

El ámbito de lo **absoluto** no podía ser pensado por los ilustrados y era un desecho, pura superstición. Pero rebobinemos un poco ¿de qué hablamos cuando hablamos de lo absoluto? Absoluto se refiere a “lo que es por sí mismo”, lo separado o desligado de cualquier otra cosa, lo independiente o incondicionado, lo que no depende de nada, lo que no está determinado por nada,

lo que no está en relación (dependencia) a nada. Absoluto viene del latín Ab (negación) soluto (que se puede disolver, que está pegado, atado, relacionado). Lo estudiamos en química en el secundario; un soluto es todo aquello que se puede disolver, como la sal, es decir las relaciones entre sus elementos pueden cortarse, desatarse). Absoluto entonces es lo que no se puede desatar porque tiene relación a nada, lo que no es un agregado, lo que no es relativo. El absoluto era Dios para la Edad Media pero era el “primer motor” para Aristóteles. Lo que no está en la cadena de los efectos y las causas sino que es causa de sí mismo. No está en el mundo sensible sino en un mundo suprasensible. No es del mundo de las parcialidades, de las subjetividades, de los intereses particulares, de las perspectivas siempre sesgadas e intencionadas (o malintencionadas) de los seres humanos. En la modernidad la gente dejó de creer en Dios y la ciencia ya no hablaba de ningún “primer motor”. Sin embargo esta necesidad de absoluto no desaparecía. Cuando alguien declara su amor a otra persona generalmente tiene la forma del absoluto en el sentido de que es un sentimiento que no “depende de nada”, que no es “relativo a”, no está “relacionado con”, atado, condicionado a nada: *“aunque no me quieras, aunque no me mires, aunque no me hables, te querré”* dice el enamorado; un sentimiento que se presenta obviamente como eterno: *“aún después de muerto te seguiré queriendo”*. Sin embargo a poco de andar empiezan los problemas. *“¿Por qué no me llamaste? –Y si vos no me llamás yo no te llamo”*. O *“Mirá, si querés que sigamos juntos no te juntés más con esos amigos tuyos”*, etc. etc. Empiezan a aparecer las condiciones y lo absoluto se vuelve condicionado, “relativo a”. Otra forma que adoptó lo absoluto es el amor a la patria. Sobre todo desde la creación de los Estados Nación en el S. XIX. Más cerca de nuestros días, para un fanático del fútbol su club es un absoluto. La pasión por una camiseta y unos colores no está condicionada por los resultados. No es la razón matemática que calcula la que funciona en estos casos, no decimos *“si perdemos más de cinco partidos no soy más de tal equipo”*. Si fuera así ya no existirían hinchas de Racing. El amor de madre suele quedar en el imaginario popular como lo único “incondicionado”, lo único absoluto, y sin embargo muchos hijos y sobre todo muchas hijas tendrían reparos en aceptar esta afirmación.

Si pensamos como Hobbes o Locke y sostenemos que sólo existe el interés privado y que la vida humana no es más que un permanente choque de subjetividades, de relatividades, que con suerte convivirán sin destruirse en un Estado, hemos abandonado para siempre la idea de absoluto. Si seguimos a la ciencia, ésta nos mostrará lo necesario de los conocimientos que produce pero también su relatividad. Dijimos que Rousseau pensaba que era posible dar un paso más allá del individuo, del interés privado, buscando la universalidad de la *voluntad general* en el interior del yo. Rousseau había pensado en un sujeto que no fuera la suma de los sujetos individuales: la Voluntad General, algo así como “la Sociedad”, un sujeto-otro que quiere o desea cosas que no necesariamente quieren o desean los individuos. Kant, impresionado por Rousseau, va a seguir este camino.

El ámbito de lo absoluto, de lo incondicionado, es el ámbito de lo religioso –obviamente– pero también, según Kant, el ámbito de lo propiamente humano, de la libertad. Ámbito que está fuera de la razón para la ciencia y para los ilustrados. Tampoco habría lugar para el **sentimiento** en la razón formal o matemática. Kant decía: *“Hay dos cosas que me llenan de creciente admiración y asombro, el cielo estrellado sobre nuestras cabezas y el sentimiento de deber en nuestros corazones”*. ¿Se entiende de lo que estamos hablando? Mirar el cielo estrellado sobre nuestras cabezas, sentir una profunda belleza, una profunda plenitud, una sensación de integración con el cosmos, o una “necesidad” de integración con el cosmos o con los otros seres humanos, (un *sentimiento oceánico* le llamó cien años después Freud), o una profunda inquietud o hasta angustia frente a lo relativo, frente a lo provisional, frente al vacío (Pascal había dicho unas décadas antes de Kant *“me aterra el silencio eterno de esos espacios infinitos”*); un preguntarse ¿para qué vivo?

¿Qué sentido tiene que yo esté vivo? Y ¿qué sentido tiene que los seres humanos existamos?³

Kant, al igual que Pascal seguía sintiendo esta **necesidad de absoluto**. La ciencia había demostrado todos sus poderes al explicar y manipular la naturaleza pero de cualquier manera esta otra serie de sensaciones, experiencias, deseos, inquietudes, necesidades o ámbitos del ser humano no obtenían ninguna respuesta de parte de la física, de la matemática o de la química. Y para Kant todos estos aspectos del ser humano que no eran percibidos por la ciencia eran “lo **esencialmente humano**”. Era, de alguna manera, eso que buscaba Kepler o Newton cuando estaban aferrados a la mística neoplatónica, a la alquimia o al estudio de la Biblia.

Es por esto que Kant propone distinguir de la **Razón Teórica** (el conocimiento científico que describimos más arriba), la **Razón Práctica** (la que nos guía en la vida práctica, la que guía nuestra conducta). Es decir, quiere recuperar para los burgueses racionales de la modernidad el pensamiento sobre lo **absoluto**, darle lugar en el pensamiento moderno a ese deseo de absoluto que –afirmaba Kant– seguía existiendo entre los hombres a pesar de la aparición y difusión de la ciencia. Sin embargo sabía que no hay nada para conocer (en el sentido de tener *experiencia*) en ese ámbito al que sin embargo el hombre no puede renunciar.

¿Cómo acercarse a lo absoluto, a lo incondicionado, a lo que no está determinado por nada, a lo que no es relativo? Lo absoluto lo identificaba Kant en la idea de Dios, la idea de la libertad y la idea de la inmortalidad del alma. El conocimiento científico, había demostrado Kant, es relativo al ser humano, la ciencia no habla de la realidad “tal cual es” sino que habla de la realidad **para** el ser humano. ¿Dónde encontrar, entonces, lo que no es relativo? La respuesta es: en la conducta **ética**. Hacer el bien sólo por deber, sin ningún interés, ni conveniencia, ni temor; hacer el bien sólo por deber es nuestra posibilidad de instalarnos en lo absoluto. Hacer el bien, cumplir con el deber, sin que esta acción sea relacionada, condicionada, **relativa a** intereses, temores, especulaciones. Esta es nuestra posibilidad de instalarnos en lo absoluto.

Al imperativo de hacer el bien sólo por deber, nuestro filósofo, le llamó **imperativo categórico**. Esta forma de pensar el deber se opone al imperativo hipotético criticado por Kant. Una “hipótesis” tiene la siguiente forma gramatical: “Si... tal cosa, entonces... tal otra”. En cuestiones éticas un imperativo hipotético dice “*si quieres ganar el cielo entonces haz el bien*”. Pero esta forma de hacer el bien es para Kant una forma interesada, “no hago el bien sino por mi propio interés”, es relativo a mi propia conveniencia de ganarme el cielo. De lo que se trata es de encontrar

3 La película “El rey león” tiene un pasaje que nos va a ayudar a explicarnos: en un momento están Simba, Timón y Pumba tirados en el suelo mirando las estrellas. Timón dice “¿alguna vez se han preguntado qué son esas lucécitas que brillan en el cielo? Pumba, el que hace el papel de tonto pero que siempre tiene opiniones inteligentes responde “Yo siempre creí que eran bolas de gas incandescentes quemándose a millones de kilómetros de aquí”. Todos se ríen de su ocurrencia. Timón, el “piola” y líder del grupo dice “no, son miles de luciérnagas pegadas a un manto”, y finalmente Simba, con cierto pudor dice, “creo que son los espíritus de nuestros mayores que nos cuidan desde allá arriba”. La respuesta de Pumba es la respuesta científica (lo que un astrónomo daría hoy) que nos divierte porque está puesta en boca del más tonto. La respuesta de Timón es una respuesta sólo imaginativa. La respuesta de Simba es la respuesta de aquel que quiere encontrar **sentido** en la naturaleza. Que yo mire las estrellas y piense que son los espíritus de mis mayores que cuidan de mí, que son mis seres queridos que me miran desde allá, me hace sentir protegido, me da aliento, convierte al mundo en un lugar más hospitalario, en algo más vivible. Recordábamos más arriba que Pascal había dicho en el S XVII, cuando comenzaba la gran avanzada del pensamiento científico: “*me aterra el silencio eterno de esos espacios infinitos*”. Para Simba, como para los hombres de la Edad Media o para otras culturas no modernas el cielo estrellado estaba muy lejos de estar en silencio. El cielo producía constantemente significado, era el lugar de los mayores o de los dioses o de los ángeles, el lugar de todo lo que nos resultaba más amigable y hogareño, era el lugar donde se producía el sentido, lo que alentaba a vivir y lo que marcaba la senda, era el lugar donde se aplacaban las dudas y los temores porque era el lugar de lo **absoluto**. En la época de Pascal ya se empieza a convertir en un lugar silencioso, mudo, donde sólo hay un enorme vacío con “esferas de gas incandescente quemándose a millones de kilómetros de aquí”.

un mandato al que se obedezca **incondicionalmente** sólo por el hecho de que éste es racional, es decir universal. No se trata de poner condiciones para hacer el bien, diría Kant, no se trata de ponerse a negociar y decir: “*–está bien, está bien, no discutamos más, yo hago el bien pero si me das a cambio la vida eterna*”. (Ver la película *El hombre de dos reinos* de Fred Zinemann).

Para que una acción sea moral necesita ser universal, ésta es la clave kantiana, necesita ser válida para todos. La formulación del imperativo categórico será entonces: “**Actúa como si la máxima de tu acción hubiera de convertirse por tu voluntad en una ley universal**”. En otras palabras, actuar bien significa actuar del modo como deseáramos que todos actúen. Evidentemente es una fórmula abstracta, no nos dice cómo actuar concretamente (no enuncia unos nuevos “Diez mandamientos burgueses”), nos dice cómo debemos buscar el “actuar bien”. Si nosotros pensamos que la forma de actuar que tenemos es la mejor para todos los hombres del mundo y nosotros mismos no nos excluimos de esa forma de actuar, eso es actuar bien. Es, sobre todo –como se dará cuenta el lector– la prohibición de convertirnos en una excepción.

Esta fórmula que propone Kant implica una **ética autónoma**. Ya no vamos a esperar que alguien nos diga cómo debemos actuar. Ni Dios ni padre. Cada uno como una persona que ha llegado a la mayoría de edad puede determinarse a sí mismo la conducta a seguir. La forma para encontrar el camino recto es “*actuar de manera tal que desearas que ésta forma de actuar pueda ser promulgada como universal*”.

Por otro lado Kant sigue considerando al individuo como centro de su filosofía. Recordemos que Kant es burgués, liberal, racionalista y contractualista. Sin embargo el individuo que piensa nuestro filósofo es un individuo que siempre se está pensando como genérico, como universal y esto es lo que lo hace diferente al liberalismo salvaje.

La Razón Práctica crea “ideas”, del alma, de Dios, de la Libertad. Pero no podemos conocer por la experiencia estas ideas, no podemos tener de ellas un conocimiento científico. Sin embargo nos sirven para regular la conducta.

Kant abre la vía de la Razón Práctica, donde no se puede agregar conocimiento pero se puede acceder a lo absoluto y de una manera totalmente racional. De todos modos esta Ética racionalista, rigorista no contemplaba los sentimientos, el ámbito afectivo del ser humano, por eso Kant escribe una tercera crítica: la crítica del Juicio teleológico y del juicio estético.

La razón formal, cientificista, e individualista liberal implicaba los peligros de la libre competencia: la posibilidad de la desintegración social. La propuesta de Kant es, sin dejar de ser liberal, individualista, burguesa, contractualista y racionalista, ubicar el lugar posible de la **integración**. Lo que une a los hombres va a ser **el sentido de la historia**. Es el texto *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*. Lo que une a estos individuos peleados y compitiendo entre sí continuamente es el **futuro**, esa dirección, esa meta, ese **sentido** que la historia tiene, ese deseo que la Naturaleza tiene para con los hombres es el **lazo social**.

Kant se plantea el problema de la libertad humana, no ya con respecto al exterior, al Estado Totalitario, a la coacción de los demás (como lo hace el liberalismo) sino la libertad de cada uno con respecto a las pulsiones (*connatus* les llamaba en latín Hobbes), instintos, compulsiones, miserias humanas, intereses privados. ¿Es libre aquel que “hace lo que quiere” manejado por sus intereses mezquinos, sus caprichos, sus pulsiones y compulsiones oscuras? ¿Es libre aquél que debe realizar un ritual para dormirse, para comer, para caminar? ¿Es libre aquel que sólo vive tras sus intereses particulares abarrotándose de dinero y posesiones sin lograr, por ejemplo, amar? Hay muchas cosas “del afuera” que me impiden ser libre, pero también hay muchas cosas “del adentro” que me lo impiden. ¿Qué es ser libre, entonces? Hacer lo que deseo, obviamente. Y ¿qué significa hacer mi deseo? Está claro que no tengo que tener a un monarca absoluto, tirano, policía o padre que me impida hacer lo que quiero, pero tampoco puedo tener un tirano interior (instintos, caprichos, pulsiones o compulsiones) que me obligue a hacer cosas que no quiero. Cuestión difícil de resolver, sin duda.

16.1. “Idea para una historia universal en clave cosmopolita”

En este texto Kant presenta la posibilidad de una historia universal como una “idea”, es decir, algo que cobra sentido en el ámbito de la razón práctica, pero también algo a lo que se tiende sin alcanzarlo nunca. La función de las *ideas* es, recordemos, “reguladora” de la conducta de los hombres. La idea de una *historia universal* conforme a un sentido o hilo conductor es la posibilidad de regular la conducta humana y guiarla según ese hilo conductor que sería la “*perfecta integración civil de la especie humana*”. Escribir esta historia sería posible, para Kant, dado que la humanidad efectivamente ha ido progresando desde los tiempos de la antigüedad hasta hoy, pero también porque sería propiciatorio. Es decir, al suponer que existe este hilo conductor, contribuiríamos a su existencia.

Kant comienza el texto afirmando que es posible contemplar en la historia un curso regular, una evolución progresiva y continua a pesar de que los hombres hacen, según creen, lo que a cada uno le parece actuando con libertad. Pero tal vez, dice Kant, al perseguir los hombres cada uno su propio interés, su propia intención, sigan –en realidad– la intención de la Naturaleza, es decir sean parte, sin saberlo, de un curso regular. Si se mira la historia universal uno tiene dos opciones, o piensa que “todo ha sido urdido por una locura y vanidad infantiles o pretende encontrar en este absurdo decurso de las cosas una intención de la Naturaleza”⁴ que haga todo esto siguiendo un hilo conductor. Si nos preguntamos qué sentido tiene que la humanidad exista tenemos, en principio tres opciones, una respuesta religiosa a la que Kant no acude dado que es un filósofo burgués (no un teólogo): el sentido de nuestra existencia es salvar nuestra alma y trabajar para mayor gloria de Dios. La segunda es la respuesta “realista”, agnóstica: la existencia de la humanidad no tiene ningún sentido, somos un producto del azar, cualquier día puede caer un meteorito sobre el planeta y destruir todo (como pasa permanente en la galaxia y en todo el universo todo el tiempo según nos dicen los astrónomos) y entonces no quedaría nada, ningún resabio, ningún recuerdo de nuestro paso como especie y, entonces, toda nuestra historia (la de la humanidad, la historia humana) no tendría ningún sentido. Kant, que no es un filósofo medieval no supone que el sentido lo daría Dios. Mira a los seres humanos, sus enfrentamientos, egoísmos, bajezas, y piensa que allí tampoco hay ningún sentido. Entonces, la tercera posibilidad es que –si el sentido no lo ponen ni Dios ni los hombres– tal vez lo ponga la Naturaleza. Es decir, piensa que aunque nosotros no sepamos lo que estamos haciendo tal vez sí lo sabe la naturaleza. La naturaleza podría tener un deseo para con nosotros, podría tener pensado algo para nosotros, para la humanidad. Entonces, en el texto plantea nueve principios que son nueve argumentos a favor de pensar que hay un sentido, que ese sentido sería un deseo de la Naturaleza y que se vería realizado en la dirección (meta, fin) que tiene la historia universal.

Primer principio: todo tiene un **fin** (objetivo, utilidad) en la naturaleza, nada es en ella “porque sí”. Dice Kant: “todas las disposiciones naturales están destinadas a desarrollarse completamente y con arreglo a un fin”. “Un órgano que no pueda ser utilizado, una disposición que no alcanza su finalidad, supone una contradicción dentro de la doctrina teleológica de la naturaleza” (Kant pag 6). Si todo tiene una finalidad, también lo tendría la racionalidad humana. La naturaleza tendría la intención de desarrollar plenamente todas las **disposiciones naturales de la humanidad**.

4 La palabra naturaleza no designa sólo el dominio de la existencia física, la realidad material en la que habría que distinguir la intelectual o la espiritual. El término no se refiere al ser de las cosas, sino al **origen y a la fundación de las verdades**. Pertenecen a la naturaleza, sin perjuicio de su contenido, todas las verdades susceptibles de una fundación puramente inmanente, que no exigen ninguna revelación trascendente, que son por sí mismas ciertas y evidentes. Ésas son las verdades que se buscan no sólo en el mundo físico sino también en el mundo intelectual y moral. Pues son esas verdades las que hacen de ese mundo un solo mundo, un cosmos basado en sí mismo, que posee en sí mismo su propio centro de gravedad” Cassier. Citado en Touraine. (1992, pág. 22).

Entonces si hay “racionalidad” en los seres humanos esa racionalidad debe estar para algo, debe tener un sentido. (De cualquier manera confunde “actuar conforme a leyes” con “actuar conforme a un fin”).

Segundo principio: Las **disposiciones naturales que tienden al uso de la razón** sólo se desarrollarán en la especie (a lo largo de la historia humana) y no en el individuo. “... *si la naturaleza sólo ha fijado un breve plazo a su vida (de cada hombre), ella precisa entonces de una serie –acaso interminable– de generaciones para terminar por conducir los gérmenes depositados en nuestra especie hasta aquel grado de desarrollo que resulta plenamente adecuado a su intención*” (pág. 6). Digamos que en el caso de los animales, cada ejemplar, realiza lo máximo que la especie puede hacer: un león realiza en su vida la posibilidad de cazar de la mejor manera imaginable en la especie león, un hornero construye su nido de la mejor manera posible y de la misma manera que hace mil años. No podemos esperar que la próxima generación de horneros construya sus nidos con dos ambientes o con ventanas. Pero los hombres van superándose en cada generación, nadie sabe qué es lo que puede llegar a hacer la especie humana. Lo máximo que pueda hacer no se hará en el individuo sino en la especie. Si estas disposiciones naturales no tuvieran fin alguno, esto “haría sospechosa a la Naturaleza –cuya sabiduría tiene que servir como principio en el enjuiciamiento de cualquier otra instancia– de estar practicando un juego pueril sólo en lo que atañe al hombre.”

Tercer principio: “*La naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón*”. Lo que haga el hombre como especie le corresponde elegirlo al hombre mismo. Los animales están determinados por el instinto, no pueden elegir qué ser, ni cómo ser. Los seres humanos pueden elegir cómo ser seres humanos. A la naturaleza le ha importado más la dignidad que el confort del ser humano. “*Se diría que a la Naturaleza no le ha importado en absoluto que el hombre viva bien, sino que se vaya abriendo camino para hacerse digno, por medio de su comportamiento, de la vida y del bienestar*”.

Cuarto principio: La naturaleza se sirve del antagonismo para desarrollar todas las disposiciones humanas y ese antagonismo es la causa de un **orden legal** (orden jurídico, constituciones nacionales) de aquellas disposiciones (que sería el objetivo último de la Naturaleza). “*Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad*” (pág. 9).

El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia. El hombre pretende vivir cómoda y placenteramente, mas la Naturaleza decide que debe abandonar la laxitud y el ocioso conformismo entregándose al trabajo y las fatigas que sean precisas para encontrar con prudencia los medios de apartarse de tales penalidades.

Quinto principio:

Kant ejemplifica este principio con un bello, armónico y ordenado bosque de pinos. A este bosque que lo vemos compuesto de bellos y esbeltos pinos no lo ha constituido una tendencia a la armonía. Lo que quiere cada pino no es constituir un bello bosque, lo que quiere cada pino es sólo quitarle la luz y el aire al de al lado. Los pinos crecen altos y esbeltos debido al **antagonismo** que existe entre ellos. Ningún sentimiento de comunidad guía a cada pino, pero el resultado final es el de una gran comunidad. El **antagonismo** nos fuerza a desarrollar todas nuestras disposiciones racionales pero la mayor libertad de cada uno debe poder coexistir con la libertad de los demás. Si se quiere desarrollar las disposiciones de todos los seres humanos deben existir límites a esa libertad, sus inclinaciones hacen que no puedan coexistir durante mucho tiempo en salvaje libertad (Hobbes, Locke). Por lo tanto sólo dentro de una asociación civil que administre universalmente el derecho es posible el desarrollo de todas las disposiciones de la humanidad. La humanidad se ve obligada a autodisciplinarse (quinto principio). Este proceso se da a nivel de la comunidad (Estados

Nacionales) cuando los hombres renuncian a su brutal libertad y buscan paz y seguridad en el marco legal de una constitución y también a nivel **internacional**, donde una constitución universal (una organización legal y jurídica internacional) sería el nivel supremo de la humanidad. Si la naturaleza tiene una finalidad en las partes (las naciones) también lo ha de tener en el todo (la humanidad). El Contrato o Pacto social se hace tan necesario a nivel internacional como a nivel comunitario. Dice Kant entonces que las naciones van ensayando hasta lograr por casualidad una estructura capaz de persistir en el tiempo o debe suponerse que la Naturaleza sigue aquí también un curso regular que conduce a nuestra especie a un nivel superior. Es decir puede que el antagonismo entre las naciones nos lleve a la destrucción de la civilización o puede establecerse un estado cosmopolita de la seguridad estatal pública.

Kant, finalmente, no afirma con total seguridad que la naturaleza desee –literalmente– un destino para nosotros. Dice simplemente que es algo que **puede ser pensado** y que –de no ser cierto– nos conviene hacer **como si** fuera cierto. Pensar de esta manera, dice Kant, es propiciatorio para que pase algo semejante.

17. La realidad y lo Real

Bien, volvamos a la pregunta que nos introdujo a Kant, ¿de qué hablamos cuando hablamos de la realidad? Tenemos dos líneas para responder:

1. la realidad o, digamos mejor, lo Real (aquello que está antes de que lo conozcamos) es una multiplicidad informe, una **masa amorfa** y nosotros la ordenamos según las categorías de la razón pura (respuesta kantiana). De esa multiplicidad informe no tenemos representación alguna y a las esencias es imposible acceder.

2. la otra respuesta es que la realidad es la realidad, es decir, la única verdad de la realidad es la realidad misma. La realidad sería, por lo tanto, una **complejidad infinita** donde las cadenas de los efectos y las causas son infinitas, y por lo tanto imposible hablar de ellas, imposible representarlas. Como el relato de Borges podríamos decir que la única representación verdadera del imperio es aquella que coincide punto por punto con el imperio, la representación verdadera de la realidad es aquella que coincide punto por punto con la realidad, representación, obviamente imposible.

Desde cualquiera de las dos posiciones concluimos que lo real es lo imposible. Entonces vamos a empezar a diferenciar, para adaptarnos a la terminología de la filosofía contemporánea, entre Real y realidad. Lo Real es lo imposible de simbolizar, la “realidad”, por el contrario, es eso que vemos y experimentamos y que reconocemos (porque lo hemos construido). Es decir la “realidad” es el mundo pasado por la mirada humana, la realidad es el mundo mediado por la mirada y la experiencia humanas, la realidad es la cultura.

Veamos una definición de cultura desde su etimología y desde la antropología.

18. Cultura

Cultura: viene de *cultus*, en latín, significa “cultivo” pero *cultus* tiene raíz en *colere* que significa también “habitar” (de allí “colonizar”), también significa “honrar con veneración” (de allí “culto”) y “proteger” (Williams, 1976, pág. 87). Comparten la misma raíz “colegir” (reunir), “colegio”, “colectivo”, “coleccionar”, en el significado de “unir cosas sueltas”, en definitiva deben tener una raíz común en el griego *logos*, y el verbo *legein*, que significa “reunir lo suelto, lo heterogéneo”. Garreta, en el apartado de “cultura” del *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas* de Torcuato Di Tella, explica que cultura tiene raíz en *collo*, que alude a “habitar lo cultivado” (en un sentido semejante a *colere*) –y señala inmediatamente– “lo que nos permite completar la referencia agregando que el producido de la cultura hace de lo indiferenciado natural –potencialmente peligroso– algo ordenado y habitable con algún grado de seguridad” (Garreta, 1989, pág. 145). Este pequeño giro de “habitar lo cultivado” no supone una escisión entre “lo

cultivado” (el afuera, el lugar y el producto del trabajo, lo que se consume o se usa, digamos la “materia”) y “el hogar” (el adentro, el lugar que se habita o donde transcurre la parte gratificante de la vida, el lugar protegido que se honra con veneración, digamos la parte más “espiritual”). Desde esta perspectiva el hogar es el lugar que se ha cultivado, la materialidad del trabajo es la espiritualidad del hogar, el “adentro” está “afuera”. Es interesante esta definición porque por este camino podemos eludir la dicotomía espíritu/materia, adentro/afuera, excluyendo a la vez un uso instrumental del producto del cultivo.

19. Jorge Guillermo Federico Hegel (1770–1831)

19.1. Sustancia y sujeto

En las sociedades premodernas el conocimiento siempre se pensó como adecuación del sujeto al objeto (“*adequatio intellectus et rei*”, decían los escolásticos). Esta concepción reflejaba las condiciones de vida de entonces que estaban muy ligadas a una adecuación del ser humano a la naturaleza, al campo, a los frutos y a los ciclos de la tierra. Las sociedades antiguas eran sociedades orgánicas, (*politiké koinonía*) grupos humanos donde estaban integradas las personas con la comunidad y con la naturaleza. A este *Ser* le llamó la filosofía antigua “**sustancia**”: lo *sub-stante*, el fundamento (*sub*, lo que está debajo) lo que sostiene todo lo existente, lo importante. Pero obviamente, al ser un mundo de adecuación del hombre a la naturaleza, la *sustancia* era más el **objeto** que el sujeto, la *substancia* era –sí– la identidad, la unidad entre Naturaleza y seres humanos pero desde la adecuación de los seres humanos a la naturaleza. Esto, como sabemos, cambió radicalmente con la aparición de la burguesía y este cambio se reflejó en la filosofía. Ninguna transformación del medio natural o del mundo social que se haya dado en la historia (pirámides de Egipto, templos griegos o acueductos romanos) se pudo comparar con la transformación que produjo la burguesía. En la modernidad no hay ya “identidad” entre seres humanos y naturaleza sino acción, proceso, desarrollo, movimiento, transformación, negación de la naturaleza, negación de lo dado como natural, y –entre esas cosas que parecían naturales– la negación del orden social feudal. Ahora es el Sujeto el que tiene preeminencia sobre el objeto. Es el sujeto el que avanza, manipula, descubre, inventa, transforma, niega, cambia, revoluciona a una naturaleza, a un “objeto” que es totalmente dominado por el hombre. Ahora, entonces, si uno quiere buscar la verdad (lo importante, lo sustantivo) no tendrá que buscarlo (sólo) en el objeto sino **sobre todo** en el **Sujeto**.

Para la filosofía antigua la verdad era resultado de la “contemplación” (*zeoréin*, en griego, concepto que viene de *Zeós*, Dios: la teoría sería la contemplación de Dios y su creación). La verdad surgía de la actitud de contemplar, dejarse atravesar, dejarse impregnar por la naturaleza, por el orden del cosmos, por la Obra divina. En la modernidad la verdad va a ser resultado de una **acción** (no de una posición pasiva, estática), va a ser resultado de un trabajo, de un proceso de diferenciación, de ruptura y negación en el interior mismo del Ser.

Por eso dice Hegel en el prefacio de la *Fenomenología del Espíritu*: “Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda como sustancia sino también como sujeto” (Hegel, 1807, pág. 15).

Y continúa “La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto o, lo que tanto vale, lo que es en verdad real (*Wirklich*), pero sólo en cuanto es el movimiento del ponerse a sí misma, o la mediación de su devenir–otro consigo misma” (Hegel, 1807, págs. 15–16). La sustancia viva, el sujeto, no es algo que es sino algo que **se hace**. El ser humano no es creado por Dios sino que se crea a sí mismo como si fuera “un otro”. El hombre, desde el Renacimiento había postulado que la condición humana no era una realidad dada sino una construcción, una realidad indeterminada susceptible de cualquier posibilidad. Dice Pico della Mirándola, un filósofo del Renacimiento: “... se te dio Adán, a fin de que según tu deseo o tu juicio puedas disponer o poseer un lugar, la forma y las funciones que desees. La naturaleza de todos los otros seres es limitada y se restringe a los límites de las leyes por nosotros descritas. Tú, a quien tales límites no restringen y según tu propio

libre arbitrio, decidirás para ti mismo los límites de tu naturaleza” (Pico della Mirandola, 1486). El ser humano ya no está condenado a un lugar en el orden del mundo, no tiene un lugar definido por Dios o por quien sea en el orden de los seres. “No está condenado” decimos, pero también podemos decir “no tiene esa ventaja” (de tener un lugar predestinado); sin duda las cosas serían más fáciles si tuviéramos designado “un lugar en el mundo”. El ser humano va a decidir por sí mismo qué es lo que es, va a decidir por sí mismo cuál es su naturaleza, eso implica la libertad, la posibilidad de elegir, pero también la angustia de que eso pueda salir mal, la posibilidad de equivocarse, la incertidumbre, la falta de garantías de que lo que elegimos nos conducirá a la felicidad.

19.2. Identidad de objeto y sujeto

Entonces, para pensar el Ser, preocupación permanente de la filosofía, para entender qué es el hombre y el mundo, Hegel sostiene que no se puede pensar el objeto, la naturaleza por un lado y el sujeto, el hombre, por otro. El hombre, el sujeto desde siempre ya percibe un mundo “humanizado” –en este sentido está de acuerdo con Kant–. Desde siempre ya vive en un mundo con significado, en un mundo mediado por lo humano diría Hegel, en un mundo constituido por el discurso diríamos nosotros ahora (como lo diría la semiótica), Kant decía: vivimos en un mundo constituido por las categorías del sujeto trascendental. El **“mundo”** del que hablamos es el mundo **“del que hablamos”**. No un mundo del que no haya discurso, del que nunca nadie haya dicho nada. Por lo tanto la filosofía no sólo debe explicar el mundo sino también explicar el hecho de que el mundo es explicado. Dice Kojève: *“Para el filósofo no basta describir al Ser; debe describir además el Ser–revelado y dar cuenta del hecho de la revelación del Ser a través del Discurso. El filósofo debe describir la totalidad de lo que es y existe. Pero en verdad esa totalidad implica el Discurso, y en particular el Discurso filosófico. El filósofo se refiere no sólo al Ser–estático–dado (Sein) o a la Substancia que son el objeto del Discurso, sino también al Sujeto del Discurso y de la filosofía: no le basta hablar del Ser que le es dado; debe hablar aun de sí mismo y explicarse a sí mismo en tanto que habla del Ser y de sí mismo”* (Kojève, 1947, pág. 17).

19.3. La inmanencia del Espíritu

Vayamos por otro lado, hagamos un desvío para llegar al mismo punto que estamos planteando (la identidad del sujeto y del objeto). Hemos dicho que Kant sostiene que el sujeto construye la realidad, que su conocimiento es limitado, finito, relativo, que nada absoluto podemos decir de una realidad que sólo es así, como la vemos, “para nosotros”; no sabemos nada de su esencia, de la “Cosa en sí”, nada sabemos de *“das Ding an sich”*, del *noúmeno*. La única manera de acercarnos a lo absoluto es, para Kant, hacer “como si” fuéramos universales. “Actúa como si la norma de tu acción pueda convertirse en ley universal” dice Kant; “actúa como si el otro y la humanidad fueran un fin y nunca un medio”. Pensemos “como si la naturaleza quisiera que desarrollemos nuestras disposiciones racionales”, “como si nos acercáramos a la paz perpetua”. Bien, Hegel sostiene que a esa primera negación, a esa negación que dice que **no** podemos conocer el absoluto, que tenemos que vivir con el peso de no poder acceder a la “Cosa en sí”, a esa negación hay que sumarle otra negación: la de terminar con esa patraña de la “cosa en sí”, de la esencia incognoscible. A la idea kantiana de sostener que la historia es un acercarse permanente, asintótico, a la realización de todas las disposiciones racionales, a la paz perpetua, a lo que la naturaleza desea; un hacer “como si” nos dirigiéramos hacia un “más allá” hay que volver y **negarle la meta en sí**.

Hegel dice que es verdad que el sujeto construye todo (y que **no** podrá acceder a lo increado), pero a ese estado hay que agregarle una nueva negación: terminar con la promesa de lo increado, del “más allá”. Esto humano que hay es “todo lo que hay”, **no** hay un *más allá* por el cual tendríamos que sufrir. La esencia a la que no podíamos acceder, la esencia negada, hay que negarla a su vez; esto significa que la esencia no existe, por eso hay que cuidarse de entusiasmarse demasiado con ella. Es decir, se trata de una negación de la negación, pero no es una vuelta atrás, no

es que Hegel se convierta en Hume o en Locke, no se convierte en un materialista ingenuo. La posición hegeliana no niega el “deseo de absoluto” del que hablaba Kant, lo que niega es la existencia de ese absoluto en algún misterioso lugar incognoscible. No niega el deseo, lo reconoce como constitutivo (al deseo, no al Absoluto), pero a este deseo hay que negarle el objeto trascendental, ese **absoluto** más allá. Por lo tanto, para Hegel nos tenemos que quedar con **el deseo, pero amputado de absoluto**. Dice Žižec “*De modo que la negación de la negación no es más que la repetición en su expresión más pura. En el primer movimiento se realiza un cierto gesto que fracasa; después, en el segundo movimiento, sencillamente se repite ese gesto. La razón es sólo la repetición del entendimiento que suprime de él la carga excesiva de Más Allá irracional suprasensible...*” (Žižec, 2001, pág. 84). Es decir, lo que se suprime es ese “plus” que se les había depositado a las cosas.

O, por decirlo de otra manera, “esto que hay” es el absoluto (no hay que esperarlo en un más allá) y “esto que hay” es **deseo**. Hegel diviniza la historia humana (o humaniza la historia divina). Lo infinito se realiza a través de lo finito; lo “divino” se realiza a través de lo humano, lo absoluto se realiza a través de lo relativo; lo positivo se realiza a través de lo negativo; la integración se realiza a través del conflicto; la verdad se realiza a través de la falsedad; lo universal se realiza a través de las pasiones individuales. Esto es dialéctica, **la posibilidad de que una cosa nazca de su contrario**. Dialéctica es el movimiento contradictorio de lo real y del pensamiento, del ser y del pensar, del Espíritu y de la Naturaleza a través de oposiciones sistemáticas que se superan unas a otras.

En Hegel hay una completa **inmanencia** (lo opuesto a trascendencia) lo cual no significa que crea que el hombre es sólo un animal (sólo naturaleza), el hombre es además espíritu, pero un espíritu humano, no eterno, no divino. Volvamos a Kojève: “*Hegel está entonces de acuerdo con el cristianismo al decir que lo Absoluto o la Totalidad de lo que es, no es Identidad, Ser–dado, Substancia o Naturaleza, sino Espíritu, vale decir, Ser revelado por la Palabra o por la Razón discursiva (logos). Mas para el Cristianismo ese Espíritu “absoluto” es un Dios trascendente, mientras que para Hegel es Hombre–en–el–Mundo. Y esta diferencia radical e irreductible se reduce en definitiva a que el Espíritu cristiano es eterno e infinito, en tanto que el Espíritu según Hegel, es esencialmente finito o mortal*” (Kojève, La idea de la muerte en Hegel, 1947, pág. 122)

19.4. La dialéctica del Amo y el Esclavo

Para entender cuál es la “antropología” hegeliana, es decir, qué es el ser humano para Hegel recorramos partes del libro *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel* de Alexander Kojève (1971), donde recorre y comenta la famosa obra *La fenomenología del Espíritu* de Hegel⁵.

Partamos de decir que los humanos comparten con los animales el deseo de cosas naturales, desean objetos para su supervivencia, para su autoconservación (como el hombre hobbesiano). Sin embargo dirá Hegel, para ser un ser humano (y no sólo un animal) el hombre habrá de desear otra cosa que objetos. Es necesario que el deseo se fije sobre un objeto no–natural, sobre alguna cosa que supere la realidad dada. Ante la pregunta ¿qué es lo que quiere un ser humano? Hegel no contesta como los contractualistas “quiere cosas (y, consecuentemente, la violencia se desata por la posesión de las cosas)”. Esto **no** nos hace humanos. Los animales también quieren cosas y se pelean por ellas. Tampoco responde que el hombre no quiere cosas sino que busca a Dios –la filosofía hegeliana es una filosofía de la inmanencia, no de la trascendencia–. Entonces ¿qué es lo que podría querer el ser humano que no sea material y a la vez no sea espiritual? ¿Qué puede desear que no sea propio de los animales (cosas) pero tampoco propio de los ángeles (la contemplación de Dios)? La respuesta es: **el deseo mismo**.

⁵Veamos desde la página 198 hasta el final del capítulo que es un resumen de todos los capítulos anteriores.

El ser humano es, entonces, un ser que desea deseos. No desea cosas, ni desea a Dios: desea deseos, y cuando desea cosas –que obviamente las desea– las desea en la medida en que otros las desean, las desea sólo mediatizadas por el deseo del otro. Este rasgo humano de desear el deseo del Otro es llamado por Hegel “**deseo de reconocimiento**” y está a la base de la constitución de la humanidad. Lo que cualquier ser humano busca es –antes que cosas– reconocimiento, ser deseado.

Un chiste que seguramente habrán escuchado nos dará una mano con Hegel.

Un barco se hunde en el medio del océano, sólo dos pasajeros logran llegar a una isla desierta: un hombre y una mujer. Después del primer momento de angustia e incertidumbre el hombre se da cuenta de que la chica que se ha salvado con él es la mujer más hermosa y bien formada que haya visto en su vida. Los días van pasando y mientras van consiguiendo lo necesario para sobrevivir van intimando hasta que finalmente duermen juntos. El hombre en cuestión no puede estar más feliz, la isla les brindaba toda clase de frutos, huevos de pájaros, peces, mariscos, el clima es agradable, en una playa hermosa y está con la mujer más bella y deseable que había conocido. Sin embargo con el correr de los días empieza a sentirse mal. La chica se preocupa y le pregunta qué le pasa –No nada– respondía el muchacho. Pero el malestar era evidente, la chica insiste en averiguar por qué está deprimido y se ofrece a ayudarlo en lo que sea. El muchacho temeroso le pregunta –¿en serio harías lo que sea para que yo me sintiera bien? –“Lo que sea” responde la mujer. Entonces él se saca la camisa y le dice –ponétela por favor– luego se saca el pantalón y se lo da para que se lo ponga; encuentra entre los restos del naufragio un saco y una corbata y se los entrega. Luego, con un carboncito de la hoguera de la noche anterior le dibuja unos bigotes y una barbita. Finalmente la invita a caminar, le pasa el brazo por sobre el hombro y le dice: “*Flaco, ¿no sabés la mina que me estoy cog...!!*”

El hombre en cuestión tenía todo lo que necesitaba para satisfacer sus necesidades “naturales”, sin embargo le faltaba lo esencial para un ser humano, algo que no es natural, que no se encuentra en la naturaleza: el deseo del otro, el reconocimiento del otro. Necesitaba al amigo que reconociera en lo que él había vivido algo superior, un gran valor y dijera “*¿no te puedo creer! ¿Esa mina? ¿Qué maestro! ¿Sos Gardel!!*”.

No se desea el cuerpo del otro, no se desean los objetos del otro, se desea el deseo del otro. Sin duda nos parecerá superficial esta realidad, nos parecerá que justamente solemos decir a nuestros amigos y a nosotros mismos “no des importancia al qué dirán”, “hay que hacer las cosas por uno mismo”, “cada uno debe ser fiel a sí mismo”, “no seas vanidoso”, “no hay que andar buscando que te aplaudan”, etc. Que sin duda son actitudes y consejos interesantes. Sin embargo sabemos que nos repetimos machaconamente estas sabias frases justamente porque luchamos continuamente contra esta realidad: **deseamos el deseo de los otros**. El gran esfuerzo que realizamos es para hacer posible, negar o sublimar este *factum*, este hecho incuestionable: que deseamos el deseo de los otros.

Sigamos con Hegel. Esta característica humana implica –desde el vamos– la presencia del otro ser humano. La filosofía hegeliana no es una filosofía que parta del individuo como las filosofías contractualistas: no puedo ser un ser humano individual si no tengo otro ser humano para poder desear su deseo, es decir, para desear ser reconocido por él. Entonces el hombre es desde el principio un ser “social” pero no en el sentido de que “se preocupa naturalmente por los demás”; la filosofía hegeliana no es una filosofía que hable de una “esencia social”, de la “buena predisposición hacia la vida en comunidad” de los seres humanos. No es una filosofía que cuente la historia de “lo buenos que somos los seres humanos” (aunque nos desviemos de la senda). Para Hegel “el otro” está desde el vamos implicado pues cada uno necesita el deseo de los otros para sentirse humano, necesita el reconocimiento de los otros seres humanos para ser un “ser humano”. La historia humana es **la historia de los deseos deseados**. Lo cual, obviamente no tiene como resultado una idílica unión entre los hombres sino todo lo contrario: la lucha por el reconocimiento.

Si cada uno necesita el deseo del otro para ser un ser humano esto no va a ser nunca simétrico

y recíproco. Uno dará y otro recibirá el reconocimiento. Quién hace qué, quién reconoce y quién es reconocido, se va a decidir en una lucha: la lucha por el reconocimiento. Esto es lo que llamó Hegel **“la dialéctica del Amo y el esclavo”** y que desarrolló en su famosa *Fenomenología del Espíritu*.

De las dos conciencias que se enfrentan buscando el reconocimiento de la otra, ninguna es el Amo ni el Esclavo *a priori*. Cada uno de los contrincantes quiere que la otra conciencia se le someta y lo reconozca: lo logrará sólo el que no tenga miedo a morir, es decir el más humano. Y para Hegel se es más humano mientras más se aleje uno de los instintos animales, por ejemplo del instinto de supervivencia. El hombre se reconoce humano al arriesgar su vida para satisfacer su Deseo humano, es decir, su *Deseo del deseo del otro*. Pero desear el deseo del otro es desear que el valor que cada uno es o representa sea el valor deseado por ese otro: cada uno dirá “quiero que él reconozca mi valor como su valor, quiero que él me reconozca como un valor autónomo”.

Si todos los seres humanos tuvieran el mismo temple, el mismo coraje, esa lucha debería terminar con la muerte de la mitad de los contendientes, en realidad debería terminar con la muerte de todos menos uno. Sin embargo con la muerte del contrincante desaparece también su deseo, que era lo deseado. El sobreviviente, al no poder ser “reconocido” por el muerto, no puede realizarse y revelarse en su humanidad. Por lo tanto es necesario –para que pueda realizarse la realidad humana– que ambos adversarios queden con vida después de la lucha. Pero eso sólo es posible si uno de ellos, sin estar predestinado, tenga miedo del otro, ceda ante el otro, no arriesgue su vida con miras a la satisfacción de su deseo de reconocimiento, abandone su deseo humano y satisfaga el deseo del otro. Uno de ellos –finalmente– reconoce al otro como superior y no es reconocido por él. Lo reconoce como su Amo y se reconoce como Esclavo del Amo. Este es el primer momento de la dialéctica del Amo y el Esclavo: y tiene como resultado que el Amo pone a trabajar al esclavo y se dedica a disfrutar de la vida, se dedica al placer.

Uno podría decir que este Amo está satisfecho, logró su cometido después de demostrar su superioridad y logra, así, que el otro lo reconozca y trabaje para él. Sin embargo hay un pequeño problema: el reconocimiento que recibe el Amo lo recibe de un esclavo, de un ser que no fue capaz de defender su deseo humano, de un ser que no es su igual, de un ser que no es para él algo valioso, valioso, recibe reconocimiento de un ser despreciable a sus ojos. Ese reconocimiento, por lo tanto no lo satisface. Él desearía ser reconocido por otro Amo, sin embargo esto es por definición imposible dado que un Amo es aquel que prefiere morir antes que renunciar a su deseo de reconocimiento. Por lo tanto la satisfacción del deseo de reconocimiento del Amo es un callejón sin salida. Así como Groucho Marx decía *“nunca aceptaría ser miembro de un club que me tuviera a mí como miembro”* o como aquel joven que repudiaba a su novia por haber cedido a sus requerimientos sexuales (los de él mismo), el Amo no puede sentirse satisfecho al recibir el reconocimiento de alguien al cual él ha derrotado. El Amo tiene dos opciones, o muere en el campo de batalla como un Amo o recibe el reconocimiento de gente que desprecia, pero no puede vivir conscientemente sabiéndose satisfecho por lo que es.

Segundo momento: La conciencia que ha temido morir, que ha renunciado a su deseo por miedo a la muerte, ha experimentado de hecho, en ella misma, la pura negatividad. Por miedo ha tenido que transformarse en esclavo y trabajar para el Amo. Por lo tanto se debe enfrentar a la naturaleza, trabajarla, transformarla. Pero trabajar para otro es actuar contra los instintos animales, es actuar contra los instintos que impulsan al hombre a satisfacer sus propias necesidades. No hay instinto que fuerce al Esclavo a trabajar para el Amo. Si lo hace es por temor. Pero no es el temor al látigo o a una espada que pendería sobre su cabeza. No hace falta que el Amo esté presente. Es para la **“idea”** del Amo para la que trabaja el Esclavo. Es el Amo internalizado, hecho concepto. Es algo ideal, abstracto. Por lo tanto su existencia supera a la existencia animal, ningún animal trabaja para una idea. Lo que el esclavo no pudo hacer en la batalla (desprenderse de sus instintos animales) lo puede hacer ahora trabajando para el amo. Su relación con la naturaleza, con el objeto, no es inmediata como en los animales, no consume el objeto, debe reprimir su deseo de consumir el objeto (desprenderse de sus instintos animales). Al renunciar a consumir el objeto lo transforma y

transformar la naturaleza es hacer cultura. Trabajando, actuando, el esclavo niega lo dado en función de una idea no natural, de una idea abstracta. *“Ahora bien, poder transformar lo dado natural en función de una idea no natural, es encontrarse en posesión de una técnica. Y la idea que engendra una técnica es una idea, un concepto científico. En fin, poseer conceptos científicos, es estar dotado de Entendimiento, de Verstand, de la facultad de nociones abstractas”* (Kojève, 1971, pág. 201). Es decir todo lo propio del ser humano, aquello de lo que se enorgullece, técnica, ciencia, *Entendimiento*, pensamiento abstracto lo genera el esclavo.

El esclavo tiene otra ventaja frente al Amo, al experimentar el miedo (que lo hizo renunciar y esclavizarse) ha experimentado **la angustia de la Nada**, de su nada. Ha descubierto la **verdad** de toda su existencia y de toda existencia humana: somos **una nada mantenida en el Ser**. Se comprende a sí mismo y comprende, de esta manera, al hombre mejor que el amo (pág. 202).

Hay una tercera ventaja en la posición del Esclavo. Al trabajar para una idea abstracta, al transformar la naturaleza, volverse activo y creador, puede también tomar conciencia de esto y percibir su potencia, su capacidad de acción por el trabajo y puede así concebir **la idea de la libertad**. El Amo no tiene una idea de la libertad, el Amo no tiene por qué luchar ya. Simplemente goza de la libertad. Es sin duda una libertad real la del Amo, pero no es reconocida sino por esclavos. Por eso el progreso en la realización de la libertad no puede ser sino realizado por el esclavo que parte de un ideal no realizado de libertad. Entonces es solamente el Esclavo el que puede **superar lo dado**, quien puede realizar un progreso. Es cierto que sigue siendo esclavo y al forjar la idea de libertad ésta existe sólo en cuanto ilusión, en cuanto ideal. *“Ahora bien, mi libertad sólo deja de ser un sueño, una ilusión, un ideal abstracto en la medida en que es universalmente reconocida por aquellos que acepto como dignos de reconocerla”* (pág. 203). Es lo que no puede hacer el Amo y sí puede hacer el Esclavo dado que reconoce como valiosos a los Amos existentes. Para eso tiene que luchar contra el Amo, derrotarlo y lograr su reconocimiento y podrá, ahora sí, sentirse satisfecho.

Interesante recorrido: por la primera negación aparece el esclavo (es derrotado debido a su impotencia y su temor), pero una segunda negación (el negar esa negatividad de la condición de esclavo) hace que este esclavo, al trabajar produzca, transforme, se vuelva **activo, potente**. Al hacer del trabajo una potencia y no una humillación muestra su **poder**. Vemos que las posiciones relativas de Amo y Esclavo van cambiando. El Amo sólo goza del objeto, es decir, está en una actitud **pasiva** frente a la cosa. El esclavo, con la **negación de la negación**, deviene en una posición activa, niega al Amo y niega también la condición de pura negatividad propia del esclavo.

Lo que lo hizo grande al Amo, su acción, fue haber arriesgado la vida en la batalla, pero eso no cambia al mundo ni cambia al sujeto. Es una acción humana, sin duda, pero se repetiría siempre igual, siempre la misma. Sin embargo la acción del Esclavo, el Trabajo, no sólo es una acción humana sino que transforma al mundo y transforma al sujeto que lo realiza. El esclavo, a través del trabajo, deviene otro de sí mismo. Allí donde hay trabajo hay historia. *“El trabajo es Bildung, en el doble sentido de la palabra: por una parte, forma, transforma el Mundo, la humanidad, volviéndolo más adaptado al Hombre, por otra parte transforma, forma, educa al Hombre, lo humaniza haciéndolo más conforme a la idea que se forja de sí mismo y que no es, al principio, sino una idea abstracta, un ideal”* (Kojève, 1971, pág. 205).

La aparición del Amo en el devenir histórico sólo tendría el sentido de engendrar al esclavo. El Esclavo, mediante el trabajo formativo suprime dialécticamente al Amo y al hacerlo se suprime él como Esclavo y posibilita el desarrollo de la historia. Es lo que finalmente ha tenido lugar, para Hegel, con la Revolución Francesa y Napoleón.

Pero claro, una cosa es tener la idea de la libertad y otra realizarla efectivamente y este trayecto no es nada fácil. Por esto el Esclavo imagina, antes que arriesgarse a realizarla, una serie de ideologías con las cuales pueda conciliar el ideal de la libertad con el hecho de la Esclavitud. La primera de esas ideologías de esclavo es el *estoicismo* que trata de persuadirse de que el ser humano es libre porque se sabe libre. “No importa que yo sufra y sea humillado, yo me sé libre” dice

estoicamente el estoico. Para Hegel esta solución no es diferente de lo que sostendrá, siglos después, el liberalismo: la idea de que somos libres porque hay libertad de pensamiento, porque hay libertad de prensa, porque podemos hablar libremente. Pero lo verdad es que, hablar no es obrar. Hablar libremente no es actuar libremente. Para Hegel, en concreto, no cambiamos nada con estas respuestas. La respuesta estoica a la condición de esclavitud termina aburriendo al ser humano porque “El hombre no puede satisfacerse sino por la acción” (pág. 206). Pero como no tiene todavía el coraje suficiente el estoico aburrido deviene puro negador de todo lo dado a través del pensamiento. El esclavo deviene *escéptico nihilista*. “No es valioso el amo, pero tampoco es valioso que yo me *sepa* valioso, por lo tanto todo da lo mismo” piensa el escéptico nihilista.

Aparece, entonces, una tercera variante entre los esclavos para salvar esta contradicción entre la idea de la libertad y la realidad de la servidumbre: el cristianismo.

El cristiano imagina otro mundo, un **Más Allá** donde será libre, donde será reconocido. Y el reconocimiento que imagina es una síntesis del reconocimiento universal y particular a la vez. Por un lado, esta nueva religión, es diferente porque todas las religiones anteriores, incluida el judaísmo, eran religiones **no** universales, es decir, no pensaban a **todos** como hijos de Dios. Cada religión tenía su **pueblo elegido** y los otros pueblos eran pueblos enemigos, no eran hijos de Dios sino seres despreciables que merecían morir o ser esclavizados. Si leemos el Antiguo Testamento veremos un Dios guerrero, un Dios que guía a su pueblo a la batalla y a la victoria. Sin embargo aparece el cristianismo que afirma que **todos** somos hijos de Dios, y ésta es una novedad sumamente importante. “*Dios es Amor*” se afirma en el Nuevo Testamento. Y no sólo afirma que todos somos hijos de Dios (nos reconoce a todos por igual), sino que también ofrece un reconocimiento particular, afirma que Dios conoce a cada uno en su intimidad. Es decir, el cristianismo ofrece, justamente, un reconocimiento universal y particular a la vez, reconocimiento que se realiza en el Más Allá. Allí la libertad será real. Ninguna necesidad hay por lo tanto de luchar contra el amo –dice el cristiano– puesto que ya se es libre en la medida en que se participa del Más Allá. “*Sin lucha, sin esfuerzo, el Cristiano realiza pues el ideal del esclavo: obtiene –en y por (o para) Dios– la igualdad con el Amo: la desigualdad no es sino un espejismo como todo este mundo sensible donde reinan la Servidumbre y el Poderío.*” (pág. 208).

El cristiano se siente liberado de un amo terrenal esclavizándose a un Amo Divino. Se libera en abstracto de la dominación del amo terrenal pensando que todos somos iguales ante Dios, que todos somos igualmente siervos de Dios. Lo que hace que sostengamos esta condición de esclavitud es el temor a la muerte. Toda religión, y obviamente también el cristianismo, es una trampa que se le hace a la realidad de que *vamos a morir*. Toda religión dice “vamos a morir, pero de mentirita; en el Más Allá seguiremos viviendo eternamente”. Por eso realizar la idea de la libertad en la realidad, en el mundo concreto no es posible si no se acepta la idea de la muerte, de la finitud humana. Por lo tanto sólo “superando” la teología cristiana, es que “*el hombre dejará definitivamente de ser esclavo y realizará esa misma idea de la Libertad que ha engendrado –permaneciendo idea abstracta, es decir ideal– el Cristianismo*” (Kojève, 1971, pág. 209). La idea de libertad que el cristianismo ha engendrado sólo la podremos realizar si negamos el cristianismo (como ideología trascendental) y realizamos su promesa aquí, en este mundo, afirma Hegel.

Esto se realiza cuando la burguesía, aquellos siervos de la nobleza, transforman el mundo y se transforman a sí mismos tanto que pierden el miedo a la muerte y pueden librar la lucha que fueron incapaces de librar en un principio. Esa batalla se da en la Revolución Francesa. Para que la ideología del cristianismo sea superada es necesario que sea realizada en el mundo concreto y es lo que realiza el Estado moderno con los códigos napoleónicos y el consecuente reconocimiento universal y particular a la vez. El reconocimiento de la individualidad (que es, para Hegel, una síntesis de lo universal y lo particular) y de la ciudadanía (que es un **particular** pero que realiza un valor **universal**) representa la satisfacción final del deseo de reconocimiento, la meta que se encuentra en el fin de la historia. Éste es el tercer momento.

La solución que aporta el cristianismo (imaginar este reconocimiento universal y particular a

la vez) es sin duda genial, pero ficcional, imaginaria. Lo que hizo del esclavo un esclavo fue el miedo a la muerte y la solución que aporta el cristianismo no será realidad hasta que el cristiano no venza el miedo a la muerte. *“El cristianismo nace, en resumidas cuentas, de una angustia del Esclavo frente a la Nada, su nada, es decir –para Hegel– de la imposibilidad de soportar la condición necesaria de la existencia del Hombre, la condición de la muerte, de la finitud”* (pág. 209).

Pero aquí hay un problema que resolver: ¿cómo el mundo pagano de la dominación puede devenir el mundo cristiano de la servidumbre sin que haya habido lucha entre amos y esclavos? (Recordemos que Roma se convierte al Cristianismo en el año 313 d.C. sin mediar una revolución de los esclavos cristianos y el Imperio Romano continúa siendo un Imperio Cristiano durante más de 150 años).

La respuesta es la siguiente: En los Estados paganos (anteriores al cristianismo, Egipto, Grecia, y hasta cierto momento, Roma) no es ciudadano sino aquel que hace la guerra, aquel que arriesga su vida en la batalla pero el Estado Pagano no reconoce en el guerrero sino el elemento **universal** de la existencia humana permaneciendo el elemento particular al margen del Estado. Queremos decir, el hombre que arriesga su vida no difiere en nada, por el hecho de haber arriesgado su vida, de todos los otros que lo han hecho. El guerrero que defiende su Estado, que no teme morir, que libra batalla y esclaviza a los enemigos recibe el reconocimiento como Amo. Pero el valor constituido por la lucha es esencialmente impersonal, universal, es un guerrero anónimo. Se les brinda un reconocimiento universal, a todos los que van a dar la vida, por igual. En la película *Gladiator*, en un momento, los guerreros saludan al Emperador y dicen “los que van a morir te saludan”, esto quiere decir que ellos sólo valían, sólo eran reconocidos porque iban a dar la vida, porque no se apegaban a la vida, porque preferían el reconocimiento. Pero no importaba el reconocimiento **particular**, no importaba ni cómo se llamaban ni cómo eran en su intimidad, ni cuál su singularidad. Otro ejemplo de este reconocimiento universal es el Monumento al Soldado Desconocido, monumento que existe en todos los países –al menos occidentales– y que en París está junto al Arco de Triunfo. Hay monumentos a los generales del ejército, a los próceres de cada nación, pero debía haber también un monumento (reconocimiento) a los miles, millones, de soldados que han muerto en batalla para el bien de esa nación; sin embargo ese soldado es por esencia desconocido, no se saben sus nombres, el único reconocimiento posible es un reconocimiento universal (sin nombre propio, sin particularidad). ¿Dónde se reconoce –entonces– el aspecto particular de la existencia en los Estados Paganos? En la Familia. Allí cada hombre no es un guerrero anónimo sino “fulano de tal”, es “ese padre”, “ese hijo”. No hay lucha en el seno de la Familia, no hay que hacer nada (ninguna acción) para ser reconocido, es posible flotar en el Ser–estático–dado y ser amado igual. Como no hace falta ninguna actividad para ser amado, es decir, se considera al hombre en su inacción, se lo considera como si estuviera muerto. Por eso el amor y el culto de los muertos tienen lugar en la familia pagana. Entonces hay aquí una lucha, una dialéctica entre lo universal y lo particular. Cada hombre no se contenta con atribuirse un valor a sí mismo, quiere que ese valor sea reconocido universalmente. *“Dicho de otro modo: el Hombre no puede estar verdaderamente “satisfecho”, la Historia no puede detenerse, sino en y por la formación de una sociedad, de un Estado, donde el valor estrictamente particular, personal, individual de cada uno es reconocido en tanto que tal, en su particularidad misma, por todos, por la Universalidad encarnada en el Estado en tanto que tal, y donde el valor universal del Estado es reconocido y realizado por el Particular, por todos los particulares. Pero tal Estado, tal síntesis de la Particularidad y de la Universalidad, no es posible sino después de la “supresión” de la oposición entre el Amo y el Esclavo; la síntesis de lo particular y lo universal es también una síntesis de la Dominación y la Servidumbre”* (Kojève, 1971, pág. 211).

Entonces para Hegel se trata de la lucha por el reconocimiento, pero hay que hacer una distinción: el reconocimiento puede ser universal o particular. El hombre, afirma Hegel, necesita un reconocimiento universal, **ser igual que todos** y a la vez particular, **ser reconocido como especial**,

en su individualidad. La contradicción histórica entre el universal y el particular se da en un primer momento en el Estado Pagano que reconoce sólo el elemento universal y la familia que reconoce sólo el elemento particular. Esta contradicción está reflejada en la tragedia *Antígona*, de Sófocles, por ejemplo, o en la poesía opuesta de Borges y César Vallejo. Borges escribía algo así como (no tengo la cita a mano pero la idea es esta): “¡Qué puede importar el sufrimiento de un hombre frente a lo inconmensurable de la humanidad, de los millones de seres humanos que habitan el planeta, de la enormidad de la historia donde los millones de generaciones que han existido no son más que un segundo en la historia de la Tierra, en la infinitud del Universo donde el planeta Tierra es mucho menos que una mota de polvo”!. Y por otro lado Vallejo escribía “¡Qué importancia puede tener el universo entero frente al sufrimiento de un niño!”. O Armando Tejada Gómez “No podremos dormir si hay un niño en la calle”. Frente al dolor de un ser tan vulnerable como un niño, frente al dolor de un niño solo, y de un solo niño, desprotegido, angustiado perdería consistencia el universo entero, no podríamos pensar ni hacer otra cosa más que protegerlo. Sin embargo lo que sugiere Borges también es cierto. Esa contradicción está asimismo reflejada en aquel dicho (un tanto machista sin duda) que afirma: “Un hombre se preocupará del universo aunque su casa se esté desmoronando y una mujer se preocupará por su casa aunque el universo se esté desmoronando”. ¿Cómo hacer una síntesis entre esas dos perspectivas, las dos verdaderas?

Otro ejemplo más profano sobre la misma contradicción: Una mujer pasa con su marido cerca de la casa de una amiga de la infancia y recuerda... ¡que su amiga cumple años! –¡Vamos a saludarla y nos quedamos un rato!– le suplica al marido. Se bajan, se asoma la mujer a la ventana y le dice decepcionada a su marido –¡mirá, están todas de vestido, elegantes y yo de jogging! ¡No podemos quedarnos! Vayamos a casa, me cambio y volvemos–. Bueno. En la casa se pone a elegir la ropa. –Ponete el vestido azul– le dice el marido –no había una que tenía uno igual– Ponete el floreado –no había otro con el mismo estampado– ¿Y ese prendido atrás? –No había uno muy parecido– Entonces el marido piensa: **¡nos volvimos porque estaba diferente a todas y ahora nos demoramos porque quiere estar diferente a todas!** Pero claro, tal vez el marido sea un racionalista empedernido o no conozca a las mujeres (ni a los seres humanos en general). Lo que esta mujer necesitaba era un **reconocimiento universal** (estar **igual** a todas: vestida de fiesta) y a la vez un **reconocimiento particular**: tener **ese** vestido de fiesta tan diferente que la hiciera especial. Esta necesidad no es exclusiva de las mujeres, se da en todo ámbito humano: hippies, punk, rolingas, motoqueros, empresarios o skeiters. “Quiero estar lleno de tachas como **todos** mis amigos, pero voy a buscar esas tachas tan increíbles que muestren que soy **diferente** a todos ellos”. “Quiero hacerme un tatuaje como todos mis amigos, pero voy a hacerme uno que ninguno de ellos ni siquiera imaginó”. Lo mismo con los *percings*, las faldas de Bali o los aros con diseño indígena. Quiero estar igual a todos pero sólo voy a estar contento cuando encuentre eso que al hacerme **igual** me haga **diferente**. El único lugar donde esta lógica y esta contradicción no tiene lugar es, obviamente, en el ejército: ningún soldado aspira a un reconocimiento particular (es decir, no se premia la diferencia, un general le dice a sus soldados: “ustedes no están aquí para pensar, sino para obedecer”, un buen ejército es una máquina, un solo cuerpo).

A través de la lucha por el reconocimiento, decíamos, se logra la síntesis histórica en el Estado moderno, el reconocimiento de todos, a la vez universal y particular, este reconocimiento que implica el concepto de **individuo** que el cristianismo produce como ideal y que el Estado moderno encarna como realización en la institución de “**ciudadano**” de los códigos napoleónicos.

Quien toma conciencia de su particularidad es el esclavo. Él se forma por el trabajo, y es por el trabajo que se constituyen las diferencias entre los hombres, es por el trabajo que se forman las “particularidades” y las “personalidades”. Es el esclavo el que imagina las ideologías individualistas donde el valor absoluto es atribuido a la particularidad. Lo que es reconocido universalmente, es en todo caso, el producto de su trabajo. Pero él, su personalidad, su valor no es reconocido por nadie. Es decir que está tan insatisfecho como el amo.

¿Quién reconoce el aspecto particular de la existencia? La familia. La familia particular individualista no es sino el complemento perfecto del Estado Universal pagano.

Sin embargo el Amo pagano no está satisfecho ni con su reconocimiento familiar ni con su reconocimiento estatal. Hay una contradicción existencial para él: el Estado reconoce su existencia pero como universal (no como fulano de tal), no es él realmente quien es reconocido y la familia reconoce su existencia como inactivo, como pasivo (aunque no haga nada, aunque sea un tarambana), no como verdaderamente humano. Estamos en una contradicción insalvable dentro del mundo pagano: *“En efecto, para la familia, el valor supremo es el Sein, el Ser natural, la vida biológica de su miembro. Pero lo que el Estado exige de ese miembro de la Familia, es precisamente el riesgo de su vida, su muerte por la causa universal. Cumplir el deber de Ciudadano, es pues necesariamente infringir la ley de la Familia e inversamente”* (Kojève, 1971, pág. 214).

Por lo tanto en el mundo antiguo no hay salida a la contradicción, o se atenta contra la ley de la familia o se atenta contra la ley del Estado. Como en las tragedias griegas, como en *Antígona* (Sófocles, 442 a.C.) entre tantas, si se respeta lo sagrado en un sentido (enterrar a los muertos) se atenta contra lo sagrado en el otro (la ley de la Polis, de Creonte, en el caso de *Antígona*).

En última instancia, dice Kojève, el Mundo Pagano perece porque excluye el trabajo. Pero el agente inmediato de su ruina es, cosa curiosa, la Mujer. La mujer es la que generalmente representa este principio familiar, particular, que es hostil a la sociedad en tanto conjunto, en tanto universal.

La mujer actúa sobre el joven guerrero que no está completamente asumido como universal sino que aún permanece apegado a la familia. Este hombre joven guerrero al llegar al poder, como pasó con Alejandro Magno, hace valer su particularidad familiar, aún femenina y quiere transformar el Estado en su **propiedad privada**, en patrimonio familiar, y hacer de los ciudadanos del Estado sus propios súbditos. Alejandro Magno salió de Macedonia al mando del ejército cuando tenía 16 años, y conquistó toda Grecia, conquistó lo que es hoy Turquía, Irán, Irak, Afganistán, Paquistán y parte de la India. Y por el sur, conquistó todo oriente medio, la península Arábiga, y Egipto. Fundó doce ciudades que se llamaron Alejandría (¡un tanto narcisista, sin duda!). El Estado más fuerte va devorando a los demás y consigue convertirse en Imperio. Pero de pronto los ciudadanos guerreros son pocos, el Imperio es rico y los ciudadanos guerreros no están obligados a hacer la guerra, pueden contratar mercenarios (soldados que luchan a cambio de una paga). Poco a poco dejan de hacer la guerra y no pueden ya oponer resistencia al particularismo del Emperador que los transforma en su patrimonio, en “personas privadas”. Ser amo es arriesgar la vida; por lo tanto si no luchas devengas “esclavo” del Emperador Romano. No son amos, porque ya no luchan, pero tampoco esclavos, porque no trabajan. Ese amo sin esclavo es lo que Hegel llama el *burgués*, el propietario privado. Volviéndose propietario privado el Amo griego deviene burgués romano pacífico, súbdito del emperador. Así Roma crea el Derecho Privado y la noción de “persona jurídica”. Al igual que la familia el Derecho Privado agrega un valor absoluto al Ser puro del hombre, independientemente de sus acciones. Por todas partes y siempre se es una persona jurídica y todos lo son igualmente. Esta es la razón por la cual los ciudadanos romanos aceptan las ideologías de los esclavos.

Definamos “persona jurídica”, un término o institución fundante del derecho hasta hoy: con abstracción de las acciones de los hombres, todos los seres humanos valen –como en el seno de la Familia– lo mismo por el simple hecho de existir. El concepto de “persona jurídica” agrega un valor absoluto al Ser puro del hombre (lo que sería la base del Estoicismo y del cristianismo). Veamos cómo: para devenir un ser humano el Burgués debe trabajar, pero como no es esclavo no trabaja para otro, y como no es amo no tiene quien trabaje para él. Trabajar, lo que se llama trabajar, es para Hegel una actividad que se realiza para otro, no para sí mismo (que sería permanecer en lo dado). Por lo tanto el Burgués debe trabajar para otro que no es él mismo y que tampoco es un Amo. Esta contradicción se resuelve a través del principio burgués de la “propiedad privada”. El burgués trabaja para sí en cuanto “persona jurídica”, como propietario privado, trabaja para la propiedad abstracta, devenida dinero, trabaja para el Capital. Es el mismo dualismo cristiano que se

reencuentra en la existencia burguesa: la oposición entre la “Persona jurídica” y el hombre de carne y hueso. Tenemos entonces al hombre particular por un lado y por el otro “*la existencia de un Mundo trascendente ideal, representado en la realidad por el Dinero, el Capital, al cual el Hombre decide consagrar sus Acciones, sacrificar sus deseos sensibles, biológicos.*” (Kojève, 1971, pág. 218).

El burgués romano que ya no lucha, que ha devenido súbdito pasivo de un Emperador–Déspota no tiene nada que perder imaginando, como el esclavo, un Mundo trascendente, donde todos son iguales frente a un Amo todopoderoso, verdaderamente universal, que, además, reconoce el valor absoluto de cada Particular en tanto que tal. Entonces, en el Estado Burgués se atribuye un valor absoluto a la particularidad, al aquí y al ahora. “*El cristianismo es por tanto, en primer término, una reacción particularista, familiar y servil contra el universalismo pagano de los Amos–ciudadanos. Pero es más que eso. Implica también la idea de una síntesis de lo Particular y de lo Universal, es decir, también del Dominio y de la Servidumbre: la idea de la Individualidad, esto es, de esa realización de valores y de realidades universales en y por lo particular y de ese reconocimiento universal del valor de lo Particular que sólo puede dar al Hombre la Befriedigung, la Satisfacción suprema y definitiva*” (Kojève, 1971, pág. 219)

Bien, pero esta síntesis no es todavía más que una idea, es una realización imaginaria. Habrá que “suprimir la insuficiencia de la ideología cristiana, liberarse del Amo absoluto y del Más Allá, realizar la libertad y vivir en el Mundo como ser humano, autónomo y libre, todo esto no es posible sino a condición de aceptar la idea de la muerte y, por consiguiente, del ateísmo” (pág. 209). Esto es lo que realiza finalmente la Revolución Francesa. Para que la ideología cristiana pueda ser superada, “suprimida” por el Hombre, es necesario que el ideal cristiano se realice bajo la forma de un Mundo. Para que satisfaga realmente al hombre es necesario que esta síntesis se realice. Para eso es, primero, secularizada por los Ilustrados y luego realizada en la lucha de los Burgueses–trabajadores en la Revolución Francesa. El burgués para devenir Ciudadano satisfecho debe convertirse en Guerrero, es decir, introducir la muerte en su existencia, arriesgando conscientemente su vida puesto que sabe que es mortal.

Esquematicemos brevemente este recorrido siguiendo la dialéctica de *afirmación, negación y negación de la negación*.

Afirmación	Negación	Negación de la negación
Mundo antiguo medieval de la integración y el consenso	Liberalismo, desintegración, individualismo, átomos dispersos, sociedad civil como lucha de todos contra todos.	Estado moderno napoleónico. Síntesis de lo universal y lo particular, de la integración y la libertad, de la armonía y la individualidad.
Sociedad como organismo vivo. Hombre como <i>animal político</i> . Relación de armonía.	Individuo aislado, libertades individuales, iniciativa privada. El otro es un peligro. No hay relación social (actúo sólo como utilitarista, hago sólo lo que me conviene).	Lucha por el reconocimiento. El individuo no preexiste. Relación dialéctica: unidos por la lucha entre sí. Relación negativa y dialéctica
Mundo lleno de significados fetichizado. Lleno de ideales y de sentido.	Ciencia: mundo sin significados, sin ideales. Sin sentido.	Mantiene el ideal del cristianismo pero amputado de absoluto, amputado de un “más allá”. Realizar aquí los ideales del “más allá”. Un mundo lleno de significados pero históricos,

Afirmación	Negación	Negación de la negación
		construidos socialmente a lo largo de la historia.
Deseo de absoluto	Negación del deseo de absoluto (lo único que existe es la materia, moléculas, elementos de la tabla periódica, leyes físico químicas, tejidos, neuronas, etc.)	Negación de la negación, nos quedamos con el deseo pero amputado de absoluto.

Pero claro, “demasiado lindo para ser verdad”, diremos seguramente. Se nos presenta la objeción marxista: obviamente el reconocimiento en tanto universal y particular, el reconocimiento como individuo que realiza el Estado moderno según Hegel basado en la igualdad abstracta de todos con base en la universalidad del cristianismo encarnada en la legislación, en la “persona jurídica” y en la propiedad privada es una contradicción para el proletariado dado que su individualidad equivale a una desprotección absoluta y la propiedad (burguesa) a una desposesión (obrera), contradicciones que analizará Marx y que veremos próximamente.

Pero antes algunas conclusiones respecto a la filosofía hegeliana:

Resumen mucho podríamos decir que tenemos varios modelos de “lazo social”, tenemos: 1. el de las épocas premodernas que entiende al hombre como “animal político”, predispuesto naturalmente a la sociabilidad, un ser que “es” en la medida en que es parte de un organismo armónico, en la medida en que es parte de un universal. 2. Tenemos por otro lado el modelo liberal que dice que el individuo y sus libertades individuales son fundantes y sagradas. Según esta perspectiva lo mejor que podemos hacer es impedir que haya excesos en esas libertades delegando nuestro derecho a tomar venganza por mano propia y constituyendo así al Estado. Pero desde el liberalismo no se puede esperar mucho más: el enfrentamiento permanente de los intereses de cada uno, el enfrentamiento de sus “iniciativas privadas”, una lucha de todos contra todos pero limitada para que no atenten contra la propiedad privada ni la seguridad.

Después Rousseau trata de encontrar, más allá de los intereses individuales (del bien de cada uno) el Bien de todos, la Voluntad General, un nuevo universal.

Para Hegel el lazo social es un lazo contradictorio, basado en la negatividad del deseo, sólo soy humano porque existe el otro, pero al otro lo necesito para derrotarlo, para obtener su reconocimiento. La historia humana, la realidad humana, la autoconciencia humana, implica desde siempre ya al otro, implica desde siempre ya la intersubjetividad, implica desde siempre ya la cultura, los valores, lo que el hombre ha creado en esa lucha por el reconocimiento. Esto es lo que Hegel llama la *Eticidad* o, en alemán *Sittlichkeit*. La Eticidad, el conjunto de los significados compartidos, valores, instituciones, es decir la cultura producida por el esclavo está desde siempre ya implicada, es un presupuesto que deviene autoconciente a lo largo de la historia.

Los seres humanos, a través de esa lucha por el reconocimiento van construyendo dialécticamente la realidad, todos nos debemos a todos la posibilidad de ser seres humanos. Es decir la realidad es una permanente intersubjetividad que va concibiéndose a sí misma, que va autocreándose dialécticamente. Por eso puede decir Hegel que **la sustancia es sujeto**, la sustancia, el ser de las cosas, el fundamento, aquello de lo que está hecha la realidad es sujeto, está hecha de sujeto y más aún, de relaciones intersubjetivas. Insistimos, no es la filosofía hegeliana una filosofía que nos relate la historia de cómo “los hombres buenos y transparentes forman una ronda de seres generosos y sensibles que, tomados de la mano, cantan y se ayudan mutuamente”. La filosofía hegeliana es una filosofía que percibe el lugar fundamental de lo negativo, de la contradicción, del conflicto, de los egoísmos, bajezas y miserias humanas. “La historia siempre avanza por su lado

malo” decía Hegel. Pero en ese mundo humano, demasiado humano, es básica, esencial, la existencia del otro.

Los seres humanos vivimos en una comunidad de deseos que se desean, estamos inextricablemente unidos por lo que nos hace ser seres humanos, que no es el preocuparse uno por el otro, sino el desear el deseo del otro, desear el reconocimiento del otro y luchar por ese reconocimiento. La necesidad de reconocimiento es en realidad una anti-necesidad, una necesidad que subvierte todas las necesidades “naturales”, biológicas, animales. Y la relación de conocimiento es en realidad una anti-relación, una relación negativa, de lucha. Por último no se nos puede escapar que el reconocimiento es, en realidad, un desconocimiento: el Amo (que era un igual), un cuerpo biológico sexuado, le obliga al esclavo a reconocerle una superioridad que no existe previamente, le obliga a reconocerle un alma que no tiene, una luz que no venía con él, que no es su sustancia, lo obliga a que vea en él una profundidad, un doble fondo, que no es real, natural, biológico, le obliga –digamos– a fetichizarlo. Remarquemos también que el lazo social que deviene de este proceso no es el de la mano tendida ni el de una súplica sino un lazo antagónico, estamos unidos por la lucha. Digamos que el reconocimiento mutuo no es una pacificación sino una tensión instituida.

Obviamente al estar en una comunidad de deseos se está en una comunidad de antagonismos. De alguna manera en una “guerra de todos contra todos” por el deseo de todos. Se libra la lucha por el reconocimiento y el miedo le pone un límite al deseo de unos: el que renuncia teme más a la muerte de lo que desea a su deseo.

Es fundamental en el pensamiento hegeliano y en todo pensamiento dialéctico el lugar de lo negativo. La historia se va realizando a través de la negación y de la negación de la negación. Toda verdad que no es verdad **devenida** es mala, insolvente, insustancial, pura receta. Toda verdad que no nace del trabajo de lo negativo, del conflicto, de la negatividad enfrentada, asumida, en el sentido de negación de la negación, no sirve. El conflicto, lo negativo (los errores, los fracasos, la angustia, los síntomas) no es lo que estorba, no es el obstáculo que hay que remover, ni lo que empaña la claridad del pensamiento, la transparencia de la verdad o la perfección del plan perfecto. Lo negativo es la carne de todo desarrollo y de toda verdad. La razón no se pierde en antinomias, la razón es antinómica. Funciona a base de contradicciones.

La famosa frase hegeliana: “Todo lo real es racional y todo lo racional es real”: el método filosófico hegeliano no es el de la lógica antigua donde “ $A = A$ ” y “ A es diferente a B (A no es no- A)”. No es la vieja lógica regida por el principio de identidad y el de no contradicción, la lógica que no sobrepasa el conocimiento intelectual ni tampoco el que se basa en el saber intuitivo, sentimental, fantasioso. No es la lógica aristotélica ni la lógica científica, racionalista, lineal y transparente. La lógica que Hegel propone es la del **saber especulativo** (donde A es al mismo tiempo no- A), donde forma y contenido están unidos, donde objeto y sujeto pueden ser lo mismo, donde A puede ser al mismo tiempo B . Esto implica que hay por lo menos dos formas de pensar y de entender el ser humano, hay dos formas de entender la historia y el mundo (humanos). Tenemos por un lado la *Verstand* (el *Entendimiento*) que abstrae y fija y, por otro lado, la verdadera Razón, *Vernunft*, que vuelve a poner en movimiento lo que el entendimiento ha fijado, es decir la Razón dialéctica. El entendimiento (*Verstand*, la ciencia positivista, el pensamiento lineal) separa el conocimiento de la realidad, cree que puede aprender a nadar antes de arrojar al agua, cree poder aprehender la esencia del nadar y sólo después sumergirse. La razón especulativa (*Vernunft*) sabe que no existe diferencia entre el conocimiento y la realidad, entre sujeto y objeto. Sólo la *Vernunft* comprende la realidad y sólo ésta es racional. “*Todo lo racional es real y todo lo real es racional*”. Esta famosa sentencia de Hegel se refiere por *real* a la intersubjetividad, a la segunda naturaleza, a la Cultura y al Estado. La filosofía es el sondeo de lo racional que es lo real y lo presente. Esto significa que la realidad –*Wirklichkeit*– no son los hechos sino la **realidad subjetual**, la realidad construida entre los seres humanos, la realidad intersubjetiva. La verdadera realidad está constituida por los sujetos, los seres históricos, la familia, la sociedad civil, el Estado, ellos son *wirkliche*. Sólo

las **verdaderas** realidades (intersubjetuales) son racionales.

Esas verdaderas realidades son los conceptos que extrae el sujeto, son los conceptos de la Razón, son las esencias que no son sólo “ideas”.

Pero ¿qué es esa esencia, ese concepto, que extrae el sujeto? ¿Una descripción adecuada, científica pero no positivista? No, una descripción dialéctica. ¿Qué son las cosas si no son lo que dice la ciencia? Primero no “son” sino que “pueden llegar a ser”, es decir son históricas, es decir están insertas en la temporalidad. Lo absoluto, la verdad, están en la historia y al final del camino. No como pretendía Kant: “en la razón práctica”, que es lo mismo que decir en ningún lugar. Hegel quiere creer de verdad en la historia, eso en lo que Kant apenas se atrevió a hacer “como si” creyera.

El hombre siempre se enfrenta con un mundo histórico, “lo dado” es siempre histórico, no es dado por la naturaleza, ni por Dios, es dado por la historia. Lo dado es siempre **sentido cosificado**. La naturaleza es sentido cosificado, sentido encarnado en palabras y en cosas, en instituciones, en relaciones. La esencia que separa (abstrae) el *Entendimiento* es un sentido que había sido construido por la actividad humana y se había encarnado en la cosa.

El Ser es *ser en el tiempo*, esto significa en la historia, que necesariamente es una historia humana. Qué es lo que puede abstraer el *Entendimiento* de la existencia si no es ese sentido que se había encarnado en las cosas a través de la historia. El *Entendimiento* extrae los supuestos, las obviedades.

La historia que Hegel relata es la de la **libertad** del Espíritu. Como hemos visto nada existe más allá del Espíritu (ni Dios ni el mundo de las ideas), por lo tanto éste no depende de nada, es libre. Sin embargo esa libertad no es una posesión como afirmaba Locke, no es una propiedad privada, no es un espacio de no-injerencia; para Hegel la libertad es una construcción intersubjetiva, una conquista continua. La libertad para Hegel es un producto final y no un dato inicial. De una manera semejante podemos hablar de la *creatividad*: la creatividad no es algo que nazca del fondo del espíritu, algo que nazca espontáneamente, algo que, como dicen algunos, no debe ser contaminado por lecturas, por influencias. Por el contrario la creatividad es el producto de mucho trabajo de sometimiento, de copia, de plagio, de lecturas repetidas, de aprender de memoria, de cargar como un camello el peso de la cultura. Uno no es creativo por no haber sido influido sino que es creativo por haber sido influido hasta el hartazgo. En la película *Clarooscuro* que cuenta la historia de un pianista famoso hay un pasaje maravilloso al respecto de la creatividad. En un momento, cuando el pianista en cuestión es joven y está preparando el concierto nº3 de Rajmaninoff (dicen algunos que es el concierto más difícil de ejecutar de la historia de la música) y el joven le pregunta al maestro cómo podría tocar ese concierto de una manera creativa el maestro le responde: “tenés que aprendertelo de memoria... así podés olvidártelo”. La creatividad viene después de ser cargado como un camello durante suficiente tiempo (dialéctica pura).

El momento de la *Eticidad* es darse cuenta de que “**desde siempre ya**” el sujeto está en el ámbito de la *Eticidad*, desde siempre ya es resultado de las relaciones con otros seres humanos, es producto y a la vez productor de otros seres humanos. No es que deba esforzarse un poco más aún y pensar en los demás, no es que deba subir un escalón más y dejar de ser tan individualista, no es que deba agregar algo a lo que tiene como individuo. Simplemente debe “darse cuenta” que **desde siempre ya** estaba en el seno de la comunidad. Más que agregarle tensión al sujeto para llegar un poco más arriba, debe restarle la tensión a la que estaba sometido entre el individuo y el Estado, entre el *ser* y el *deber ser*. Como en la célebre frase de Napoleón a su valet: “vísteme despacio que estamos apurados”, recorremos dos movimientos, 1) el de la negación: negación de mi tranquilidad, de mi armonía, de “mis tiempos” cuando descubro que estoy atrasado, que voy a llegar tarde a algún lugar, se produce una tensión, una ruptura, angustia, entre lo que desearía y lo que tengo que hacer. El intelecto (racionalista, lineal) exigiría “apurémonos, violentémonos si es necesario pero tenemos que llegar temprano”. Sobre todo solemos violentar a los otros (a nuestros hijos o a nuestra pareja) –*¡te dije que íbamos a llegar tarde, siempre lo mismo, apurate!*– y entonces todo es un

enredarse con los pantalones, no encontrar las llaves, olvidarse algo y tener que volver, etc., etc. ... Frente a la realidad de que estoy atrasado, diría Hegel, frente a esa negación de mis tiempos, lo mejor sería **volver a negar**, hacer una segunda negación, pero ahora se trata de negar la misma tensión, negar ahora el apuro, negar ahora los gritos, las discusiones, el malestar. Entonces, segundo movimiento, 2) negar la solución que el entendimiento (cientificista, lineal) en su cortedad propone: ¡¡apurarse!! Por eso la razón especulativa dice: *vísteme despacio, que estamos apurados*. Tranquilicémonos, así llegamos más rápido. Entonces queda claro que la famosa “negación de la negación”, la famosa “tesis–antítesis–síntesis” no trata de agregarle, de sumarle un escalón más, una exigencia más, una tensión más a las exigencias previas, sino de restarle algo. No se trata de que el individuo deba esforzarse aún más para arribar a la idea de que las cosas irían mejor si actuara como universal, si se preocupara por los demás, si trabara relaciones con los demás, si se esforzara en ser sociable y responsable por los otros. Se trata de que **se dé cuenta** de que sólo ha podido ser individuo porque ya pertenecía a los otros, a la comunidad, a la Eticidad. Sólo ha llegado a ser individuo gracias a que **desde siempre ya** pertenecía a un conjunto, desde siempre ya estaba en, y era producto de, las relaciones intersubjetivas. “Lo universal se realiza en la totalidad orgánica de los individuos; lo universal es el universo de los individuos en recíprocas relaciones entre sí. Y este es el universal concreto, único objeto de la lógica y de la filosofía” (Lamanna, 1947, págs. 66, vol. IV).

19.5. La Fenomenología del Espíritu

Recorramos más detenidamente el pensamiento de Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*. Allí se puede leer con facilidad, según Kojève, cómo el Espíritu (hegeliano) no tiene nada de divino (ni de biológico–neuronal, agregaríamos nosotros) sino que surge de la vida animal y de la interacción entre animales que desean.

Hegel hace partir, hemos dicho, su *Fenomenología del Espíritu* del análisis de lo que constituye al ser humano, de cómo se forma la Autoconciencia. Hay cuatro premisas en la *Fenomenología*:

Primero: para que haya Autoconciencia es necesario que haya lenguaje, conciencia. “... hace falta que haya revelación del Ser por la Palabra” (Kojève, 1971, pág. 188). Pero a partir de la conciencia no hay ningún medio de llegar a la Autoconciencia, el hombre que contempla es absorbido por la cosa, no hay forma de que diga Yo, es decir no hay forma de que aparezca el sujeto enfrentado a un objeto. Para que el Yo aparezca, para que haya Autoconciencia es necesario “*que haya otra cosa aparte de la contemplación puramente pasiva...*”. Y esta otra cosa es el Deseo. Para revelar el deseo hay que servirse de la palabra Yo; hay que decir: “Yo quiero”.

Segunda premisa entonces es la existencia de un deseo que engendre una acción negadora. Lo que mueve a todo ser viviente es el deseo. El deseo es *tensión–hacia* que deviene en *acción negatriz*. El deseo de comer se satisface destruyendo el alimento. Sin embargo el hombre es más que un ser animal, es más que un ser biológico y sin embargo no es un ser espiritual, no es un ángel, no es un ser divino. Estamos entonces en el brete de identificar qué es aquello que no es material (materialismo de las cosas, de la física, de la biología) y sin embargo tampoco es espiritual (trascendente, divino). Si el hombre deseara sólo cosas, su yo –dice Hegel– sería sólo animal, porque los animales desean cosas. Si por el contrario el Yo fuera una producción divina a imagen y semejanza de Dios, si deseara contemplar la Gracia Divina sería un alma inmortal, un ángel, un ser espiritual, estaríamos en el plano de lo trascendente y no de lo humano, desearíamos algo absolutamente ideal, ficcional, inexistente. ¿Qué cosas puede desear el hombre que no sean materiales y a la vez no sean espirituales (engañosas, imaginarias, ficcionales)? La respuesta es conocida desde que Hegel la articuló: **lo que desea el ser humano son deseos**. Por lo tanto su yo, su esencia, se constituirá con deseos. Hay que insistir en que la vida humana sólo es posible en el seno de una vida biológica donde exista el deseo animal. Pero el deseo animal es una condición necesaria pero no suficiente para que aparezca el ser humano. El deseo es acción *negatriz* que

destruye lo que desea. Al desear deseos (y no alimento) el yo humano se constituye de la misma materia de lo que desea, es decir, de deseos, pero ocurre que los deseos no son nada en sí mismos; un deseo es un **vacío** que marca la ausencia de algo y si lo que deseo es un vacío, mi Yo se constituye con vacíos conquistados, dominados, logrados. Por lo tanto mi Yo es tan evanescente, inmaterial, “espiritual” (no en un sentido trascendente), como los deseos de los que me alimento. Desear el Ser, lo Dado, es llenarse de ese Ser dado (como hace un animal), pero **desear el no-Ser es liberarse del Ser, realizar la autonomía y la libertad**. “Para ser humano el hombre debe actuar no con el fin de someter una cosa, sino de someter otro Deseo” (Kojève, 1971, pág. 192). Por lo tanto hay una tercera premisa irreductible para la existencia de la autoconciencia.

Tercera premisa: la existencia de numerosos deseos que pueden desearse mutuamente cada uno de los cuales quiere someter a los demás. De esa pluralidad de deseos nacerá la lucha que dé por resultado vencedores y vencidos, deseados y deseantes, reconocidos y reconocedores. Esa lucha (la lucha por el Reconocimiento) implica que el hombre arriesgará su vida biológica para satisfacer su Deseo no-biológico (trascendiendo de esa manera su condición animal). Inmediatamente se presenta un problema, si todos los hombres lucharan hasta morir por el reconocimiento –finalmente– habría un solo ganador, pero si hemos definido lo humano como aquello que “es reconocido”, deseado, este vencedor no tendrá un deseo que lo desee, no será reconocido por nadie. Por eso, explica Kojève, una cuarta premisa es necesaria en la *Fenomenología del Espíritu*.

Cuarta premisa: “Debe suponerse que la Lucha termina con la victoria de aquel que está pronto a ir hasta el fin sobre aquel que –puesto en presencia de la muerte– no llega a elevarse por encima de su instinto biológico de conservación (identidad)” (Kojève, 1971, pág. 194) El vencido ha privilegiado su deseo de seguir con vida, su instinto de conservación a su deseo de reconocimiento. El Amo, ha devenido Amo porque ha despreciado su vida biológica, natural, animal en la lucha por puro prestigio. El Esclavo debe entonces trabajar para el Amo.

Aquí aparece una nueva vuelta de tuerca dialéctica: el esclavo no trabaja para satisfacer sus instintos, no trabaja para sí, trabaja para satisfacer los deseos del Otro, actúa, entonces, en función de una idea, de un fin no biológico, por lo tanto **se humaniza** al alejarse de lo animal. (Vemos que Hegel no tiene una idea preestablecida sobre lo que debería ser el ser humano, o sobre lo que potencialmente es el ser humano sino que un ser vivo **es** humano en la medida en que se aleja del animal)

Por lo tanto admitiendo las cuatro premisas mencionadas: 1° la existencia de una revelación del Ser por la **palabra**. 2° la existencia de un Deseo que engendra una **Acción negadora** 3° la existencia de una **multiplicidad de deseos** (un rebaño) 4° la posibilidad de una **diferencia** entre los deseos de los unos y los deseos de los otros (futuros amos y esclavos) abre la posibilidad de un proceso histórico, la posibilidad de una historia que es el conjunto de las luchas y el trabajo.

Que aparezca el ser humano exige que haya al menos dos seres humanos, que haya lucha y que haya Amo y Esclavo. La Historia se detendrá en el momento en que desaparezca la diferencia, la oposición entre el Amo y el Esclavo. Entonces la historia tendrá tres grandes períodos: el primero determinado por la existencia del Dominio, del Amo. El segundo determinado por la existencia servil. El tercero la síntesis o superación del Dominio y la Esclavitud.

Habíamos dicho que el hombre desde el comienzo no se contenta con atribuirse a sí mismo un valor, quiere que los demás **lo reconozcan**, quiere que ese valor particular suyo sea reconocido por **todos**, universalmente. Por lo tanto el hombre **no puede estar universalmente satisfecho sino en el seno de un Estado donde el valor de cada uno (particular) sea reconocido por todos, por la universalidad**. Pero tal síntesis no es posible sino a través de la supresión de la dialéctica del Amo y el Esclavo.

El Amo se había elevado por encima de su naturaleza animal y había subyugado al Esclavo haciéndolo trabajar para él, sin embargo, es imposible que satisfaga finalmente su deseo. Pero no

pasa lo mismo con el Esclavo.

El Amo, al forzar al esclavo a trabajar lo lleva a cambiar el Mundo real. **El esclavo se eleva por encima de la naturaleza puesto que llega a hacerla distinta de lo que es.** Al cambiar al mundo cambia al ser humano que está determinado por el mundo, entonces se cambia a sí mismo y al Amo. *“El proceso histórico, el devenir histórico del ser humano, es entonces obra del Esclavo-trabajador, y no del Amo-Guerrero. Ciertamente sin Amo, no habría habido Historia. Pero esto únicamente porque sin él no habría habido Esclavo y por lo tanto Trabajo”.* (Kojève, 1971, pág. 205)

Por otro lado, habíamos dicho, el Hombre ha devenido esclavo por miedo a la muerte. Ese miedo revela su adhesión a la naturaleza (al instinto de conservación) pero el miedo mismo tiene un valor positivo según Hegel. Es que a través del miedo el hombre ha experimentado el **Terror** y la Angustia de la Nada, se ha visto a sí mismo como **nada**. Es decir ha llegado al núcleo de su ser. *“... la base profunda de la antropología hegeliana se ha formado por esa idea de que el Hombre **no** es un Ser que está en una identidad eterna consigo mismo en el Espacio, sino una Nada que se aniquila en tanto que tiempo en el ser espacial, por la negación de este Ser, por la negación o transformación de lo dado a partir de una idea o de un ideal que no es aún, que es todavía nada (proyecto), por la negación que se llama Acción de la Lucha y del Trabajo”* (pág. 200). El esclavo que a través del miedo (la angustia) capta la Nada está en ventaja con respecto al Amo para comprender la realidad humana y poder revelar la verdad sobre el Hombre.

El esclavo tiene otra ventaja, trabajar para otro es actuar contra instintos que impulsan al hombre a satisfacer sus propias necesidades, rechaza sus instintos **en función de una idea o concepto**, el concepto de Amo, una noción esencialmente social, eso es lo que hace que su actividad sea específicamente humana. **Transformar lo dado en función de una idea** no natural es tener una técnica y la idea que engendra una técnica es un concepto científico, esto implica, *Verstand*, Entendimiento.

Pero hay una ventaja más del Esclavo. El Amo había realizado su libertad al desprenderse de los instintos (de conservación) y arriesgar su vida en la lucha. El Esclavo, trabajando para el Otro también supera sus instintos, dominando la Naturaleza y su naturaleza. Por su trabajo el Esclavo modifica lo dado, toma conciencia de que es capaz de modificar lo dado y – una parte de lo dado – es su esclavitud. Tiene una idea no realizada de la libertad. El Amo **no tiene una idea de Libertad**, simplemente es libre y por eso no llega jamás a superar la libertad realizada en él. Sólo el Esclavo, que tiene la idea, el ideal, puede realizar un progreso histórico. El Amo desafía lo dado natural al arriesgar su vida, pero el esclavo cambia lo dado natural y así se cambia a sí mismo, puede formarse (*Bildung*) **haciendo al hombre más conforme a la idea que se forja de sí mismo** y esto es lo que ha sucedido finalmente en la historia universal a través de la Revolución Francesa y Napoleón.

Bien, de la libertad se trata y esa libertad para Hegel es un resultado final. Este eterno acto de autoliberación implica la diferenciación interna del Espíritu y la unificación posterior en una forma superior hasta que el Espíritu llegue a regirse sólo a sí mismo. Los momentos son la **Idea**, la **Naturaleza** y el **Espíritu**. Hegel estructuró todo el saber y toda la historia conocida en lo que se conoce como El sistema hegeliano. Haremos un resumen.

19.6. El sistema hegeliano

Los momentos son:

- | |
|---|
| <ol style="list-style-type: none"> 1. Idea (afirmación abstracta) 2. Naturaleza (la negación de la idea, lo concreto) |
|---|

3. **Espíritu** (la negación de la negación donde se da la síntesis de la idea y la naturaleza)

El espíritu tiene por su lado tres momentos:

3.1. El espíritu subjetivo

3.1.1. Conciencia

3.1.2. Autoconciencia

3.1.3. Razón

3.2. El espíritu objetivo:

3.2.1. El derecho

3.2.2. La moralidad

3.2.3. La eticidad :

3.2.3.1. La familia

3.2.3.2. La sociedad civil

3.2.3.3. El estado

3.3. El espíritu absoluto

3.3.1. Religión

3.3.2. Arte

3.3.3. Filosofía

1. La **Idea**
2. La **Naturaleza**
3. El **Espíritu**

No se trata de que todo comience con la Idea como de un génesis o de un *Big Bang*. El principio real del proceso es el que constituye también su término: la realidad vivida. La meta es el absoluto, es decir la libertad, *ab-suelto* significa no tener ninguna determinación, ser libre. Pero esa libertad es un proceso, es un “darse cuenta”. Es decir que partimos de la única realidad concreta en su riqueza infinita de determinaciones, es decir la vida y el mundo tal cual lo vivimos sin darnos cuenta de nada. A partir de esta visión ingenua de la realidad el Espíritu desanda toda la serie de momentos que distingue en sí en su complejidad hasta llegar a la más simple y pobre de las ideas: la del Ser. O dicho de otra forma, frente a esa realidad ingenua comenzamos por **negar todo**

contenido y lo que nos queda es la idea de **Ser**, la más abstracta y pobre. Veamos un ejemplo: podemos hablar mucho tiempo de la mesa que tenemos enfrente, los materiales de que está hecha, su color, su forma, su textura, los rayones que le hizo mi hijo, la abolladura en aquella mudanza, su pequeña renguera que hace que tengamos que ponerle un papelito bajo la pata más corta, su historia, que era de un vecino que se fue a España y no tenía donde dejarla, etc. etc. Ahora bien; quitamos algo de contenido y nos detenemos en el concepto de “mesa”. ¿Qué podemos decir? Mucho menos. Podemos decir que es un mueble consistente en una superficie que se usa para apoyar cosas y que tiene patas que sostienen esa superficie a cierta altura. No mucho más. Sigamos adelante, quitemos más contenido, sigamos negando el contenido. No hablemos de mesa sino de “mueble”: que se pueden mover. No podemos decir mucho más. Sigamos negando el contenido: hablemos del ser. Sólo podemos decir: que **es**. Del Ser sólo se puede decir que es. Llegamos al primer momento. El de máxima abstracción. Entonces:

1. Primer Momento: la **Idea**. A través de la idea de Ser y del sistema total de las categorías la Idea representa el momento de posibilidad ideal del Espíritu. Es la pura posibilidad de pensar, de ser racionales. Es el momento de la Tesis, del universal abstracto producto de una primera negación. Es el sistema de los conceptos puros, la razón abstracta, o categorías puras kantianas, la lógica, las posibilidades racionales, lo que **no** es material y es una pura identidad indiferenciada, como pura potencialidad de desarrollo racional, la Idea es el Ser en sí.

2. Segundo Momento: la **Naturaleza**. Es la negación del primer momento (que ya era producto de una negación). Esta Idea se niega a sí misma en la Naturaleza, en la vida orgánica. La Idea extiende su unidad lógica y extratemporal en la multiplicidad del espacio y el tiempo. La Naturaleza es una forma de manifestación del Espíritu. Es lo Otro de lo que tiene necesidad el Espíritu para revelarse a sí mismo. La negación de esta Idea indiferenciada es la Naturaleza, que es lo **material**, el objeto, un objeto que es para sí. Es la exteriorización de la idea, su devenir otra cosa diferente de sí que se prolonga en el espacio y en el tiempo. Finalmente en la Naturaleza, en el seno de la vida orgánica, aparece el organismo humano donde emerge la conciencia individual que desemboca en el Espíritu.

3. Tercer momento: el **Espíritu**. La negación de la negación es el Espíritu que es el ser humano que se va realizando en la historia y en la intersubjetividad, es decir el ser humano pensando, hablando, creando, construyendo su “segunda naturaleza”. El espíritu es una segunda naturaleza pero esta vez hecha de relaciones humanas, una realidad cultural, una segunda naturaleza hecha de lenguaje, de ideas, de cultura, de instituciones. Cada uno de esos momentos: Idea, Naturaleza y Espíritu tiene a la vez tres momentos que se desarrollan según la dialéctica de la negación y de la negación de la negación. El **Espíritu** (estructuras intersubjetivas del significado) tiene –decimos– tres momentos, el **Espíritu subjetivo**, el **Espíritu objetivo** (el significado incorporado en las instituciones) y el **Espíritu absoluto**.

3.1. El espíritu subjetivo es el espíritu individual afincado en la naturaleza humana. Los individuos o vida orgánica humana se hallan todos sujetos al tiempo, a la muerte. Pero por encima de la sucesión de los nacimientos y de las muertes se afirma la **conciencia**. Es el punto de unión del pasado y del porvenir, al conservar el recuerdo de las cosas que fueron y anticipar las que serán se muestra capaz de vencer el tiempo, de triunfar sobre la muerte.

Los momentos del Espíritu Subjetivo son:

3.1.1. Conciencia: entendemos, tenemos conciencia de las cosas a través de la sensación, la percepción y el concepto. Pero todavía como extraños a mí mismo.

3.1.2. Autoconciencia: aprehendemos el objeto pero no ya como extraño a mí sino como mío. (Como decía Kant: yo he construido al objeto y cuando lo voy conociendo voy conociendo las propias categorías que he puesto allí, es decir que lo reconozco como mío. Soy amo de lo creado).

3.1.3. Razón: después de haber afirmado por parte del individuo su propio señorío sobre los

otros seres reduciéndolos a esclavos, se llega al mutuo reconocimiento de su idéntica naturaleza racional, de su común humanidad, de la común participación en una conciencia universal, se llega a la conciencia (darse cuenta) de la profunda identidad entre el yo y el no-yo. Yo he creado a los demás que al mismo tiempo me han creado a mí. Cuando nos damos cuenta de esta identidad entre el yo y el no-yo ya hemos negado la individualidad y hemos pasado a lo creado entre todos que es el Espíritu Objetivo (el fin de la dialéctica del Amo y el Esclavo).

3.2. El espíritu objetivo: se trata de la participación de la conciencia individual en un mundo ético en el que el Espíritu Universal se ha objetivado en formas e instituciones superindividuales. Es lo concreto de lo común a todos. El Espíritu Subjetivo ha llegado a la conclusión de que la racionalidad, y por consiguiente la libertad es un bien común a todos y siente en consecuencia la libertad ajena como límite de la propia. Pero ¿qué puede empujarme a respetarla? Esta libertad se encarna en formas e instituciones de la vida social, por las cuales la libertad se pone en una síntesis concreta con la necesidad.

3.2.1. Derecho Abstracto. Su primer momento es el del **derecho abstracto**: la primera objetivación de la libertad es el derecho. Reconoce como libres a todos los individuos y a todos garantiza la libertad en la medida en que es compatible con la de los demás, asegura a cada uno una esfera determinada de acción no impidable (las libertades negativas).

Representa una forma de argumentación sobre la base de primeros principios supuestos dogmáticamente como en las teorías de los **derechos naturales**. Este primer momento ya es el resultado de una negación, la negación de la totalidad orgánica. Es el sujeto colectivo que parte de la **Sittlichkeit** o Eticidad, el mundo sustancial griego, totalidad orgánica donde había una integración completa, una adecuación total de los individuos con su Estado, con sus Dioses, con su forma de vida, no había ninguna brecha entre lo que *debe ser* y lo que *es*, cuando cada uno quería algo **quería exactamente lo que debía**. La ley era la expresión de un *ethos* (forma de vida), un conjunto común de normas y valores que definían no sólo la vida política (la ley pública) sino la vida privada (la ley moral). Como decíamos al principio de este texto “no había por lo tanto problemas en el gobernar y el ser gobernados”, gobernar suponía un único cuerpo solidario organizado, homogéneo de ciudadanos capaces de actuar totalmente unidos⁶. El primer movimiento es la negación de este momento que da origen al primer momento: el derecho (universal abstracto), es la negación de todo contenido, el vaciado de todo contenido que da por resultado la aparición del **individualismo**. La aparición del derecho abstracto implica que todos somos personas y debemos ser respetados como personas, “cada uno es cada uno y cada cual es cada cual” reza el dicho popular, en otras palabras “no se metan conmigo y yo no me meto con ustedes”. No importa lo que cada uno piense o haga, no importa el contenido de los pensamientos y las acciones, todos tenemos el mismo derecho formal, abstracto, a la individualidad. Este primer momento de negación de todo contenido se dio en el S. IV a.C. en Grecia (el comienzo de la alienación) que preocupó tanto a Platón y Aristóteles y sigue con los derechos del individuo abstracto en la Roma antigua. Este momento de alienación, de negación de todo contenido, pero todavía no se había producido la alienación total pues los romanos todavía no concebían su mundo como un mero reflejo de la deidad trascendente. En estos momentos la persona busca su realización en la **propiedad**. La consideración de todos como personas: sólo sé que soy libre y que no tengo que entorpecer a los demás. No sé para qué soy libre o para qué tengo la propiedad (tendré que decidirlo yo). La propiedad como espacio de realización de la persona entra en conflicto con los espacios de las otras personas. Por otro lado el derecho no puede regular las intenciones, esta contradicción se resuelve en la moralidad.

⁶Hoy podemos decir que esta era una visión idealizada de la polis griega pero así quedó en la filosofía como modelo de consenso.

3.2.2. Moralidad. El **segundo momento** es el de la **negación de la universalidad abstracta** en la particularización de la **moralidad** kantiana. La persona, mero soporte de derechos deviene sujeto, individuo que se autodetermina. El sujeto se da su propio contenido, Kant pretende que el sujeto se transforme en universal pero sólo para sí y “como si” fuera universal. El sujeto se **determina**, se pone, se llena de contenido, de su propia ley. Es la reflexión sobre sí de la voluntad, es el paso de la mera exterioridad a la interioridad. El cristianismo en su expresión luterana es la manifestación de la libertad subjetiva. La reflexión abstracta fija este momento en su diferencia y contraposición con lo universal y proporciona así una visión de la moralidad en que ésta se perpetúa sólo como lucha hostil contra la propia satisfacción, **la exigencia de hacer con horror lo que el deber impone**.

La ley moral dice: cumple el deber por el deber. Pero ¿qué debo hacer concretamente? Mis intenciones son buenas pero ¿serán igualmente buenos los frutos de mi acción? El sujeto queda librado a la fantasía individual y al arbitrio propio. La realidad de la vida ética sólo se da cuando se forman los organismos sociales, las comunidades espirituales, cuyos intereses y fines constituyen para los individuos la ley a la que deben someterse, el Bien por el que deben obrar.

3.2.3. Eticidad. Tercer momento es el de la **Eticidad**. Es el de la negación de la negación. El ser humano vence la tentación de realizarse como un ser aislado. Aquí el “deber ser” ya es “ser”, la idealidad es realidad viviente, aquí el individuo encuentra la raíz más profunda de su verdadera libertad. Toda conciencia desea reconocerse en el otro en la medida en que el otro desea reconocerse en ella. En esto reside la dialéctica de la subjetividad: yo deseo reconocirme en el otro; pero como ese otro soy yo, es necesario que ese otro yo se reconozca en mí. Sólo puedo reconocirme en ese otro yo si reconozco que el otro ya se reconoce a sí mismo en mí, es decir, si reconozco que soy el yo del otro.

En el aula hacemos la siguiente experiencia: cuatro alumnos se sientan en cuatro sillas dispuestas en forma de cuadrado, es decir mirándose de frente. Luego giran 45 grados quedando cada uno dándole la espalda a las rodillas del compañero. Entonces todos se recuestan, la espalda de cada uno queda apoyada en las rodillas de un compañero y descansan. Por último, estando los chicos en esta posición se retiran las sillas donde reposaban las asentaderas de los participantes y para sorpresa del público y de los mismos alumnos nadie se cae, parece magia, todos siguen descansando, sin tensiones, relajados sobre la estructura que se habían formado pero sin que exista nada exterior que los sostenga. Sorprende que nadie tenga que hacer ningún esfuerzo para sostenerse o sostener al otro, más aún, cuando se hace la experiencia siempre alguno de los chicos se asusta y trata de hacer fuerza y “sostener” la estructura, trata de evitar que se caigan y en ese mismo momento se caen todos. Por el contrario la experiencia funciona cuando nadie se hace responsable, cuando nadie actúa como individuo, cuando nadie se hace cargo de los otros, cuando cada uno sólo se relaja y confía.

3.2.3.1. La familia. La moralidad social o *Ethos* se concreta ante todo en la familia.

3.2.3.2. Sociedad Civil. La multiplicidad de las familias y de los individuos considerados en su singularidad crea una forma más amplia de comunidad (o anticomunidad) que es la Sociedad Civil.

3.2.3.2. Estado. Finalmente en el Estado se hace verdaderamente libre. Obedeciendo a la ley identifica sus fines particulares en el Espíritu universal, tal como éste se ha objetivado en el Estado.

El espíritu absoluto: La síntesis del espíritu subjetivo y el objetivo es el Espíritu Absoluto que a su vez se despliega en la intuición de sí mismo como **arte**, en la representación de sí mismo como **religión** y en el absoluto conocimiento de sí mismo como **filosofía**.

Un ejemplo:

El tema de Irak podemos pensarlo de la siguiente manera. Es obvio para todos que la principal causa que motivó la invasión a Irak es la voluntad de Bush como representante de una serie de multinacionales petroleras de apropiarse del petróleo irakí. Más allá de esta verdad también es cierto que Irak estaba sometido a la dictadura sangrienta de Saddam Houssein y este dato llevó a muchos a soñar con una liberación y democratización de Irak. La solución propuesta por estas “almas bien intencionadas” de sacar al tirano y llamar a elecciones para que finalmente los irakíes vivan en libertad es propia de una racionalidad instrumental. Un pensamiento lineal, cientificista que no percibe lo humano. Los resultados están a la vista, la vida en Irak, como vemos todos los días en el noticiero, después de 3 años de derrocado Houssein, después del llamado a elecciones, es mucho más difícil aún que hace 5 años. ¿Por qué? Primero que nada tal vez porque el pensamiento lineal no sea el más apropiado para pensar a los seres humanos.

Un trabajador social frente a un borracho tirado en una acequia deberá renunciar seguramente al pensamiento lineal (es decir a tratar de levantar la autoestima del sujeto, tratar de que entienda que se merece más que ese destino de mugre y humillación) y tal vez preguntarle ¿por qué se cree tan especial?

Leamos a Žižec: “Para Hegel, la razón no es una capacidad más, superior al entendimiento abstracto; lo que define al entendimiento es la ilusión de que más allá de él hay otro dominio (lo místico inefable o la razón) que se sustrae a su captación discursiva. En síntesis, para llegar desde el entendimiento a la razón no hay que añadir nada sino, por el contrario, sustraer algo: lo que Hegel llama “razón” es el entendimiento en sí mismo, liberado de la ilusión de que más allá de él hay algo. Por ello, en la elección directa entre entendimiento y razón hay que optar primero por el entendimiento: no para caer en el juego estúpido del autoengaño (el Sujeto Absoluto tiene primero que alienarse, postular la realidad externa como independiente de él, para anular y superar esa alienación al reconocer que es su propio producto...), sino por la sencilla razón de que fuera o más allá del entendimiento no hay nada. Primero elegimos el entendimiento; después, en el segundo movimiento, volvemos a elegirlo, pero sin añadirle nada (es decir, sin la ilusión de que más allá o debajo de él hay otra capacidad, una capacidad superior, aunque se la denomine razón); este entendimiento, liberado de la ilusión de que hay algo más allá de él, es la razón” (Žižec, 2001, pág. 96).

Hay una tradición que considera a Hegel como el gran apologeta del Estado, la afirmación de que el Absoluto es el Estado, y por lo tanto encontrar en él el origen de cierto totalitarismo. Sin embargo también se puede suponer que el absoluto es la intersubjetividad o un Estado ideal más que el Estado burgués del S. XIX. Al menos plantean esta duda dos teóricos de primera línea como son Cohen y Arato.. “*La **teoría social** de Hegel presenta a la sociedad moderna como un mundo de alienación y a la vez como una búsqueda abierta de integración social. Su **sistema filosófico**, por el contrario, llega a la conclusión de que esta búsqueda ha terminado en el Estado moderno. Sin embargo nunca queda del todo claro si hace referencia a un Estado que ya existe, a uno posible y deseable, o a uno que todavía no existe pero que es necesario*” (Cohen & Arato, 2000, pág. 121).

Escuchemos a Rubén Dri: “Entiendo que se ha interpretado a Hegel de una forma demasiado sesgada cuando se afirma que hace desaparecer el particular en el universal, al individuo en el Estado. Él piensa dialécticamente, y los dos momentos fundamentales de la dialéctica son, precisamente, el universal y el particular. Si uno de estos dos momentos es devorado por el otro, es la dialéctica la que desaparece”. (Dri: 2002: 70)

Leamos algunos cuentos bastante “hegelianos” (y releamos el que figura como epígrafe a esta segunda parte).

Una vieja historia hebrea cuenta que tres campesinos se hallaban sentados alrededor de una hoguera en la oscuridad del bosque. Un cuarto hombre se acercó entre los árboles. Ellos le ofrecieron en silencio un lugar junto al fuego. Tomaron café y cuando agotaron los temas de rigor, uno de ellos, para no dormirse propuso que todos contaran sus sueños más preciados, sus deseos más íntimos. No sabiendo de qué otra cosa hablar los demás aceptaron. El primero habló largamente de mujeres, el segundo ávidamente de riquezas, el tercero rencorosamente de poder, el cuarto, el recién llegado dijo, tratando de expresar su deseo más íntimo: “Quisiera ser el emperador de un gran reino que abarcara la mitad del mundo, lo gobernaría junto a la más hermosa de las princesas con un poderoso ejército y tendría por vecino un imperio enemigo que un día atacaría mis fronteras y penetraría en mi territorio destruyendo la guardia fronteriza, avanzaría sobre las aldeas y los campos quemando todo, matando y degollando a los campesinos. Iría aniquilando a las tropas de provincias, avanzaría arrasando con las cosechas y el ganado y se acercaría a mi capital. Chocaría con el ejército imperial y lo derrotaría y seguiría avanzando hacia el palacio y penetraría en él. Destruiría la guardia real y llegaría a la alcoba donde yo reposaría junto a mi amada reina, yo los escucharía acercarse y escaparía por el pasadizo secreto. Ellos lo descubrirían y me perseguirían durante días hasta que por fin lograría perderlos. Entonces caminaría extenuado por el campo. Llegaría a un bosque y vería, en el medio de la noche, unas sombras alrededor de una hoguera, serían tres hombres que me ofrecerían en silencio un lugar junto al fuego y me invitarían a tomar café. Y –dijo para terminar– ese es mi deseo más ambicioso.

El señor Wayne, protagonista del cuento, visita al viejo y misterioso Tompkins, que vive solo en una choza ruínosa y llena de desechos en descomposición, en una zona abandonada del pueblo. Se rumorea que, por medio de una droga especial, Tompkins es capaz de transponer a las personas a una dimensión paralela donde se satisfacen todos sus deseos. Para pagar este servicio hay que entregarle al viejo alguno de los bienes materiales más valiosos que uno posea. Wayne encuentra a Tompkins y comienza a conversar con él, quien le dice que la mayoría de sus clientes vuelven muy satisfechos de su experiencia; no se sienten defraudados. Sin embargo, Wayne vacila, y Tompkins le aconseja que se tome un tiempo y reflexione antes de decidir. Mientras vuelve a su casa, Wayne piensa al respecto, pero, en cuanto llega, la esposa y el hijo que lo están esperando lo envuelven pronto en las alegrías y pequeños problemas de la vida familiar. Después, casi todos los días él se promete volver a visitar al viejo Tompkins y procurarse la experiencia de la satisfacción de sus deseos, pero siempre hay algo que hacer, alguna cuestión de familia que lo distrae y que lo lleva a posponer esa visita. Primero tiene que acompañar a la esposa a una fiesta de aniversario; después el hijo tiene problemas en la escuela, en el verano le ha prometido al niño ir a navegar con él, el otoño llega con nuevas preocupaciones. De este modo pasa todo el año, sin que Wayne haya tenido tiempo de tomar la decisión, aunque en el fondo de su mente sabe constantemente que tarde o temprano habrá de visitar a Tompkins. El tiempo transcurre de este modo hasta que... despierta súbitamente en la choza junto a Tompkins, quien le pregunta con amabilidad: “¿Cómo se siente ahora? ¿Está satisfecho?” Turbado y perplejo, Wayne murmura “Sí, sí, por supuesto”, y le entrega al viejo todas sus posesiones mundanas (un cuchillo oxidado, una lata vieja y algunos otros pequeños objetos). Después se va rápidamente, apresurándose entre las ruinas que se desmoronan, para no llegar demasiado tarde a comer su ración vespertina de papas. De este modo alcanza a su refugio subterráneo antes de que oscurezca y de que salgan de sus agujeros la multitud de ratas que reinan en la devastación un una guerra nuclear”. (Mirando al sesgo pag. 22)

Dolina cuenta que un viernes a la noche en un bar en el oscuro pasillo que lleva hacia los baños se topó con una mujer a la que apenas podía distinguir en la penumbra. La noche, el alcohol, la soledad habrán hecho su tarea, la cuestión es que estos dos desconocidos se convirtieron en amantes en un rincón oscuro del edificio. No dijeron su nombre ni lo preguntaron, tampoco se

vieron los rostros, pero quedaron prendados y se prometieron volver el viernes siguiente a la hora exacta en el mismo oscuro rincón. Se encontraron durante varios viernes pero, aunque en los últimos encuentros el hombre percibió alguna sutil diferencia en la mujer de los viernes (tal vez no fuera la misma) siguió asistiendo porque, la verdad no le importaba demasiado, dado que en realidad no conocía ni su rostro ni su nombre. Finalmente llegó el día en que le fue imposible asistir y le dejó la posta a un amigo, que a su vez al cabo de unos meses se fue de viaje y le dejó la posta a otro. Este es un buen ejemplo del universal concreto hegeliano. Ellos no eran nadie en particular, ninguno de los dos sabía la identidad del otro, cada uno de los dos podía perfectamente ser cualquiera, podía ser todos, sin embargo es claro que siempre era un amante concreto el que asistía. No estamos hablando de conceptos abstractos que no existen más que en el mundo de las ideas, en la *Verstand*, pero tampoco sabemos ni ellos saben, quién es quién. Se trata de un universal que no señala a todos al mismo tiempo (como cuando digo “todo hombre es mortal”) sino que señala a alguien (concreto) que puede ser cualquiera, que puede ser todos. Habrán pasado los años y tal vez se seguirán encontrando en el mismo rincón a la misma hora un hombre y una mujer, tal vez siempre diferentes, pero no podemos negar que es siempre el mismo hombre que besa a la misma mujer. No un universal abstracto sino un universal concreto.

La película *Casanova* nos puede hacer pensar. Casanova, recordarán, era un gran seductor que vivió en Venecia en el S. XVI, un hombre del que todos hablaban pero que pocos conocían personalmente (recordemos que no había paparazzi, ni revistas ni televisión) y que recorría Europa seduciendo mujeres y dándose la gran vida. Al comienzo de la película está Casanova tratando de seducir a una novicia en un convento al que ha entrado en secreto y sigilosamente. La joven está a punto de ceder a sus requerimientos y le hace al joven la pregunta fundamental (que no es ¿realmente me amas?, sino): ¿Cómo puedo saber que realmente eres Casanova? Curiosa pregunta. Es curiosa porque parece que a la joven no le importaba lo buen mozo que pudiera ser el muchacho que tenía enfrente, ni lo sutil o ingenioso, no le importaba si realmente ese hombre la estaba seduciendo con maestría; le importaba que fuera realmente “ese del que todas hablan”, le importaba que fuera la leyenda encarnada. No es lo mismo haber estado con un joven ingenioso, apuesto y sutil (que pude haber cientos) que haber estado con Casanova (que es único). De hecho toda la película gira alrededor de la identidad, que no es lo real sino lo imaginario. Y al final de la película Casanova le obsequia su identidad a un amigo, que se convierte en Casanova por muchos años y enamora a muchas mujeres (cuando en realidad el verdadero Casanova huyó y sentó cabeza, trabajó, se casó y tuvo muchos hijitos).

Felipe y Sofía deciden ir a una fiesta de disfraces, ninguno de los dos sabrá qué disfraz llevará el otro pero deciden encontrarse detrás de la última columna a medianoche. Llegan las doce y aparecen en el lugar indicado. Se besan y se confunden en un abrazo apasionado. Pero en un momento él levanta la máscara de Sofía y ¡No es Sofía! Y ella le arranca de un tirón la máscara a Felipe y ¡No es Felipe!

La respuesta. De Fredric Brown

Dwar Ev soldó ceremoniosamente con oro la última conexión. Lo observaban los lentes de una docena de cámaras de televisión y el suéter llevaba por el Universo con una docena de imágenes diferentes.

Se concentró, hizo una seña a Dwar Reyn, y se acercó al botón que establecería el contacto. El conmutador relacionaría entre sí todas las supermáquinas de todos los planetas habitados del Universo (96 billones de planetas) en un supercircuito que las transformaría en una gigantesca supercalculadora, gigantesco monstruo cibernético que uniría los conocimientos de todas las galaxias. Dwar Ryen habló unos instantes a los trillones de seres que lo observaban y lo escuchaban. Luego de una pausa anunció:

Ahora, he aquí a Dwar Ev.

Dwar Ev encendió el conmutador. Se oyó el ronroneo poderoso de las ondas que iban hacia 96 millones de planetas. Unas luces se encendieron y se apagaron a lo largo de los paneles de dos kilómetros. Dwar Ev dio un paso atrás y tomó aliento.

A usted le corresponde el honor de hacer la primera pregunta, Dwar Reyn.

Gracias –respondió Dwar Reyn–. Haré una pregunta que ninguna de las máquinas cibernéticas simples ha sabido contestar.

Se volvió a la máquina. ¿Dios existe?

La voz poderosa respondió sin titubeos, sin que se le estremeciera una sola conexión.

Sí, AHORA Dios existe.

20. Fundar el mundo de nuevo

El siglo XVII, la revolución científica, la Ilustración, las revoluciones políticas burguesas fueron el quiebre de un mundo, la ruptura, la aniquilación de una realidad, de una cierta “realidad” (la medieval) y la instauración de un “nuevo mundo”. Si algo anhela cualquier revolucionario es crear el mundo de nuevo. Probablemente hayamos visto *Matrix* o *The Truman Show*, son películas que nos muestran un mundo falso y la posibilidad de salida hacia el “mundo verdadero”, a la “verdadera realidad”. Thomas Anderson, el protagonista de *Matrix*, percibe que algo anda mal en el mundo. Poco a poco cae en la cuenta de que vive, como todos los seres humanos, una realidad virtual programada por una gran computadora, una realidad virtual —la Matrix— inventada con el objeto de explotarlos (extrayendo su energía) mientras los tiene durmiendo y soñando con esta realidad que creemos verdadera. La realidad, el mundo que vivimos es totalmente virtual, un engaño, una ilusión, es un programa de computación. *The Truman Show* trabaja la misma idea. El protagonista vive una vida normal, tiene su trabajo, su familia, sus amigos y vecinos en un pueblo donde todos lo conocen y quieren, sin embargo es un pueblo y una vida prefabricadas dentro de un gigantesco estudio de televisión que ha estado transmitiendo desde hace veintitantos años la vida de este muchacho como un *reality show* pero *de verdad cruda*. Todos son actores: sus parientes, amigos, vecinos, novias; toda su vida es ficticia. Hasta que un día... Les recomiendo verlas. De una manera semejante al mito de la caverna de Platón (Platón, 374 a.C.) estas películas sostienen la posibilidad de que todos vivimos engañados viendo sólo sombras, hasta que un día uno toma conciencia de que todo es un engaño y sale a la superficie y ve la luz de la verdad, la “verdadera realidad”.

Son buenas metáforas de cualquier revolución, de cualquier cambio total que destruye un mundo preexistente definido como “falso” que nos encierra y entonces logra la salida, la liberación, hacia la verdadera realidad. Si el mundo de la Edad Media –hemos dicho– era comparable a la realidad del *Señor de los anillos*, podemos decir que en un momento (entre el S. XIV y el S. XVII) se produce una *gran transformación*: el mundo encantado, fetichizado, de los siglos anteriores se desencanta, se rompe, se quiebra, se disuelve; no más naturaleza animada ni más relaciones personales fetichizadas. Ahora los seres humanos son esas cosas separables e intercambiables (libres e iguales) y la naturaleza es eso que se puede medir, pesar, sumar, restar y vender o comprar (ciencia y capitalismo).

Retomemos lo planteado hasta ahora en términos filosóficos:

Hemos dicho que el idealismo es toda aquella actitud que piensa (y experimenta) al mundo y al ser humano como básicamente espirituales, ya sea el mundo habitado por espíritus, ya sea al hombre habitado por un alma, ya sea a ambos creados por Dios. El idealismo más primitivo es todo *animismo* –percibir al mundo “encantado”, decíamos– y, por supuesto, toda religión. El idealismo supone que las cosas (las flores, los bosques, el mar, los ciclones y las tormentas) tienen una voluntad o que hay una Voluntad puesta en las cosas –una Voluntad divina por supuesto– suponen que “hay Alguien a cargo”. Todo idealismo piensa que hay un sentido, un significado, una razón en

las cosas, en el mundo, en la vida. El idealismo espera encontrar **racionalidad**, por lo tanto **orden** en el mundo, en la naturaleza, en el cosmos (recordemos que “cosmos”, en griego significa “orden”).

Por otro lado hemos dicho que el materialismo implica suponer que en el mundo no existe más que materia, que no hay nada espiritual (inmaterial) en el mundo ni en los hombres, que todo aquello a lo que se llama *espiritual* es una ilusión, un espejismo o, en todo caso, un efecto de la materia. El materialismo más básico es la ciencia. Si retrocedemos bastante en el tiempo encontraremos a los primeros materialistas, por ejemplo Demócrito (S. VI a.C.) que suponía que todo en el mundo era átomos, o Anaximandro (S. VI a.C.) que suponía que todo en el mundo era una mezcla de cuatro elementos: agua, aire, fuego y tierra (el aire también es materia). Luego la ciencia moderna va a afirmar que el mundo está hecho de elementos químicos (la tabla periódica), fuerzas físicas, procesos físico-químicos, fisiológicos, neurológicos, etc, y va a explicar el mundo a través de todo eso que es –también– materia. Sin embargo tenemos un problema. Hay algo que no nos cierra cuando los científicos se ponen a hablar de los seres humanos y de la sociedad. Cuando se explica a los seres humanos como resultado de procesos químicos, fisiológicos, neurológicos, ADN, proteínas y feromonas y escuchamos, por ejemplo (como se ha escuchado recientemente) que la fidelidad y la infidelidad⁷ o la homosexualidad están determinadas por el ADN o que el amor es un intercambio de feromonas; hay algo que no nos satisface. Ni el homosexual, ni siquiera el infiel (más allá de que puede venirle bien como excusa) aceptaría esta explicación porque lo anula como sujeto. Después de todo ¿dónde queda mi decisión, mi deseo, mi yo, se preguntarán? ¿Dónde quedo **yo** si las razones de todo están en mi ADN? Entonces nos empezamos a preguntar ¿No nos habremos equivocado al pensar al ser humano en estos términos? Y buscamos rápidamente alguna salida, nos inclinamos a decir “tal vez haya en el ser humano otra cosa que no sea material” y empezamos a retroceder a la religión que aprendimos cuando niños, o decimos, “bueno, tal vez no haya que ser tan materialista y sí un poco idealista”, o pensamos “tal vez haya que encontrar un *justo punto medio* entre el idealismo y el materialismo”. Y nos volvemos a equivocar porque en realidad no se trata de ningún *punto medio*, no se trata de quedar bien con todos, no se trata de “un voto para todas” como hacen los indecisos en la fiesta de la Vendimia. Hace poco daba un curso en el Hospital Pereyra, en la Residencia en Salud Mental. Allí se define desde hace un par de décadas al ser humano como un ser *bio-psico-social*. No tendría demasiadas objeciones en aceptar esa formulación siempre y cuando la posición de enunciación de la misma no sea “un voto para todas”. Sería una definición aceptable siempre que no sea resultado de pensar: “ya que en la residencia hay médicos, psicólogos y trabajadores sociales, definamos al ser humano como un ser bio-psico-social, y si hubiera magos diríamos “bio-psico-mágico-social”. En otras palabras, resolver las contradicciones teóricas o filosóficas recurriendo al *justo punto medio* es una excelente manera de no pensar, una excelente manera de zafar. El *justo punto medio* es de los tibios. Pongamos un ejemplo: si decimos que el hombre es un ser que vive la contradicción de ser *pasional y racional a la vez* y decidimos que lo más prudente es buscar el *justo punto medio*, es decir, ni tan pasional ni tan racional, caemos sin duda en la tibieza propia del cobarde. Pero no del cobarde que no se anima a ser totalmente pasional o la del cobarde que no se anima a ser totalmente racional. Caemos en la tibieza del cobarde que no se anima a pensar. Y pensar es elaborar una posición teórica que analice o digiera o supere o destruya o ilumine esa contradicción.

Sigamos describiendo idealismo y materialismo. Al proponer una voluntad o una razón en el origen de todo, el idealismo supone que esta voluntad o razón es siempre igual a sí misma, no cambia (sólo cambia lo material) es decir es **eterna**. Todo idealismo supone la identidad y la eternidad de ese Sujeto, Voluntad, Razón o Idea originaria (en este sentido el primer idealista es Parménides). Por otro lado el idealismo supone que esa Razón o Voluntad impone **racionalidad**, es

⁷Diario UNO, 07/09/2008. De **El País**. Ambrojo, Joan Carles. *Un gen es el responsable de la infidelidad masculina*.

decir **orden** en el mundo: el cosmos debe estar ordenado, debe haber un sentido. Por el contrario todo materialismo supone que al estar la materia en el origen de todo, todo es básicamente **mutable**, porque la materia es siempre cambiante, todo, por lo tanto, cambia, todo **fluye** (es ese sentido el primer materialista es Heráclito).

El idealismo nos parece pura ilusión, superstición, ingenuidad infantil o primitiva pero el materialismo cientificista que explica al ser humano a partir de reacciones físico-químicas, fisiológicas, neurológicas u hormonales tampoco nos convence. Cuando tratamos de explicar el mundo, cuando tratamos de explicar a la naturaleza, desde una posición materialista (científica) no tenemos grandes problemas; aunque sostengamos que “a las plantas hay que hablarles” o que “la naturaleza es sabia”, de todos modos no nos perturba demasiado enseñar la fotosíntesis o la ley de entropía. El problema surge cuando tratamos de explicar –cuando tratamos de entender– a los seres humanos, a nosotros mismos y a la sociedad desde una posición materialista. En definitiva, nuestro problema es cómo explicar, cómo entender al **sujeto** (concepto básicamente idealista) desde una posición materialista. ¿Existe el sujeto ya que no lo podemos ni medir, ni pesar, ni sacarle radiografías o tomografías computadas? ¿Está claro que lo que ve un neurólogo con sus aparatos cuando estudia a un paciente son las conexiones neurológicas, los neurotransmisores, la melamina, etc, pero no puede ver el sujeto, la voluntad, la decisión, eso que podríamos llamar un ser libre? ¿Cómo entender o explicar la experiencia de sentirse sujeto, de decidir, de poner la voluntad en las cosas? ¿O sólo somos consecuencias, efectos de otras cosas? ¿Existe la posibilidad de ser sujetos, es decir de ser causa y no consecuencia del mundo? ¿Existen los sujetos sociales? ¿Existen los sujetos colectivos que podrían cambiar el mundo, el orden instituido?

Desagregemos estas preguntas en algunos ejemplos: digamos un padre y un hijo, o una madre y una hija, supongamos que hace años que discuten de la misma manera, tal vez diga el muchacho o la chica en cuestión: *“desde los 12 años que me reta por lo mismo, siempre las mismas discusiones y siempre terminamos igual, a los gritos, maltratándonos, llorando y no podemos salir de ahí, nos hemos prometido de mil maneras cambiar pero no hay caso, caemos siempre en lo mismo. Ya no se puede seguir así ... pero esto ya lo dijimos hace cinco años ...”*. ¿Por qué si hay tanto sufrimiento, si hay tantos deseos de cambio, de empezar de nuevo, se repite lo mismo todo el tiempo? ¿Estas personas son sujetos o son objetos de otra Cosa que es lo que realmente parece imponer su voluntad?

Veamos otro ejemplo: un joven de los años 70 ama el rock, le parece lo más alejado del *careteo*, de la hipocresía, de las mezquindades de los adultos, de la ambición y del egoísmo propias de la sociedad capitalista. Pero como no le da para cantar se dedica la producción musical. Se pone una pequeña empresita, labura mucho y treinta años después lo encontramos siendo un gran empresario, lleno de guita, negreando a sus empleados, evadiendo impuestos, etc. Y si en un momento de sinceridad frente a un viejo amigo que, tal vez, le muestre esas contradicciones, él dirá que *“en realidad no quería hacer eso, pero tenía que sacar el proyecto adelante y había otras empresas que me querían pasar por arriba y si no bajaba los costos no había posibilidades de competir y entonces tenía que bajar los sueldos, y no se podían pagar todos los impuestos porque si no vas para adentro, aparte de que si pagás se quedan con la guita los políticos y ... –dirá finalmente– es el sistema ¿qué querés que le haga?”*. No estamos moralizando, simplemente nos preguntamos ¿quién hizo aquí **lo que quiso**? ¿ese joven de los años 70 hizo su voluntad? ¿quién es aquí el sujeto, el muchacho o el sistema?

Podemos seguir con los ejemplos: un barrio, una villa inestable es el escenario donde se enfrentan desde hace décadas facciones peronistas, radicales, demócratas de la gente de la villa, nunca lograron mucho más que algunos subsidios, un carguito para algún puntero, pero la villa sigue igual, hundida en la miseria. Alguien tal vez dirá *“¿no se dan cuenta de que los están usando? ¿No se dan cuenta de que ustedes no pelean por ustedes sino por los intereses de los políticos? ¿No se dan cuenta de que están peleando una batalla que no es de ustedes”* En otras palabras ¿Quién es sujeto en esos enfrentamientos?

Una mujer podría recordar: “durante toda mi adolescencia critiqué a mi padre, su autoritarismo, su intransigencia, sólo quería irme finalmente de mi casa. Me casé, nadie me eligió a mi novio, lo amaba, y ¿a qué no saben qué? terminó siendo el mismo boludo que mi viejo, autoritario, terco como una mula, ¡yo no sé cómo podía estar tan ciega ...!” Y uno se pregunta ¿quién eligió?

Un hombre viejo, cansado, lleno de cicatrices trabaja la tierra junto a su hijo en una chacra de Mendoza en 1826. Fue soldado de la Independencia, cruzó la cordillera con San Martín, ayudó a liberar a Chile y Perú, sobrevivió de milagro a muchas batallas. Cuando volvió a la provincia se *conchavó* con alguien de la aristocracia mendocina. Se levanta al amanecer y no descansa hasta la noche, no tiene sábados y sus hijos tienen que trabajar junto a él. Pasa el patrón vestido de levita en su caballo, lo saluda “¡Hoy es 9 de julio! ¡Hace diez años que somos libres! Acérquese a la noche para las casas que lo vamos a convidar con un vino!” El peón se descubre la cabeza, saluda inclinándose con respeto y vuelve en silencio a su tarea. El hijo se queda un segundo con la vista sobre el polvo que deja el animal: “¿Hace diez años que somos libres, dijo?

¿Es posible ser sujeto? ¿Es posible poner nuestra voluntad en las cosas? ¿Es posible el cambio? ¿Es posible elegir? ¿Es posible ser libre? Estas son las preguntas que se hace la filosofía moderna y contemporánea.

21. El materialismo de la ciencia

Hemos dicho una cosa más sobre la posición materialista que implica la ciencia. Hemos sostenido que la ciencia es la forma materialista de entender al mundo y a los seres humanos. Sin embargo cuando se combatió tan ferozmente el oscurantismo medieval y se sostuvo que ya no nos engañaríamos más con eso de los espíritus, las almas, o las religiones, se difundió la idea de que la ciencia descubriría finalmente la realidad. Sin embargo no es tan fácil. Lo que hemos sostenido más arriba es que la ciencia no trabaja con significados sino que trabaja con *significantes sin significado*, trabaja con variables cuantificables. No hemos dicho que la ciencia sea el discurso que finalmente descubre la verdad de la realidad, el verdadero sentido de la realidad. Aquí tenemos que decir que la ciencia **no es el positivismo**. El positivismo es la ideología que se construye a partir de la existencia de la ciencia y que supone que la ciencia habla de lo real, del sentido de la realidad. Lo que estamos sosteniendo es que esas letritas sin significado de la ciencia, esas letritas del álgebra, esas fórmulas compuestas de variables que sólo se explican una con respecto a la otra, tampoco señalan la verdad última de la realidad. Los significantes sin significado (las fórmulas) o la música (significantes sin significado) no nos conectan con una realidad (una narración) finalmente real.

21.1. Introducción a Marx

Kant y Hegel (el llamado *idealismo alemán*) son idealistas porque postularon un Sujeto trascendental o un Espíritu Universal que se representa al mundo, lo organiza, le da sentido. En términos contemporáneos diríamos que el lenguaje mismo es el Gran Sujeto que organiza el mundo como mundo y da sentido a la realidad (nos lo *representa*). Ahora bien, si para representar algo elegimos ciertos elementos de la realidad y despreciamos o relegamos otros la pregunta que se impone es: ¿por qué hemos elegido ciertos elementos y no otros? ¿Qué nos lleva a elegir unos y despreciar otros? ¿Con qué derecho pueden hablar Kant o Hegel de **universales**? ¿Es posible analizar el discurso para aclarar qué lleva a alguien a privilegiar unos u otros? Si lo que refleja el discurso es sobre todo las elecciones del que habla, ese discurso está hablando sobre todo del hablante y no de lo representado. Es lo que cierta tradición ha llamado **ideología**. Una clave para definir toda ideología es entenderla como una interpretación particular que se presenta como universal o, dicho de otra manera, una cierta interpretación que borra sus condiciones de posibilidad

y se presenta como natural. Una cierta constelación del mundo presentada como natural, verdadera, universal cuando en realidad es una parcelación, segmentación, construcción del sujeto (colectivo) que habla. En otros términos nos haría falta considerar la diferenciación entre **enunciado** y **enunciación**, entre **el sujeto del enunciado** y **el sujeto de la enunciación**. Veamos un ejemplo que usa Žižec: unos antropólogos estudian a tribus salvajes en la profundidad de una selva. Le preguntan a un informante dónde pueden encontrar caníbales. “*Ya no quedan caníbales aquí –dice el aborigen– ayer nos comimos el último*”. Este chiste patentiza la diferencia entre el sujeto del enunciado –que dice que ya no quedan caníbales– y el sujeto de la enunciación, que es, obviamente, un caníbal. Si bien está claro que “*decir es hacer*” como sostenía Austin, no está igualmente claro **qué cosa hacemos exactamente** cuando decimos.

Esta diferenciación entre sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación puede ser un buen punto de partida para pensar el trabajo crítico de Marx, Nietzsche y Freud.

22. El problema del sujeto

Hemos dicho que el Sujeto por excelencia, el único Sujeto Causa de Sí Mismo, fue, durante muchos siglos, Dios. Por eso en el Padre Nuestro rezamos “*hágase tu voluntad así en la Tierra como en el cielo*”, todo lo que pasaba era voluntad de Dios. Pero también sabemos que con la llegada de la modernidad esta existencia de Dios como Gran Sujeto responsable de todo acabó. “*Dios ha muerto*” dijo después Nietzsche, es decir, ya no existe **entre** nosotros, tal vez en el **interior** de algunos pero no entre la gente. Desaparecen o se disuelven también otros grandes sujetos como los monarcas o los nobles.

De allí en más el liberalismo plantea que todos somos libres, es decir pequeños sujetos, una multiplicidad de pequeños sujetos, libres cada uno, entidades independientes que interactúan, es decir chocan: ésa es la sociedad civil para el liberalismo: una pista de autitos chocadores. Sin embargo, vimos también, que algunos filósofos esperan del ser humano algo más que autitos chocadores. Rousseau, por ejemplo, plantea que más allá de los individuos existe la Voluntad General, que sería, para él, el Verdadero Sujeto. Lo que quiere cada uno en su egoísmo puede **no** ser lo mejor para todos. Por eso sugiere pensar una Voluntad que no es la suma de los intereses particulares. La voluntad de los individuos es una voluntad interesada, por el contrario la Voluntad General es una voluntad desinteresada o interesada sólo en el bien común. Esta voluntad está en el nivel del universal.

Para Kant también hay un sujeto que no son los sujetos individuales. Para Kant hay un sujeto, pero es el Sujeto Trascendental, es el “sujeto de conocimiento”, el que *organiza la realidad*, el que conoce y por lo tanto **ordena** la realidad. Es como un Super Sujeto que no es divino pero tampoco es individual. El ordenar la realidad, el constituirla (lo que hace el sujeto trascendental) sería algo así como poner la voluntad en las cosas.

Para Hegel de una manera semejante a lo que postula Kant, es la Humanidad la que crearía el mundo, los *pueblos históricos concretos* crearían el mundo. El Sujeto Humano transforma la naturaleza y se transforma a sí mismo (alejándose del animal) a través de la lucha y el trabajo.

Esta posición nos parece interesante por varias razones, una de ellas es que si definimos al ser humano como social por naturaleza, un “animal político” como decía Aristóteles, es decir que “por esencia vive junto a los otros” ... ¿Qué hacemos con los que no son sociales? ¿No participan de la esencia humana, es decir son degenerados, hay algo contranatura en su interior? De allí a plantear la discriminación, la exclusión, el encierro o el exterminio hay un paso.

Sin embargo hablar en términos de universales “ideológicos” va a ser el punto sobre el que se va a centrar la crítica al idealismo alemán y al liberalismo.

Recordemos el paisaje ideológico y social del S. XIX:

Liberalismo político: se habían formado los Estados Nación y habían sostenido la igualdad de todos ante la ley y la libertad como un principio fundamental. Al contrario que con las

monarquías absolutas –decían los liberales– “ahora somos todos libres”.

Liberalismo económico: durante el S. XVIII floreció el liberalismo económico. Hay que recordar que durante las monarquías absolutas del S. XVII (y antes) el rey decidía lo que se sembraba, lo que se vendía, lo que se compraba y decidía –obviamente también– el precio. Es decir los intercambios que se realizaban nunca podían ser justos, equivalentes ya que se hacían bajo la presión del poder. No se podía regatear con el Rey. El liberalismo económico, Adam Smith –por ejemplo– en su obra de 1776, *La riqueza de las naciones*, propone que el Estado no debe intervenir en la economía y que los intercambios deben regirse sólo por las leyes de la oferta y la demanda, esto posibilitaría, finalmente, el **intercambio equivalente**. Sin presiones ni temores cada uno sería libre de ofrecer, comprar o vender, y el precio sería siempre justo. Por fin nadie sentiría que lo están currando, nadie sentiría que el Rey o alguien con poder lo obligó a vender a un precio más bajo del justo. Entonces si el poder no se mete en el mercado, si limpiamos al mercado de patoteros y de gente armada, pero también de **fantasías** como la de suponer que el noble o el Rey es un ser superior al que le debo lealtad (y por eso también le tengo que dar mis productos al precio que quiera), si limpiamos al mercado del fetichismo de las relaciones interpersonales, garantizaremos finalmente que se produzcan siempre intercambios equivalentes.

Hegelianismo: sostenía que finalmente habíamos logrado un mundo humano, el fin de la dialéctica del amo y el esclavo, el Estado moderno que a través del derecho, de las instituciones como la “persona jurídica”, los derechos del ciudadano, la individualidad como encarnación del universal del Estado y el universal como asunción de la particularidad de la individualidad satisfacía las necesidades humanas de reconocimiento universal y particular a la vez.

Revolución Industrial: ya vimos más arriba que desde finales del S. XVIII, con la invención de la máquina a vapor se produce la revolución industrial que acelera y multiplica la producción de una manera inimaginada para la época. Nunca Europa fue tan rica.

Frente a este paisaje que no puede ser más promisorio, más alentador, una Europa que finalmente se ha liberado de los déspotas, de la ignorancia, del oscurantismo, de la dependencia de la naturaleza, una Europa que genera riqueza, seguridad y Derecho para todos es sin embargo, también una Europa del malestar. Es lo que se dio en llamar la Cuestión Social.

23. La Cuestión Social

La película *Germinal* es sumamente interesante para plantear el tema de la Cuestión Social. Es la historia de una familia en Francia en el S. XIX, alrededor de 1861, una familia que trabaja (todos sus integrantes lo hacen, también los niños) en las minas de carbón., Viven en las proximidades de la mina en barrios obreros, y lo que ganan no les alcanza ni siquiera para la subsistencia. Viven en el límite de la subsistencia, pueden comprar algo, es cierto, pero tienen que pedir también (reciben la caridad de la esposa del gerente de la empresa), tienen que sacar fiado y hasta “entregar” a su hija adolescente para que haga favores sexuales al dueño de la proveeduría a cambio de crédito y mercadería.

Ellos no son excluidos, no son marginales, no son vagabundos. Son trabajadores perfectamente integrados en el sistema productivo. Pero ellos, como las masas que representan, no pueden escapar de la miseria por el hecho de estar trabajando. Ésta es la característica fundamental de la Cuestión Social en el S. XIX: **la vulnerabilidad de masas**. Los miserables, los que necesitaban socorro, ya no son como en la Edad Media una franja exterior a la sociedad como los vagabundos o una franja marginal como los inválidos para el trabajo, franjas que representaban el 5 o 10 % de la población. Ahora es el centro, el núcleo de la sociedad la que necesita socorro, o está en peligro, o está pendiendo de un hilo de caer en el hambre, la enfermedad, la falta de vivienda, etc. Es una enorme porción, es la base de la sociedad la que necesita asistencia.

A comienzos del S. XVIII un alto funcionario del Estado francés escribía:

“En virtud de todas las investigaciones que he realizado en los varios años que me dedico a

esto, he observado muy bien que, en estos últimos tiempos, cerca de la décima parte del pueblo está reducida a la mendicidad, y mendiga efectivamente; que entre las otras nueve décimas partes, hay cinco que no están en condiciones de dar limosna a la primera, porque ellas mismas se ven reducidas casi a la misma condición miserable” (Citado en Castel, 1997 (pág. 167)).

Esta es la característica fundamental de la *cuestión social* en la modernidad. Una décima parte de la población vive en la miseria y un cincuenta por ciento está más cerca de caer en la miseria que de darle limosna a los miserables. Un obrero en París, antes de 1789, **debía destinar el 88 % de su salario sólo para comprar pan**. No se trata ya de que una parte de la población viviera al margen y por eso estuviera en peligro. El punto es que los que están integrados también están en la miseria o penden de un hilo de caer en ella.

Se empezó a hablar de “cuestión social” en 1830, también se denominaba a este fenómeno “pauperismo”. No hay que perder el trabajo para ser miserable, se puede ser trabajador y pobre a la vez y por eso estar en peligro, ¿peligro de qué? De pasar hambre, falta de vivienda, enfermedad, alcoholismo, prostitución, pero sobre todo estaban en peligro de volverse “peligroso”. Peligroso para las clases dominantes, para la burguesía, que contemplaba con temor a miles de miles de obreros hambrientos y descontentos, que si no se alcoholizaban, si no se enfermaban, si no morían de hambre, de tuberculosis o de enfermedades venéreas probablemente se revelarían (como en la película) y pondrían en peligro la propiedad privada, el capital y, tal vez, un día tomarían el poder.

La cuestión social es entonces una rajadura del tejido social, una fragmentación de la sociedad, ese quiebre, ese malestar, esa serie de conflictos y contradicciones, pero es también la pregunta (en inglés y francés *question*) por lo social, la pregunta por esa fragmentación a la que se asistía y la problematización de esa situación (no verla como natural). A ella le debemos el nacimiento de la profesión de **trabajador social**, a ella también le debemos el nacimiento de la **sociología**. Es frente a esta misma cuestión social que **Marx** crea su filosofía y su crítica de la economía política. Esta cuestión social está descrita en el Manifiesto Comunista pero no con ese nombre. Marx no veía una “cuestión social” sino que veía la explotación del hombre por el hombre que para él es la esencia del capitalismo. Entonces ¿qué es la cuestión social?

Dice Castel (1997): “Una aporía fundamental en la cual la sociedad experimenta el enigma de su cohesión y trata de conjurar el riesgo de su fractura. Es un desafío que interroga, pone de nuevo en cuestión, las capacidades de una sociedad (lo que en términos políticos se denomina una Nación) para existir como un conjunto vinculado por relaciones de interdependencia”.

Aporía viene del griego *a-poros*. *Poros* tiene la misma raíz de “puerta” y “puerto”, señala una salida (los poros en la piel son una salida así como la puerta y el puerto). La “a” es privativa, señala la negación de lo que le sigue. Aporía, entonces, es una **situación sin salida**, una situación por lo tanto angustiante, que se vive como terminal. “Una aporía en la cual la sociedad experimenta el enigma de su cohesión”. El enigma, el misterio de una sociedad cohesionada. “... y trata de conjurar el enigma de su fractura”. Conjurar es lo que hacen los brujos, los espiritistas, los exorcistas, conjuran a los espíritus. Conjurar es entonces invocar para dominar. Conjurar el riesgo de la fractura del lazo social significa invocar, poner frente a uno algo para dominarlo, para evitar que suceda (la fractura). Es un desafío a responder cómo una sociedad, una Nación, puede existir como una red de relaciones de interdependencia.

24. La cuestión nacional

Hablar de la “cuestión social” presupone **una sociedad**, una sociedad pensada como **una unidad**, una sociedad que en términos políticos se denomina **Nación**. Esto parece una obviedad pero no es tal. También en el S. XIX se planteó desde la teoría marxista el tema de la “**cuestión nacional**”. De hecho el S. XIX fue un hervidero de producción de nacionalidades, se pasó de 500

unidades políticas que había en Europa en el S. XV a las 25 que encontramos en el S. XX y fue durante el S. XIX que estas naciones se formaron, es decir que se dio este gran proceso de **centralización de la autoridad, unificación cultural y continuidad del territorio**.

Decenas de naciones vieron la luz en todo el mundo EEUU (1776), Grecia (1821), Bélgica (1831), Italia en 1860, Rumania en 1861, Alemania en 1870, Bulgaria en 1878, Serbia en 1882, y todas las naciones latinoamericanas entre 1810 y 1895.

Dos formas básicas de nación aparecieron: la **nación cívica** y la **nación étnica**⁸. Una basada en el contrato, es decir en la adhesión voluntaria y racional a un lazo social (o proyecto común) y la otra basada en la tradición, la raza, la historia compartida, la herencia racial y cultural. Estas dos formas de nación produjeron “nacionalismos” y llevaron a las grandes guerras de fines del S. XIX y S. XX. Las dos formas de nación también tuvieron como primer objetivo la construcción de una identidad común. La frase de Massimo D’Azeglio es por demás elocuente: “*Una vez hecha Italia, ahora el problema se centra en hacer a los italianos*”.

Los estados, dice Paolo Macry, hicieron a las naciones. “Los estados nacionales son el resultado de la iniciativa de elites políticas, militares e intelectuales: no de movimientos de masas”. Los elementos fundamentales de estas políticas que construyeron naciones son **los caminos, los ferrocarriles, el ejército nacional y la escuela pública**.

Entonces esta inquietud acerca de la capacidad para mantener la cohesión de una sociedad que es la *cuestión social*, presupone la existencia del Estado Nación y el **patriotismo** que proponía Durkheim es este mismo **nacionalismo** que las clases dominantes introdujeron en la subjetividad de las clases dominadas.

25. El Romanticismo

El romanticismo es un movimiento cultural, filosófico, artístico, literario propio del S. XIX que reacciona frente a la Ilustración. Revisemos el concepto de cultura desde la Ilustración, es decir como sinónimo de “civilización” y comparémoslo con el concepto de cultura, “*Kultur*” (en alemán), desde el romanticismo.

25.1. Cultura como “civilización”

La tradición liberal burguesa había tratado de explicar el mundo humano a partir del individuo. El supuesto era, para Hobbes, Locke y los ilustrados franceses, el individuo y sus derechos naturales (el interior racional, el derecho natural); lo problemático era el agrupamiento, lo exterior al individuo: la comunidad, la sociedad, el Estado. El supuesto era lo múltiple (multiplicidad de individuos), lo problemático era lo Uno (el cuerpo social), el supuesto era el conflicto (Hobbes, Locke, Kant) lo que ofrecía problemas a pensar era la paz. ¿Cómo es que los individuos aceptan ser parte de un grupo, de una sociedad? ¿Cómo es que aceptan someterse a un Estado? La respuesta a este problema fue el “Contrato Social”. Y esta reunión de individuos voluntaria y consciente en un contrato social nos alejaba del “estado de naturaleza” y nos introducía en la “civilización”. La idea de “cultura” de la tradición liberal fue el concepto de “civilización”, un concepto universal que señala el proceso de mejoramiento humano a través de la educación, de las instituciones y de la legislación. Un producto de la “inteligencia” que tenía su opuesto en la “barbarie”. La “Civilización” era entonces una manera de cultura propia de las ciudades (*civis*) y no del campo, se trata de una construcción consciente, racional, inteligente que implica una ruptura con el medio de origen (con las tradiciones y con la naturaleza), implica un progreso (el pasaje del campo a la ciudad, de la tradición a la modernidad); es una construcción contractual (entidad jurídica que reúne voluntades individuales), moderna (que se opone a todo estado preexistente o

⁸Se puede consultar al respecto: Floria (Pasiones nacionalistas, 1998).

diferente calificado de barbarie), una construcción, por último, europea que compelió a “colonizar”, es decir extender lo “cultivado” a modernizar, es decir, educar a las poblaciones bárbaras. El mundo moderno era un mundo “desencantado” que había desechado todas las significaciones del mundo medieval, un mundo que había disuelto, a través del trabajo de Galileo, Descartes, Kepler, Newton, todos los sentidos que “encantaban” los cielos y les proveían de un significado, todos los sentidos (fines) que “animaban” a la naturaleza; así también fueron criticados, disueltos todos los sentidos de la tierra, los señoríos, jerarquías de sangre y de origen, que animaban las relaciones entre los hombres. Ni más “ánimas” en la naturaleza ni más “amos” en la sociedad. A través del liberalismo las personas, amos o esclavos, nobles o villanos, se convierten en individuos iguales e intercambiables. “Civilización” fue, entonces, la crítica a todo el cúmulo de significados y sentidos previos al S. XVII lo que implicó no sólo la percepción sino la valoración del conflicto (en el mercado, en la sociedad civil, entre los particulares) frente a la idea aristotélica y escolástica del ser humano como “ser social”, frente al imperio de lo Uno, frente a la cárcel de la tradición. Un mundo donde Dios ha muerto, donde no queda nada sagrado, donde se anulan las jerarquías y el sentido, desemboca en un mundo de individuos, con libertad negativa, utilitarista, un mundo pragmático en búsqueda de la rentabilidad. El conflicto se entiende entre intereses particulares, el sentido es siempre individual, la libertad es entendida como propiedad privada, como espacio de exclusión de los demás, como desvinculación de todo tipo de atadura: tradición, religión, ancestros, etc.

25.2. Romanticismo: Cultura como *Kultur*

Ya a fines del S. XIX se produce un giro a partir del uso del concepto de *Kultur*⁹, por ejemplo en Herder y en el romanticismo en general. Cultura es un mundo interno pero no racional, un mundo espiritual, primigenio, el mundo de los “valores”, “tradiciones”, “costumbres”, es decir, de todo lo que estaba más cerca del corazón que del entendimiento. El concepto de *Kultur* tiene éxito en la burguesía alemana del SXIX para disputarle el terreno al concepto de “civilización” usado no sólo por los ilustrados en Francia sino también por la aristocracia alemana. “Cultura” trata de señalar la profundidad de los valores y de las tradiciones en oposición a la superficialidad de la “civilización” y sus brillos y se desplaza de una oposición social (civilización que, dentro de un país o en la humanidad, se opone a barbarie) a una oposición nacional (cultura nacional que se opone a otra cultura nacional). Culturas, entonces, en plural. La cultura es la unidad previa al conflicto entre particulares. El conflicto se da ahora entre culturas, entre naciones. El mundo que habitamos es previo a la individualización, es el profundo y silencioso mundo de los ancestros, de los valores legados, de la sangre derramada, es el tesoro que se esconde en el corazón del pueblo, es el *Volkgeist* (*el espíritu del pueblo*), en oposición a la superficialidad de las instituciones, a la abstracción de las leyes, en oposición a la intelectualidad y “brillos” de la civilización ilustrada. Los límites de esa cultura y de esa historia los marca la Nación. Lo “cultivado” en este caso se encuentra en ese pasado nacional al que hay que venerar, este pasado con el que estamos en deuda y que debemos honrar. Es el cúmulo de experiencias, leyendas, historias de heroísmos y derrotas, usos y costumbres que hay que “coleccionar” en el sentido de *colere*: proteger. Es por eso que se hace necesario el “culto” a lo “cultivado” a la cultura.

Habíamos dicho que con la Modernidad el sentido pleno, universal de la Edad Media se vio cuestionado y quebrado por la racionalidad instrumental, científica, liberal y burguesa del S. XVII y XVIII que había realizado el “desencantamiento del mundo”. El sentido del mundo, su significado, se redujo en la primera mitad del S. XVIII a los intereses particulares, la iniciativa privada, las libertades individuales y las letras del álgebra con las cuales se podía explicar la naturaleza. Bien,

⁹Se usa el término en alemán porque fue una producción de la intelectualidad alemana y tiene ciertas connotaciones que se pierden con el término en castellano.

como respuesta el romanticismo, Hegel¹⁰, el S. XIX en general, tratan, de alguna manera, de “reencantar el mundo”, tratan de volver a poner un sentido objetivo allí donde ya no había quedado ninguno después de la revolución científica y liberal. Al menos ningún sentido que se pudiera compartir, que actuara de lazo social. Y el sentido se reencuentra en las costumbres, las tradiciones, los valores, la historia de cada pueblo. Existe allí afuera una racionalidad, un sentido objetivo que guía y une a los seres humanos. La serie pueblo–nación–patria–cultura–historia va señalando el camino donde se intenta reencontrar el sentido.

Resumiendo: Más allá de la identificación de cultura con *civilizado* (*propio de las élites*), durante el S. XIX se tomó revancha el pueblo. Lo que se llamó Kultur, desde la tradición romántica y también desde la naciente antropología ya no era la *élite* francesa que leía a Sófocles, a Diderot, que conocía la Gioconda y escuchaba a Mozart. La Kultur del S. XIX nace del pueblo, son las leyendas, las tradiciones, las producciones culturales de la Europa profunda, es lo anónimo popular lo que se valora. Esto rescata Herder pero también lo rescata Andersen (con sus cuentos) y Sibelius en la música, etc.etc. La cultura no está en las luces de París o en la ópera de Milán sino en las profundidades de los pueblos olvidados. A mediados del S. XIX se inventa el *folklore* (el término). Para ejemplificar esta oposición en nuestras latitudes hoy podemos discutir si la cultura está en el Teatro Independencia, la Filarmónica y la Feria del Libro o en las fiestas patronales de los departamentos, en las tradiciones de los puestos perdidos del desierto de Lavalle o en las *batucadas* organizadas por las asociaciones vecinales o por los clubes de barrios.

26. El desorden y el nuevo orden. La creación de la sociología.

Las innovaciones de la Ilustración, su racionalismo y su pretensión de “fundar el mundo de nuevo” desembocaron en la Revolución Francesa. La revolución política y la revolución industrial fueron vividas por algunos sectores y sus intelectuales como un gran **desorden**. Este desorden es otra característica de lo que llamamos la *cuestión social*. Comte que vivió y escribió en la primera mitad del S. XIX pensaba que la Ilustración había producido la ciencia, de la cual la humanidad debía enorgullecerse pero también había producido la “filosofía negativa” o filosofía crítica que había atacado y quebrado la vieja visión del mundo medieval. Una filosofía negativa que sólo había producido cambios, quiebres, revoluciones es decir, desorden. Por lo tanto Comte va a proponer su “filosofía positiva” basada en el “orden” y el “progreso”, en el orden y la ciencia. Comte es el creador de la sociología. Ésta trata de ser un pensamiento científico para dar una respuesta sobre el cambio social y el malestar social.

Sería interesante marcar que lo que la sociología naciente ve como “desorden”, como “problemas” que deben ser solucionados, Marx lo ve como posibilidades, como “lucha de clases” (el motor de la historia) y como el dolor necesario del parto de un mundo nuevo, de un cambio para adelante. Para Marx la idea de lazo social contractualista es una mentira, una ilusión, pero la idea de la *Eticidad* o la Cultura que nos unifica en el universal (Hegel) también es falsa, es ideología que encubre la verdad y la única verdad es la contradicción. Plantear cualquier tipo de solución o lazo social en una sociedad capitalista es una mentira. La verdad es siempre revolucionaria para Marx. Del mismo modo la política, el Estado no es el lugar del consenso, de la “voluntad general”, el Estado no es la superación del estado de naturaleza como en Hobbes sino su perpetuación, es el estado de naturaleza institucionalizado (es decir la forma en que los más fuertes “de hecho” dominan a los más débiles pero como si fuera “por derecho”). La política no se puede pensar sin la economía ni la economía sin la política. El poder político es entonces una forma o modalidad de poder, que carece de autonomía respecto de la modalidad económica de ejercicio del mismo. Dos

10El concepto de eticidad (*Sittlichkeit*) hegeliano, que también se puede traducir como cultura, hace alusión al “corral”, “morada”, “lugar que se habita”. Hegel recupera la tradición organicista aristotélica (*ethos*) para apartarse de los supuestos liberales.

elementos analíticamente distinguidos que son sólo momentos o determinaciones de un mismo fenómeno: me refiero a las fuerzas productivas y las relaciones de producción.

Comte, como después Durkheim y también Weber, los primeros sociólogos, van a pensar los cambios que la modernidad introduce en la vida europea, van a identificar el malestar, lo que atenta a la cohesión y van a tratar de pensar una solución. Van a tratar de pensar el cambio dentro del orden. La solución va a ser el concepto mismo de “sociedad” que va a tratar de rellenar el **vacío de sentido** del contrato social liberal (ese mismo vacío de sentido que Kant vio y trató de llenar). La *sociedad* va a ser para la sociología naciente el conjunto de instituciones, valores y normas, pero atención, **nuevas** instituciones, nuevos valores y nuevas normas, diferentes de las normas y valores propios de la “comunidad” medieval, diferentes también del conjunto ancestral de valores de los románticos y diferente de la *Sittlichkeit* de Hegel. El concepto de *sociedad* es un intento de reconstituir la totalidad una vez desintegrada la comunidad con la aparición del mercado capitalista. La Sociología no es historicista, no va a buscar en la historia las raíces de lo social como Hegel, no va a considerar tampoco que existan contradicciones sociales. Ni la comunidad medieval era contradictoria ni la sociedad moderna encierra contradicciones para la sociología naciente. La “sociedad” trata de rescatar la **armonía** perdida de la comunidad.

Para Durkheim la **solidaridad** va a ser el nuevo valor. Otros valores van a ser la **racionalidad** tanto económica como política y social que se identifican con la **satisfacción**. Otro valor va a ser el del **progreso** contra la comprensión cíclica del mundo de los medievales. Durkheim piensa que el cambio social se basaba en el desarrollo de la **división del trabajo**: que paulatinamente unos se ocupen de ciertos trabajos y otros de otros trabajos y que todos se necesiten mutuamente es lo que une a los hombres. Este proceso estaba desplazando cada vez más a la religión como base de la cohesión social. El lazo social es entonces para Durkheim la **división del trabajo** propio de la sociedad burguesa. Finalmente la **Patria**.

La solución va a insistir en que lo que une a la gente son los valores compartidos. El lazo social, es para ellos los **nuevos** valores compartidos. Lo que nos salva de ese estado aterrador de la *cuestión social* son los valores. No nos olvidemos de que para Marx esos valores son la ideología que junto con las instituciones forman la superestructura y que para Gramsci después va a ser la **hegemonía**, es decir, la forma de dominar a través de la cultura.

Está claro que ni Comte ni Durkheim ni Weber son revolucionarios, como tampoco lo fue Hegel. Todos ellos encontraban en el sustrato de opiniones compartidas, ya sean valores ancestrales (Hegel) o nuevas creencias comunes, lo necesario para volver a dar cohesión a la sociedad. Frente a un mundo donde “todo lo sólido se desvanece en el aire”, es decir la Modernidad, hay que volver sobre los valores sólidos de los ancestros (posturas reaccionarias) o de los nuevos valores como el **patriotismo**.

También la **filantropía** entendió en esa época que el problema era la falta de valores compartidos. Así organizó la ayuda de las *Sociedades Filantrópicas* que consistía básicamente en identificar la **falla moral** que llevaba a cada individuo que pedía ayuda a estar en esa situación de necesidad. Si alguien pedía, estaba en la miseria, necesitaba asistencia, eso implicaba que era alcohólico, promiscuo, vago o derrochador. Entonces sólo se le brindaba ayuda si podía reparar esa falla moral: si se casaba, si no frecuentaba más el bar, si los chicos no andaban más por la calle, si dejaba de tomar, si se mudaba a una vivienda donde no llegaran ni entraran las “mala compañías”.

Esto es lo que Foucault y Donzelot han conceptualizado como **biopoder**, es decir, un poder que gestiona la vida de los pobres, que “les maneja la vida” a los pobres, para que produzcan la menor cantidad de problemas posibles (problemas de salud que los llevan a faltar al trabajo o problemas políticos como huelgas, rebeliones o revoluciones) y a la vez lograr la mayor potencia en el trabajo mediante la fuerza física, la constancia. De eso se trata el biopoder: aumentar la potencia en el trabajo y disminuir la potencia en lo político.

El secreto del capitalismo, dicen estos autores, ha sido aumentar la **cooperación objetiva**

(en las fábricas cada vez mayor cantidad de gente trabajaba junta y producía muchísimo más que lo que produciría la misma cantidad de gente separada) y a la vez imponer una división o **serialización subjetiva** de la sociedad (la gente cada vez más separada una de la otra, las cadenas de solidaridad cada vez más quebradas). La máxima socialización del trabajo debía coincidir con la mínima socialización de la subjetividad. La mayor potencia en el trabajo debía coincidir con la menor potencia social y política.

Marx había planteado algo semejante al identificar la gran contradicción del capitalismo en la progresiva socialización de la producción (cada vez los obreros trabajan más interrelacionados entre sí y cada vez los sectores de la producción (agrícola, química, metalúrgica, etc. se necesitan más unos de otros) y la menor socialización de la propiedad de los medios de producción (cada vez está en menos manos el capital y los medios de producción).

27. Los pensadores de la sospecha

Marx, Freud y Nietzsche van a interpretar la esfera de la racionalidad formal (científica) y la esfera de los valores compartidos (cultura, sentimientos, supuestos y prejuicios) como transformaciones de otra instancia más profunda y fundamental. Cada uno de estos autores va a postular una instancia que explica tanto los razonamientos como los sentimientos. Freud va a decir que todas las historias terminan hablando de amor, del deseo inconsciente, Marx va a sostener que todas las historias terminan hablando de las **relaciones de producción**, de la infraestructura económica que determina los razonamientos, los valores y el “sentido común” de una sociedad. Nietzsche va a afirmar que todas las historias terminan hablando de la **voluntad de poder**. Que en el origen de todo razonamiento y de todo sentimiento, costumbre, creencia o valor, de todo conocimiento, de toda institución o de toda moral está la voluntad de poder. Por ejemplo la pretensión de hacer ciencia, el amor al prójimo, la fundación de una sociedad de beneficencia o la fe en Dios puede ser la transformación de pulsiones más profundas y también vergonzantes.

Recordemos, para Hobbes el lazo social era el *contrato social* porque previo a él nada une a los hombres. Por temor y por una especulación racional deciden firmar un contrato social. Luego Hegel sostiene que es absurdo pensar que los individuos se reúnen de buenas a primeras y sólo porque lo necesitan generan el contrato. Hace falta un idioma común para entenderse, hace falta costumbres comunes que defender, valores comunes, instituciones que ya funcionan, en definitiva una cultura común que se plasme en el contrato social o Constitución. Ahora bien, Freud irá aún más profundo. Dirá que esos valores compartidos, esa cultura compartida es producto de la dinámica de las pulsiones, una dinámica oculta a la percepción consciente de los seres humanos. Los valores compartidos, el amor a los ancestros, el recuerdo de las glorias de los antepasados, la veneración de la sangre derramada por nuestros héroes, etc., no son en realidad lo que nos une en última instancia. Lo que nos une en realidad nos avergüenza: es la culpa por un acto aberrante, el asesinato del padre, del jefe de la horda. Lo que nos hace seres sociales, seres humanos, es la **culpa** y la posterior introyección de la **ley del padre** que asesinamos: la prohibición del incesto y la prohibición de la violencia. Es decir, el ser humano se hace humano porque renuncia y reprime con la culpa lo que más quiere: sus pulsiones. Por eso es también tan enfermante eso de “ser social”; la cultura nos enferma, nos mortifica, debemos renunciar continuamente a nuestros deseos, a la consecución de nuestros placeres y eso nos vuelve neuróticos. Ser un “ser humano” y ser “neurótico” (es decir sufrir psíquicamente, tener angustia) es lo mismo. Por otro lado ese lazo social es siempre lábil, inestable, está permanentemente en peligro de romperse (precisamente porque está fundado en la represión). Como vemos el psicoanálisis es también una respuesta a ese **malestar** que vivían los europeos desde la aparición de la modernidad y particularmente en el S. XIX.

Un punto fundamental para entender tanto a Marx como Freud o Nietzsche es que ellos sospechan de la razón y de los sentimientos, de la certeza de la razón científica pero también de la certeza del corazón, de la certeza del “sentido común”. Ni Descartes ni Hobbes, son creíbles para

ellos, pero tampoco Rousseau o Hegel. Ya sea la razón restringida de los científicos que piensa que sólo se puede conocer el 2 más 2, que sólo se puede conocer lo totalmente claro, lineal, transparente o, ya sea, la razón ampliada de los que piensan que el hombre también es sus sentimientos, pasiones, tradiciones, sus poemas y sus metáforas, esa esfera de cuestiones ambiguas y oscuras (pero conscientes); ambas posibilidades son cuestionadas por los pensadores de la sospecha. Toda razón, toda conciencia es impura, no puede ser objetiva ni universal, está insertada en la historia, la política, la pasión y el cuerpo.

Para ellos nada es como parece: el odio puede estar generado por el amor y el amor por el odio, la piedad puede estar generada por una gran crueldad y la institución de la justicia puede estar dedicada en realidad a perpetuar la injusticia. En definitiva los seres humanos distorsionan las cosas, las enmascaran, las encubren. Es el concepto de Ideología de Marx como “distorsión de la verdad”. Por eso estos tres autores proponen la necesidad de la **interpretación**, es decir, buscar en los “bajos fondos” la verdadera significación de los discursos y de los actos de los hombres.

28. Feuerbach y los jóvenes hegelianos

A Feuerbach también lo podemos pensar en la línea que venimos planteando. Feuerbach se pregunta por el sujeto, pero abre un espacio no transitado aún: el de la sospecha. Sugiere que los seres humanos somos engañados.

Feuerbach, uno de los jóvenes hegelianos (la izquierda hegeliana), en *La esencia del Cristianismo (1841)* había hecho la crítica de la **alienación religiosa**. Había postulado que **Dios no creó al hombre sino que el hombre creó a Dios**. Lo que es en realidad el comienzo para la crítica de todo idealismo. La alienación religiosa, para Feuerbach, es el hecho de representarse la armonía, la perfección, la salvación en otro mundo suprasensible. Feuerbach explica que esta representación (haber imaginado que en el cielo encontraremos la paz, la armonía y el amor del que carecemos en este *valle de lágrimas*) no es más que la **proyección** de las propias cualidades esenciales del hombre, en particular la representación del lazo de amor o lazo comunitario que une a los seres humanos. Feuerbach sostenía que cuando los hombres tomen conciencia de esta alienación podrán readueñarse de su **esencia comunitaria humana**. Cuando dejen de creer que la felicidad, la perfección, el amor, la reconciliación están en “otro mundo” se darán cuenta de que ellos tienen todo lo que proyectan en Dios o en el cielo y así vivirán realmente la fraternidad en la tierra. Es decir, según los jóvenes hegelianos hay que deshacerse de ciertas ideas, hay que deshacerse del cristianismo para cambiar al mundo.

Tras el camino abierto por Feuerbach otros filósofos quisieron extender esta interpretación de la alienación (abstracción y desposesión de la esencia humana) a otros aspectos. Por ejemplo **Max Stirner**, que denuncia la manera como la **política** es presentada por algunos como una esfera aislada de la sociedad donde los hombres serían finalmente libres e iguales. La idea de Pueblo, sociedad, Nación, Estado Ético, Patria (otros tantos Sujetos ideales) o la idea de Derecho eran como la idea de cristiandad, humanidad: eran ficciones, abstracciones basadas en la religión que servían para dominar. Para Max Stirner toda **idea**, todo universal, todo concepto es opresivo, también la idea de proletariado, derechos humanos y comunismo, toda idea abstracta pretende dominar al individuo, toda abstracción es una anulación de la singularidad individual.

Frente a estas ideas Marx escribe las Tesis sobre Feuerbach que culminan con la famosa frase “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modo el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”.

K. Marx

Tesis sobre Feuerbach

Escrito en alemán por Karl Marx en la primavera de 1845. Fue publicado por primera vez por Friedrich

Engels en 1888 como apéndice a la edición aparte de su *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*.

[I] El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un modo subjetivo. De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal. Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva. Por eso, en *La esencia del cristianismo* sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse. Por tanto, no comprende la importancia de la actuación "revolucionaria", "práctico-crítica".

[II] El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealdad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente escolástico.

[III] La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que por tanto, los hombres modificados son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ej., en Robert Owen). La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria.

[IV] Feuerbach arranca de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No advierte que, después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal. En efecto, el que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción. Por consiguiente, después de descubrir, v. gr., en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia, hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla.

[V] Feuerbach, no contento con el pensamiento abstracto, apela a la contemplación sensorial; pero no concibe la sensoriedad como una actividad sensorial humana práctica.

[VI] Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado: A hacer abstracción de la trayectoria histórica, enfocando para sí el sentimiento religioso (*Gemüt*) y presuponiendo un individuo humano abstracto, aislado. En él, la esencia humana sólo puede concebirse como "género", como una generalidad interna, muda, que se limita a unir naturalmente los muchos individuos.

[VII] Feuerbach no ve, por tanto, que el "sentimiento religioso" es también un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad.

[VIII] La vida social es, en esencia, práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica.

[IX] A lo que más llega el materialismo contemplativo, es decir, el materialismo que no

concibe la sensoriedad como actividad práctica, es a contemplar a los distintos individuos dentro de la "sociedad civil".

[X] El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad "civil; el del nuevo materialismo, la sociedad humana o la humanidad socializada.

[XI] Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modo el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.

28.1. Las Tesis sobre Feuerbach de Carlos Marx

Estamos en 1845, hasta entonces contamos con distintos tipos de materialismo. Tenemos el materialismo de los griegos (Anaxágoras, Epicuro, Demócrito que afirman que los fenómenos naturales son producidos por causas naturales (fuego, agua, aire, tierra) y no por causas sobrenaturales (dioses). Tenemos también, en el siglo XVII, al materialismo de Locke que afirma que conocemos sólo a través de la experiencia, de los sentidos (empirismo), es decir de percibir objetos y los objetos materiales son por lo tanto lo que crea a lo inmaterial (el conocimiento). Finalmente, en el siglo XIX, hallamos el materialismo de Feuerbach que afirma que debemos dejar de lado las grandes abstracciones religiosas para encontrar al hombre y al individuo (lo único real) en la tierra. En todos estos materialismos: materia = objetos, cosas o individuos.

Por otro lado, debemos considerar el idealismo, sobre todo el idealismo alemán de los siglos XVIII y XIX que sostiene que los objetos (el mundo como tal) no nos preexisten sino que los construimos. El sujeto construye en cierto sentido el mundo que percibe. El mundo del que hablamos es el mundo del que hablamos. El sujeto –a través del lenguaje y de las categorías– constituye ese mundo de objetos.

Feuerbach, filósofo alemán nacido en Landshut y educado en Berlín y en Erlangen, fue alumno de Georg Wilhelm Friedrich Hegel, cuyo idealismo filosófico rechazó más adelante. En su obra clave *La esencia del cristianismo* (1841), Feuerbach sostiene que la existencia de la religión sólo es justificable en tanto que satisface una necesidad psicológica; la preocupación esencial de la persona guarda relación con uno mismo y el culto a Dios no consiste más que en la idealización de uno mismo. Más importante que su psicología religiosa es su materialismo. Según Feuerbach, el pueblo y sus necesidades materiales deben ser el fundamento de la teoría social y política. Los individuos y sus mentes, dice el filósofo, no son más que productos de su entorno; la conciencia de una persona es el resultado de la interacción de sus órganos sensoriales y el mundo externo.

De su crítica a la religión se desprende el concepto de alienación, tal vez el más influyente de su obra. Parte de una inversión de términos: sujeto por predicado. Dios no crea al hombre, el hombre crea a Dios proyectándose y proyectando sus mejores atributos en él. Es, entonces, simplemente un producto del hombre. Pero este producto se vuelve ajeno a su productor y lo domina. Las propiedades del hombre se enajenan en Dios, el objeto aparece con vida propia y domina al sujeto. Para Feuerbach, esta enajenación estaba en la conciencia humana, y un simple acto de la misma podía resolverla.

Karl Marx retoma este concepto y lo amplía en sus Manuscritos económicos y filosóficos de 1844. Para él, la enajenación humana no se encuentra solamente en el plano de la conciencia, sino en el plano real. Ahora el hombre se enajena en el trabajo, y para resolver esta enajenación se necesitan acciones prácticas, una filosofía de la praxis. El centro las tesis críticas sobre Feuerbach, escritas un año después (1845), será la noción de praxis.

28.2. Once tesis para una filosofía de la praxis

Analizaremos ahora cada una de las tesis, parte por parte. Dice Marx en la primera:

[I]

“El defecto fundamental de todo el materialismo anterior -incluido el de Feuerbach- es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, no de un

modo subjetivo...

El materialismo anterior al que se refiere es –entre tantos- el de los filósofos de la naturaleza, el de Locke y también uno que está muy cercano a Marx, el de Feuerbach. El materialismo anterior ha querido percibir la realidad y ya no las ficciones religiosas, ha querido ser realista y no estar apegado a ilusiones, espíritus, dioses o entes imaginarios. El problema es que a la realidad la entienden estos materialistas ingenuos sólo como **objetos** que pueden ser contemplados y no como actividad, no como práctica. Esta es la innovación de Marx: afirmar que la materia no es sólo las cosas sino las acciones, la práctica humana. Entonces lo real, la realidad, lo material pueden ser o los objetos (materialismo ingenuo) o la actividad (materialismo sin materia). Esa actividad –que obviamente la realiza un sujeto, alguien, un cuerpo humano vivo que despliega energía- no ha sido pensada por el materialismo ya que éste ha pensado sólo el objeto. La tesis continúa:

“De aquí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo...”

El materialismo ha desconocido hasta ahora la **actividad** pero –vaya sorpresa- el idealismo la ha desarrollado, por ejemplo en la obra de Kant o Hegel. Ellos han percibido cómo el sujeto realiza una actividad al constituir al mundo en el acto de conocimiento: para Kant conocer es un acto de construir al mundo con las categorías, una actividad del sujeto trascendental. Pero hay un problema con el idealismo, ha percibido la actividad

“... pero sólo de un modo abstracto, ya que el idealismo, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, como tal.”

La actividad que conoce el idealismo es la del conocimiento, pero no conoce la actividad del cuerpo, la del trabajo o la de la lucha.

“Feuerbach quiere objetos sensoriales, realmente distintos de los objetos conceptuales; pero tampoco él concibe la propia actividad humana como una actividad objetiva”

La actividad objetiva es lo que acabamos de mencionar: la actividad del trabajo o de lucha.

“Por eso, en La esencia del cristianismo (el libro de Feuerbach) sólo considera la actitud teórica como la auténticamente humana, mientras que concibe y fija la práctica sólo en su forma suciamente judaica de manifestarse.”

Marx se refiere aquí a “actitud teórica” como a las actividades de escribir libros, hacer filosofía, o interpretar el mundo. Cuando escribe “forma suciamente judaica” está afirmando que para Feuerbach la única práctica es el comercio. Marx –que era judío- toma aquí una expresión popular que asociaba “judío” a “comerciante” y por lo tanto algo “suciamente judaico” es algo “suciamente comercial, interesado sólo por el dinero”.

“Por tanto, Feuerbach no comprende la importancia de la actuación “revolucionaria”, “práctico-crítica”.

Feuerbach no entiende la actividad humana como trabajo o como lucha sino como interpretación del mundo; por lo tanto nunca va a comprender la importancia de la práctica política, de la actividad revolucionaria.

[II]

“El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico”.

Frente a la pregunta, ¿cómo podemos conocer la verdad? Podemos responder que un pensamiento es verdadero si refleja la palabra de Dios, o si refleja el mundo, o si es lógico. Frente a eso Marx dice: el problema de la verdad es un problema práctico, algo es verdadero si se hace **realidad**.

“Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealdad de un pensamiento que se aísla de la práctica, es un problema puramente

escolástico (medieval)”.

La verdad de un pensamiento es el poder de ese pensamiento de hacerse realidad. Un pensamiento puede ser muy seductor, muy fascinante pero si no tiene terrenalidad, si ni tiene posibilidad real de existir, de hacerse práctica, de practicarse, no es verdad.

[III]

*La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y de que por tanto, los hombres modificados (**hombres libres, mejores hombres, más justos**) son producto de circunstancias distintas y de una educación modificada, olvida que son los hombres, precisamente, los que hacen que cambien las circunstancias y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, (a percibir) a la sociedad en dos partes (**en dos clases sociales**), una de las cuales está por encima de la sociedad (así, por ej., en Robert Owen).*

*La coincidencia de la modificación de las circunstancias (**menos injusticia**) y de la actividad humana (**cambiar la cabeza de los educadores**) sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria.”*

Marx en parte está de acuerdo con la teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias, porque es una teoría que sugiere que son las condiciones materiales (la pobreza o lujo en el que se creció, el hambre o el exceso, el frío o calidez) y la educación (los maestros que tuvo) las que crean al sujeto, a lo inmaterial de la “persona” (la “persona” entonces no tiene nada que ver con una esencia o alma que vendría de un más allá, tendría que ver con las circunstancias). Pero si queremos mejores hombres y mujeres, si queremos seres humanos más justos debemos cambiar las circunstancias (menos hambre, menos pobreza, menos crueldad) y cambiar a los maestros y profesores (menos estupidez y más trabajo concreto en contra de las injusticias).

[IV]

*Feuerbach arranca de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No advierte que, después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal (**entender por qué se ha vivido tantos siglos en ese desdoblamiento**). En efecto, el que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente (**lo que hace toda religión**), sólo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma (**la división cielo-tierra no es más que proyección de la división de lo terrenal en clases sociales, en explotadores y explotados**). Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta (**las sociedades terrenales**) en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción (**luchar por una sociedad sin clases**). Por consiguiente, después de descubrir, v. gr., en la familia terrenal el secreto de la sagrada familia (**la sagrada familia se creó con el modelo de la familia terrenal, la familia burguesa**), hay que criticar teóricamente y revolucionar prácticamente aquélla.*

Después de descubrir que la sagrada familia fue creada como proyección de la familia burguesa hay que hacer la crítica de la familia burguesa y ver cómo está generada bajo un modo de dominación patriarcal, dominación sobre la mujer y los hijos y de proyección sobre las clases dominadas.

[V]

Feuerbach, no contento con el pensamiento abstracto, apela a la contemplación sensorial; pero no concibe la sensoriedad como una actividad sensorial humana práctica.

La conciencia de una persona es el resultado de la interacción de sus órganos sensoriales y el mundo externo. Esa interacción, la contemplación del mundo, no implica la práctica del trabajo y la

lucha. Es lo que se le escapa a Feuerbach.

[VI]

“Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales.”

Si bien no podemos decir que tenemos un alma divina, una esencia religiosa, tampoco podemos decir que tenemos una esencia individual.

“Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado: A hacer abstracción de la trayectoria histórica, enfocando para sí el sentimiento religioso (Gemüt) y presuponiendo un individuo humano abstracto, aislado. En él, la esencia humana sólo puede concebirse como "género", como una generalidad interna, muda, que se limita a unir naturalmente los muchos individuos.”

Feuerbach no cree en Dios, pero cree en los individuos, o en la humanidad, lo que es otra forma de creencia, de fe, de religión; y esto por la simple razón de que el individuo abstracto, aislado, no existe. Y ¿qué es lo que existe? El conjunto de las relaciones sociales. Esto es real para Marx: relaciones sociales. Relaciones entre el capital y la fuerza de trabajo, entre los que compran y los que venden, entre los hombres y las mujeres, entre los adultos y los niños, entre las razas, etc. Relaciones sociales que en su conjunto constituyen lo “esencial” (si queremos retener ese viejo término) de lo humano.

[VII]

“Feuerbach no ve, por tanto, que el "sentimiento religioso" es también un producto social (una construcción social que no baja de un más allá, que responde a intereses sociales, de grupos o clases específicos) y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad.”

Ese individuo aislado es el individuo burgés, es decir un personaje construido en la modernidad, funcional a las sociedades capitalistas, para nada un ser “naturalmente así”, para nada la esencia de lo humano.

[VIII]

*La vida social es, en esencia, práctica (**acciones, trabajo, actos**). Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo (**el sujeto trascendental, el individuo, el sujeto de la historia**), encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica.*

[IX]

A lo que más llega el materialismo contemplativo, es decir, el materialismo que no concibe la sensoriedad como actividad práctica, es a contemplar a los distintos individuos dentro de la "sociedad civil"

Es decir que un materialismo liberal, el materialismo de Locke, el materialismo de Stirner, el de Feuerbach, sólo llega a pensar que somos individuos en el seno de la “sociedad civil” el conjunto de la sociedad que no es Estado ni mercado.

[X] El punto de vista del antiguo materialismo es la sociedad "civil; el del nuevo materialismo, la sociedad humana o la humanidad socializada.

Mucho después, en 1960, Althusser va a difundir un término que ya estaba en Marx, “formaciones económico-sociales”

[XI] Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modo el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo.

Finalmente la famosa frase, ya no se trata de interpretar sino de transformar, no de decir sino de hacer y obviamente el decir también es un hacer, el decir, ya plantados en esta posición es una práctica más, la práctica teórica.

29. Marx (1818–1883)

Marx afirma que Fierbach hace **una crítica ideológica de la ideología**. Marx no ve por ningún lado a “el hombre” o a “la humanidad” creando a Dios ni a ninguna cosa. En lugar de eso ve a grupos de hombres explotando a otros hombres, o mejor dicho, todo lo que se crea: productos, alimentos, mercancías, obras culturales, incluso Dios como una creación humana, se crea en el contexto de una contradicción real, no teórica, de un conflicto real (no lógico), de relaciones de explotación de hombres sobre otros hombres. Nunca podemos encontrar –si miramos la realidad– algo homogéneo, un grupo universal que podríamos llamar “humanidad”. Lo que ve Marx es la escisión, la contradicción real que está a la base de lo humano. Hablar de “el Hombre”, o de “la humanidad” es tan ideológico (ficcional, engañoso, mítico) como hablar de Dios.

Marx se pregunta ¿cuál es la razón de esta proyección? ¿Por qué los hombres proyectarían en otra escena su felicidad y su armonía? La respuesta es: La razón de esta proyección es la **escisión** que impera en la sociedad. La causa de que se proyecte en el *cielo de la religión* o en el *cielo de la política* la solución milagrosa es que existen explotadores y explotados, es que vivimos una vida quebrada, fisurada, desgarrada por la contradicción, por la explotación.

Leamos a Marx en *La ideología alemana* (1846): “Los viejos hegelianos lo comprendían todo una vez que lo reducían a una de las categorías lógicas de Hegel. Los jóvenes hegelianos lo criticaban todo sin más que deslizar debajo de ello ideas religiosas o declararlo como algo teológico. Los jóvenes hegelianos coincidían con los viejos hegelianos en la fe en el imperio de la religión, de los conceptos, de lo general, dentro del mundo existente. La única diferencia era que los unos combatían como usurpación ese imperio que los otros reconocían y aclamaban como legítimo. Y, como para estos jóvenes hegelianos las representaciones, los pensamientos, los conceptos y, en general, los productos de la conciencia por ellos sustentada eran considerados como las verdaderas ataduras del hombre, exactamente lo mismo que los viejos hegelianos veían en ellos los auténticos nexos de la sociedad humana, era lógico que también los jóvenes hegelianos lucharan y se creyeran obligados a luchar **solamente** contra estas ilusiones de la conciencia. En vista de que, según su fantasía, las relaciones entre los hombres, todos sus actos y su modo de conducirse, sus trabas y sus barreras, son otros tantos productos de su conciencia, los jóvenes hegelianos formulan consecuentemente ante ellos el postulado moral de que deben trocar su conciencia actual por la conciencia humana, crítica o egoísta, derribando con ello sus barreras. Este postulado de cambiar de conciencia viene a ser lo mismo que el de interpretar de otro modo lo existente, es decir, de reconocerlo por medio de otra interpretación. Pese a su fraseología que supuestamente «hace estremecer el mundo», los jóvenes hegelianos son, en realidad, los mayores conservadores. Los más jóvenes entre ellos han descubierto la expresión adecuada para designar su actividad cuando afirman que sólo luchan contra «frases». Pero se olvidan de añadir que a estas frases por ellos combatidas no saben oponer más que otras frases y que, al combatir **solamente las frases** de este mundo, no combaten en modo alguno el mundo real existente.” (Negritas nuestras) <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/Feuerbach/1.htm>.

¿Qué es lo que está diciendo Marx? Que tanto unos como otros creen en la omnipotencia de las ideas, los viejos para respetarlas, los jóvenes para derrocarlas, pero no salen del plano del idealismo. Los jóvenes hegelianos para combatir esas “frases” opresoras producen otras “frases” liberadoras, pero son sólo frases. Entonces la solución no es desprenderse de ideas falsas, no se trata de cambiar las ideas religiosas por otras ideas mejores sino de realizar una transformación de esa **escisión** que hace a los hombres esclavos unos de los otros y que hace necesaria esa “salvación imaginaria en el otro mundo”. Es decir, la transformación no se encuentra en el plano de la filosofía, no se encuentra en el plano de la conciencia, sino en el de la **práctica**, no se encuentra en el plano de la representación sino en el de la revolución. La filosofía no había hecho nunca mucho más que comentar y darle vueltas a las esperanzas o ideales de reconciliación de la religión o de la política.

Bien, no se trata de darle más vueltas. Esto es lo que Marx dijo en la famosa Tesis 11, “*Los filósofos no han hecho otra cosa más que interpretar el mundo, de lo que se trata es de transformarlo*”. Esta tesis es en realidad una nueva respuesta a la gran pregunta de la filosofía que ha distinguido siempre, por un lado: la representación, el discurso, la conciencia, la teoría y, por otro lado, el ser, lo real, lo existente, la vida; una nueva respuesta a la rivalidad idealismo–materialismo. Marx dirá en la *Tesis 11* algo así como “dejémonos de palabras, vayamos a los hechos” (y no se lo decía a su novia Jenny von Westphalen), dejémonos de tanto *bla–bla* y hagamos la revolución que en otros términos significa abandonemos el plano de las ideas, abandonemos el idealismo y seamos materialistas de la única forma real: con la acción, con la transformación, con la revolución. Con las *Tesis* estamos en el corazón mismo de la filosofía, Marx plantea una superación a la contradicción milenaria entre esencia y existencia, entre pensar y ser, entre “mundo de las ideas” y “mundo sensible”, entre Dios y Naturaleza, entre conciencia y lucha/trabajo. Frente a la gran contradicción entre **Teoría** como contemplación de Dios (*Teo*) o de las Verdades y la *póiesis* como producción de cosas, Marx propone la **práctica** (*praxis*) como producción y transformación de uno mismo y del mundo humano al mismo tiempo. Se trata de superar la contradicción entre **Intelectuales** (hegelianos) y **obreros** que trabajan con sus manos.

Balibar afirma que Marx renunciará muy pronto a esta idea: “a partir del Manifiesto y a fortiori de El Capital tomará nota de la potencia con la que el capitalismo transforma al mundo, y lo crucial será saber si hay varias maneras de cambiarlo o cómo puede insertarse un cambio en otro e incluso desviarlo de su rumbo” (Balibar, 2006, pág. 25).

Pero no nos adelantemos. Marx no quiere seguir hablando de “filosofía” sino de “revolución”. Siguiendo nuestro planteo del comienzo podríamos decir que, para Marx, el Sujeto es aquello que hace la revolución. Sujeto = Revolución. “Sujeto” es aquello que transforma lo dado. Marx está pensando, obviamente, en la Revolución Francesa. Sin embargo el sentido de esta revolución, lo sabemos, como lo sabía Marx, fue invertido por la burguesía después de Termidor¹¹, fue invertido por la dictadura napoleónica, por la Restauración y la contrarrevolución. Entonces lo que trata de rescatar Marx es el *componente igualitario* de la Revolución, representado por Babeuf¹², un comunismo que Marx insistirá en que no es una nueva “idea” sino un **movimiento social real y existente**, un movimiento que realiza “en acto” (no en potencia) la *libertad*, la *igualdad* y la *fraternidad*. Ahora bien, en 1848, cincuenta años después de la Revolución francesa ¿quiénes son sus herederos? ¿Quiénes recuperan ese componente igualitario que hace temblar al orden burgués? Sin duda, afirma Marx, el **proletariado**. Pues el proletariado representa –como dice en el Manifiesto– “*la disolución en acto de la sociedad civil burguesa*”. Y es interesante que diga “en acto”, no “idealmente”, no “utópicamente”. En otras palabras diríamos que el proletariado **es** el comunismo. Y Balibar acentúa esto para señalar que ésta sería la única definición **materialista** del comunismo porque el proletariado “es el movimiento **real** que aniquila el estado de cosas existente”. Es posible afirmar esto porque: “1) *las condiciones de existencia de los proletarios (lo que hoy llamaríamos la exclusión) están en contradicción con todos los principios de esa sociedad*; 2) *porque ellos mismos viven según valores que no son los de la propiedad privada, la ganancia, el patriotismo y el individualismo burgués*; 3) *que su oposición creciente al Estado y a la clase dominante es un efecto necesario de la estructura social moderna, pero mortal a breve plazo para ésta*” (Balibar, 2006, pág. 28).

Por esta razón la filosofía debe ceder su lugar, ni siquiera se trata de crear un materialismo que ordene al mundo según la idea de la materia, ni una *filosofía de la acción* (como quisieron los

11Aquel período de la Revolución Francesa en que la burguesía reacciona frente al Terror de Robespierre y lo ejecuta junto a sus seguidores en 1794.

12Político revolucionario francés donde se encuentran los orígenes del comunismo moderno.

hegelianos de izquierda), **se trata de la acción misma como materia**.

Entonces estamos frente a un materialismo pero sin materia, un materialismo sin referencia a las cosas (recordemos que el materialismo de los empiristas sostenía que lo único real eran las cosas y el sujeto era sólo una *tabula rasa*, un hoja en blanco, donde se iban acumulando las experiencias). **¿Cómo sería un materialismo sin materia?** Vamos despacio.

Primero: Marx percibió que el centro del idealismo moderno, poskantiano, consistía en vincular la representación del mundo, la interpretación del mundo, el orden del mundo a un sujeto. Entonces ese idealismo tiene dos partes: representación y subjetividad. El idealismo entiende el mundo como una **representación del sujeto**, el idealismo piensa el orden del mundo y valora el orden **en** el mundo. Por otro lado esta representación es de un **sujeto**, está remitido a la **actividad** de un sujeto que constituye el mundo, como veíamos en Kant.

Bien, Marx juzgó que la **actividad** de la que habla el idealismo es la huella de una actividad más real, más efectiva que sería a la vez constitución del mundo exterior y transformación de sí mismo. A partir de esto afirma entonces Balibar “... *no es difícil leer en los aforismos de Marx la siguiente hipótesis: así como el materialismo tradicional oculta en realidad un fundamento idealista, el idealismo moderno esconde en realidad una orientación materialista en la función que atribuye al sujeto actuante, si se tiene a bien admitir, al menos, que hay un conflicto latente entre la idea de representación (interpretación, contemplación) y la actividad (trabajo, práctica, transformación, cambio). Y lo que él se propone es nada menos que hacer estallar la contradicción, disociar representación y subjetividad y hacer que surja por sí misma la categoría de la actividad práctica*” (Balibar, 2006, pág. 31). En otras palabras, el idealismo había afirmado que el mundo era una representación del sujeto y que la actividad del sujeto constituye al mundo. Marx está de acuerdo; sólo que piensa que hay **otra actividad previa** que constituye al mismo sujeto, o **que constituye a la vez al mundo y al sujeto**, esa actividad es la **práctica** misma. Entonces podemos decir que **el sujeto es la práctica**. “*Obras son amores y no buenas razones*” dice el dicho popular (materialista tal vez sin saberlo), la versión opuesta (la idealista) sería “*Lo que vale es la intención*”.

29.1. La esencia humana

Marx no rechaza la pregunta por la *esencia* (como hacen los positivistas) a pesar de que es un concepto originariamente idealista, sino que desplaza la manera como se la comprendía. La esencia humana no es una abstracción, no es ni siquiera una abstracción humana (no divina) como postulaba Feuerbach. “*Feuerbach disuelve la esencia religiosa en la esencia humana, pero la esencia humana no es una abstracción inherente al individuo singular. En su realidad efectiva es el conjunto de las relaciones sociales*” dice Marx en las *Tesis*. Para Marx, entonces, no se trata ni de una idea genérica (no es una abstracción) ni de una cualidad del individuo, como si la esencia estuviera alojada en los individuos. No se trata ni de que la *idea* (esencia) sea primero ni de que la *existencia* (los individuos a partir de los cuales se abstraen los universales) sea primero. La esencia humana es entonces *las relaciones múltiples y activas que entablan unos con otros, relaciones de lenguaje, trabajo, amor, reproducción, dominación, conflictos, etc.* (Balibar, 2006). No se trata de ubicar lo que se da **en** cada uno de los individuos sino de ubicar lo que se da **entre** los individuos. No se trata ni de individuos ni de “la sociedad”, ambos son abstracciones, se trata de esta multiplicidad de relaciones, prácticas diferenciadas, acciones singulares de los individuos, ejercidas por unos sobre otros. No se trata de oponer la realización de los individuos a la de la sociedad. Se trata de la realización de uno por el otro y eso no se realiza sino a través de la práctica revolucionaria. “*(...) las relaciones sociales aquí mencionadas no son otra cosa que una incesante transformación, una praxis, una revolución permanente*”. Si hay un sujeto no sería ni Dios, ni la Voluntad General, ni la Humanidad, ni los Pueblos Históricos, ni los individuos (del liberalismo), ni los individuos singulares del anarquismo de Stirner. Si hay un sujeto, este sujeto es la **práctica** de relaciones sociales.

29.2. materialismo histórico

¿Qué práctica es la fundamental para entender al hombre? Hemos dicho que primero, en las *Tesis sobre Feuerbach*, fue la **práctica revolucionaria**, la *praxis* que libera, la revolución permanente, luego Marx transformó la noción simbólica de *praxis* en un concepto histórico y sociológico: el de la **producción** (trabajo, cualquier actividad humana de formación y transformación de la naturaleza), planteando al mismo tiempo el tema de la **ideología** es decir, de la conciencia. En *La ideología alemana* Marx afirma que la producción forma el ser del hombre. El Ser que opondrá a la conciencia (el no-ser). “*Lo que son (los hombres) coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo de cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción*” dice Marx.

El **ser social es producción**, tanto de lo necesario para vivir (materia) como de las ideas o formas más mediatas que sólo cumplen un papel indirecto en la reproducción de la vida humana. No hay que perder de vista que el principal papel de las ideas es negar lo primario de la producción, la ideología dominante es a la vez una **inversión** de lo real y una autonomización de los productos intelectuales.

La ideología alemana (1945) trata sobre la génesis de las formas sociales cuyo hilo conductor es el desarrollo de la **división del trabajo** en trabajo manual y trabajo intelectual (trabajo subordinado y trabajo de dirección). Ya Adam Smith sostenía: “*El espíritu de la mayoría de los hombres se desarrolla necesariamente sobre la base de las faenas diarias que ejecutan. Un hombre que se pasa la vida ejecutando unas cuantas operaciones simples no tiene ocasión de disciplinar su inteligencia. Va convirtiéndose poco a poco y en general en una criatura tan estúpida e ignorante como el que más*”. (Di Tella, 1989, pág. 194)

Marx piensa que la **división del trabajo** se va desarrollando a lo largo de la historia y a cada nueva etapa de la división del trabajo le corresponde un modo de producción e intercambio. Unos se agachan, trabajan, transpiran y se ensucian las manos y otros piensa y dirigen.

29.3. Los modos de producción

¿Qué significa organizarse para producir? En la antigüedad (Egipto, Asiria, Grecia, Roma) unos hacían todo el trabajo y no tenían ningún derecho, ni siquiera a la vida, eran los esclavos, y otros usufructuaban de todo lo producido, eran los ciudadanos. Este es el modo de producción esclavista. En la Edad Media unos (los vasallos) trabajaban de por vida las tierras de los otros (los nobles) que a cambio les brindaban protección. Los nobles se apoderaban de una parte de lo producido en concepto de impuesto señorial. Era el modo de producción feudal. Otro modo de organizarse: unos son los dueños de los medios de producción y los otros venden su fuerza de trabajo a cambio de un salario. Los primeros, los burgueses, se apropian de todo lo producido. Es el modo de producción capitalista. Estos son tres diferentes **modos de producción**. Evidentemente esta organización no surge de una discusión y un consenso posterior que decidió quién hacía qué cosa, sino que es producto de luchas donde hubo vencedores y vencidos. No son acuerdos sino relaciones de dominación lo que está a la base de los modos de producción. Queremos decir que en esas **relaciones de producción** siempre va a haber conflictos, contradicciones, lucha. El ganador de esa lucha de clases es el que impone la ideología, es decir el consenso sobre los valores, sobre los significados que se plasman en la legalidad estatal. El que tiene el poder *de hecho* convence a la gente de que es su *derecho* estar en el poder. Para decirlo de otra manera, el Estado no es como para Hobbes la resolución de los problemas del “estado de naturaleza”, no es como para Hegel la resolución de las contradicciones de la sociedad civil, el Estado es para Marx la perpetuación de las contradicciones pero encubiertas tras la máscara del derecho. Por eso dice Marx en el manifiesto comunista que “*El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa*” (Marx & Engels, Manifiesto del Partido Comunista, 1847, pág. 32).

Intentemos una definición: El **modo de producción** es una forma de organización social

basada en la convergencia de cierto tipo de tecnología y recursos económicos (fuerzas productivas) con instituciones legales y de control social (relaciones de producción). Las fuerzas productivas reflejan el grado de evolución de la ciencia y la tecnología y las relaciones de producción son las formas en que los diversos grupos humanos se reparten los beneficios sobre la base de una estructura legal centrada alrededor de la propiedad y del control del aparato productivo y de la disciplina del trabajo. Los adelantos tecnológicos dan por resultado modificaciones en las relaciones de producción. Al avanzar las fuerzas de producción a un nivel superior, entran en contradicción con el sistema legal que relaciona entre sí a los productores (relaciones de producción) lo que inaugura un período de transformaciones revolucionarias. Las fuerzas de producción correspondiente a un modo superior se desarrollan en el seno de la sociedad preexistente, generando nuevos estratos o clases sociales que buscan expresarse a través de un nuevo sistema de propiedad y de control, o sea nuevas relaciones de producción.

La contrapartida de la división del trabajo es la evolución de las formas de propiedad. Cada modo de producción implica una forma histórica de la apropiación y de la propiedad. Los modos de producción son:

El comunismo primitivo donde se da un uso común de la tierra y de las pocas herramientas disponibles, no hay ni propiedad privada ni Estado, estos pueblos estaban regidos por consejos de ancianos entre los que regía un alto grado de igualdad. Diríamos que no existía división del trabajo.

Modo de producción esclavista: se genera un primer avance tecnológico, la cría de animales “un cierto número de tribus, de las más avanzadas hicieron de la cría de ganado su principal rama de trabajo. Tribus de pastores se desligaron de la masa de los bárbaros. Fue la primera gran división del trabajo” (Engels) que implica una generalización de la propiedad privada (animales), el establecimiento de autoridades estatales y, como esta transformación hacía necesario más fuerza de trabajo, la esclavitud la proporciona. De la primera gran división social del trabajo surgió la primera gran escisión de la sociedad en dos clases: **amos** y **esclavos**. Posteriormente se produce el avance tecnológico de los oficios, tejidos, trabajo de metales, etc. que se separan de la agricultura. De la escisión en dos ramas, la agricultura y el oficio, nace la producción directa para el cambio, la producción mercantil y con ella el comercio y así se crea una nueva clase, la de los comerciantes.

Modo de producción feudal: se sigue trabajando la tierra pero la forma principal de dependencia laboral era la servidumbre, con obligaciones y controles consuetudinarios sobre los campesinos, arraigados a la tierra sobre cuyo cultivo tenían ciertos derechos, a cambio de una subordinación muy estricta que abarcaba todo su modo de vida. La propiedad de la tierra era estatutaria y los medios de producción (herramientas) eran individuales y no estaban adaptados más que al uso individual. Eran mezquinos, pequeños, limitados. Transformarlos en poderosas palancas de la producción moderna era el papel histórico de la producción capitalista y burguesa.

Modo de producción capitalista: emerge después de una fuerte acumulación primitiva de capital basada en el saqueo colonial y en la expropiación de artesanos y campesinos, reducidos a la condición de asalariados sin ningún acceso a medios de producción. “*Si antes las fuerzas de un individuo o, a lo sumo, de una familia, habían bastado para hacer trabajar los antiguos medios de producción aislados, ahora era necesario todo un batallón de obreros para poner en movimiento estos medios de producción concentrados. El vapor y la máquina-herramienta acabaron y completaron esta metamorfosis. ... El taller individual es reemplazado por la fábrica que exige la cooperación de centenares de miles de obreros. La producción se transforma, pasando de una serie de actos individuales a una serie de actos sociales*” (Engels. *Socialismo utópico y socialismo científico*). El Estado y la institucionalización de la propiedad privada burguesa legitiman la apropiación de la plusvalía.

Las fuerzas de trabajo se han hecho **colectivas** pero la propiedad sigue siendo **individual**, esto se transforma en una traba para el desarrollo de las fuerzas productivas por lo que se abre un período de revolución social.

Hemos partido de la actividad productiva del hombre enfrentado a la naturaleza. El punto de llegada es la sociedad civil burguesa y la contradicción que oculta. La **individualidad** planteada como un absoluto (tanto desde el liberalismo como desde Hegel con sus diferencias –que las hay–) equivale en la práctica, para las masas, a una precariedad absoluta de las condiciones de existencia, así como la **propiedad** (tan cara a la burguesía) equivale en las clases trabajadoras a una desposesión permanente. Aquí alcanza su mayor agudeza la contradicción entre particularidad y universalidad, cultura y embrutecimiento, apertura y exclusión, circulación universal de los bienes y la restricción de su acceso, la productividad aparentemente ilimitada del trabajo y el encierro del trabajador en una especialidad estrecha. Esta situación es insostenible y contiene las premisas de una inversión. *“La sociedad en que los intercambios se han tornado universales es también la sociedad en la cual las fuerzas productivas se desarrollaron hasta la fase de la totalidad. De un extremo al otro de la historia, las fuerzas productivas sociales que se expresan en todos los ámbitos, desde la técnica hasta la ciencia y el arte, nunca son sino las de los múltiples individuos. Pero en lo sucesivo son inoperantes como fuerzas de individuos aislados, y sólo pueden constituirse y ejercerse en una red virtualmente infinita de interacciones entre los hombres. La resolución de la contradicción no puede consistir en un retorno a formas más limitadas de la actividad y la vida humanas, sino únicamente en un dominio colectivo de la totalidad de las fuerzas productivas.”* (Balibar, 2006, pág. 45).

29.4. El Manifiesto comunista

Podríamos leer el *Manifiesto Comunista* como una historia de ese proceso que habíamos descrito más arriba, proceso que comenzaba con un “mundo encantado”, luego proseguía con la modernidad, el “desencantamiento del mundo”, es decir, la destrucción del viejo mundo a manos de la burguesía (con un papel altamente revolucionario) para formar un mundo nuevo, el mundo burgués, mundo que –va a denunciar Marx– en realidad está “encantado” de otra manera (por la ideología y fetichismo de la mercancía) para terminar finalmente en una crisis de ese mundo (crisis del capitalismo) que –supone Marx– devendrá en un cambio del modo de producción.

El manifiesto comienza afirmando que *“la historia es la historia de la lucha de clases”* y que la moderna sociedad burguesa no ha abolido las contradicciones de clase (como afirman los hegelianos de derecha y los liberales), ha simplificado las contradicciones de clase, ahora sólo se trata de burgueses y proletarios. Desde las primeras páginas describe el surgimiento de la burguesía. A partir de la circunnavegación del globo, la colonización de América, la apertura de nuevos mercados en la China y la India, la demanda de productos crece exponencialmente. La antigua organización feudal no puede satisfacer la demanda y se organiza la manufactura (la división del trabajo entre las diferentes corporaciones desaparece ante la división del trabajo en el seno del mismo taller). Este cambio no es suficiente, la demanda va siempre en aumento, no bastaba la manufactura y aparece la revolución industrial. El descubrimiento de América preparó el mercado mundial que la gran industria termina desarrollando. El mercado mundial aceleró prodigiosamente el desarrollo del comercio (pág. 32). Se desarrolla la tecnología y crece el capital y la burguesía.

Cada etapa de la evolución recorrida por la burguesía ha sido acompañada por el correspondiente progreso político. Desde un estamento bajo la dominación feudal al Estado Representativo moderno. La burguesía ha desempeñado en la historia un papel altamente revolucionario (pág. 33). ¿Cuáles son las transformaciones que ha producido la burguesía? *“La burguesía no puede existir sino a condición de revolucionar incesantemente los instrumentos de producción y, por consiguiente, las relaciones de producción, una revolución permanente.”* (pág. 34). **Todo lo sólido se desvanece en el aire.** (el mundo tal cual es vivido y experimentado se disuelve). El mundo encantado se disuelve. Y se crea un nuevo mundo a imagen y semejanza de la burguesía. Se establece una interdependencia universal de las naciones. La burguesía obliga a todas las naciones a adoptar el modo de vida burgués. Se produce una concentración de la producción, del capital, de la población. Centralización política. (pág. 35).

Al alcanzar un cierto grado de desarrollo las relaciones feudales de propiedad cesaron de corresponder a las fuerzas productivas ya desarrolladas. Frenaban la producción en lugar de desarrollarla. En su lugar se estableció la libre concurrencia (libre competencia) con una constitución social y política adecuada a ella y con la dominación económica y política de la burguesía. Ahora (en el S. XIX) se produce un movimiento análogo: las relaciones de propiedad burguesas ya no pueden dominar las potencias infernales que han desencadenado. Si la esencia de la burguesía es la producción, el desencadenamiento de esas fuerzas productivas deviene crisis de **superproducción** que destruye no sólo productos ya elaborados sino las mismas fuerzas productivas.

Las fuerzas productivas de que dispone no favorecen ya el régimen de la propiedad burguesa. Mientras que cada vez se universaliza más la producción, se individualiza más la propiedad y eso deviene en crisis permanentes. ¿cómo vence la burguesía esta crisis? Con más crisis (pag. 37).

Los obreros obligados a venderse son una mercancía como cualquier otra. Pero el precio de todo trabajo como el de toda mercancías es igual a los gastos de producción. Pero ocurre que los gastos de producción de la fuerza de trabajo son muy inferiores a lo que produce esa fuerza de trabajo.

Pág. 38 la lucha de los obreros.

Pág. 39 la unión de los obreros

pág. 41 las leyes, la moral, la religión, son para ellos meros prejuicios burgueses.

Pág. 42 los proletarios no tienen nada que salvaguardar

“Hasta hoy, toda sociedad descansó, como hemos visto, en el antagonismo entre las clases oprimidas y las opresoras. Mas para poder oprimir a una clase es menester asegurarle, por lo menos, las condiciones indispensables de vida, pues de otro modo se extinguiría, y con ella su esclavizamiento. El siervo de la gleba se vio exaltado a miembro del municipio sin salir de la servidumbre, como el villano convertido en burgués bajo el yugo del absolutismo feudal. La situación del obrero moderno es muy distinta, pues lejos de mejorar conforme progresa la industria, decae y empeora por debajo del nivel de su propia clase. El obrero se depaupera, y el pauperismo se desarrolla en proporciones mucho mayores que la población y la riqueza. He ahí una prueba palmaria de la incapacidad de la burguesía para seguir gobernando la sociedad e imponiendo a ésta por norma las condiciones de su vida como clase. Es incapaz de gobernar, porque es incapaz de garantizar a sus esclavos la existencia ni aun dentro de su esclavitud, porque se ve forzada a dejarlos llegar hasta una situación de desamparo en que no tiene más remedio que mantenerles, cuando son ellos quienes debieran mantenerla a ella. La sociedad no puede seguir viviendo bajo el imperio de esa clase; la vida de la burguesía se ha hecho incompatible con la sociedad.

La existencia y el predominio de la clase burguesa tienen por condición esencial la concentración de la riqueza en manos de unos cuantos individuos, la formación e incremento constante del capital; y éste, a su vez, no puede existir sin el trabajo asalariado. El trabajo asalariado presupone, inevitablemente, la concurrencia de los obreros entre sí. Los progresos de la industria, que tienen por cauce automático y espontáneo a la burguesía, imponen, en vez del aislamiento de los obreros por la concurrencia, su unión revolucionaria por la organización. Y así, al desarrollarse la gran industria, la burguesía ve tambalearse bajo sus pies las bases sobre que produce y se apropia lo producido. Y a la par que avanza, se cava su fosa y cría a sus propios enterradores. Su muerte y el triunfo del proletariado son igualmente inevitables.”(Manifiesto Comunista).

29.5. *Das Kapital* y el fetichismo de la mercancía

En la escuela nos decían que no podemos sumar manzanas y naranjas, lo cual es cierto, son inconmensurables: ¿cuál sería el resultado de sumar dos manzanas más cuatro naranjas, dos tractores más cuatro planetas? Sin embargo esto se solucionó con la invención del dinero. El dinero

hace a las cosas conmensurables: puedo sumar lo que cuestan dos manzanas y cuatro naranjas y tendré un resultado preciso. ¿Qué es lo que hace concretamente el dinero? Abstrae toda cualidad concreta y sólo considera la posibilidad del intercambio. Cuando una cosa no es considerada en su valor de uso y sólo en su valor de cambio tenemos dinero.

El dinero es todo medio de intercambio aceptado por una sociedad. Debe cumplir tres condiciones: ser intercambiable, debe ser una unidad contable y debe ser un conservador del valor. Es un medio de acumulación y atesoramiento. En un comienzo las monedas tenían un valor en sí mismas pues eran de metales preciosos, tendrían, digamos, un valor de uso (si se hunde el país que acuñó esa moneda me quedo con el oro). Con el tiempo el dinero pasó a ser sólo un símbolo, un papel, un valor exclusivamente intercambiable (finalmente hoy ni siquiera es papel, tienen una existencia virtual en las computadoras de los bancos). Desde 1973 en el mundo se abandonó por completo la convertibilidad del dinero en oro. Desde entonces el dinero que usamos está basado en la **confianza** que se tiene de que los demás habitantes de un país lo aceptarán como forma de intercambio. Esto significa que el dinero no existe. El dinero no es el oro, no es tampoco un pagaré por el oro que habría en el tesoro nacional; los billetes muy viejos tenían una inscripción que decía “se pagará al portador la cantidad correspondiente en oro” (eso quedó en la historia). El dinero está basado absolutamente en la confianza, todos creemos que esos papelitos de colores son valiosos y que son la riqueza.

Ahora bien, ¿cuál es el problema con el dinero?

El problema es que creemos que el dinero es el que otorga valor a las cosas. Creemos que el dinero es el origen de la riqueza. Creemos que una cosa vale porque podemos intercambiarla por dinero cuando, por el contrario, el dinero vale porque podemos intercambiarlo por cosas. Una estrella de rock, es una estrella porque tiene muchos fans, no es que tenga muchos fans porque es una estrella. Sin embargo se realiza una inversión fetichista. Se pone el carro delante del caballo. Los fans creen que el brillo de la estrella les preexiste, creen que esa persona es una estrella antes de que ellos aparecieran. El dinero es valioso sólo porque me dan algo a cambio de esos papelitos. Cada vez que compro algo se produce ese “milagro” que consiste que alguien me de algo realmente existente como por ejemplo un kilo de asado o un auto a cambio de papelitos. Nosotros, en estas latitudes, tenemos cierta conciencia de esto porque periódicamente esos papelitos se han transformado en papelitos, en nada o casi nada. Con la hiperinflación del 1989 o con la devaluación del 2001 esos papelitos, de un día para el otro, no valían nada o valía mucho menos. Todo sistema monetario actual, nacional o internacional es un castillo construido en el aire. También el sistema de la comunidad europea. Sin embargo esa creencia, esa fe en el *euro* es una fe tan fuerte como la fe que se tenía en Dios en la Edad Media. Dios **realmente** existía en la Edad Media (aunque es difícil de creer hoy que la gente cuando se enfermaba decía “Es voluntad de Dios” o cuando temblaba y morían miles decían los curas “es un castigo de Dios por vuestros pecados”), así como Dios realmente existía en la pre modernidad, de la misma manera el dinero realmente existe en nuestra modernidad (aunque sería, seguramente, difícil de convencer a un aborigen sin contacto con la civilización, o a un marciano o a un niño pequeño, que esos papeles pueden ser importantes, ¡tan importantes!).

Antes creíamos que las personas tenían alma, tenían esencia, algo inmaterial que reside más allá del cuerpo que se deteriora y se pudre. A eso incorruptible le llamábamos alma. Con la modernidad y el capitalismo nos encontramos frente a cosas, particularmente el dinero, cosas que tienen un alma incorruptible, algo más allá de su cuerpo perecedero, algo más allá de ser solo papelitos. El dinero tendría un alma más allá de su materia pues aunque se arrugue o se rompa el billete igualmente voy al banco y me lo cambian por uno nuevito, es decir, tiene un alma que es eterna y que sobrevive a la muerte del cuerpo (el papel).

Las mercancías son objetos útiles que corresponden a necesidades (tienen valor de uso) pero poseen también otra cualidad, inmaterial pero no menos objetiva: su valor de cambio. Esta cualidad es inmediatamente cuantificable. Si las mercancías parecen tener un valor de cambio, el **dinero**, por

su parte, parece ser el **valor de cambio** mismo y poseer a la vez intrínsecamente la facultad de comunicar a las mercancías que se relacionan con él esa virtud o potestad que lo caracteriza. El dinero pareciera materializar el valor de las mercancías en el mercado. Esa relación del dinero con las mercancías es posible representarla ya sea como el efecto de un poderío sobrenatural del dinero que crea y anima el movimiento de las mercancías ya, al contrario como un efecto natural de la relación de las mercancías entre sí, que instituye una expresión de sus valores y de las proporciones en que se intercambian. Realidades “sensibles suprasensibles” en las que coexisten extrañamente los aspectos de lo natural y lo sobrenatural. El fetichismo no es una percepción falseada de la realidad, constituye la manera en que la realidad no puede dejar de aparecer. Suprimir la apariencia es abolir la relación social.

El fetichismo de la mercancía es el hecho de que “una relación social determinada de los hombres mismos adopta para ellos la forma fantasmagórica de una relación entre cosas”. O bien, “las relaciones sociales que mantienen sus trabajos privados aparecen a los ojos de los productores (...) como relaciones impersonales entre personas y relaciones sociales entre cosas impersonales”.

Lo primero que debe hacer la crítica es disolver la apariencia de **objetividad** del valor de cambio. Lo segundo es mostrar la constitución de la apariencia en la objetividad.

Si más arriba nos preguntábamos por el sujeto; con Marx tenemos que aceptar que, en el sistema capitalista, los sujetos parecen cosas y las cosas parecen sujetos. En otras palabras: las mercancías se relacionan entre sí como sujetos y los sujetos se relacionan entre sí como objetos. Las mercancías parecen tener **alma**, eso que poseen más allá de su valor de uso, eso que las hace valiosas ante todos, eso intangible, inmaterial, es el valor de cambio, el alma de las cosas. Los seres humanos, en cambio, parecen no tener alma, trabajan (por lo menos en el S. XIX, pero a veces también hoy) desde la madrugada a la noche, sin sábados ni vacaciones. A veces sólo por la comida. ¿Es eso tener una vida, es eso ser un ser humano, es eso algo distinto a un animal de carga? Los seres humanos han perdido su vida, su alma (si quieren) cuando vendieron su libertad a cambio de un salario, cuando vendieron su libertad con su fuerza de trabajo. Así, por lo menos lo veía Marx en el S. XIX. Hay una contradicción flagrante en un sistema que sostiene la libertad como fundamento pero al mismo tiempo el uso de esa libertad (por parte de los que no tienen acceso a los medios de producción) implica la pérdida de la libertad.

De la misma manera con el intercambio equivalente. El sistema sostiene que los intercambios en el mercado son naturalmente equivalentes: a través del dinero, que es el equivalente universal, intercambiamos mercancías semejantes. Yo tengo 10 cabras y las cambio por 1 caballo, otro tiene tres pantalones y los cambia (gracias al dinero o directamente) por una bicicleta. Hasta allí todo bien, el problema es que existe una mercancía (algo que se compra y se vende) que al momento mismo en que es usada produce valor. Es una mercancía única pues crea valor, riqueza, al gastarse, al usarse. Esa mercancía es el trabajo, la fuerza de trabajo. Ese valor que crea se llama plusvalía y de él se apropia totalmente el capitalista. Con esta nueva mercancía el intercambio equivalente se convierte en su propia negación, en la forma misma de la explotación.

Hemos partido de describir en la Edad Antigua y en la Edad Media un **mundo encantado** en dos aspectos: un mundo creado por Dios y que realizaba la voluntad de Dios, por un lado y por otro un mundo encantado en el sentido de “animado”, de que cada ser, cada fenómeno natural, cada astro y cada constelación tenía un espíritu, un alma, una voluntad. Con la aparición de la modernidad nos encontramos frente a un mundo supuestamente “desencantado” por la ciencia y el liberalismo. Un mundo donde las personas se relacionan entre sí siguiendo su propio interés y realizando contratos racionales que satisfacen a todos los firmantes. Sin embargo ese mundo supuestamente racional esconde formas de encantamiento, ilusión, engaño. En dos niveles correlativos a los marcados más arriba. Por un lado en las formas modernas de la política, en las formas modernas de organización

estatal, en las formas modernas del Derecho encontramos abstracciones semejantes a las del Paraíso: por ejemplo el Estado Etico Universal donde finalmente nos reconciliaríamos con nuestros semejantes, el Derecho que como un Dios imparcial sabría quién está en la posición justa y quién no, la “persona jurídica” (como nuestra alma).

Las denuncias que hacen Feuerbach, Stirner y Marx van en dirección a señalar la alienación a que estamos sometidos en los Estados seculares; esto es la ideología. Por otro lado Marx también denuncia, en una segunda etapa, el *fetichismo de la mercancía*, es decir, un mundo encantado donde los objetos son los sujetos y los sujetos son los objetos.

Entonces la crítica debe ubicar, digamos, el síntoma. Marx inventó el síntoma, dice Žižec, “detectando una fisura, una asimetría, un cierto desequilibrio “patológico” que desmiente el universalismo de los “derechos y deberes” burgueses. Este desequilibrio, lejos de anunciar la “imperfecta realización” de estos principios universales –es decir, una insuficiencia a ser abolida por un progreso ulterior–, funciona como un momento constitutivo: el Síntoma es, hablando estrictamente, un elemento particular que subvierte su propio fundamento universal, una especie que subvierte su propio género” La crítica de la ideología consiste en: “detectar un punto de ruptura heterogéneo a un campo ideológico determinado y al mismo tiempo necesario para que ese campo logre su clausura, su forma acabada” (Žižec, 1996, pág. 339).

Lo que denuncia Marx es que el fetichismo en las relaciones entre las personas se sustituyó por el fetichismo entre las cosas y las personas. ¿Por qué hay **inversión ideológica**? Hay ideología porque “*es posible detectar un punto de ruptura heterogéneo a un campo ideológico determinado y al mismo tiempo necesario para que ese campo logre su clausura*” (Žižec).

Recordemos un segundo lo que veíamos en Hegel. Ese mundo humano creado a través del desarrollo del Espíritu (de las ideas, de la razón = idealismo) y que consiste en diversas formas de relaciones intersubjetivas y que desemboca en el Estado, la constitución, las significaciones compartidas, como la encarnación de esas relaciones intersubjetivas y que es universal y ético, este mundo o *Eticidad*, denunciará Marx, no es universal. Esa *Eticidad* hegeliana es, para Marx, **ideología**. Este mundo humano producido por los humanos y constituido por una red de significados compartidos es “ideológico”. Esta idea de que todos dependemos de todos, de que todos estamos interrelacionados es una ficción, o más precisamente, es cierto que estamos relacionados pero no por relaciones armónicas de consenso y de significaciones compartidas sino por relaciones de explotación. Este mundo puede ser un mundo creado para ocultar una verdad: la fisura, el quiebre que implican las relaciones de explotación que se encuentran en el fondo del sistema social. El Estado, lejos de ser el lugar del consenso, de la armonía, del universal es, como dice Marx en el *Manifiesto Comunista*, “*la agencia de negocios de la burguesía*”, es decir que es un universal que sirve a un particular (el capitalista). Es un universal que encubre su relación de dependencia con el particular que es la clase burguesa. Es una mirada parcial (privada, interesada) que se presenta a sí misma como totalidad (el bien de todos).¹³

13 Caperucita Roja, llamada por su abuela "Roja" a secas, se tapaba, protegía, cubría, encubría con una caperuza, se ocultaba bajo una caperuza que con el correr del tiempo se constituyó en su identidad, en eso que, lejos de ser un accesorio, señalaba su esencia más íntima. Ella ya no era esa niña (probablemente con un nombre) que usaba una caperuza sino que era la caperuza misma: ella era "caperucita roja". Esta es la diferencia entre valor de uso y valor de cambio. Es decir ésta es la esencia misma del fetichismo de la mercancía. El fetichismo de la mercancía (el síntoma) es eso que esconde sus condiciones de producción y se presenta como autónomo rechazando toda historia. Pero también es aquello a lo que se refiere Foucault cuando afirma que la profundidad no es más que un pliegue de la superficie (Marx, Nietzsche y Freud, 1966).

Veamos un cuento de Bertold Brecht que nos ayudará a entender la crítica de Marx pero también de todos los pensadores de la sospecha.

“Si los tiburones fueran hombres, preguntó al señor K la hija pequeña de su patrona – ¿se portarían mejor con los pececitos?

–Claro que sí –respondió el señor K– Si los tiburones fueran hombres harían construir en el mar cajas enormes para pececitos, con toda clase de alimentos en su interior, tanto plantas como materias animales. Se preocuparían de que las cajas tuvieran siempre agua fresca y adoptarían todo tipo de medidas sanitarias. Si, por ejemplo, un pececito se lastimase una aleta, enseguida se la vendarían de modo que el pececito no se les muriera prematuramente a los tiburones. Para que los pececitos no se pusieran tristes habría, de cuando en cuando grandes fiestas acuáticas, pues los pececitos alegres tienen mejor sabor que los tristes. También habría escuelas en el interior de las cajas. En esas escuelas se enseñaría a los pececitos a entrar en las fauces de los tiburones. Estos necesitarían tener nociones de geografía para mejor localizar a los grandes tiburones, que andana por ahí holgazaneando. Lo principal sería, naturalmente, la formación moral de los pececitos. Se les enseñaría que no hay nada más grande ni más hermosos para un pececito que sacrificarse con alegría; también se les enseñaría a tener fe en los tiburones, y a creerles cuando les dijese que ellos ya se ocupan de forjarles un hermosos porvenir. Se les daría a entender que ese porvenir que se les auguraba sólo estaría asegurado si aprendía a obedecer. Los pececillos deberían guardarse bien de las bajas pasiones, así como de cualquier inclinación materialista, egoísta o marxista. Si algún pececillo mostrase semejantes tendencias, sus compañeros deberían comunicarlo inmediatamente a los tiburones. Si los tiburones fueran hombres, se harían naturalmente la guerra entre sí para conquistar cajas y pececillos ajenos. Además, cada tiburón obligaría a sus propios pececitos a combatir en esas guerras. Cada tiburón enseñaría a sus pececillos que entre ellos y los pececitos de otros tiburones existe una enorme diferencia. Si bien todos los pececillos son mudos, proclamarían, lo cierto es que callan en idiomas muy distintos y por eso jamás lograrán entenderse. A cada pececillo que matase en una guerra a un par de pececillos enemigos, de esos que callan en otro idioma, se le concedería una medalla de Varec y se le otorgaría además el título de héroe. Si los tiburones fueran hombres, tendrían también su arte. Habría hermosos cuadros en los que se representarían los dientes de los tiburones en colores maravillosos, y sus fauces como puros jardines de recreo en los que da gusto retozar. Los teatros del fondo del mar mostrarían a heroicos pececillos entrando entusiasmados en las fauces de los tiburones, y la música sería tan bella que a sus sonos, arrullado por los pensamientos más deliciosos, como en un sueño, los pececillos se precipitarían en tropel, precedidos por la banda, dentro de las fauces. Habría asimismo una religión, si los tiburones fueran hombres. Esa religión enseñaría que la verdadera vida comienza para los pececitos en el estómago de los tiburones. Además, si los tiburones fueran hombres, los pececillos dejarían de ser todos iguales como lo son ahora. Algunos ocuparían ciertos cargos, lo que los colocaría por encima de los demás. A aquellos pececillos que fueran un poco más grandes se les permitiría incluso tragarse a los más pequeños, los tiburones verían estar práctica con agrado. Pues les proporcionaría mayores bocados. Los pececillos más gordos, que serían los que ocupasen ciertos puestos, se encargarían de mantener el orden entre los demás pececitos, y se harán maestros u oficiales, ingenieros especializados en la construcción de cajas etc. en una palabra: habría por fin en el mar una **cultura** si los tiburones fueran hombres”.

Estamos diciendo que la cultura, eso que nos enorgullece a los seres humanos, esa red de significados compartidos, nos engaña, no ha sido elaborada sino para dominarnos. El mundo humano realmente existente es un mundo ideológico.

29.6. La ideología

El paso de la sociedad feudal a la sociedad capitalista es fundamental para entender este

engaño. Como decíamos al comienzo de estos apuntes, en la sociedad medieval las relaciones entre las personas estaban fetichizadas, no eran todos iguales, simplemente había seres superiores y seres inferiores, el mundo estaba *encantado*, el cielo y la tierra, el vuelo de los pájaros y la luna, todo tenía significado y, obviamente, las personas también lo tenían, los señores feudales, los caballeros, las princesas, los magos y los curas, las brujas y los seres oscuros, etc. Cuando alguien estaba frente a una princesa no estaba frente a una chica vestida de seda y con corona. Estaba frente a un ser luminoso, de otro mundo, un ser cuya esencia era divina. Ninguno de ellos era igual al otro y los seres superiores no compartían la misma esencia que los demás. Luego, con la modernidad, se nos dijo, se produce el “desencantamiento del mundo”. Desencantamiento de la naturaleza y de las relaciones entre las personas. El fetichismo se extinguió, se dijo. Desde entonces somos todos personas iguales y libres que intercambiamos libremente mercancías en el mercado y todos felices porque al fin se consiguió la igualdad y la libertad. Ya no hay más un poder absoluto, despótico, imposibilitante, dirá el liberalismo, ahora somos libres de comprar y de vender, de realizar contratos sin consultar al poder, de transitar libremente por el territorio de una nación, de entrar y de salir, de casarnos con quien queramos, de creer en el dios que nos guste (libertad de culto), de pensar y decir lo que se nos ocurra (libertad de expresión), de asociarnos con fines útiles, etc. etc. todas las libertades individuales que nos enorgullecen desde entonces y que aparecen en todas las constituciones liberales del mundo. Pero hay un pequeño problema, dirá Marx: una de esas libertades es la contradicción misma del sistema: la libertad de vender la propia fuerza de trabajo. Yo soy libre de todo, de entrar y salir del país, de comprar y vender, etc. pero si no tengo dinero, ni propiedades, ni herramientas ni tierras, si no tengo nada para vender, sólo soy libre de vender mi fuerza de trabajo, que paradójicamente significa dejar de ser libre. Y lo importante es que todo el sistema capitalista liberal está basado en esta “paradójica” libertad, la de vender la propia fuerza de trabajo, la libertad de vender la libertad. Todas las otras libertades serían imposible sin esta (paradójica libertad = esclavitud) del proletariado. Esta contradicción no es algo secundario para el capitalismo, una falla, un detalle que se podrá ir solucionando con el tiempo (como decir “bueno, pero poco a poco todos podremos ser propietarios”) porque solucionar esta pequeña “falla” implica la desaparición del capitalismo. Queremos decir, el capitalismo nunca querrá solucionar esta pequeña falla porque mataría la gallina de los huevos de oro.

En realidad, la idea del intercambio equivalente pudo funcionar, tal vez, en una primera etapa del mercado cuando los productores libres, productores artesanales, todavía tenían acceso a los medios de producción, y en el intercambio por cada mercancía se pagaba su valor total. Pero en cuanto se expropiaban (privatizan) los medios de producción (los *enclosures* que citamos más arriba) una enorme cantidad de gente simplemente no puede sobrevivir y se ve obligada a vender su **fuerza de trabajo**. La aparición de esta nueva mercancía (la fuerza de trabajo) cambia las cosas. Esta mercancía es una mercancía paradójica: primero porque es la única mercancía que en realidad **produce valor**, crea valor. Al obrero se le paga por su tiempo, por horas de trabajo pero no se le paga el valor que crea. ¿Cómo se mide el trabajo en el capitalismo? En la cantidad de dinero (mercadería, insumos) necesaria para que el obrero recupere su fuerza (coma, descanse) y vuelva a trabajar a la mañana siguiente y así sucesivamente. De esta manera el intercambio equivalente se convierte en su propia negación (no es equivalente dado que el obrero da mucho más de lo que recibe), el “intercambio equivalente” se convierte en la forma misma de la explotación, de la apropiación del plusvalor o plusvalía. Esta negación es estrictamente interna al intercambio equivalente y no su simple violación.

¿Cómo se apropiaban los “amos” de la plusvalía en la Edad Media? A través de la fetichización de las personas. Los seres superiores, por ser superiores merecían quedarse con parte de lo producido por los vasallos. Ahora, en la modernidad, todos somos iguales, pero considerar a la fuerza de trabajo una mercancía (es decir considerar a los seres humanos como cosas y a las cosas como seres humanos: el fetichismo de la mercancía) es la manera en que los “amos” se apropian de la plusvalía. Podríamos decir que el lazo social real que funciona en el capitalismo es el “lazo

social” entre las cosas (entre los capitales, entre los mercados, entre las mercancías). Las relaciones sociales, realmente existentes, son las relaciones entre las cosas.

Por último: el capitalismo descubre la **cooperación productiva**. Dice Marx: “Como vimos, la producción capitalista sólo comienza, en rigor, allí donde el mismo capital individual emplea simultáneamente una cantidad de obreros relativamente grande y, en consecuencia, el proceso de trabajo amplía su volumen y suministra productos en una escala cuantitativamente mayor. El operar de un número de obreros relativamente grande, al mismo tiempo, en el mismo espacio, para la producción del mismo tipo de mercancías y bajo el mando del mismo capitalista, constituye histórica y conceptualmente el punto de partida de la producción capitalista.” (Marx, 1867, págs. Libro I, cap. XI, Cooperación). Es decir: doce obreros trabajando juntos producen mucho más que doce obreros trabajando por separado. De alguna manera el capitalismo descubre la “cooperación productiva”, la socialización de la producción pero también descubre la trampa: la apropiación particular de los frutos de la cooperación productiva, la apropiación individual del plus que produce la cooperación.

Al mismo tiempo que el capitalismo incentiva la socialización de la producción, incentiva la individuación de los seres humanos. La clase trabajadora se va desagregando en individuos, es decir unidades de trabajo intercambiables abstraídos de toda solidaridad, y de toda identidad social o comunal. La relación entre capital y trabajo presupone individuos formalmente libres e iguales, presupone relaciones contractuales formalmente simétricas. Había que disolver la masa, separar al individuo de las corporaciones (medievales), de la comunidad, así como se lo había separado de las herramientas y de la tierra, anular el poder que implicaban esas agrupaciones y las relaciones de solidaridad. A la comunidad política había que entrar de a uno y sin amontonarse. El libre mercado de trabajo es el resultado de esta disolución de la masa y la creación del individuo soberano es el precio pagado por la multitud trabajadora para entrar en la comunidad política. (En este sentido podemos entender que *individuación* puede suponer *desubjetivación*, donde un individuo puede ser finalmente un número).

De entre todos los esclavos que existen hay uno que nunca se va a poder liberar: el que se cree libre.

Este es el problema que va a conceptualizar Foucault en sus análisis del poder. Las nuevas formas de poder (disciplinario, biopoder y gubernamentalidad) son formas de producir individuos, seres desligados unos de otros, autónomos y por lo tanto débiles políticamente (y fuertes en lo laboral, sanos, nutridos, sin taras). Construir individuos dóciles y útiles es la mejor forma de dominar en una sociedad capitalista.

29.7. La crítica al orden burgués y al capitalismo

Lo que hace Marx no es tratar de ponerle límites al individualismo burgués para evitar los peligros de la disolución social como hacía Hegel sino llevar la crítica a un nivel más profundo. La *Sittlichkeit* no es sustrato, dirá Marx, sino parte de la superestructura. La *Sittlichkeit* es para Marx la **ideología**. La ideología es entonces un conjunto de valores, costumbres, significados, prejuicios, consensos que toman forma legal en las constituciones, es decir en el Estado, pero que son el reflejo de las **relaciones de producción** de esa sociedad, que es el verdadero **sustrato**, la infraestructura, el verdadero problema. La cultura es ideología, es el espacio de reproducción del consenso. Sin embargo la ideología no es un espacio homogéneo sino un campo de lucha que supone la confrontación entre lo hegemónico y lo contra-hegemónico. Una de esas voces se hace escuchar como la única existente pretendiendo reemplazar el todo por la parte. En esa lucha muchas culturas se transculturán reapropiándose de ciertos contenidos de la cultura dominante para poder hacer escuchar, aunque de manera fragmentaria o encubierta su propia voz. El sincretismo es una de las distintas formas en que las culturas dominadas tratan de sobrevivir a la cultura dominante. La cultura dominante pugnaré siempre por subsumir toda otra cultura en la lógica de su propia cultura.

Al momento de analizar una sociedad, de entender realmente cómo funciona, al momento de buscar lo importante para entender y para cambiar una sociedad tenemos que pensar cómo producen los hombres lo que necesitan para vivir, cómo trabajan y cómo organizan el trabajo, cómo se relacionan para organizar el trabajo. Esto es lo que va a determinar el resto de los aspectos de la vida humana.

La verdad es siempre revolucionaria

En otras palabras, Marx no va a buscar el “lazo social”, no va a buscar la integración social, no va a abonar el concepto de “sociedad”, va a pensar las contradicciones y no lo que une a la gente. Más aún, va a sostener que la integración es una ilusión, una alienación. La verdad (de que la sociedad burguesa está basada en la explotación), va a romper con la integración (burguesa). La verdad va a ser revolucionaria. Para Freud, de una manera semejante lo que une a los hombres es la culpa, algo de lo que no podemos enorgullecernos, algo que nos enferma. Una vertiente del freudismo dirá que es necesaria también una revolución que nos libre de la culpa. En realidad Freud no era tan optimista porque pensaba que al mismo tiempo que nos enferma la culpa nos hace humanos. No podemos ser libres ni tampoco prisioneros. Por eso “ser humano” es sinónimo de neurótico, de sufrimiento mental, de angustia. Para Nietzsche también la integración o lazo social es un engaño, lo que funciona es la voluntad de poder. Para los tres en realidad la integración es siempre racionalización. Va a ser después el mismo combate entre Lyotard y Habermas, la paralogía y el consenso, lo instituyente y lo instituido. (Este continuo desagregarse del conflicto nos lleva el conflicto al interior del individuo, por ejemplo la sociología de Elster, Boltanski, Thevenot). Todo lo que “hace sentido”, todo relato que va hilando los hechos y la historia en una visión comprensible, encubre algo. Al menos así escuchaba Freud: el paciente relataba su vida, sus problemas, las causas de sus problemas, se quejaba de sus padres, de su mujer, de sus hijos, con argumentos y relatos sumamente lógicos y coherentes pero nada de eso era relevante para Freud. Sólo allí donde había un *lapsus*, un olvido, un silencio, una asociación desechada por irrelevante, allí encontraba un hilo que lo conducía a la verdad. El sinsentido de los sueños, “*no sabe el sueño absurdo que tuve, doctor*”, la asociación libre (y por lo tanto sinsentido) son los únicos caminos, dice el psicoanálisis, que nos acercarán a la verdad de nuestro deseo. La verdad rompe la estructura del sentido. “La verdad hace agujero en el saber” dice Lacan. En la novela *El gran sertón veredas* de Guimarães Rosa dice un personaje: “*lo que le cuento a usted es lo que sé y usted no sabe; pero lo principal que quiero contar es lo que no sé si sé, y que puede ser que usted sepa*”.

A ver, retrocedamos un poco y resumamos. La modernidad trajo el avance de la ciencia, el progreso y la Ilustración que iluminaron todo con las Luces de la Razón y que liberaron a la gente de la opresión de los dogmas de la Fe, que liberaron a la gente de la ignorancia y de la opresión política (el liberalismo de Locke había planteado las libertades individuales y los límites al poder del Estado).

La Modernidad había inventado el Estado de Derecho. El famoso Estado de Derecho que si bien fue propuesto en el S. XVII, en nuestro país fue mancillado y despreciado hasta hace 20 años, y en muchos países del mundo todavía no se puede afirmar que exista un Estado de Derecho.

Otra novedad de la modernidad es el desarrollo del Estado como organización burocrática. El concepto de “burocracia” tiene mala prensa hoy porque significa “demoras innecesarias en papeleos inútiles que impiden que el Estado haga lo que tiene que hacer”. Sin embargo en el S. XIX significaba la necesidad de que existiera un *bureaux* (escritorio), una oficina donde se organizara lo que el Estado tenía que hacer. La necesaria **organización** que nos lleva a ser eficientes. Es el Estado

burocrático que Hegel consideraba el punto más elevado de la historia humana.

Por último el capitalismo liberal había acrecentado las riquezas de una manera impresionante, producto en gran medida de la extracción de riquezas de las colonias europeas pero también producto de la aceleración de la producción en Europa gracias a la revolución industrial. Nunca Europa fue tan rica como en el S. XIX pero, curiosamente, nunca hubo tantos pobres, nunca hubo tanto **malestar**. Esta línea ascendente de **bienestar** que implicaba mayor conocimiento, mayor manejo de las fuerzas naturales, mayor producción de bienes, emancipación de la sociedad civil que permite el auge de la economía de mercado lo que acarrea un crecimiento de la economía, mayor libertad de los ciudadanos de las naciones, menos autoritarismo, menos opresión de parte de la Iglesia, mayor igualdad, autonomía individual, etc. etc. se ve opacada por una sensación creciente de **malestar**. Es decir, cierto bienestar por un lado representa un fuerte malestar por el otro. La gente dejaba sus aldeas, dejaba sus pueblos para ir a trabajar en las ciudades, en las fábricas. Allí encontraba un salario pero perdía sus costumbres, sus tradiciones, su entorno familiar, sus valores, su dignidad. Encontraba hacinamiento, explotación, enfermedad, alcoholismo, prostitución. Este malestar es lo que se llamó la *cuestión social*.

Este malestar es el peligro que, en parte, presentían Rousseau, Kant o Hegel, y que explota con violencia al principio del S. XIX y que se lo conoce como “la Cuestión Social”.

Si los liberales, los ilustrados y Kant, Hegel, y todas las tradiciones ligadas a la modernidad valoran la separación entre Estado y sociedad civil, y la entienden como una ruptura con las injusticias del pasado medieval, Foucault, como Marx, ven una continuidad en esa historia. No se cambió el fondo de la cuestión. Para Foucault, el individuo, el gran héroe de la modernidad, el personaje que había luchado por su liberación, por sus derechos, por la limitación al poder del Estado, el individuo como lo “otro” del poder, no era más que un producto del poder, una transformación que el poder realizó para hacer más económico el dominio y más eficiente la producción económica. El poder disciplinario crea al individuo y el biopoder crea a las poblaciones como problema biológico y como problema de poder. Estos mecanismos como los disciplinarios están destinados a maximizar las fuerzas para extraerlas. Las disciplinas son institucionales (y por ello propias de la sociedad civil) y el biopoder es propio del Estado (hegeliano) en el sentido que se instaura en el hogar, en la vida íntima, en la vida cotidiana y programa a los sujetos en el aprender a vivir y a comportarse como “la gente”, esto quiere decir comportarse como los médicos, trabajadores sociales, sociedades filantrópicas, dicen que hay que vivir, esto es “la norma”. La norma es lo que puede aplicarse tanto al cuerpo que se quiere disciplinar, como a la población que se quiere regularizar.

El punto clave son los sujetos, los individuos. Si el individuo no es la última ratio, lo irreductible, lo que da sentido a toda organización social, y es como dice Foucault, producto del poder, o como dice Marx, un ser alienado, entonces hay que preguntarse si es totalmente manipulable, o si hay algo irreductible en el fondo de su ser. Gramsci también piensa que el poder construye, no hay oposición entre poder y liberación pero ¿el poder puede liberarnos y oprimirnos como se le ocurra? El psicoanálisis afirma que el deseo no es nunca totalmente domesticable, esto significa que el sujeto no es totalmente domesticable. No es posible “educar” totalmente a los seres humanos, ni a los niños. Los niños se educan por la estructura edípica y es en relación a la imposibilidad de la concretización del deseo edípico, la castración simbólica, que se “educan” y no con el modelo premio–castigo. Pero el poder genera siempre su propia resistencia, así como la tercera ley de Newton: a toda fuerza se le opone siempre otra fuerza en sentido contrario y de la misma magnitud. Pero la inteligencia del psicoanálisis –y lo que el trato con los niños enseña– es que justamente para hacer algo con los niños no hay que oponerse, no hay que reprimir, pues generan resistencia, sino como quien navega a vela, aprovechar el viento para avanzar en contra del

viento.

Entonces desde Hegel decimos que el mundo humano está compuesto por la *Sittlichkeit*, por ese tejido de significaciones, de instituciones, de valores, de costumbres entre los cuales el logro más grande es el Estado Moderno, la *individualidad* y la *ciudadanía*. Para Marx esta *Sittlichkeit* y todas las instituciones y discursos propios del orden burgués son *ideología* porque se presentan como un universal cuando son –en realidad– perspectivas particulares, esto implica que tras los logros que representa la cultura se oculta al mismo tiempo una forma de dominación. Digamos – como en el cuento de Brecht– que la cultura sirve a la dominación. Freud estaría en parte de acuerdo con esta afirmación en el sentido de que la Cultura no es sólo un logro de la humanidad, también es fuente de malestar. Entonces tenemos estas perspectivas frente a la cultura:

La cultura moderna burguesa (*Sittlichkeit* o “moral colectiva objetiva”) como gran logro, forma de cohesión y de reconocimiento universal y particular a la vez. (Hegel)

La cultura (aparte de ser un gran logro) como forma de dominación (ideología). Cuando se produce la división del trabajo hay unos que se agachan y se ensucian las manos y otros que dirigen, ordenan, dicen cómo deben ser las cosas, elaboran discursos, hacen cultura, desde allí se genera un división que hace que los que producen cultura lo hagan desde una posición de dominación y con el efecto de perpetuar la dominación.

La cultura para Freud (aparte de ser un gran logro) es fuente de malestar (neurosis, ideología). La cultura como sublimación de una imposibilidad (Edipo).

Una primera pregunta es cómo nace la cultura. Hegel hablaría de un rebaño donde algunos animales empezaron a **desear el deseo de los** otros, a luchar por el reconocimiento. Cuando el que gana se convierte en Amo y el que pierde se pone a trabajar, se pone a producir cosas y cultura. El esclavo es el único que tiene la idea de “amo” y la idea de “libertad”. Marx hablaría de las **división del trabajo**; allí donde algunos pensaban y otros se agachaban a trabajar, allí donde algunos hablaban y otros escuchaban, allí donde algunos ordenaban y otros obedecían, allí se genera la cultura (y la dominación). La cultura convierte a la dominación de hecho en una dominación de derecho. Freud hablará del “asesinato del padre”. En el seno de una manada, rebaño, horda primitiva, el asesinato del macho dominante (padre primitivo) hace interiorizar la prohibición del incesto.

30. Otro paseo por la pintura; desde la perspectiva a la disolución del objeto

Habíamos visto en la primera parte cómo algunos procesos culturales y filosóficos se pueden percibir también en la historia de la pintura. Habíamos visto cómo en el Renacimiento aparece la perspectiva y con ella la posibilidad de dibujar el espacio y poco a poco también la posibilidad de dibujar el tiempo, como en este cuadro de Rembrandt (1606–1669), por citar uno entre tantos, donde se ve un viejo no arquetípico (como en aquellas pinturas medievales) sino envejecido por el paso del tiempo. Recordemos que esta es la época en que Newton está desarrollando su Física Matemática donde el espacio y el tiempo tienen un lugar fundamental (1667).



Ilustración 4 Rembrandt: Autorretrato (1665-1669)

En toda la pintura de los siglos XVII y XVIII el artista se esfuerza por hacer una pintura fotográfica, lo más ajustada posible a los objetos definidos que se perciben. Se pinta el espacio, el tiempo y la figura exacta que el espectador espera encontrar.



Ilustración 5 Velázquez: Las meninas (1656)

Pero en el S. XIX se empiezan a producir grandes transformaciones en la pintura como en todo el arte. Se han escrito bibliotecas completas sobre estas transformaciones pero retengamos sólo algunos aspectos fundamentales. Se empieza a pintar ya no el objeto definido y acabado sino las impresiones, la percepción del objeto comienza a ser difusa como se puede apreciar en Monet y todo el Impresionismo, luego con el cubismo se avanza sobre el S. XX en una fractura del objeto tanto como del espacio y el tiempo. De repente ya no son las formas esperadas las que se pintan sino formas deconstruidas (como la *Torre Eiffel* de Delaunay) o vistas desde una multitud de perspectivas a la vez (como en Picasso). En la pintura del S. XX en general ya no se puede reconocer ningún objeto (como por ejemplo en las obras de Kandinsky). Podríamos decir que lo que se dibuja es el movimiento y ya no el espacio y el tiempo. De cualquier manera cualquier pretensión de anticipación al sentido por parte del observador es contradicha por el artista, cualquier pretensión de reconocimiento es quebrada, ya no podemos solazarnos en la contemplación de la forma que el sentido común esperaba encontrar. De alguna manera estos artistas hacen una crítica de la ideología como disolución de las figuras que brindan satisfacción y apaciguamiento al observador, evitan toda figura completa, imagen cerrada, con un sentido ajustado, definido y –por lo tanto– tranquilizador. Este desarrollo no puede dejar de relacionarse con el surgimiento del pensamiento crítico; el impresionismo es de la segunda mitad del S. XIX así como la obra de Marx, y luego el expresionismo, el cubismo, y en general el arte contemporáneo van en la dirección de percibir, no el sentido instituido sino el sin sentido, o el quiebre del sentido burgués como todas las perspectivas filosóficas críticas. Veamos, como ejemplo, esta serie de obras que van de 1886 a 1937.



Ilustración 6: Edvard Munch: El grito. (1893)



Ilustración 7: Robert Delaunay: Tour Eiffel (1911)



Ilustración 8: Kandinsky: Composición VIII (1923)



Ilustración 9: Picasso: Guernica (1937)

Una excelente película de Joe Wright, *El solista* (2009), pone en cuestión la necesidad del diagnóstico como anticipación del sentido. En un momento el protagonista, un periodista que quiere ayudar a un *homeless* que había sido músico hacía décadas en California, le reclama al encargado de un hogar para gente sin casa, adictos y todo tipo de excluidos, que es necesario diagnosticarlo para medicarlo. “El necesita un diagnóstico, ¿y si padece de una esquizofrenia? Es necesario diagnosticarlo para poder darle una medicación”, le dice a lo que el encargado responde: “lo que no necesita es otra persona más que exija que lo mediquen”. Diagnosticar no es acompañar y acompañar no es diagnosticar.

31. Freud (1856–1939)

Si seguimos la teoría de Darwin sobre la evolución de las especies vamos a afirmar que descendemos de los monos, pero ¿cómo exactamente un homínido se convierte en un ser humano? ¿Qué es lo que lo vuelve humano? ¿Cuál es el punto preciso donde esa larga cadena evolutiva da por resultado el “ser humano”? Podríamos decir que el uso del lenguaje es lo que nos vuelve humanos, pero sabemos que la mayoría de los animales se comunican y algunos de ellos tienen lenguajes sorprendentemente codificados como las abejas y otros, como los delfines y ballenas, tienen lenguajes mucho más complejos aún. No va por ahí, buscaremos la clave de lo humano por el lado del uso de herramientas, así es como definía al hombre Benjamin Franklin: *a tool making animal*, pero también nos sorprenden permanentemente los documentales sobre las habilidades de los monos que (en estado natural) usan herramientas –precarias sin duda (palitos para sacar hormigas del hormiguero, piedras para romper nueces, el agua para separar las semillas de la arena)–, pero herramientas al fin. Diremos, en un intento final, que los sentimientos son “eso” propiamente humano, pero conocemos toda clase de historias sobre los sentimientos de los animales, hasta hemos escuchado las historias de perros que se han dejado morir de pena junto a las tumbas de sus dueños mientras sus viudas los olvidaron con mucha más facilidad. Entonces ¿qué es lo que realmente nos diferencia a los seres humanos de los animales?

El texto de Freud *Tótem y tabú* (1913) puede ser leído como una respuesta a esta pregunta. La respuesta va a girar en torno a que (adelantamos aquí el final de la película) los seres humanos somos **los únicos animales que nos autoprobibimos el incesto**. Ni el lenguaje, ni los sentimientos, ni las herramientas hacen la diferencia.

Partiendo de la hipótesis darwiniana, Freud supone una **horda primitiva**, es decir un conjunto

de “homínidos” –podríamos decir– que tienen la estructura de toda manada de mamíferos, es decir: un macho dominante cuida la manada y se reserva para sí a todas las hembras. Los jóvenes, en tanto van creciendo, van siendo alejados de las hembras por el macho dominante hasta excluirlos cuando llegan a la madurez sexual. Esta distancia de los machos jóvenes con las hembras se mantiene sólo a costa de la violencia. Pero un día, hipotetiza Freud, los machos jóvenes en rebelión contra el macho dominante ponen fin al reino de la horda salvaje. Colectivamente matan al padre y comen su cadáver. Sin embargo el haber atentado contra este **ser supremo**, todopoderoso, produce en ellos algo nuevo, algo que no existía en el orden animal: la culpa. La culpa hace que, muerto, el padre aumente su poder y se convierta en Tótem o dios. Por otro lado la culpa hace que los mismos hijos se prohíban lo que el macho dominante les prohibía por la violencia (el contacto sexual con las hembras de la misma horda). Es decir, la ley paterna de la horda (exterior y material) se vuelve ley de prohibición del incesto (simbólica e interna, autoimpuesta). Y se vuelve tan interna que no somos conscientes de su existencia. Tanto es así que nadie lo hace explícito, nadie anda prohibiendo el incesto en su casa ni ninguna ley positiva lo prohíbe explícitamente. No hay ninguna constitución de ningún país que diga “está prohibido tener relaciones sexuales en familia”. Más aún, se siente enorme aversión y desagrado ante la sola idea del incesto. Sin embargo, dirá Freud, tan grande aversión sólo se explica por un enorme deseo –por supuesto– inconsciente.

Entonces lo que nos hace humanos, lo que nos une, lo que nos **re-une** es la culpa y la prohibición del incesto. El **lazo social**, diremos, es la culpa. Por lo tanto no es posible vivir una vida humana “feliz” y “plena” pues lo que nos hace humanos nos hace, a la vez, infelices. Ser humano, para Freud, es ser neurótico, es decir, sentir culpa, angustia, sentirse permanentemente insatisfecho, reprimido, sufrir por las permanentes renunciaciones que debemos hacer. No existe desde el psicoanálisis la “normalidad” por un lado y por otro lado la neurosis. La normalidad es la neurosis. La cultura **es** la neurosis. Y la neurosis es a la vez nuestra cárcel y nuestra posibilidad. Esta es también la tesis de otra gran obra de Freud llamada *El malestar en la cultura* (1930).

Freud identifica a lo largo de su trabajo psicoanalítico cuatro grandes estructuras inconscientes: la neurosis obsesiva, la histeria, la psicosis y la perversión. Verán que no hay en ningún lugar de la lista una estructura que diga: “normal”. En realidad decía, Lacan, otro gran psicoanalista del S. XX, “la única enfermedad mental incurable es la “normalidad”. De la misma manera como pensaba Marx cuando decía que “hay un esclavo que nunca se va a liberar: el que se cree libre”.

Entonces el asesinato del padre producirá a la vez el totemismo y la exogamia. Será a la vez el origen de las religiones, del lazo social humano y de las neurosis. Desde esta perspectiva, el complejo de Edipo que descubre el psicoanálisis, es la expresión de estos dos deseos reprimidos: deseo de matar al padre y deseo de incesto. Freud, al comienzo de *Tótem y Tabú* observa que hay dos prohibiciones que comparten todas las culturas: el **Tótem**, prohibición de matar al animal sagrado (al padre), y el **Tabú**, prohibición de tener relaciones con miembros del mismo clan. Asocia entonces estas prohibiciones con los dos grandes deseos del inconsciente: matar al padre y acostarse con la madre. Esta íntima relación de los descubrimientos psicoanalíticos y los descubrimientos antropológicos alienta a Freud a sacar conclusiones afirmando la **universalidad del complejo de Edipo**, postulando de este modo el origen de toda religión y de toda sociedad.

31.1. La sospecha de la conciencia

Lo que los *pensadores de la sospecha* sostienen y, después de ellos, lo que sostiene toda una larga tradición crítica, es la imposibilidad de confiar en la recta razón. La imposibilidad de confiar en nosotros mismos cuando razonamos. Un buen ejemplo es la película *El abogado del diablo*. Allí vemos un joven recién recibido de abogado, inteligente, agradable, básicamente bueno. A lo largo de la película se le van presentando situaciones donde debe elegir, donde debe tomar decisiones. Siempre elige de buena fe lo que le parece mejor. Siempre elige pensando en el bien. Sin embargo cada elección lo va acercando más y más al Mal, al diablo, que en realidad es su padre. La película

plantea el tema de “de cómo alguien tratando de hacer siempre el bien se puede hundir en el Mal”.

El hombre no puede ser *universal*, siempre piensa como *particular*, siempre cae en la tentación; en toda acción o pensamiento que intente va a “meter la cola el diablo”. Cuando hacia el final, el diablo le dice al protagonista que se acueste con la propia hermana del muchacho se da cuenta de que todas las decisiones que ha estado tomando estuvieron manchadas por la sombra del diablo, se da cuenta de que no puede elegir, o de que todo lo que elija es diabólico y se pega un tiro que es –en su situación– la única forma de libertad posible, una negación radical de sí mismo. Una actitud semejante a la de Descartes: si los sentidos me engañan, si puede existir un genio maligno que me engañe entonces lo único que me queda es dudar de todo.

Descartes afirma que “existimos” pero sólo porque “podemos pensar”, pero el contenido del pensamiento puede ser siempre erróneo y mi único lugar de existencia es sólo mientras pienso (“*el amor es eterno mientras dura*”, decía Joaquín Sabina). Trasladado al plano ético diríamos que “no puedo tomar decisiones universales, no puedo acceder a lo universal dado que siempre caeré en lo particular”. Este es el planteo de Kant en *Idea de una historia universal en clave cosmopolita*, no podemos confiar en los seres humanos, somos todos egoístas, crueles, miserables, entre los seres humanos sólo existe antagonismo, conflicto, contradicciones: **la insociable sociabilidad**. La única posibilidad que tenemos es la de confiar en la naturaleza, que puede desear que la historia tenga un fin, una meta, un sentido. Ese sentido sería nuestra salvación, la única manera de ser universales sería que la naturaleza, un sujeto universal, tenga un deseo para con nosotros.

Pero hay otro problema: el problema de la tradición medieval, del mundo medieval (pero, en parte, el mundo antiguo) es que no podíamos ser particulares, vivíamos en una unidad substancial que hacía que quisiéramos lo que debíamos, o en otras palabras, hacía que todo lo que queríamos estuviera ya escrito. En la película *The matrix*, por ejemplo, el problema es que no podemos ser particulares, todo lo que vemos, vivimos, sentimos, queremos, está construido por la *Matrix*. Un planteo semejante es el de *The Truman Show*, todo lo que el personaje vive, su experiencia más íntima, está manipulado desde afuera. El problema es aquí (cuando uno descubre que está determinado por el inconsciente, determinado por las relaciones de producción, determinado por la voluntad de poder) lograr hacer algo realmente propio, realmente particular, realmente libre. Es aquí donde la salida de Kant es interesante, casi dialéctica: la única salida libre, la única forma de ser libre, es ser universal, pero ahora **de un modo propio**, ser universal pero de un modo particular. Corto con la tradición (el mundo medieval), con todo universal, y me hago moderno (la aparición del individuo libre) pero en seguida caigo en la prisión del particular, no puedo escapar del diablo, entonces trato de acceder al universal pero de un modo propio: con la fórmula kantiana. Actúo (como particular) de tal manera que pudiera desear que mi manera (particular) de actuar se convirtiera en ley universal.

Todo estaría muy bien si no fuera por lo que ponen de manifiesto los pensadores de la sospecha. Algo que después se enunció como la diferencia entre el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación. Veamos un ejemplo: En respuesta a los exploradores que estudian el canibalismo, un nativo responde: “*Ya no quedan caníbales en nuestra región. Ayer nos comimos el último*”. En el nivel del enunciado ya no hay más caníbales, en el de la enunciación el que habla es, obviamente, un caníbal.

Veamos algunos otros ejemplos: En la Edad Media era muy generalizado en las diversas órdenes religiosas el uso del cilicio, unas cadenillas de hierro con puntas (como alambres de púa) que se llevaban ceñidas al cuerpo para mortificarlo, imprimirle dolor permanentemente con el objetivo de escapar de la tentación del placer. El monje que se lacera, que usa el cilicio con el objetivo de huir del placer obtiene con esta práctica un placer, un goce, tal vez mayor que el que brinda la sexualidad “oficial”, el placer estandarizado. El monje como sujeto de la enunciación es lo “otro” negado, es el reverso del monje como sujeto del enunciado. El monje que goza de una manera perversa con el dolor es la otra cara del monje que se sacrifica austeramente para escapar al placer carnal. No se trata de doble discurso, de mentiras o de hipocresía, se trata de que el gesto

mismo que combate el goce está lleno de goce. Se trata de que el monje, inconscientemente, sólo acepta la prohibición del goce por el goce superior que esta prohibición produce. La ley represiva reprime en la medida en que esa represión se convierte en una actividad libidinal. *“Lo que Hegel sugiere, y que Lacan elaboró, es que esta renuncia al cuerpo, a los placeres corporales, produce un placer propio, que es precisamente lo que Lacan denomina “goce excedente”. La perversión fundamental de la economía libidinal humana consiste en que, cuando se prohíbe y reprime alguna actividad placiente, lo que resta no es sencillamente una vida de estricta obediencia a la ley, una vida carente de placeres, sino que el ejercicio de la ley en sí queda cargado de libido, y la actividad interdictora se convierte en sí misma en una fuente de placer. A propósito del asceta, por ejemplo, Hegel subraya que la mortificación incesante del cuerpo se convierte en fuente de un goce perverso excedente: la renuncia a la satisfacción libidinal pasa a ser una fuente autónoma de satisfacción, y este es el soborno por el cual el siervo acepta su servidumbre”* (Žižec, 2001, pág. 120).

31.2. Tótem y Tabú (1913)

En el texto *Tótem y Tabú* Freud comienza comparando la neurosis obsesiva con los rituales propios de las civilizaciones primitivas y aún de cualquier religión. Los rituales, como los síntomas obsesivos son acciones que no se pueden evitar, son conductas compulsivas que se le imponen al sujeto más allá de su voluntad. Freud descubre que en el origen de toda neurosis obsesiva hubo una represión de un deseo y ese deseo reprimido se transformó en deseo de represión¹⁴. Un neurótico obsesivo se autoprohíbe una multitud de cosas, permanentemente, ritualmente. Una película que ilustra esto de manera magistral es *Mejor Imposible* donde un hombre, escritor, vive bajo cientos de exigencias: no pisar las juntas de las baldosas, no tocar las manijas de los taxis con las manos desnudas, lavarse con jabones diferentes las manos cada vez, cerrar con siete llaves la puerta del departamento, llevar sus propios cubiertos cuando va a comer a restaurantes, etc. etc. Obviamente un neurótico obsesivo sufre por estos síntomas que le imposibilitan disfrutar de la vida, de las relaciones con los otros seres humanos, del amor, etc.

Estas prohibiciones las asocia Freud con las prohibiciones propias de toda cultura primitiva: matar al animal tótem y tener relaciones sexuales con miembros del mismo clan. Para entender esta relación Freud recopila la literatura etnológica de la época buscando responder a la cuestión de la supervivencia de estas prohibiciones.

De las diferentes teorías que analiza retiene la de Robertson Smith: la teoría de la comida totémica que relata un rito semita de un pueblo de la zona del desierto arábigo que tienen como animal sagrado al camello y por lo tanto tienen la prohibición de matarlo. Sin embargo el rito que describe Robertson Smith consiste en una fiesta anual en la que los miembros de la tribu matan un camello, comparten la comida, ríen y lloran. Freud piensa que estos sentimientos ambivalentes, reír y llorar, tienen una relación exacta con el sentimiento ambivalente de todo neurótico que ama y odia a la vez al padre. Los semitas reían y lloraban a la vez pues amaban y odiaban a la vez al padre que representaba el camello. Estos sentimientos tienen que ver con el duelo por la muerte del animal tótem, el cual es sustituto del padre y la alegría por haber absorbido la vida sagrada. La muerte del tótem y su consumición es lo que permite renovar los lazos de sangre y de fidelidad al clan.

La función paterna, entre la cultura y la pulsión.

14Así como la histeria parte de una insatisfacción del deseo que se transforma en deseo de insatisfacción. De cualquier manera insistimos, no hay posibilidad de decir “suerte que yo no tengo ni deseo de represión ni deseo de insatisfacción”, porque si no lo tuviéramos seríamos psicóticos o perversos.

32. El lenguaje

Leamos este texto de San Vicente de Paul, un personaje muy importante para la historia del Trabajo Social, tal como lo presenta Teresa Matus Sepúlveda.

“En un gris amanecer del invierno de 1637, un hombre esbelto, vestido con hábito sacerdotal se detenía delante de una de las puertas de París. Mientras esperaba tiritando de frío, de pie frente al guardia el grito de un niño muy pequeño lo hizo volver los ojos hacia un bulto humano que se destacaba en la sombra. Un hombre de capa roja vendaba a un niño desnudo, intentando mutilarlo con sus propias manos. El sacerdote saltó el foso que los separaba a ambos y, arrebatándole al niño, se quedó inerte de indignación. ¡Pagarás lo que has hecho! ¡Pero si es sólo un bastardo exclamó burlescamente el hombre! Sin embargo recurrió a un par de talones con tal celeridad, que las sombras se lo tragaron antes que el guardia hubiera hecho algo más que volver unos ojos indiferentes” (Morrow, 1932, págs. 122, Tomo I).

Este episodio, narrado en los escritos de San Vicente de Paul, se vuelve crucial para él ya que con ese niño en los brazos “pensé que aún debía encontrar un lugar para los bastardos y también, dentro de mi propio corazón. Un niño muerto en un arroyo para nosotros los de París es un poco más que un gato muerto. Familias enteras nacen, viven y mueren en las calles de París. Así comenzó su plática ante las mujeres más aristocráticas de Francia. Mi querido abate, replicó la condesa de Joiny, supongo que no nos estáis pidiendo encontrar dinero para cuidar bastardos expuestos. Supongamos, querida Condesa que los llamáramos por otro nombre, y los denomináramos sólo expósitos” (Morrow, 1932, págs. 126, Tomo I).

Las señoras juntaron dinero para hacer posible un pequeño experimento. Pero, unos y otros habían crecido en 1642 en forma alarmante, tanto que parecía que toda la organización fracasaría. Por eso, San Vicente dio un paso que elevó a los expósitos de Francia desde el arroyo al cuidado del Estado. Se empeñó en una audiencia con Luis XIII. Contó el abate su historia al rey, tal como se las había contado a las señoras, agregando una exposición de las serias dificultades para conseguir fondos: *“estáis pidiendo lo imposible, Abate mío, si estáis pidiendo al Tesoro de Francia dar sus coronas para mantener a sus bastardos, dijo el rey. La indignación y la risa se combinarían para matar sugerencias semejantes. La solución es simple mi Señor, cambiadles simplemente de nombre”* (Morrow, 1932, págs. 129, Tomo I).

De este modo, se crea la Casa del Expósito en Francia, y en el espacio de cuatro años recibe 15.000 niños, velando por prevenir el frecuente asesinato de niños desamparados al nacer intentando abolir la costumbre inhumana de exponer a los recién nacidos a perecer en la calle (Morrow, 1932, págs. 130, Tomo I). (Extraído del Seminario de Teresa Matus en Mendoza, en Junio de 2006)

En Esparta del S. VI a C. pero también en Francia del S. XVIII se solía tirar de despeñaderos a los niños que nacían deformes. Si alguien preguntara escandalizado hoy *¿Se despeñaba a los discapacitados??!!!!* ¡NO, de ninguna manera –responderían– *¿cómo íbamos a tirar a los discapacitados!? No, se tiraba carne deforme.*

Vamos a tratar de pensar sobre lo que implica el lenguaje en la condición humana.

33. El giro lingüístico

La historia de la filosofía había transcurrido en una batalla entre el idealismo y el materialismo (Hegel y Marx), lo real y lo imaginario, entre el subjetivismo y el objetivismo (racionalistas y empiristas). Entre el positivismo y el espiritualismo. El idealismo platónico, el objetivismo aristotélico. Sin embargo en el S. XX aparece un tercer elemento para considerar: el lenguaje. Ni real ni imaginario, ni objetivo ni subjetivo, el lenguaje aparece en el estructuralismo

pero también en Wittgenstein y en Heidegger como lo que genera tanto uno como lo otro. Los trabajos sobre el lenguaje inspirados en Wittgenstein, Austin, Apel; los inspirados en Saussure (el estructuralismo), los inspirados en Heidegger (Gadamer, Habermas) afirman que ya no se trata del sujeto ni del objeto, ni de lo real ni de lo imaginario, sino del lenguaje, que crea tanto lo real como lo imaginario, tanto los sujetos como los objetos, se trata del lenguaje, que hace cosas con palabras. Es lo que se ha llamado el *giro lingüístico* que inundó totalmente la filosofía del S. XX.

El texto de Galeano *Ayúdame a mirar* nos puede ayudar a pensar este giro lingüístico. Eduardo Galeano cuenta lo siguiente:

“Diego no conocía la mar. El padre, Santiago Kovadloff, lo llevó a descubrirla.

Viajaron al sur.

La mar estaba más allá de los altos médanos, esperando. Cuando el niño y su padre alcanzaron por fin aquellas cumbres de arena, después de mucho caminar, la mar estalló ante sus ojos. Y fue tanta la inmensidad de la mar, y tanto su fulgor, que el niño quedó mudo de hermosura.

Y cuando por fin consiguió hablar, temblando, tartamudeando, pidió a su padre:

–¡Ayúdame a mirar! (Galeano, 1988)

Creo que no traicionaríamos el espíritu de este texto si lo usáramos para explicar el giro lingüístico.

El niño va a conocer el mar, pero para conocer el mar no es suficiente mirarlo. Para conocer el mar no se puede ni se debe estar solo. No es suficiente para el niño (ni para el mar) que los sentidos del pequeño funcionen, que sus órganos trabajen fisiológicamente bien. Él sabe intuitivamente que ve demasiadas cosas y que todas juntas se le escapan. Sabe que no ve algunas cosas que debería ver. Sabe que si bien puede “ver”, tal vez no sepa “mirar” y sabe, finalmente, que la gran belleza que puede descubrir en ese mar que está frente a él se esconde, no en esa inmensidad azul o en sus profundidades inquietantes, sino en las palabras que pueda articular en ese momento su padre. Sin las palabras que puedan nombrar esa belleza, sin las palabras que puedan dibujarla en sus ojos, sin las palabras que puedan hilvanar esa realidad húmeda y salobre con los sentidos del niño, sin esas palabras, ese mar, puede no ser más que un gran charco. El mar que el niño va a ver a partir de ese primer encuentro y tal vez por el resto de su vida, va a estar determinado por las palabras, afortunadas o no, que su padre pronunció en ese momento. Es decir, el lenguaje es el que finalmente va a crear el mundo.

34. El estructuralismo

El primer descubrimiento del estructuralismo es que existe un ORDEN SIMBÓLICO, diferente de lo Real y de lo Imaginario. Todo empezó con la fonología y la lingüística, con Trubetzkoy y con Saussure.

Un fonema, ¿es una cosa o es una idea? ¿Es objetivo o subjetivo? ¿Es un sonido, es un letra, un concepto? ¿Existen los fonemas? ¿Dónde están para ir a estudiarlos? ¿Están en la realidad? ¿Son observables? ¿Son objetos? ¿Objetos como esa piedra, parte del meteorito que se encontró hace un

par de años que concita la atención de los científicos de la NASA? ¿O como las momias de los incas, que están allí, las puedo tocar, y si las toco muy fuerte se rompen? Estos son objetos y la ciencia estudia esos objetos. Ahora estudiemos los fonemas ¿son objetos? ¿Son objetivos? Por el momento digamos que no son subjetivos porque si lo fueran no lograríamos entendernos (tendrían que ver con los sueños, intereses, deseos, expectativas, experiencias de cada uno). No es una cuestión de cada uno porque todos entendemos la “p” cuando la pronunciamos. Sin embargo no es “el sonido”, no es la longitud de onda, no es algo real que se pueda medir, que se pueda capturar con aparatos. Un osciloscopio mide la longitud de onda pero no los fonemas. Los fonemas no son los sonidos. Ni objetivos ni subjetivos, los fonemas no existen en la realidad, no son reales pero tampoco son imaginarios (no existen en nuestra interioridad, producto de nuestros valores, gustos, deseos, sueños, intereses o alucinaciones). No están allí afuera, en la dura realidad, ni tampoco aquí adentro, cerca de nuestro corazón, como se suele decir. Hay una infinita variedad de sonidos y los seres humanos podemos pronunciar una gran cantidad de esa infinita variedad pero hay muy pocos fonemas entre todos los sonidos que pronunciamos. Las ondas que forman las palabras contienen una gran cantidad de componentes que no sirven para la identificación de lo que se dice. Las palabras están hechas de fonemas y los fonemas no son nada en sí mismos. Un fonema es sólo lo que lo distingue de los otros fonemas. Los fonemas son un castillo construido en el aire, una construcción que se sostiene a sí misma a través de interrelaciones de elementos que tampoco existen, sólo existen las relaciones que, en realidad, tampoco existen porque sólo son relaciones. Un círculo vicioso. Un sistema de transformación encerrado en sí mismo. Una estructura que se basta a sí misma y que no necesita para ser captada de elementos ajenos a su naturaleza.

Los fonemas son la mínima unidad del habla. Habría que empezar recordando que el hombre no posee ningún aparato especial para hablar, digamos que la naturaleza “no quería que habláramos”. Usamos los órganos de la respiración y de la ingestión para hablar. A través del uso de la laringe, la cavidad bucal, la lengua, la posición de los dientes y los labios vamos imprimiendo variaciones a la onda sonora. Existen un número definido y limitado de **rasgos distintivos** y los fonemas están configurados por un número definido de dichos rasgos y cada fonema difiere de los demás en por lo menos un rasgo. El número de fonemas es, generalmente, bastante menor que 50. Los rasgos distintivos son grave/agudo, sonoridad/labialidad, palatalidad, velaridad, dentalidad, etc. Por ejemplo, la sonoridad es la única diferencia entre la /b/ y la /p/. La labialidad la única diferencia entre la /m/ y la /n/. En una secuencia fónica dos elementos o pertenecen al mismo fonema y por lo tanto son idénticos o pertenecen a dos fonemas distintos. Todo el mecanismo lingüístico descansa así sobre la **identidad** y la **oposición**. Para escuchar y entender lo que hacemos es percibir sólo los rasgos distintivos y apreciar si son pertinentes o no. Se pueden conseguir muchos fonemas con ayuda de pocas distinciones. Hay un gran esfuerzo por la economía en el lenguaje.

Generalmente el nativo tiene una idea clara de qué elementos de la lengua son fonemas. Para saber qué es un fonema podemos hacer la prueba de conmutación que consiste en cambiar un elemento de la cadena sonora por otro y ver si se produce alguna modificación en el sentido. En España *casa* y *caza* utilizan dos fonemas distintos pero en Argentina no. El sentido (si es casa o caza) lo conocemos por el resto de los elementos de la frase, /r/ y /l/ son dos fonemas distintos para los occidentales pero no para los orientales.

Para que la onda sonora sea registrada como “habla”, es decir como una serie de elementos discretos lingüísticamente funcionales, ha de ser interpretada. Un niño no puede entender sin más lo que se dice en una conversación, lo que escucha por la radio, etc. No sabe qué es lo que hay que tomar y qué es lo que hay que desechar. Debe aprender a oír. Como debe aprender a mirar. “Ayúdame a seleccionar los rasgos diferenciales, los rasgos pertinentes”, diría el niño siguiendo nuestro ejemplo de más arriba. Los rasgos pertinentes que constituyen lo real para nosotros. De la misma manera que un niño diría al escuchar a un adulto hablar (si pudiera hablar) “*Ayúdame a escuchar*”, esto es, ayúdame a seleccionar y desechar muchísimo de lo que veo o percibo o escucho. “*Enséñame a mirar*” es también “*enséñame a percibir los colores*” pues los colores no son

objetivos, son culturales, son estructurales. Desechar mucho y quedarme sólo con algo, lo que hace a la estructura. Introdúceme en esa estructura donde se gana la cultura y se pierde el mundo. Pero ¿existirá el mundo si no es por la cultura? El ejemplo de los yámanas, *los animales se quiebran y los hombres se pierden*. Los colores que no se corresponden.

Los fonemas distinguen una palabra de otra. Pero ¿cómo saber lo que significan las palabras? Uno tiene la tentación de pensar que las palabras **señalan cosas**. Hay cosas en el mundo y hay palabras que las representan. Las palabras serían el espejo de la naturaleza. Sin embargo cuando uno empieza a mirar con más detenimiento descubre que esto no es tan así. Si digo “casa” ¿en qué pienso? Tal vez haga el dibujito típico, pero el dibujito no es un significado, es otro símbolo, un ícono. ¿Qué significa realmente casa? Llevaría al tipo al que le estoy hablando a mi casa y le señalaría con el dedo mi casa y diría “casa”. Pero esta es una casa muy diferente sin duda que la casa de un millonario o que la casa de Robinson Crusoe. Con señalar no ganamos nada. Porque por otro lado ¿cómo sabe este ser extraño que yo estoy señalando la casa y no el color o la estructura o la fachada? Entonces decimos: para saber qué significa casa tenemos que ir al diccionario. Pero el diccionario nos remite a otras palabras para explicar esta palabra. Nos dice: “*edificio o parte de él destinado para habitación humana*”, para entender esto tendríamos que buscar “edificio”, “parte”, “habitación”, etc. y así siguiendo en un círculo vicioso eterno porque el diccionario no tiene al final una piolita donde esté colgando “la cosa”, lo real, el objeto que da significación a todo. El diccionario como el lenguaje es una estructura cerrada. Por otro lado el diccionario también dice, en la bajada de la palabra casa: “*linaje*”, “*establecimiento industrial o mercantil*”, “*escaque*”, “*domicilio o despacho del que ejerce una profesión, arte o industria*” y sigue. Pero entonces ¿qué significa casa? Depende de la oración o frase en la que esté. Depende significa que el signo no es nada en sí mismo sino que todo lo que es lo es por relación. Recordemos el ejercicio realizado en clase con la frase: “*Ay querido, así no podemos seguir viviendo*”.

Entonces tenemos dos registros en los que se produce el sentido: el de la contigüidad, el de una palabra seguida de otra palabra y donde tenemos que esperar al punto final para saber junto a qué otras palabras están coexistiendo las palabras que estoy leyendo o escuchando y así terminar de entender qué significan. Este es el orden del SINTAGMA.

Por otro lado tenemos el orden del PARADIGMA. Es el orden de simultaneidad, son todas las palabras que podrían reemplazar a esta palabra que escucho y que se parecen y a la vez se diferencian de la palabra “casa”: *mansión, tapera, caserón, rancho, choza, palacete, departamento, etc.* Si yo escucho “silla” se despliega el menú en mi cabeza de todas la palabras que se asemejan y a la vez que se diferencian de “silla”: *taburete, sillón, banco, diván, banqueta, banquito, poltrona, etc.*

Como con los fonemas los significados tampoco son nada en sí mismos más que lo que **no** son los otros significados que se le asemejan. “Se aprende siempre por diferencia” sería el lema del estructuralismo. Si a un estructuralista le preguntás *¿cómo te va?* Seguro que te responde *¿comparado con quién?*

Entonces un signo no existe, no es real, no es observable pero tampoco es imaginario. No es parte de la dura realidad ni es algo que yo despliegue soñando despierto o fantaseando. Un signo es el producto de la unión de un Significante y un Significado, pero no podemos decir nada de este signo si no vemos antes junto a qué y en reemplazo de qué otros signos están existiendo. Estos conforman el eje paradigmático y el eje sintagmático. La asociación entre significado y significante es arbitraria y no hay nada que los una necesariamente. Por eso se dan los desplazamientos tan interesantes de significado (pensemos en el significante “bárbaro”). Arbitrario y diferencial. El orden simbólico es un orden diferente, a la vez irreal y sin embargo no imaginable. Ni sujeto ni objeto, **intersubjetivo** y a la vez **transubjetivo**.

Si pensamos en el poema de Alejandra Pizarnik “Mirar una rosa hasta pulverizarse los ojos” y lo asociamos con esta frase de Nietzsche “Nadie mira durante suficiente tiempo un abismo sin que el abismo termine mirando dentro de uno”. Una rosa siempre es un abismo, pero toda cosa en realidad es un abismo porque no hay nada real o esencial en el fondo de las cosas. Al observar una rosa durante suficiente tiempo terminamos mirando siempre nuestro propio vacío, nuestra propia nada.

Juan Gelman “la poesía, ese árbol sin hojas que da sombra”.

El sentido y el sinsentido

Las interrupciones en la historia, las discontinuidades. ¿Qué es lo que dicen esas discontinuidades? ¿Qué es lo que dicen las formas de narrar que no hacen sentido? ¿Qué es lo que dice el sinsentido de ciertos hechos, de ciertos acontecimientos? Los piqueteros, los asesinos, los rebeldes sin causa.

¿Dónde hay sentido? Hay sentido, continuidad en todo aquello que podamos decir “bueno, entonces pasó esto porque esto otro, y así podemos seguir explicando”. Pero a veces no podemos explicar. ¿Por qué se le suicidó el hijo? ¿Por qué la mujer se fue si tenía un marido bueno y trabajador y unos hijos hermosos y saludables? ¿Por qué en la historia de los EEUU hay tantos boludos que se ponen con un rifle a disparar contra la gente? ¿Por qué un pibe puede matar por un par de zapatillas? ¿Por qué...? Lo que no puede ser incorporado fácilmente a una narración. Lo que no podemos contarle fácilmente a nuestros hijos sentados en sus camas, antes de dormir.

¿Qué es lo que los pensadores de la sospecha nos enseñan?

Toda historia que haga sentido, toda hilvanación de acontecimientos encadenada y comprensible como podría ser la historia tradicional, la “historia de vida” que cada uno de nosotros contará, la historia de una nación, la de sus héroes, hazañas, toda historia que tenga la tradicional estructura de introducción–héroe–nudo–conflicto–causas–consecuencias–descenlace, cualquiera de estas formas de historia es una historia que engaña, que encubre. Si algo descubre Freud es que la verdad irrumpe en los intersticios de esa historia que contamos nosotros sobre nosotros mismos, esa historia que cuenta nuestras aventuras y desventuras y cómo fuimos construyendo nuestra identidad (ya sea individual, familiar, nacional, humana). La verdad, para los pensadores de la sospecha, aparece cuando esa continuidad se corta, aparece en las discontinuidades, en las fisuras, en los quiebres de esa hilación siempre igual a sí misma, esa hilación donde nos reconocemos y nos congratulamos de reconocernos. Yo puedo estar contando lo bien que me va, lo fantástico que soy, lo linda que es mi familia pero puede colarse un sueño, un lapsus, un olvido, puede colarse la angustia y, como una discontinuidad en el medio del discurso con sentido, plantear un sinsentido: ¿por qué siempre me olvido la llave?, ¿por qué sueño este sueño tan absurdo?, ¿por qué siempre me pasa lo mismo, en la facultad, en el trabajo, con mi pareja?, etc. Marx preguntará: ¿por qué si hemos dejado la Edad Media, con su oscurantismo, con su opresión y hemos llegado a una sociedad que finalmente es libre, igualitaria y fraterna, una sociedad que progresa y que sólo puede esperar mejorar cada vez más, hay ese malestar tan profundo? Y de la misma manera que Freud no recomendaría olvidarse de esos sueños absurdos sino por el contrario prestarles toda la atención, Marx no recomendaría “aplar” la cuestión social, no se trata de decir “bueno, ya va a pasar, vamos a encontrar una solución”, sino, por el contrario, ver en esa Cuestión Social una verdad que busca aparecer.

Cuando hay sentido en lo que decimos, cuando hay continuidad, cuando comprendemos gratamente la historia que se nos cuenta o que contamos, cuando podemos explicar, explicarnos y reconocernos en esa explicación estamos en el nivel de la ideología, de la conciencia, de lo instituido. Pero a veces no podemos explicar. Lo que no puede ser incorporado fácilmente al sentido narrado, es decir el sinsentido mismo, lo que no podemos contarle fácilmente a nuestros hijos sentados en sus camas, antes de dormir, eso es lo que tenemos que esforzarnos por percibir para

hacer una historia crítica.

Los pensadores de la sospecha y sus seguidores, Althusser o Foucault, por ejemplo, proponen entonces escuchar, percibir las **discontinuidades**, todas esas apariciones, fenómenos, donde no nos reconocemos (¿qué tengo que ver yo con ese sueño absurdo? ¿Qué tiene que ver la sociedad liberal y democrática con los drogadictos?) para encontrar allí algo que sea verdadero, o en otras palabras encontrar allí un **sujeto**. Pero ya no un sujeto autónomo, libre, dueño de sí mismo, causa de sí, no un sujeto que pone orden en el mundo sino un **sujeto sujetado**. Un sujeto que pueda emerger con alguna posibilidad de ser libre siempre y cuando no niegue sus determinaciones, siempre y cuando no niegue su sujeción. (De nuevo: “*El esclavo que nunca se va a liberar es aquel que se cree libre*”)

Por último, frente al discurso de la modernidad que sostiene que finalmente se había dejado atrás el oscurantismo, el idealismo, las creencias en ficciones, en cosas ilusorias, inmateriales, frente al discurso de que se había producido el *desencantamiento del mundo*, que ya la gente no creía en que las cosas tuvieran un alma o un ánima, que la gente ya no creía que las personas eran esencialmente diferentes (los nobles, reyes); frente a estos discursos científicos, frente a los discursos liberales los pensadores de la sospecha denuncian que se ha vuelto a creen en ilusiones, se ha vuelto a creer en “ánimas”: ¿qué es sino la creencia en que el dinero es valioso? Como expusimos en el capítulo del fetichismo de la mercancía el dinero no tiene ninguna existencia material, real, concreta, el dinero es pura “creencia”, está basado absolutamente en la creencia de que me van a dar un kilo de carne o una casa a cambio de esos papelitos de colores. Esto que nos parece tan natural es sin embargo un acto de fe. El dinero sólo se basa en la fe que tenemos en que ese papelito vale. Ese papelito no representa oro (sí lo representaba hace décadas cuando había oro en las bóvedas del Banco Central de este país o de cualquier otro) no representa tampoco dólares, ni siquiera los dólares representan nada real. El dinero representa sólo la **fe**, la **creencia** al más puro estilo animista de los pueblos primitivos. Si todos los habitantes del planeta un día tomáramos conciencia de que el dinero no representa ninguna riqueza real, nada de valor, todo el sistema económico mundial se desplomaría en un segundo. Todas las transacciones comerciales, toda la vida del planeta está basada en un acto de fe. Es un acto de fe de la misma categoría que el acto de fe que implicaba que un solo tipo, un rey, dominara a todo un reino, a todo un imperio. Que un solo tipo oprimiera, enviara a morir a la guerra siguiendo sus caprichos, cobrara impuestos a cientos de miles. Uno se pregunta hoy ¿por qué miles, millones de personas aceptaban la dominación de una sola? ¿Qué podía hacer un tipo solo frente a miles y miles de gente que quisiera cambiar las cosas? Sin embargo para ellos esa realidad era tan real como para nosotros es hoy el dinero. Nos cuesta (y eso que somos intelectuales) deshacernos de la idea–realidad de que el dinero es sólo papelitos. Ellos no podían ver que el Rey era sólo un tipo y que lo único que lo hacía “rey” era la creencia de todos ellos de que era un ser especial; no había nada real, nada material, nada concreto en su poder, no era un mago que moviera montañas, no era un dios o un semidiós que hiciera tronar los cielos o caer rayos sobre los disconformes, todo su poder estaba basado en la creencia de sus subordinados de que él era poderoso. Pero el día que esa creencia se disolvió, el día en que la gente vio otra realidad todo su poder, toda su magnificencia, toda su fuerza se disolvió, desapareció como una burbuja de jabón. La crítica de las ideologías como la posibilidad de evitar las evidencias del significado.

35. Foucault (1924–1984)

Foucault es un autor contemporáneo que vamos a estudiar particularmente en relación a la Cuestión Social y los intentos de resolución que implementó el Orden Burgués. Foucault abrevia en **Nietzsche** y su concepto de la *voluntad de poder*.

Lo que aporta Foucault con respecto al análisis del poder es decisivo. ¿Por qué una situación de explotación perdura y no se modifica? ¿Por qué no se produce la revolución? La respuesta implica hablar del poder, pero no parece suficiente decir que no se da la Revolución porque el poder

reprime. Veamos lo que ve Foucault.

35.1. El poder

Cuando uno se pregunta ¿Quién tiene poder? ¿Qué es el poder? La primera idea que se nos viene a la cabeza es, aparte del Gobierno, el policía, el decano, el director de la escuela, el jefe del *laburo*. Sabemos que tienen poder porque en principio pueden **impedir**. El policía puede decir “no circule por acá”, el decano “no hay reincorporación”, el jefe “no puede salir antes de horario”, “no hay aumento”, etc. En general la policía y las leyes básicamente impiden, prohíben, “no se puede cruzar con luz roja”, “no se puede firmar cheques sin fondo”, “no se puede regar el jardín antes de las 20 horas”, “no se puede atentar contra la propiedad privada”. En definitiva la idea más general del poder que tenemos es un poder negativo, que limita, impide, prohíbe, cercena, castiga privando de la libertad. Esta es también la idea de poder y de ley que maneja la tradición jurídico liberal, el llamado por Foucault “poder de Soberanía”. Por otro lado también decimos del poder que engaña, oculta, tergiversa (ideología), el poder nos haría creer que somos libres cuando en realidad somos esclavos del capital. Estas dos caras del poder: el poder que impide y el poder que engaña son las dos caras del poder en su forma tradicional. Pero Foucault ve algo más allá.

Foucault basa su pensamiento sobre el poder afirmando que **no hay una sola forma de ejercer el poder**. El poder también cambia.

Este primer “poder de Soberanía” era la forma de poder que detentaba el soberano antes de la modernidad. El soberano tenía el derecho de matar o, si quería, dejar vivir. El poder se basaba en su negatividad, en su posibilidad de cercenar, quitar, en este caso, la vida.

Sin embargo, dice Foucault, cuando aparece el capitalismo, esta forma de ejercer el poder deja de ser funcional ya que la gente, los obreros, comienzan a ser considerados “recursos”, productores de riquezas, utilizables en la producción. Entonces para un burgués que estaba instalando su fábrica, que el rey le matara a algunos de sus obreros “porque el rey tenía derecho” no le parecía muy simpático, ni racional, ni provechoso. Más aún para el sentido común burgués que empezaba a difundirse, esta actitud del rey parecía bastante irracional, bastante caprichosa, parecía una bravuconada antes que una acción digna del Poder.

Por todo esto comienza a implementarse (subrepticamente) otra forma de ejercer el poder. Una forma más económica (que no desperdiciara “recursos” humanos), más racional (que no atentara contra los nuevos valores de la Ilustración y los derechos del ciudadano).

La nueva forma de poder que identifica Foucault va a ser un poder positivo (no en el sentido moral de que hiciera el bien, sino en el sentido de que ya no se basa en impedir, quitar, prohibir) un poder positivo en el sentido de que **produce**). Insistimos no es que Foucault salude con alegría que finalmente haya un poder “positivo” y ya no “represivo”. Lo que identifica Foucault es otra forma de poder que también, como el poder de soberanía, domina a los seres humanos. Sin embargo para entender los cambios de la modernidad, hay que ver que las nuevas formas de poder, poder disciplinario, biopoder, **dominan de otra forma**, una forma basada en la producción, no en la represión. ¿Producción de qué? La respuesta de Foucault va a ser sorprendente: lo que produce el poder son **individuos**.

Obviamente estamos muy lejos de la interpretación liberal que considera a los individuos como originarios y sagrados. Foucault dice que los individuos son una construcción, una producción, un invento del poder que tiene como fin, obviamente, dominar.

Veamos por partes este análisis.

Los postulados para pensar el poder en Foucault son los siguientes:

El poder produce. Se había entendido generalmente al poder como represor o como encubridor (ideología) de una verdad. Pero el poder no sólo impide o excluye, no sólo hace creer u oculta. El poder **produce** individuos. En nuestras sociedades esta producción de los individuos, esta producción de lo real (porque los individuos son reales) se llama **normalización**.

El poder no se posee, se ejerce. Se había entendido que el poder lo posee la clase dominante. Pero dice Foucault, el poder no se posee, se ejerce. No es una propiedad, es una estrategia, es algo que está en juego. Sus efectos no son atribuibles a una apropiación, sino a dispositivos de funcionamiento.

El Estado no es el lugar privilegiado del poder. Generalmente el poder se ha entendido como **poder del Estado**. Pero Foucault sostiene que el Estado no es el lugar privilegiado del poder, su poder es un efecto de conjunto. Hay que atender a la microfísica del poder: a sus hogares moleculares. Este espejismo del Estado vehiculiza por lo menos dos grandes errores políticos.

- Plantear la toma del Estado como la toma del poder.
- Plantear un Contra – estado como la forma óptima de ejercicio del poder.

El poder no es una superestructura. (El poder encarnado en el aparato de Estado estaría subordinado a un modo de producción que sería su infraestructura). Evidentemente es posible hallar correspondencias más o menos estrictas entre un modo de producción que plantea unas necesidades y una serie de mecanismos que se ofrecen como solución. Pero hay que evitar el concepto estrecho de **determinación**, mostrando lo que hay de invento en el modo como se solucionan los problemas infraestructurales. El poder no es una mera superestructura.

El estado no se expresa por medio de la ley. (Se ha entendido que el poder del Estado se expresa por medio de la ley). Debe ponerse en juego otra comprensión de la ley: entender la ley no como lo que demarca limpiamente dos dominios –legalidad e ilegalidad– sino como un procedimiento por el cual se gestionan los ilegalismos. Ilegalismos que la ley permite o inventa como privilegios de clase; o que tolera como compensación, o para recuperarlos en otro terreno a favor de la clase dominante. La ley no es un estado de paz sino la batalla perpetua: el ejercicio actual de unas estrategias.

En el texto que leemos en clase *Del poder de soberanía al poder sobre la vida* Foucault desarrolla sucintamente las formas que el poder ha ido adoptando en Occidente y particularmente esa “curiosa” mutación del poder durante el S. XIX cuando se “hizo cargo de la vida”.

35.1.1. El poder de soberanía

¿Cuál era la idea del poder en la teoría clásica de la soberanía? El soberano era el que tenía el derecho de vida y muerte. El soberano tenía el derecho de matar o, si se apiadaba, de permitir vivir. ¿Cómo mantenía a la gente controlada? Básicamente matando. Las ejecuciones en la plaza pública eran un espectáculo y eran la forma de mandar un mensaje a la población: “No conviene salirse de la huella”. La novedad que identifica Foucault es que el nuevo derecho que aparecerá será exactamente el contrario: “si el viejo derecho de soberanía consistía en hacer morir o dejar vivir, el nuevo derecho (a partir del S. XVI) será el de hacer vivir o dejar morir” (Foucault, 1976, pág. 172)

35.1.2. Poder disciplinario

En el S. XVII y XVIII se ven aparecer técnicas de poder centradas en el cuerpo individual. Una serie de técnicas “gracias a las cuales se cuidaba los cuerpos y se procuraba aumentar su fuerza útil a través del trabajo, el adiestramiento” (Foucault, 1976, pág. 173). Es el poder que se ejerce en las instituciones, el poder que domestica el cuerpo, que se ejerce sobre el cuerpo de los sujetos para al mismo tiempo producir un saber y disciplinar los cuerpos. La sociedad industrial naciente, el capitalismo necesitaba cuerpos dóciles y fuertes. La sociedad disciplinaria a través de sus instituciones, preferentemente cerradas, era la encargada de producir una población constantemente vigilada, sometida, y productiva. Las funciones principales de las instituciones eran la reticulación del espacio y la división del tiempo.

El poder produce saber, produce discursos y produce sujetos. Ciertos sujetos necesarios para ciertos fines del Orden Burgués naciente. El objetivo es la normalización de los individuos. Las ciencias humanas, la psicología, la sociología, la pedagogía, la criminología tuvieron como objetivo la creación de estos sujetos “normales”.

35.1.3. Biopoder

En la segunda mitad del S. XVIII se ve aparecer algo nuevo. “A diferencia de la disciplina que inviste el cuerpo, la nueva técnica de poder disciplinario se aplica a la vida de los hombres, o mejor, no inviste al hombre cuerpo, sino al hombre viviente”. Se dirige a la masa en tanto que nace, muere, produce, se enferma. Y ya no es la enfermedad como epidemia¹⁵ que tanto preocupó al poder en la Edad Media sino la enfermedad como endemia¹⁶, es decir las enfermedades que predominan en una población y que son más difíciles de eliminar. Pero lo fundamental es que son consideradas “como factores permanentes de reducción de fuerzas, de energías, de disminución de tiempo de trabajo. En definitiva son consideradas en términos de costos económicos, ya por la falta de producción, ya por los costos que las curas puedan comportar” (pag. 174). No son preocupaciones motivadas por la protección de los derechos humanos las que mueven al biopoder. La higiene pública, los médicos higienistas, la filantropía, la biopolítica en general extraerá su saber y definirá el campo de intervención de su poder, precisamente de la natalidad y la morbilidad, de las diversas discapacidades biológicas, de los efectos del ambiente, etc.

Esta nueva tecnología de poder no trabaja ni con la sociedad ni con los individuos. Trabaja con las poblaciones. “*Más precisamente: con la población como problema biológico y como problema de poder*” (Foucault, 1976, pág. 176). Lo segundo importante de esta tecnología es que se dirige a los hechos aleatorios (enfermedad, muerte) que se producen en una determinada población considerada en su duración. Lo tercero es que el biopoder instaurará mecanismos que tendrán funciones distintas de los disciplinarios. Se tratará de modificar, no tanto un fenómeno particular o un determinado individuo como intervenir a nivel de las determinaciones de los fenómenos generales. Será necesario por eso modificar, reducir los estados morbosos, prolongar la vida, estimular la natalidad, optimizar un estado de vida. “*Estos mecanismos, como los disciplinarios, están destinados a maximizar las fuerzas y a extraerlas, pero con procedimientos del todo diferentes. ... Más acá de ese gran poder absoluto, dramático, hosco, que era el poder de soberanía, y que consistía en poder de hacer morir, he aquí que aparece con la tecnología del biopoder, un poder continuo, científico: el de hacer vivir*” (Foucault, 1976, pág. 177). La medicina es un poder saber que actúa a un tiempo sobre el cuerpo y sobre la población, sobre el organismo y sobre los procesos biológicos, que tendrá efectos disciplinarios y efectos de regulación.

El poder soberano es el poder de dar muerte, el bio poder es un poder que se ejerce con la excusa de dar la vida. Se advierte que la vida de los individuos es una riqueza. La salud de la población es un tema de gobierno. El Estado va a empezar a hacerse cargo de la vida. Gestionar la vida de las poblaciones desde el poder va a ser la característica de esta nueva forma de “gobernabilidad”.

El poder de gubernamentalidad es entonces un poder basado en la producción de saber a partir del Estado, del gobierno. Por ejemplo todas las disciplinas que aparecen en el S. XIX y XX como la estadística, la demografía, etc. La demografía es el estudio de las poblaciones que tiene como fin la gestión, la administración de las poblaciones consideradas como recursos. Por ejemplo ¿dónde ubicar una fábrica? ¿En qué lugar del territorio? La respuesta va a implicar no sólo los recursos naturales sino también los recursos demográficos. Y para eso hace falta especialistas que manejen los datos. La estadística es otra gran arma para administrar las poblaciones. ¿Hay que promover la natalidad en tal lugar? ¿Hay que disminuirla? ¿Hay que promover la migración, la inmigración, la emigración? Etc.

15 Del griego *epidemeo*, “resido en un lugar en calidad de extranjero”.

16 Del griego *endemeo*, “resido en un lugar permanentemente”.

35.2. La verdad como problema

Foucault desarrolló a lo largo de toda su vida, según sus propias palabras, un estudio de los *juegos de verdad* (Foucault, 1984, pág. 9). Presentó a la Verdad como problema, al Saber como problema. “*Una historia de la verdad que no sería aquella de lo que puede haber de cierto en los conocimientos, sino un análisis de los juegos de verdad, de los juegos de falso y verdadero a través de los cuales el ser se constituye históricamente como experiencia, es decir como poderse y deberse ser pensado*”. Se pueden reconocer tres etapas. La primera donde analiza las condiciones de posibilidad del saber, un estudio de los juegos de verdad unos con otros sobre el ejemplo de un número determinado de ciencias empíricas en los siglos XVII y XVIII, abarca las siguientes obras: *Enfermedad mental y personalidad* (1954). *Historia de la locura en la época clásica* (1961). *El nacimiento de la Clínica* (1963). *Raymond Roussel* (1963). *Las palabras y las cosas* (1965). *La Arqueología del Saber* (1969). Es la etapa que se suele caracterizar como de Arqueología del saber centrada en el análisis del discurso, donde indaga lo “no pensado” como el suelo del que se nutre todo tipo de saber.

La segunda etapa está centrada en el estudio de los juegos de verdad en relación a las relaciones de poder. Las obras de este período son: *El Orden del Discurso* (1970). *Nietzsche, la Genealogía y la Historia* (1971). *La verdad y las formas jurídicas* (1972). *Vigilar y Castigar* (1975). Esta etapa está centrada en la problemática del poder. Cómo se produce saber, cómo se produce conocimiento a partir de relaciones de poder. Es la etapa que se conoce como **Genealogía del poder**.

Por último la **Historia de la Sexualidad**. Un estudio de los juegos de verdad en la constitución del sí mismo como sujeto, al tomar como dominio de referencia y campo de investigación lo que podríamos llamar la “historia del hombre del deseo”. Un proyecto que debía comprender seis volúmenes y de los cuales Foucault llegó a escribir tres antes de su muerte en 1984. *La voluntad de saber* (1976). *El uso de los placeres* (1984). *El cuidado de sí* (1984).

Foucault usa a la historia para estos análisis, pero no para establecer la verdad de nuestro pasado **sino el pasado de nuestras verdades**. Como Nietzsche fue un gran desmitificador, el uso de la historia en su forma de genealogía tenía como objeto una crítica radical de la sociedad burguesa.

35.3. El análisis del poder

La etapa que es particularmente interesante para nosotros en cuanto problemática filosófica pertinente a la sociología es la segunda donde se centra en la relación de la **voluntad de verdad** como **voluntad de poder**, en otras palabras, sobre cómo se formaron dominios de saber a partir de las prácticas sociales.

Ustedes ya habrán reconocido en esta formulación del problema la decisiva influencia de Nietzsche. En definitiva se trata de un análisis político de la producción de verdad centrado en la emergencia del *hombre* como objeto de saber por medio del cual se vehiculiza una nueva forma de poder, la que caracteriza a nuestro Orden Burgués: la normalización. Podríamos caracterizar esta etapa de su trabajo como de genealogía del Orden Burgués, de la sociedad disciplinaria.

Partamos de Nietzsche: No hay relación natural o esencial entre el sujeto de conocimiento, el conocimiento y el mundo a conocer. Esto significa que el conocimiento es una **invención**. Es el resultado del juego de las fuerzas, de las voluntades de poder. Dice Foucault “*se debe atender al problema de la formación de ciertos determinados dominios de saber a partir de las relaciones de fuerza y relaciones políticas en la sociedad*” (Foucault, 1973, pág. 13 y 31). Puede ubicarse en esos dominios el régimen de producción verdad/falsedad y atender a los efectos de realidad con ella vinculados. Si este conocimiento no devela la verdad del mundo, ¿qué es lo que hace? Foucault responde: Produce realidad.

Las características fundamentales de la metodología foucaultiana son:

1. Definición del discurso como **acontecimiento**. Irreductibilidad del discurso.

En principio Foucault se pregunta cómo se producen los discursos y para responderse comienza por poner entre paréntesis todas las categorías continuistas: evolución, mentalidad o espíritu de la época, libro, obra, prediscursividad, origen, sujeto, autor, tradición, influencia. Esta disolución de las viejas unidades es lo que permitirá estudiar la especificidad del objeto, permitirá, percibir el discurso como acontecimiento, permitirá reconstituir las unidades específicas en otro registro: el de las condiciones de posibilidad de los enunciados.

Foucault analiza los discursos pero en relación con las **prácticas sociales**, no es un análisis interior al discurso como puede ser por ejemplo el análisis estructuralista que trata de encontrar las claves del juego intralingüístico, las leyes internas que gobiernan la conformación de los discursos. Al apelar a las prácticas sociales apela a la exterioridad del discurso, lo que la gente concretamente hacía, apela a una materialidad muy específica, que no sólo es económica como en Marx, también es política, técnica, demográfica, biológica, pedagógica, etc. Se sumerge para esto en las bibliotecas olvidadas, no recurre a los grandes pensadores de cada época, sino a los libros de los médicos, juristas, reformadores, libros de segunda y tercera línea, libros que tal vez nadie leyó nunca pero con los cuales se puede ir reconstruyendo una historia que no es la historia en la cual todos queremos reconocernos, la historia que cuenta el progreso continuo del hombre en la búsqueda de la verdad. Ahora bien, esta exterioridad no implica que los discursos sean **expresión** de instancias extradiscursivas, no hay ninguna determinación externa. Los discursos se constituyen como producto del juego de fuerzas, como producto de las voluntades de poder puestas en funcionamiento. Dice Oscar Terán, *“No se trata pues de ir más allá del discurso, para descubrir un mundo tan originario como mudo en una experiencia prediscursiva, pero tampoco de marchar hacia un más acá lingüístico que por su juego puramente inmanente produjera discurso. Se precisa eludir el sociologismo tanto como el análisis exclusivamente textual, remitiendo estos fenómenos a una “práctica discursiva” que constituye sistemáticamente los objetos de que habla. Irreductibles a la infraestructura de lo “real” tanto como a la inmanencia de la lengua, ese algo más de ambos respectos es lo que configura la especificidad del discurso y hacia la cual se dirigen los esfuerzos del análisis foucaultiano”* (Foucault, 1970, págs. 28, Presentación de Oscar Terán).

De esto se sigue que los objetos de discurso surgen del entrecruzamiento de procesos, líneas tendenciales, fuerzas heterogéneas. No hay esencias previas que nos puedan dar cuenta del discurso, no hay determinaciones formales ni privilegiadas. El discurso está considerado como **acontecimiento**.

36. Jacques Donzelot (1943-)

Jacques Donzelot es sociólogo, vive en Francia y trabajó con Foucault. Además del libro que vamos a leer *La policía de las familias* (1977), ha escrito también *La invención de lo social. Ensayo sobre la declinación de las pasiones políticas* (1984), entre otras publicaciones.

36.1. La policía de las familias (1977)

Donzelot afirma que nuestras sociedades se caracterizan por la existencia de un sector que no aparece en otras: lo social, todo un sistema de instituciones, profesionales, saberes, organizaciones que se ocupan de una heterogénea clase de fenómenos. La tesis del libro es que la familia es el medio sobre el que se formará lo social a partir del S. XVIII. El auge de lo social y la crisis de la familia son el doble efecto político de las mismas causas elementales.

La familia sufre una multitud de cambios con la modernidad que podríamos sintetizar en el pasaje del modelo de la familia extensa (tradicional, centrífuga, afirmada en la preservación del linaje, del honor de los ancestros, en el patrimonio y en la transmisión de los bienes) a la familia nuclear (burguesa, conyugal, centrípeta, dedicada a la preservación de la descendencia, centrada en los sentimientos, despolitizada, pensada como la posibilidad de la búsqueda privada del bienestar).

¿Por qué cambió la familia? Ariés, va a decir que se modificaron los sentimientos. Otros van a fijar la atención en la sociedad industrial o en la participación de la mujer. En general se dice que es debido a un progreso general de la sociedad que dedica a la familia a la educación de los niños. Este modelo de primacía de lo educativo se iría extendiendo a todas las clases sociales por la única razón de sus virtudes.

Lo que discute Donzelot es que, si bien todas las familias cambiaron, el modelo del cambio fue diferente para ricos que para pobres. Por otro lado discute que haya una sola causa, hay varias que se entrecruzan y forman un paisaje complejo, de líneas de poder, estrategias, negociaciones, etc.

En el Antiguo Régimen la familia era el agente natural de reproducción del orden establecido. El rey otorgaba un gran poder a la familia y recibía a cambio la obediencia de sus miembros. A partir de 1750 la riqueza se convierte en un problema de producción y ya no de gasto o pillaje. Se hace necesario economizar los cuerpos y administrar las poblaciones y consecuentemente intervenir sobre las familias.

El primer capítulo se llama “La conservación de los hijos”, allí relata que a partir de la mitad del S. XVIII comenzaron a aparecer en Francia una multitud de libros de médicos que reflexionaban sobre la familia y la crianza de los niños entre los pobres y entre los ricos. Primero que nada denunciaban la alta mortalidad que se verificaba en los hospicios de niños pobres (90%) y se escandalizaban por el alto costo de criar a estos niños que finalmente morían. “Sería conveniente salvaguardar esos cuerpos que servirían para colonizar o como soldados de la nación” aconsejaban. En el extremo más rico denunciaban la costumbre absolutamente masiva de la burguesía y la nobleza de criar a los niños con nodrizas en el campo lo que acarrea también altas tasas de mortalidad. Las nodrizas eran perjudiciales en todo sentido, ellas fueron las que inventaron las fajas, los corsés, las que asustaban a los niños con los cuentos de miedo. Ellas ocultan la noticia cuando se moría un niño y seguían cobrando durante muchos meses después.

Se denuncia también la educación artificial de los niños ricos, una vez grandecitos y reintegrados a su casa, a cargo siempre de domésticas, eran criados en un derroche de lujo y placeres, de violencias y familiaridades impropias que llevarán a la decadencia de la elite.

¿Quiénes son los culpables de todas estas aberraciones? La conclusión de los médicos es unánime: las domésticas. Las domésticas son las que encandiladas por las luces de la ciudad vienen a trabajar, se embarazan y llenan los hospicios de niños que no pueden mantener. Las nodrizas y la costumbre de llevar los niños al campo causan esa alta mortalidad. Las domésticas educan mal a los niños ricos, los vuelven consentidos y débiles.

Conservar a los hijos va a significar poner fin a los daños causados por las domésticas y reintegrar los niños a sus madres. Que las madres vuelvan a amamantar y a criar a sus propios hijos. Para eso van a proponer dos frentes: por un lado la **medicina familiar**. Por otro lado la **filantropía**.

Hay que recordar algo. La medicina hasta el S. XVII no había salido de las Universidades y en ellas los médicos estudiaban mucha filosofía y nada de anatomía. Más aún, la disecciones de cuerpos estaban prohibidas por la Iglesia. Recién en el S. XVII los médicos empezaron a abrir cuerpos, Harvey descubre la circulación de la sangre, y se empieza a producir un saber mínimamente experimental. Pero hay algo más importante aún. En una sociedad ya capitalista los médicos se dieron cuenta de la necesidad de ganar un mercado importante, que hasta entonces lo tenían las curanderas, la burguesía y debían ubicar una brecha para acceder. Y la brecha va a ser la madre de familia burguesa.

Se va a producir una alianza entre las mujeres burguesas y los médicos. El médico de familia se va a convertir en una institución solicitados por la madre. Una vez alejados los domésticos, estigmatizadas las curanderas, la madre va a acudir al médico que “es el que sabe”. La mujer burguesa va a encontrar en esta alianza una forma de liberación del patriarcalismo dominante en la burguesía. Ahora el saber no lo va a tener el padre sino la madre “porque se lo dijo el médico”. Los médicos ganarán un enorme mercado, a la mujer burguesa, por su lado, se reconocerá su utilidad educativa, auxiliar del médico, más aún, será el nacimiento de profesiones como la de enfermera y

trabajadora social así como de los movimientos feministas. También será el origen de ese modelo de la mujer como “sexo débil”; la mujer frágil, que se desmaya por cualquier cosa, que necesita “las sales” para reanimarse, que necesita del médico permanentemente. Durante el S. XIX las mujeres de Nueva York o París necesitaban la visita semanal del médico. En ese entonces se conceptualiza la menstruación como enfermedad, el parto como enfermedad, la menopausia como enfermedad y sobre todo la histeria. La mujer será un ser enfermo que necesitará eternamente un médico a su lado. Un trabajo sumamente interesante al respecto es el de Ehrenreich y English (Brujas, comadronas y enfermeras. Historia de las sanadoras y Dolencias y trastornos. Política sexual de la enfermedad.). Habíamos dicho que a la par de la medicina familiar se implementa la filantropía.

Los médicos criticaban los hospicios y la educación en internados y criticaban también las formas de ocuparse de los pobres que desde siempre la Iglesia implementaba: la caridad. La caridad era una práctica que no pretendía cambiar la situación del que pide ayuda. El pobre sufre, pasa hambre y con su sufrimiento gana el cielo, el rico es caritativo, da limosna y con su caridad gana el cielo. Un buen negocio para los dos. ¿Qué necesidad hay de cambiar esa situación? A partir de 1800 aparecen una multitud de asociaciones filantrópicas que critican a la caridad, critican la acumulación de miserables, parias en las instituciones. Estas sociedades estaban constituidas por las mujeres burguesas que empezaban a independizarse y a asumir algo así como un misionariado social a través de la moralización. El estado incentiva estas prácticas pues así se deshace de los hospicios que implicaban grandes gastos.

Para su misión las sociedades filantrópicas necesitan identificar la causa de la indigencia, la causa de la miseria y así, conociendo las causas, cambiar de raíz la situación del miserable que pide ayuda. Y ¿dónde están esas causas? En la falta de valores morales. La clave era buscar en cada peticionante el vicio que se encontraba en el origen de su situación. Debía ser o borracho o promiscuo, o despilfarrador, o vago, etc., etc. Una vez identificada la falla moral, debía reconvertirse al sujeto para que no volviera a caer en la pobreza. Las técnicas de la filantropía eran:

Restaurar el matrimonio. Hacer que la gente se casara, formalizara, sentara cabeza, se institucionalizara.

Promover el ahorro. El ahorro proponía la independencia.

Promover la vivienda social: Se trataba de que los obreros ocuparan casas pequeñas que debían evitar tanto la promiscuidad como los lazos de solidaridad que brindaban las viviendas abiertas a los visitantes, a los parientes, a los flujos de gente que iba y venía.

36.1.1. Las familias pobres

La intervención sobre las familias pobres pasa por otros canales muy diferentes de la difusión de libros y las alianzas con la medicina naciente. En apariencia es la misma preocupación por asegurar la conservación de los hijos pero en realidad los efectos son totalmente opuestos: ya no se trata de evitar torpes violencias sino de frenar las libertades tomadas.

En las familias populares en el Antiguo Régimen el padre de familia disponía discrecionalmente de sus hijos para realizar sus ambiciones familiares: los más inteligentes, las hijas más lindas estaban destinados al casamiento para los demás no había planes, sólo esperar que no atentaran contra el honor familiar lo que era muy difícil puesto que querían vivir e inevitablemente producían problemas. El Estado crea para estos casos los conventos de preservación, los hospicios y los prostíbulos. Así se establece una alianza entre el interés de las familias y el interés del Estado. Las familias preservaban su honor y el Estado tenía controlado a un sector que podía atentar contra el orden público.

El segundo momento es invertir esta relación. Se pasa a un modelo de familia popular tutelada naciendo así el gran espacio de lo social.

En el primer momento de alianza entre el interés familiar y el Estado tenemos una peculiar invención: el torno. Era sumamente popular en Francia entre 1750 y 1850. Servía para preservar el

honor familiar. Si una hija quedaba embarazada simplemente tenía su niño y a la noche llevaba el bebé al convento donde lo depositaba en el torno (que era un tonel partido a la mitad longitudinalmente ubicado en una ventana en la que cabía justo y fijado por un eje que le permitía girar y mostrar su parte abierta hacia fuera del edificio y luego girando mostrarla hacia adentro) y avisar con una campana a las monjas. El torno permitía entregar al niño preservando la identidad de la madre y nadie, ni las mujeres que recibían al niño, se enteraban de su filiación. Sin embargo las familias pobres empezaron a usar el torno para conseguir que criaran a sus hijos sin hacer gastos y mediante un acuerdo con la portera, recuperarlo después criadito. Y más aún, como era una política de los conventos (que tenían alta mortalidad) dar los niños internados criar con nodrizas también lograban que les fueran devueltos y aparte contar con un sueldo de nodriza. Las autoridades no tienen otra salida que blanquear esta situación y empezar a dar, directamente, las ayudas familiares en 1865. Pero estas ayudas sólo son otorgadas si la madre se somete a una vigilancia médico estatal.

Había otro problema. Las familias obreras no estaban institucionalizadas. Los hombres no se querían casar porque asociaban el casamiento a la adquisición de una dote, es decir, un negocio, un terreno, un taller. Pero en el S. XVIII y XIX la pobreza era extrema y había una multitud de mujeres sin dote aparte de las que no estaban destinadas al matrimonio por la ley de alianzas. ¿Cómo reemplazar ese capital inicial que no pueden aportar? Será con su trabajo, trabajo doméstico, cualificado, revalorizado, elevado a categoría de un oficio. Las asociaciones filantrópicas comienzan a promocionar esta capacitación de la mujer pobre que la convierte en el modelo de “la mujer de su casa”, la madre atenta, el instrumento privilegiado de civilización de la clase obrera. Una mujer que triunfe sobre el espíritu de independencia del obrero.

Ya no se trata de preservar a la mujer para el matrimonio sino de prepararla para la vida familiar.

Las estrategias de familiarización de las capas populares en la segunda mitad del S. XIX se apoyaban fundamentalmente en la mujer y le proporcionan un cierto número de herramientas y de aliados; la principal es la vivienda social. La idea es sacar a la mujer del convento, instruirla para el oficio de “ama de casa” para que saque al hombre del bar, y a los niños de la calle, dándole un arma, la vivienda de la cual tiene que excluir a los extraños y tratar de que entren el marido y los niños.

Para la **familia burguesa** se propone entonces:

Estrechamiento táctico para excluir y combatir a los domésticos. Esto refuerza el poder de la madre.

Alianza de la mujer con el médico.

Misión moralizadora en el exterior. Se abre su campo profesional como enfermera, maestra, trabajadora social.

Para los niños una liberación de la educación opresora de las instituciones religiosas, también de la faja, del corsé, de la compañía nociva de los domésticos.

Se trata de una liberación protegida: mayor libertad física, mayor moralización.

Para la familia popular:

Proyección de cada uno de los miembros sobre los demás. Vigilancia frente a las tentaciones del exterior: el bar, la calle.

Retraimiento hacia el interior, corte de los lazos de solidaridad.

Aislamiento de la familia pobre que queda lista para ser tutelada.

Para los niños una libertad vigilada: menor libertad física, mayor control.

Podríamos hacer un cuadro con las transacciones:

Renuncia a los derechos políticos de la familia y una puesta fuera de juego del combate sociopolítico,	a cambio de	una búsqueda privada del bienestar.
Renuncia a la sociabilidad, solidaridad, libertad de movimientos, bloques de dependencia. Renuncia a la familia como islote de resistencia,	a cambio de	la familia autónoma, volcada sobre sí misma, centrada en la educación de los hijos.
Renuncia al paternalismo familiar,	a cambio de	un paternalismo de Estado.
Declive de la autoridad paterna,	a cambio de	los derechos de las mujeres y los niños.

Esta familia que aparece es una familia despolitizada, aislada, sin lazos de solidaridad, débil en lo político y fuerte en lo laboral dado que se ocupa de la salud, la higiene y la moral de sus integrantes (no faltan al trabajo por enfermedad, ni los lunes por haberse emborrachado el domingo, etc.).

37. Los juegos de lenguaje

De una manera semejante al estructuralismo la tradición anglosajona a través de Wittgenstein toma conciencia de la autorreferencialidad del lenguaje, de este divorcio entre lenguaje y realidad, de este cierto relativismo, o dicho de otra manera, del fin de la creencia en la “existencia absoluta de las cosas”. Para Wittgenstein el significado de las palabras no hay que buscarlo en las cosas que pretenden señalar pero tampoco en la estructura sino en su **uso**. Las palabras se usan en ciertas actividades, en ciertos círculos, en ciertas ocasiones, ante ciertas personas, para lograr ciertos propósitos, según ciertas costumbres, ciertas normas, etc.

La semántica pensaba al lenguaje a partir de su función denotativa o informativa (señala cosas o está en lugar de cosas). La pragmática piensa al lenguaje a partir de sus usos y sus efectos. A diferencia de Saussure que buscaba la significación de un término en la estructura, en la lengua. Lo importante es **lo que esos hablantes hacen** con ese término o para qué lo utilizan. Si yo hablo del “perro de mi vecino” puedo estar haciendo dos cosas diferentes, o informando o insultando. Pero en estos dos casos podría verificar si el enunciado es verdadero o falso. Pero si un juez dice “los declaro marido y mujer” no podemos constatar si eso es verdadero o falso. Ese enunciado no señala nada, **hace** algo. Es performativo, el enunciador produce un efecto sobre el destinatario. Austin que escribirá un libro que se llamará *Cómo hacer cosas con palabras*, dirá que este enunciado ya no es denotativo sino performativo: el emisor, el juez en este caso hace algo al pronunciarlo, produce un efecto sobre el destinatario: convierte a ese hombre y esa mujer en esposos. Este enunciado performativo, este “acto de habla” puede entenderse con una jugada en cualquier juego, es decir que obedece a reglas precisas. En este caso la primera regla es que la autoridad del emisor debe ser reconocida por los destinatarios, es decir, hace falta que todos los participantes acepten jugar para que la cosa funcione, para que la jugada tenga validez. Se puede entender a la sociedad contemporánea como formada por diferentes juegos de lenguaje, cada uno con sus reglas. El “lazo social” se identifica con estas reglas: a cada institución le corresponde un juego de lenguaje del que participan un conjunto de personas. Estos juegos son autónomos, heterogéneos ya que cada uno tiene sus reglas. Un juego no puede, por lo tanto, legitimar las afirmaciones de otro. Un juez no puede convencer a una pareja de casarse con argumentos científicos.

Es sobre este principio de autonomía de los diversos juegos de lenguaje que Lyotard elabora

su concepción de la posmodernidad. La racionalidad instrumental había despojado de sentido el conocimiento. Como vimos más arriba, la cantidad, la rentabilidad y la utilidad habían reemplazado al “sentido” de las cosas. La ciencia había valorizado el saber denotativo excluyendo los saberes míticos o narrativos en torno a los cuales se organizaban las culturas premodernas. Sin embargo, para legitimar este discurso científico, la modernidad inventó un discurso narrativo: las filosofías de la historia. “Había una vez un hombre irracional que de repente comprendió lo supersticioso de su pensamiento...” Tanto el liberalismo como Hegel o Marx son, para Lyotard, relatos, cada uno con su héroe y su final feliz. Relatos que le dan un sentido a esta modernidad donde las cosas han perdido su sentido. Pero este sentido es obviamente mítico y ésta es la paradoja, dice Lyotard, el hombre nuevo, racional, científico es el héroe de un relato mítico. La posmodernidad se caracteriza por el descreimiento sobre estos relatos modernos o metarrelatos. Ya no hay legitimación para el saber. El saber se ha convertido en mercancía, se compra y se vende, no tiene justificación narrativa.

38. Lyotard y Habermas. El consenso y el disenso. La revolución y el orden.

38.1. Habermas (1929–)

La Escuela de Frankfurt había sostenido una posición pesimista con respecto a la posibilidad de salir de la *razón instrumental*. Pero Jürgen Habermas conserva cierto optimismo basándose en la existencia de un *interés emancipatorio* en el ser humano que coexistiría junto al interés técnico y al interés práctico, o dicho de otra manera, una “racionalidad comunicativa” frente a la “racionalidad instrumental”. La racionalidad instrumental produciría *acciones estratégicas* mientras que la racionalidad comunicativa produciría *acciones comunicativas*. Las acciones estratégicas son aquellas que toman al otro como un objeto y no como un sujeto. Las acciones comunicativas son las que toman al otro como un interlocutor (como un **sujeto**). Todo acto comunicativo se basa en la aceptación de ciertas reglas de juego de parte de los jugadores. La primera regla de la “ética del discurso” se basa en el imperativo de la razón práctica kantiana: no se puede tomar al otro como objeto sino siempre como sujeto, es decir como actor o **participante en un juego de lenguaje**. No hay experiencia humana que no implique un juego de lenguaje, pero cualquier juego supone un interlocutor. Ya Wittgenstein había dicho “*No se puede jugar un juego lingüístico solo*”.

Vivimos en un *mundo de la vida* en el cual coordinamos nuestras acciones a través de la comunicación. El *mundo de la vida* es un consenso tácito e inconsciente, algo así como la *Sittlichkeit* de Hegel, el conjunto de los significados compartidos. El mundo de la vida garantiza la unidad del mundo objetivo y la intersubjetividad entre sus miembros promoviendo así el proceso de comprensión y consenso. Oponiéndose a él están los sistemas sociales como la economía y la administración estatal. Mientras que el *mundo de la vida* es reproducido en términos de racionalidad comunicativa, la racionalidad instrumental prevalece en los sistemas (económico y estatal). Habermas llama colonización del mundo de la vida a la interferencia en la reproducción del mundo de la vida por la intervención de los sistemas.

Pero como habíamos dicho más arriba existe un interés emancipatorio que va tematizando, problematizando el mundo de la vida. Va ejerciendo una crítica de la ideología, una crítica del conjunto de supuestos y prejuicios compartidos. Sin embargo no se puede tematizar o problematizar todo el *mundo de la vida* en su conjunto a riesgo de no poder ya hablar. Es decir, la posibilidad de hablar y de comunicarse implica la necesidad de mantener un mínimo de supuestos que nos permitirían estar de acuerdo, entendernos. No es posible una crítica global, no es posible, para Habermas, fundar el mundo de nuevo. Pero sí se puede ir poniendo en cuestión, tematizando, paso a paso, el mundo de la vida. Tematizando todo consenso fáctico, todo consenso no argumentado.

El interés emancipatorio nos podría liberar sobre todo de la “comunicación sistemáticamente

distorsionada” (*ideológica*) y nos permitiría acercarnos a una “situación ideal de habla”, donde no hubiera distorsión. Esto depende de normas de **verdad**, **sinceridad**, **justicia** y **libertad**. Llegar a un acuerdo no coercitivo, arribar a un consenso, requiere que los participantes en el diálogo tengan iguales posibilidades de desplegar los actos de habla, y que los enunciados sean comprensibles, verdaderos, apropiados y sinceros. El consenso posible estará basado solo en la contundencia del mejor argumento. La única fuerza que se impone es la del mejor argumento.

La validez de los enunciados puestos a jugar puede decidirse sobre la base de razones e intuiciones brindadas por los participantes. Los enunciados de este tipo están abiertos a la crítica y la validación, se basan en la argumentación y puede alcanzarse el acuerdo sin recurrir a la fuerza. Es decir, se puede esperar un consenso unificador si apostamos al discurso argumentativo exclusivamente.

La descolonización del *mundo de la vida* no implica su oposición a la modernización. Cuanto más racionalizado comunicativamente es el mundo vital más posibilidades tiene, el ser humano, de desarrollar resistencias institucionalizadas a las fuerzas sistémicas. La esfera pública es el lugar central para que se alcancen acuerdos.

38.2. Lyotard (1924-1998)

Alejandro Dolina decía que los jugadores de culto del fútbol no son aquellos que necesariamente hacen goles sino aquellos que juegan haciendo algo imprevisto, aquellos que desequilibran con la inteligencia, es aquel jugador que deja pasar la pelota cuando todos esperan que pateee, ese que se detiene cuando todos esperan que pique. Jean-François Lyotard estaría seguramente de acuerdo con Dolina dado que él también valora lo que va contra el sentido común, contra lo establecido, contra lo esperado, contra lo consensuado.

Lyotard, de la misma forma que el estructuralismo, piensa que la estructura siempre es completa, siempre tenemos una idea acabada de lo que vemos, siempre tenemos una hipótesis de lo que observamos. Lo que falta en este mundo son las preguntas no las respuestas, lo que falta son las dudas, no las certezas. Lo que falta son los silencios expectantes y no las explicaciones. El ser humano siempre tuvo respuestas, siempre tuvo explicaciones frente a todo lo que observaba. El primitivo no se paraba frente al cielo estrellado preguntándose *¿cuándo sabré algo sobre esas cosas que brillan a lo lejos? ¿Cuándo tendré una respuesta que llene este enorme vacío que hay en mi cabeza y en mi discurso?* Por el contrario el hombre primitivo miraba al cielo estrellado lleno de certezas y no de ignorancia, tenía la certeza de que esos puntos que brillaban a lo lejos eran los dioses que lo acompañaban, eran los espíritus de los ancestros, etc. etc. Luego, cada nueva respuesta se tuvo que abrir paso a la fuerza para ser escuchada. Así Galileo, Einstein o cualquier científico innovador tuvo que quebrar el consenso establecido para que pudiera percibirse una verdad nueva. Ninguna de esas verdades vino a ocupar el espacio vacío que dejaba la ignorancia, sus ideas tuvieron que abrirse paso a los codazos, tuvieron que romper el *status quo*, tuvieron que romper la coherencia de la estructura para ser oídos. Algunos científicos lo hicieron con serio riesgo para sus vidas.

Cuando a uno le presentan a una persona no espera varios encuentros posteriores para hacerse una idea de ella. Un charla de tres minutos y uno se hace una idea acabada de su personalidad, de su vida, de su estado civil, etc. Después tal vez confirmamos nuestra impresión o tal vez cambiamos de opinión y decimos, “mirá, parecía un buen tipo y ahora me doy cuenta de que...”. No esperamos muchas observaciones para hacer la hipótesis, con la primera observación ya aparece la hipótesis, instantáneamente, al mismo tiempo que observamos. Después, con suerte, contrastamos las hipótesis conjeturada con nuevas observaciones y tratamos de ver si confirman o refutan la idea que nos habíamos hecho.

Lo mismo pasa con el lenguaje, los niños se relacionan primero con el lenguaje, y después con el mundo. Siempre llegan a la experiencia llenos, impregnados, de lenguaje que escucharon de

boca de su madre aunque no sepan articularlo. Al año recién empiezan a tratar de unir esa estructura completa de palabras con las cosas. Es decir, tienen las palabras antes de estar frente a las cosas. Mi hija por ejemplo cerca de los dos años llamaba “escoba” a una amplia variedad de objetos que tenían semejanza. “Escoba” era la escoba, el lampazo, el escobillón, el plumero y la manguera. Ella tenía ese significante y mientras no tuviera otro no iba a permanecer en silencio frente al escobillón o los demás elementos; lo nombraba como “escoba” sin esperar que nadie viniera a nombrarlo. Hasta que finalmente aparecía el nuevo significante que se tenía que abrir paso a los codazos para ocupar su lugar al lado de “escoba” pero enfrentado a él.

De una manera semejante “*la verdad* –dice Lacan (psicoanalista)– *hace agujero en el saber*”, rompe el saber, que es el orden de las verdades establecidas ligadas coherentemente. El saber es resistente a las verdades, el saber es el conjunto de certezas que nos hace estar seguros en la vida.

Marx, Althusser, Foucault, Lacan, Lyotard, Badiou, etc, hablaron de que la verdad aparece en el disenso, en la revolución, en el acontecimiento que quiebra el *status quo*, pero también lo dijo Jesús, “*¿Pensáis que he venido a dar paz en la tierra? ¡Os digo que no, sino a causar división!*”

Lyotard parte de la historia de la ciencia para afirmar que, como decíamos más arriba, los avances científicos han sido posibles gracias a “jugadas imprevistas” no contempladas por la estructura, jugadas que cambiaron las reglas de juego, que rompieron con una estructura de significados cristalizada. Kepler, por ejemplo, lo señalábamos al principio, midió las órbitas de los planetas durante 30 años sin poder explicar una variación de 4 minutos en la órbita de Marte. Lo que pasaba es que Kepler tenía la certeza de que las órbitas eran circulares. ¡Qué forma podían tener sino la forma perfecta por excelencia, el círculo, dado que existían en el espacio de Dios, en los cielos, lugar de toda perfección! Cuando rompió con esta certeza se le ordenaron todas las cuentas, todo empezó a encajar. Sin embargo, a pesar de la satisfacción que le daba que las cuentas le cerraran dijo algo así como “después de desechar los círculos y las ideas de perfección, no me quedó nada más que un montón de basura”. Galileo o Torricelli o Einstein cada científico tuvo que realizar jugadas imprevistas que quebraran las reglas. Estas son conceptualizadas por Lyotard como “*paralogías*”. La legitimación de la ciencia no está basada en el consenso sino en el disenso, en la paralogía.

De la misma manera el lazo social se legitima, para Lyotard, en el disenso y no en el consenso. Donde todos están de acuerdo alguien ha sido excluido. Veamos el ejemplo de los piqueteros. ¿Qué es lo que hacen concretamente? Cortan las calles. Impiden la libre circulación, es decir van contra las reglas, rompen las reglas, (una de las leyes prohíbe obstaculizar la vía pública) pero no para cometer delitos sino para que una verdad pueda aparecer: la verdad de que existe un altísimo porcentaje de desocupados en la Argentina. Aunque estuviera en los números del INDEC los desocupados no existían. Eran invisibles. Tuvieron que cortar las rutas, molestar, irrumpir en el medio de la estructura para hacerse visibles. Una verdad irrumpió quebrando el consenso, la “armonía” de todos los que tenían trabajo y auto en la Argentina.

38.2.1. La condición posmoderna.

La condición posmoderna fue escrito en 1979, cuando se estaban produciendo grandes cambios a nivel mundial. El inicio del **neoliberalismo** que adquiere toda su virulencia en occidente en la década del 80 con Reagan y Thatcher, la **globalización** de la economía y la **informatización** de las sociedades. Todos procesos que en Argentina se iniciaron con la década del 90.

En *La condición posmoderna*, Lyotard analiza el estatuto (el estado, la condición, las reglas) del saber en las sociedades contemporáneas que han sufrido los cambios indicados más arriba, particularmente el desarrollo de las sociedades postindustriales y de las sociedades de la información. El modo en que el conocimiento se legitima en estas condiciones también ha cambiado y es lo que va a analizar el autor.

En la modernidad las ciencias naturales y humanas eran legitimadas por lo que Lyotard llama las grandes metanarrativas. Esta legitimación por medio de las grandes filosofías (los metarrelatos) ha entrado en crisis. Hoy la ciencia posmoderna se legitima con respecto al principio de la *performatividad*, es decir, el criterio para que sea considerado legítimo un conocimiento o cualquier otra cosa hoy en el mundo es la *eficiencia*, la *operatividad*, la capacidad de *realización* que para Lyotard es una legitimación terrorífica: hay que ser eficientes o desaparecer. Pero también, demostrará Lyotard más adelante, existe un criterio paralelo a la performatividad: el criterio de la *invención*.

Lyotard analiza los cambios que va sufriendo el conocimiento por la necesidad de su informatización, “*todo lo que no sea traducible a la lógica informática será dejado de lado*”. Por otro lado, *el saber es y será producido para ser vendido*. Esto significa que se cambia toda la relación que se tenía con el conocimiento y la educación en el sentido de que ya no significan *formación* del espíritu, construcción de una subjetividad libre y autónoma, o cualquiera de los ideales que presidieron la educación en occidente. El conocimiento ha perdido su valor de uso, (amar el saber por el saber mismo, considerar al conocimiento como un fin en sí mismo) y se ha convertido en valor de cambio (intercambiar saber, como si fuera una mercancía, por otras mercancías).

Esto implica también que la mercantilización del saber cambiará al Estado que ya no será un productor o un planificador de la producción del saber sino que se convertirá en un obstáculo, un factor de opacidad y de “ruido” en la libre circulación de la información (de la misma manera como se lo considera al Estado hoy un obstáculo que debe desaparecer en la economía globalizada).

El problema esencial para Lyotard es el de la **legitimación** tanto a nivel político como a nivel científico. La legitimación de la ciencia se encuentra indisolublemente ligada con la legitimación del legislador. Decidir lo que es *verdadero* (ciencia) no está separado de decidir lo que es justo (ética y política). Saber y poder, es decir, conocimientos y toma de decisiones están imbricados, la cuestión del saber en la edad de la informática es más que nunca la cuestión del gobierno. La pregunta por la legitimación hoy es la siguiente: ¿*Quién decide lo que es saber y quién sabe lo que conviene decidir?*

Para Lyotard todo conocimiento y todas las relaciones sociales son cuestión de *juegos de lenguaje*: juegos en los que las propiedades más importantes de los enunciados son sus usos. Los enunciados son, por consiguiente, jugadas en el juego, en una agonística (del griego *αγών*: lucha) del lenguaje en la que hablar es presentar batalla. Esta visión no es una visión idílica que plantee la fraternidad de los seres humanos, por el contrario sostiene el enfrentamiento y el conflicto como inherentes al ser humano, pero hay una jugada que no está permitida, la jugada del *terror*, eliminar del juego a uno o más de los participantes.

El conocimiento científico hasta hace poco dependía del conocimiento narrativo para poder legitimarse. El juego mismo del conocimiento científico necesitaba de legitimación a través de una narrativa. Con el final de los metarrelatos el conocimiento posmoderno se enfrenta con dos principios de legitimación que compiten entre sí. El primero es la realizatividad (performatividad), es decir, el de la adaptación de la ciencia misma a las necesidades del sistema. Este viene fundado, como dijimos, en el crecimiento de la sociedad de la información. El desarrollo de las computadoras, de los bancos de datos, de los circuitos de imagen y sonido, ha conducido a una cuantificación en la que el conocimiento se convierte en un valor de cambio. La información posibilita que el poder utilice el conocimiento para sus propios propósitos.

Lyotard rechaza la legitimación que propone Habermas a través de un consenso universal, su noción de justicia –según la cual la emancipación de la humanidad se producirá a través de una regularización de las jugadas permitidas en todos los juegos de lenguaje– representa potencialmente una amenaza a la autonomía e inventiva de las ciencias.

Lyotard entiende que sus propios puntos de vista acerca de la legitimación posmoderna compiten con los de Habermas como alternativa al funcionalismo sistémico de Luhman y al

conservadurismo cultural de hoy. Este es el núcleo de la controversia, una competencia entre los principios de una racionalidad sustantiva a lo Habermas y el deseo nietzscheano como legitimaciones ambos de la resistencia al poder en el capitalismo contemporáneo. Para Lyotard, Habermas destruye la heterogeneidad de los juegos de lenguaje y destruye el disenso, el cual constituye la raíz de la invención.

Las ciencias posmodernas, tras haber roto con las metanarrativas, se justifican a sí mismas en una serie de marcos locales a través del único principio de legitimación posmoderno: la **paralogía**. Lo cual significa imaginación, inventiva, disenso, búsqueda de paradojas.

La única forma en que la sociedad puede imponer legitimaciones de performatividad a la ciencia es destruyendo la empresa científica misma. Lyotard hace extensiva, de la ciencia a la sociedad, esta noción de legitimación a través del paralogismo. Desea un sistema de justicia que se base no en el consenso sino en el disenso.

39. El trabajo como gran integrador

Castel afirma que el trabajo ha sido siempre el gran integrador y hace el siguiente recorrido en su libro: de la tutela al contrato y del contrato al Estatuto, finalmente del Estatuto a la sociedad posmoderna.

39.1. Del trabajo tutelado al libre contrato de trabajo

En la Edad Media había grupos cuya existencia hacía vacilar la cohesión del conjunto, los marginales y los necesitados. Castel afirma que estos grupos han estado clasificados según su relación con el trabajo: los que no pueden trabajar (*handicapología*) y los que pueden trabajar pero no quieren hacerlo o no lo consiguen (vagabundos). Para los primeros la asistencia o socorro que brindaba preferentemente la Iglesia, para los segundos la represión. Para los que tenían trabajo, éste estaba regulado por tutelas que lo encorsetaban en las redes rígidas de obligaciones sociales y no económicas, es decir, los campesinos y artesanos trabajaban para un señor feudal de por vida, existían también lo que se llamaba “gremios” que agrupaban a los artesanos. Los gremios regulaban totalmente el trabajo de sus integrantes.

39.2. Del libre contrato de trabajo al estatuto de trabajador

En el S. XXVIII la revolución política que institucionaliza al liberalismo como sistema político y económico, es decir al modelo del **contrato** como modelo de interacción y relación entre los hombres, y particularmente al **libre mercado de trabajo** produce que quien vivía de su trabajo libre no estuviera protegido como los que vivían de un trabajo regulado. **La libertad sin protección llevaba a la peor de las servidumbres**. Aparece entonces el individualismo negativo. Y este **individualismo negativo** no era una condición de pocos sino de una mayoría de la población. A esto se le conoce como la **vulnerabilidad de masas**.

Esta vulnerabilidad de masas está engendrada por el hecho de que el trabajo no se puede regular según el modelo del mercado.

La política social que surgirá consistirá en apuntalar esta estructura demasiado frágil del **libre contrato de trabajo**.

Lo que hace el Estado Social al crear este **Estatuto del trabajador** es reconstruir lo extrasalarial en torno al salariado. Es decir reconstruir la protección, la seguridad, la identidad social, la pertenencia a un colectivo pero ya en relación al trabajo y no como en la Edad Media una protección territorializada, es decir una identidad y una protección en relación a un feudo y a un

señor feudal. Ya no pasa por la interdependencia ni por la sujeción, ahora se ha convertido en un derecho que autoriza la movilidad. Es como un territorio abstracto.

Este estatuto recrea alrededor de la condición de salariado un **orden social** que brinda integración y protección. Es el Estado de Bienestar aliado a las políticas keynesianas, al crecimiento económico, al pleno empleo y al derecho al trabajo.

En este Estado social tiene una importancia fundamental el tema del **seguro**. El **seguro mutuo** que ya Leibniz elogiaba en el S. XVII y que vimos en la película *Germinal* cómo se generaba espontáneamente para poder soportar el hambre durante la huelga, este seguro mutuo se va extendiendo a toda Europa y constituye lo que Rosanvallon (1995) llama la **sociedad aseguradora**. El seguro es un sustituto real del contrato social. Hace interdependientes a los individuos y produce los mismos efectos de aglomeración y protección. Y algo muy interesante: los derechos sociales, dice Rosanvallon, nacen justamente después de las **grandes guerras nacionalistas**. Después de la guerra franco-prusiana o la primera y segunda guerra mundial. La nación contrae una **deuda** con los ciudadanos, particularmente con las clases populares que son las que más hombres entregan en las guerras. Entonces el nacionalismo y las guerras están al origen de los derechos sociales y del Estado Social para Rosanvallon.

Hoy estamos frente a una nueva cuestión social, de nuevo grandes porciones de la población viven al día, cada ocho horas pueden caer en la miseria, el futuro es aleatorio, se vive en la inseguridad, imprevisibilidad, desintegración. Este proceso, que es mundial, se vive en nuestra Argentina de una manera extrema justamente porque el neoliberalismo se implementó con una pureza que no se ha implementado en ningún otro lugar del mundo. Hay un nuevo crecimiento de la **vulnerabilidad de masas**, las regulaciones tejidas en torno al trabajo han perdido su poder integrador. De nuevo estamos frente a un **individualismo negativo** que se define por **lo que falta**: el individuo **no** tiene una familia que lo contenga, **no** tiene trabajo, **no** tiene protección social, **no** tiene identidad social, **no** tiene identidad nacional.

El individualismo positivo fue el gran logro de la modernidad: logramos tener autonomía, independencia, intimidad, diferencia, originalidad, libertad, responsabilidad, privacidad, interioridad, singularidad, creatividad personal. El lado oscuro de ese individualismo es el que hemos descrito como individualismo negativo.

39.3. Cohesión vs. Individualismo

Por otro lado habría que insistir en que esta inquietud gira en relación a la **cohesión**, es decir a la integración, a la pertenencia de todos sus grupos a una unidad, la protección que esta pertenencia implica, la previsibilidad del futuro, la seguridad que “estar protegido” significa.

La referencia más clara al momento de plantear el tema de la cohesión social es la Edad Media. A ella se refieren o la tienen presente todos lo que identificaron un **malestar** en la sociedad después de las transformaciones de los S. XVII y XVIII. las transformaciones políticas, económicas, culturales y sociales producidas por el capitalismo, el liberalismo, la Ilustración, la revolución científica y la Reforma protestante. Si hay un punto que uniría a todos estos aspectos de la modernidad es el tema del **individuo**.

En la Edad Media no existían los individuos, la gente estaba integrada a grandes bloques como la familia extensa, la aldea, la parroquia, el feudo, el ejército del señor feudal, etc. No había para ellos **ni autonomía, ni independencia, ni intimidad, ni diferencia, ni originalidad, ni libertad, ni responsabilidad, ni privacidad, ni interioridad, ni singularidad, ni creatividad personal**.

Tampoco había soledad, ni desprotección, ni ansiedad, ni angustia, se vivía ligado por múltiples vínculos que también eran tutelas y también cadenas. Los jóvenes no podían casarse con quien quisieran, los matrimonios eran arreglados, como era arreglado el futuro de cada integrante de

la familia que estaba sometida a la autoridad paterna que era absoluta. El padre podía destinar uno de los hijos para la carrera militar, otro para la carrera eclesiástica, el padre podía ejercer los castigos más crueles a sus hijos sin preocuparse por ninguna consecuencia penal. Los sujetos no podían salir de sus feudos, no podían transitar libremente, y podían ser objeto de todo tipo de sometimiento y humillación a manos de los nobles.

El dicho inglés “*No man without a lord*” significa que ningún hombre debe estar sin amo, ningún hombre debe ser independiente, ningún hombre debe ser libre pero también que ningún hombre debe estar sin protección, ningún hombre sin comida, sin techo, sin identidad, sin alguien que responda por él.

La problemática integración/desintegración, orden/desorden se plantea a partir de la *cuestión social* y es el centro de la problemática de la sociología cuando ésta nace. La sociología nace buscando respuestas o soluciones a este malestar (desorden, disolución, desestructuración, cambio, etc.) que implica la cuestión social.

Hegel escribió gran parte de su obra en la disyuntiva de cómo respetar la libertad de mercado y a la vez proteger a la sociedad de la desintegración. La respuesta de Hegel fue subsumir al capitalismo en la política.

La sociología de Maistre, Bonald, Saint Simon, Comte, Durkheim tienen presente la pregunta sobre cómo salir del desorden, del malestar, la desintegración que la industrialización, el capitalismo, la urbanización, pero sobre todo el **individualismo** habían producido. Esta preocupación ya estaba en el centro de la filosofía hegeliana.

En el pasaje de la “comunidad” (medieval) a la “sociedad” (moderna) la historia de la “sociedad” va a ser la historia de las posibilidades pero también de las dificultades y los riesgos de existir como individuos (Castel).

“Fue sobre todo bajo la forma contemporánea de la sociedad salarial, consolidada luego de la Segunda Guerra Mundial, como se resolvió, al menos temporariamente, el dilema planteado por Durkheim, a saber, cómo crear un tipo de vínculo capaz de asegurar la cohesión social y, al mismo tiempo, promover la autonomía individual. En efecto, la sociedad salarial impulsó la creación de protecciones colectivas (un valor agregado respecto de la visión liberal del orden contractual) y redujo también el riesgo del individualismo negativo, asegurando la cohesión social. En otras palabras, el éxito de la sociedad salarial radicó entonces en el equilibrio que logró entre la promoción relativa del individualismo positivo y la referencia a marcos colectivos.” (Svampa: 2000:12).

40. Determinaciones y sujeto

Hemos estudiado las determinaciones, lo que constriñe al ser humano, lo que lo condiciona, lo encarcela, le impide ser libre, le impide ser auténtico. Estas determinaciones son las relaciones de producción (según Marx), el deseo inconsciente, la culpa (según Freud), el lenguaje (según Saussure y el estructuralismo), el poder (según Nietzsche y después Foucault o Donzelot y otros). El poder en sus formas antiguas (represión) o en las formas modernas que describe Foucault (poder disciplinario y biopoder). Nos queda la pregunta: entonces ¿no somos libres? ¿No somos sujetos? ¿No somos dueños de nuestra vida?

¿Qué es un sujeto? ¿Es lo mismo que un individuo, lo mismo que una persona, lo mismo que un ser humano?

No, no es lo mismo.

Vayamos por partes, cuando hablamos de sujeto queremos señalar, sobre todo a partir de la Modernidad y después del idealismo alemán (Kant, Hegel, Schelling) a la posición **activa**. Un sujeto es **acto**, acción, trabajo, transformación. Es lo opuesto al objeto. ¿Y qué es un objeto? Un

objeto es lo que se puede manipular, lo que no tiene voluntad, ni deseos, ni proyecto propio. Un objeto está encadenado a la cadena de los efectos y las causas. Por el contrario el ser humano es pensado como sujeto desde Pico de la Mirándola en adelante: el ser humano se hace a sí mismo, se autocrea, es autónomo (se da sus propias reglas). Kant también lo pensó así, sólo que el único lugar donde el ser humano podía ser libre era el ámbito de la ética porque era el único lugar donde podía ser universal, donde podía acercarse al absoluto.

Un sujeto es **acto**, trabajo, transformación, un “ponerse” frente a la realidad, tomar posición, romper la cadena de los efectos y las causas. Un sujeto es aquél que se hace dueño de su propia vida, sujeto es aquello que pone su voluntad en las cosas, que es la causa de sí mismo. Es aquél que ya no es más objeto de fuerzas exteriores, ya no está a merced de las olas que lo llevan y lo traen.

Comparemos este concepto con el concepto de **individuo**. Un individuo es aquello que se puede separar del resto, es aquello que se define por las libertades individuales, por la iniciativa privada, por la propiedad privada. Las libertades individuales son las libertades negativas que se definen por un “no”: **no** se me puede impedir transitar libremente..., **no** se me puede impedir votar, **no** se me puede impedir creer en tal dios, o tener tal opinión, etc. etc. (Están pensadas de manera negativa por el liberalismo, no se propone que todos los individuos circulen libremente por el territorio de la Nación, sólo se sostiene que no se le puede impedir a nadie hacerlo. No se sostiene que todos los individuos tengan opinión propia y la expresen, sólo se dice que no se puede impedir a nadie tenerla). Un individuo es aquello que está protegido por una “esfera de privacidad” y en ella es totalmente libre. Un individuo ha sido definido por el liberalismo como aquel ser que nace libre. Todo individuo afirmaría que es sujeto, es decir que es autónomo, que es la causa de sí mismo, que es dueño de su vida, es decir, que es libre. (Sin embargo, como después denunciarán los Pensadores de la sospecha, esa libertad, autonomía, y autoconciencia pueden ser una ilusión pues se afirman sólo porque se **desconoce** la historia y se desconocen las determinaciones¹⁷.)

El concepto de “persona” alude a cierta sacralidad del ser humano. Viene de la tradición grecolatina: los griegos eran muy afectos al teatro y para realizar las representaciones usaban máscaras. Bien, el actor, el ser humano, era lo que “per-sonant” detrás de la máscara, lo que sonaba detrás de la máscara. Lo esencial no era la máscara sino lo que se escuchaba detrás de la máscara. La tradición cristiana se apropia de este concepto para señalar la esencia sagrada del ser humano, eso que está más allá de las apariencias. El concepto de “persona”, entonces, marca una cierta condición sagrada para el otro. Tratar al otro como “persona” significa no desconocer eso sagrado que se esconde tras de la máscara.

El concepto de “ser humano” señala algo semejante al concepto de “persona” pero con un tinte laico y no ya religioso. Este significado se institucionaliza después de la proclamación de los Derechos Humanos a nivel internacional. No se entiende que el ser humano sea sagrado en un sentido religioso pero sí se señala la **dignidad** implícita en el concepto. Como lo planteaba Kant: el ser humano es un fin y nunca un medio. Los Derechos Humanos son derechos que posee todo ser humano por el sólo hecho de ser un ser humano.

17Un ejemplo de alguien que se cree libre: los padres de unos adolescentes se van de viaje y les dicen a los hijos: “chicos, nos vamos por unos días, ya están grandes y se van a quedar solos, ya saben lo que tienen que hacer”. Los adolescentes obviamente saltarán de alegría porque habiendo pasado toda una vida haciendo lo que querían los padres, ahora, por unos días serán libres, por unos días podrán hacer realmente lo que ellos quieran. Tan libres se sentirán que se acostarán tarde, verán televisión hasta la madrugada, no harán las camas, no lavarán los platos, no comerán comida sana, etc. etc. Harán lo que les plazca, más precisamente, harán exactamente lo contrario de lo que los padres esperan, harán minuciosamente lo opuesto a lo que los padres mandan. Pero en un momento tal vez se detengan a pensar y se pregunten: “Hacer prolijamente, exactamente, minuciosamente lo contrario de lo que marca la ley ¿no es otra forma de estar sometido a la ley? ¿no es otra forma de obedecer? (Ser libre no es asunto simple)

El concepto de individuo, persona, ser humano, son conceptos que señalan una esencia en el ser humano. Para el liberalismo la esencia de la sociedad es el individuo y la esencia del individuo es la libertad. Para la tradición religiosa la esencia del ser humano es su fondo sagrado. Para el humanismo de los Derechos Humanos la esencia del ser humano es su dignidad.

Pero no todos los pensadores pensaron en términos de una **esencia** que estaría desde el principio de los tiempos y que se esconderá en lo profundo del ser humano. Para Hegel la esencia es algo ligado a la historia. Se va deviniendo la propia esencia. No está definida desde el comienzo. El ser humano no nace libre sino que se va “haciendo libre”, la libertad es un resultado final y no un dato inicial como afirmaban los liberales. Por otro lado la libertad es un producto de las relaciones humanas y no una propiedad consubstancial al ser humano. Para Hegel somos más libres mientras más relaciones, obligaciones, responsabilidades, tareas sociales tenemos no mientras menos relaciones sociales tengamos (como pensaban los contractualistas cuando imaginaban el Estado de Naturaleza donde existía una **libertad absoluta** porque no existía el lazo social). Somos más libres mientras más estamos en el tejido social no mientras menos insertos, integrados estemos. O dicho en términos dialécticos: sólo del encadenamiento (social) nace la libertad. Lo vimos en relación a la dialéctica del Amo y el Esclavo. Para ser humano el hombre necesita desde el vamos al “otro”, su reconocimiento, su deseo, de lo contrario no podemos hablar de “seres humanos”. De allí en más se va tejiendo esta trama que es la sociedad de una manera dialéctica, a través de la lucha por el reconocimiento.

41. El sujeto sujetado

Bien, los pensadores de la sospecha van un poco más allá de Hegel. Para Marx el hombre moderno se cree libre sólo porque desconoce las determinaciones, desconoce que somos esclavos de los medios de producción. Para Freud el ser humano se cree libre sólo porque desconoce que somos esclavos del inconsciente. Somos esclavos del lenguaje, “no hablamos una lengua, decía, Saussure, somos hablados por el lenguaje”. Este es el concepto de **sujeto sujetado**. Un concepto que popularizó Lacan, un gran psicoanalista francés sucesor de Freud. El sujeto está sujetado, atrapado, atravesado por la historia, por las relaciones de producción, por la ideología, por el lenguaje, por el significante. Según lo que hemos visto en Tótem y Tabú no podemos ser libres porque estamos atrapados en la culpa y por la culpa. Entonces aquel sujeto (individuo) sinónimo de libertad, autonomía, autoconciencia, dueño de su vida, ahora va a ser sinónimo de determinaciones exteriores. No sabemos qué es lo que hacemos cuando estamos haciendo algo, no somos dueños de nuestras acciones. Un neurótico obsesivo no sabe qué es lo que está haciendo cuando se prohíbe pisar las ranuras de las baldosas, un pueblo primitivo no sabe lo que está haciendo cuando se prohíbe comer el animal sagrado, nosotros no sabemos lo que estamos haciendo cuando recibimos dinero a cambio de cosas realmente útiles y valiosas, no sabemos qué es lo que hacemos cuando vendemos nuestra fuerza de trabajo en el mercado creyendo que el intercambio es equivalente. Una cosa es lo que decimos que hacemos y otra diferente lo que hacemos al hacer lo que decimos.

Para considerar este tema consideremos la diferenciación entre **el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación**. Veamos un ejemplo: unos antropólogos estudian a tribus salvajes en la profundidad de una selva. Le preguntan a un informante dónde pueden encontrar caníbales. “*Ya no quedan caníbales aquí –dice el aborigen– ayer nos comimos el último*”. Este chiste patentiza la diferencia entre el sujeto del enunciado, que dice que ya no quedan caníbales y el sujeto de la enunciación, que es, obviamente, un canibal. Si bien está claro que “*decir es hacer*” como sostenía Austin, no está igualmente claro **qué cosa hacemos exactamente** cuando decimos.

La diferencia entre sujeto del enunciado y sujeto de la enunciación nos posibilita pensar el tema del **goce**. Un concepto que ha desarrollado largamente el psicoanálisis lacaniano. Veamos un ejemplo: los frailes que durante la Edad Media escapaban del placer carnal y de los deseos sexuales a través del **cilicio**, esas cadenas con clavos que se usaban como cinturones contra la piel desnuda. Sin embargo el fraile al prohibirse sus malos pensamientos y castigarse por sus deseos carnales obtenía un placer, un goce, mucho más intenso (por morboso y extraño) que el placer “estándar” que podía proporcionarle una mujer. En el mismo acto en que se impedía gozar, lograba un goce superior. Lo que él no sabía era que sólo aceptaba la renuncia al goce clásico sostenido por el goce excedente que brindaba la prohibición y el castigo. Veamos otro ejemplo: Un maestro, un profesor, un director de escuela está hablándoles a los niños sobre por qué tienen que ser solidarios, por qué tienen que ser respetuosos de las diferencias, por qué tienen que ser democráticos. Sin embargo esta tarea no suele tener éxito. Cuántos maestros o profesores dicen: “yo les hablo y les hablo pero no hay caso, no cambian”. Cuántos padres dicen “yo no les pego, les hablo mucho, pero no les entran balas”. El problema es que como en el caso del fraile **el gesto mismo que combate el goce está lleno de goce**. Hay algo que se hace en ese “hablarles” y que no es “convertirlos en solidarios y buenos ciudadanos”, lo que se hace es cultivar el lirio negro de la culpa y la culpa es un camino de ida, la culpa es un fin en sí mismo, la culpa es un oscuro vicio tanto para el que la introduce como para el que la padece. Mientras que el sujeto del enunciado sostiene que debemos educar en libertad, el sujeto de la enunciación puede estar al mismo tiempo y con el mismo gesto, culpabilizando. Esta es otra forma de estar **sujetado**, estamos sujetos a la culpa y a culpabilizar y cuando educamos (con las mejores intenciones conscientes por supuesto) resulta que podemos estar al mismo tiempo y con el mismo gesto llenando de culpa. Un ejemplo de políticas sociales y trabajadores sociales: Teresa Matus Sepúlveda cuenta que trabajando en el norte de Chile los trabajadores sociales tenían a cargo un programa alimenticio para niños. El programa les brindaba, entre otras cosas, la merienda. Los niños debían tomar la leche. Sin embargo, considerando el clima inclemente del norte de Chile y el cansancio de los niños de tomar todos los días una taza de leche caliente se le ocurrió a uno de los trabajadores sociales usar la leche para hacer helados. Consiguió fruta e hicieron helados con lo cual los niños ingerían lácteos pero no tenían que sufrir ni tanto calor ni tanto aburrimiento. Sin embargo la responsable del programa al enterarse de esta innovación se opuso tajantemente. ¡Tenían que tomar leche líquida! Argüía muchas razones pero obviamente no tenía razón. Nosotros no podemos menos que pensar que había allí un goce inconsciente, sádico, que, amparado en racionalizaciones, se desataba sobre los niños.

Bien, sin embargo ahora tenemos que dar un paso más allá. Este **sujeto sujetado**, determinado, condicionado de mil maneras, al poder pensar las determinaciones, al poder pensar lo que lo ata, lo que lo constriñe, **cambia de posición**. Es la meta del psicoanálisis: hacer conciente lo inconsciente. Hacer conciente lo que nos determina inconscientemente. Al hacer conciente lo inconsciente nos posicionamos de otra manera con respecto a nuestras determinaciones. Hay una esperanza de ya no ser esclavos de ellas. Decíamos más arriba que el único esclavo que nunca se va a liberar es aquel que se cree libre. Pero hacer consciente las determinaciones, objetivarlas, me permite al menos tener una perspectiva diferente y tal vez comenzar un recorrido que expanda los márgenes de libertad. Entonces ser un sujeto (en el sentido de “dueño de la propia vida”) es posible sólo después de haber hecho consciente las determinaciones que nos fijan. Las determinaciones que nos encierran. Las pocas posibilidades de ser libres que tenemos sólo son posibles por haber hecho consciente nuestras limitaciones y no por haberlas negado. Algo muy semejante nos puede enseñar el análisis marxista o los análisis foucaultianos con respecto al Trabajo Social. Hemos estudiado que el Trabajo Social nace como una forma de ejercer el poder (una forma de biopoder), nace como una forma de reproducir las relaciones de producción del capitalismo. Sin embargo esto no lo condena. Justamente cuando hace **consciente** esta marca de nacimiento, cuando hace consciente esta

determinación: la de haber nacido para producir sujetos débiles en lo político y fuertes en lo laboral, cuando hace consciente que aparece para evitar una revolución es que puede empezar a ser sujeto de su propio trabajo. Empezar a intentar una solución propia al respecto.

Realicemos un repaso y dejemos algunas ideas claras:

1. El ser humano construye su esencia. Desde Pico della Mirándola pasando por Hegel, la sociología funcionalista, Marx o Sartre, en realidad desde el comienzo mismo de la modernidad, diremos que el ser humano se autoproduce, se autoconstruye y produce su mundo.

Tanto Hegel como la primera sociología entienden a la sociedad como una “segunda naturaleza” construida a partir de las relaciones intersubjetivas que van materializándose en significados compartidos y en instituciones a lo largo de la historia. Las relaciones intersubjetivas van cristalizándose y construyendo un “mundo humano”, son las “objetivaciones”. Esta es la idea de “cultura” en general. Sabemos que el término “cultura” viene de *cultus*, que significa cultivar y al mismo tiempo de *collo*, habitar lo cultivado. Lo producido por la cultura, entonces, hace de lo indiferenciado natural –potencialmente peligroso– algo ordenado y habitable con algún grado de seguridad. Y todo esto está muy bien y nos permite contar la historia del esfuerzo humano que construye un mundo humano: a través del lenguaje el ser humano hace de lo homogéneo indiferenciado algo diferenciado, “Este es el árbol, esto es el agua, este es el pan, esta es la sogá”. A través del trabajo transforma la realidad, ya no necesita adaptar sus necesidades a la naturaleza como hacen los otros seres vivos (desarrollando aletas, plumas, branquias o pezuñas según el medio) sino que adapta el medio, la naturaleza, a sus necesidades. El sentido común percibe esta “segunda naturaleza”, es todo aquello que es obvio para nosotros. Sin embargo en este relato falta algunos detalles que no encajan: el antagonismo, los conflictos, las contradicciones. Si hemos ido construyendo un mundo humano, acorde a las necesidades humanas, a fuerza de trabajo y significados ¿por qué aparecen los conflictos?

2. La esencia está afuera

Tanto para Hegel como para Marx y de allí en más, la esencia puede ser “la red de significaciones compartidas” (Hegel) o “el conjunto de las relaciones sociales” (Marx). Dice Marx en la sexta tesis sobre Feuerbach: “*Feuerbach disuelve la esencia religiosa en la esencia humana. Pero la esencia humana no es una abstracción inherente al individuo singular. En su realidad efectiva es el conjunto de las relaciones sociales*”. Esta esencia no es ni individual (ya lo dijimos, está afuera), ni social como un todo preexistente, como el “gran ser” de Comte, como algo con existencia propia más allá de lo individuos. Es algo que no está ni “dentro” de ellos ni “aparte” de ellos, es algo que existe “entre” los individuos, es decir es una materialidad (no se trata de ideas) y sin embargo no es una materialidad de las cosas, es la materialidad de las **prácticas**. Es una relación entre dos polos (individuo–comunidad) que, paradójicamente, los constituye. Esta relación entre dos polos que no existen puede ser idealista (Hegel) o materialista (Marx). Para Hegel esta relación entre polos que no existen es una relación de significados, para Marx es una relación que transforma, produce, es una práctica revolucionaria, las relaciones sociales mencionadas por Marx no son otra cosa que una incesante transformación, una “revolución permanente”.

3. Hay una cierta alienación que es ineliminable.

Preguntábamos recién por qué aparecen los conflictos. Kant pensó que los conflictos, las contradicciones, el antagonismo eran una estrategia de la Naturaleza para hacer que el hombre llegara a desarrollar todas las disposiciones naturales con las cuales lo había dotado (básicamente la racionalidad). No se podía confiar en los seres humanos, es cierto –decía Kant– pero se podía

confiar en la Naturaleza que podría tener un plan oculto para los seres humanos y un destino para ellos: la *Weltbürgergesellschaft* o “sociedad cosmopolita”.

La primera sociología respondió al problema del conflicto con el concepto de *anomia*. La sociedad era algo que funcionaba y que no presentaba mayores problemas con la gente “normal” más que aquellos *anómicos*.

Hegel (cierto Hegel vulgarizado, aquel de la “tesis, antítesis, síntesis”) pensó la dialéctica de una manera no tan lejana a Kant (la astucia de la Naturaleza kantiana se parece a la astucia de la Razón hegeliana) donde la Razón se desplegaba a partir de la contradicción (la negación) y de la negación de la negación.

De cualquier manera la idea que une a Kant y a (este) Hegel es subsumir el conflicto en una perspectiva mayor que lo haga funcional a una “historia con final feliz”, ya sea la *sociedad cosmopolita* o la sociedad regida por el *Estado ético moderno*. Desde muchas perspectivas posteriores se ha sostenido de una manera semejante que el conflicto es útil, que le hace bien a la naturaleza, a la evolución, a la sociedad, a la democracia. “No hay mal que por bien no venga” dirían muchos intelectuales. Estas posiciones teóricas implican que sabemos qué es el hombre, sabemos qué es la sociedad y qué es la “buena” sociedad, sólo tenemos que ver cómo funciona lo disfuncional. Ya sea a través de la “socialización” de los *anómicos* o a través de entender cómo el conflicto trabaja para la integración (Kant o Hegel), cómo el mal es sólo un paso para llegar al bien, cómo la contradicción, la negación, el disenso es un momento necesario para arribar a un consenso real y definitivo. De cómo las peleas, como en las parejas, son sólo una excusa para la reconciliación.

Bien, muy linda la historia y muy edificante pero, como diría un criollo: “todos muy honrados pero el poncho no aparece”. En términos de Marx: “*No conozco ningún Estado existente que no sea una agencia de negocios de la burguesía*”. Es decir, que pasa el tiempo y no se avizora reconciliación alguna.

Evidentemente lo que tuvo que suponer el pensamiento occidental entonces es que toda la construcción cultural, el “mundo humano”, la “segunda naturaleza” que el hombre ha construido y que subsume en su dialéctica interna al conflicto, a lo disfuncional, a la contradicción, tiene una apariencia de homogeneidad, de consenso, de integración, de universal pero es, en realidad “ideológica”. Es una realidad que esconde una contradicción fundamental: desde la perspectiva marxista lo que se esconde es la contradicción **Capital/Trabajo**. O desde una perspectiva nietzscheana: “*En algún punto perdido del universo, cuyo resplandor se extiende a innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que unos animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue aquél el instante más mentiroso y arrogante de la historia universal*” (Nietzsche). En otras palabras: la ciencia, el conocimiento, la cultura es una producción que encubre bajo el manto de la objetividad, del desinterés, de la bondad otra cosa vergonzante: la voluntad de poder. Desde el psicoanálisis freudiano: la cultura, la civilización, es producto de algo que no nos puede enorgullecer: la represión. La cultura es lo que nos hace neuróticos, nos enferma (*El malestar en la cultura. Tótem y Tabú. Moisés y el monoteísmo*). Conclusión, desde Marx, Nietzsche o Freud, estamos **alienados**:

Hemos dicho que desde la modernidad el ser humano construye su esencia, que esta **esencia** no está en el interiorpreciado de los individuos, guardada en los pliegues de su corazón, de su alma o de su conciencia. Sobre todo desde Hegel en adelante podemos decir que **la esencia está afuera**, ha sido construida y le podemos llamar **cultura**. Por último que esta esencia, llamada cultura, puede ser un engaño, una falsa realidad, puede ser ideológica, lo que nos ubicaría en la posición de **alienados**.

Cultura, ideología y alienación son conceptos que se nos aparecen muy cercanos, casi como sinónimos. Veamos primero un interesante factor común entre “cultura”, “ideología” y “alienación”. Michael Payne en el *Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales* comienza por definir al concepto de cultura como un “*término de aplicación virtualmente ilimitada*” (2002:120) y

Raymond Williams en su texto ya clásico *Palabras clave* ha dicho que “cultura es una de las dos o tres palabras más complicadas de la lengua inglesa” (2000:87). McLellan en su texto *Ideology* comienza diciendo que “ideología es el concepto más escurridizo de las ciencias sociales” (citado en Payne: 2002:393). No nos sorprende en absoluto que Raymond Williams comience su definición de “alienación” diciendo: “Alienación es hoy una de las palabras más difíciles de la lengua” (2000: 33). Al menos podemos comenzar diciendo que a los tres conceptos los une una radical dificultad para definirlos.

Veamos el concepto de ideología:

3.2. Ideología

De ideología tenemos las siguientes versiones:

Podemos creer que es un tipo de pensamiento distorsionado o falso (falsa conciencia).

Podemos creer que es un conjunto de opiniones, creencias y actitudes (la *Weltanschauung* visión del mundo).

Podemos creer que es un sistema de ideas más o menos consciente.

Finalmente podemos creer que es un modo más o menos inconsciente de **conducta** habitual (práctica) o **realidad** realmente existente.

Esta última es una concepción positiva de la ideología (positiva en el sentido de que no piensa a la ideología como algo sin consistencia, como un espejismo o una ensoñación, sino como una realidad. Esta concepción está tanto en Lukács como en Gramsci y en Althusser. La ideología está en las prácticas y en las cosas, en el “sentido común”, en lo que hacemos y percibimos, en los significados compartidos, objetivados, cristalizados, reificados. La “segunda naturaleza” que habitamos es ideológica. La idea fundamental sería la siguiente: no es que uno vea **incorrectamente** una realidad verdadera sino que vemos **correctamente** una realidad falsa. No es que yo tergiverse la realidad al ver al sol salir y ponerse, no es que vea espejismos cuando veo al sol girar alrededor de la tierra, sino que veo **correctamente** una realidad falsa. Todo el proceso cultural del que hablábamos más arriba, es decir, el acto de producir, a través del lenguaje y el trabajo, “lo cultivado”, la “segunda naturaleza”, el “mundo humano”, la “realidad humana”, es entonces, siempre una construcción tendenciosa que se presentaría como universal cuando en realidad sería particular.

El ejemplo del sol viene bien porque la solución a este problema (geocentrismo/heliocentrismo) la brinda la ciencia, la astronomía. La ciencia es contrafenoménica. La ciencia destruye lo que aparece a los sentidos, destruye el “sentido común”, ve lo que los ojos no ven (la presión atmosférica, la gravedad, la fuerza, la masa, etc.). Yo veo bien a la gente tomar mate y veo cómo “chupan” para que el agua suba, lo que no veo es lo que **ve** la ciencia: que la presión atmosférica es la que hace el trabajo. De la misma manera la ciencia marxista explicaría cómo el “mundo encantado” del capitalismo engaña presentándonos a la mercancía sin historia y como equivalente universal. La ciencia marxista ve lo que los ojos no ven.

Lukács sistematizó esta idea. El problema era entonces que la burguesía había construido una “realidad humana” que se presentaba arteralmente como universal cuando en realidad respondía a un interés de clase. Por el contrario, el proletariado como “sujeto–objeto idéntico de la historia” contaba con el marxismo como “ciencia del proletariado” para revertir esa situación. Hay una superioridad cognitiva del punto de vista del proletariado. El punto de vista del proletariado sí sería realmente universal (porque sólo el que no tiene nada que perder, más que las cadenas, puede pensar por todos).

Gramsci, Althusser hicieron variaciones de esta definición de ideología como mundo realmente vivido, es decir, la ideología se hace prácticamente equivalente a “cultura” y también equivalente a “lazo social”.

El concepto de *habitus* de Bourdieu tiene grandes semejanzas con el concepto de ideología de

Althusser (Bourdieu & Eagleton, 1996).

Ahora bien, si “realidad humana” es equivalente a “mundo construido”, en otras palabras “cultura”, y “cultura” es equivalente a “ideología” en la que estamos “alienados” se abren al menos tres posibilidades:

Pensar que más allá del mundo construido, del mundo que nos engaña, de la ideología, se encuentra el mundo verdadero. Salir de la caverna donde reinan las sombras y poder acceder a la Verdad sería entonces necesario y posible. Romper el caparazón que nos engaña, salir del huevo que nos aprisiona y acceder de esa manera al mundo real, al mundo verdadero es justo y necesario. Romper con el caparazón ideológico que nos ciega y finalmente “darnos cuenta” que estábamos alienados es nuestro deber y salvación.

Pensar que más allá de esta realidad falsa, ideológica, no hay más que otras realidades falsas, otros simulacros, y que cualquier esfuerzo humano sólo va a conducirnos a producir más realidades simuladas, ideológicas, falsas. Nuestro destino no sería más que un eterno vagar de espejismo en espejismo. Es la posición “posmoderna” que propone el análisis textual interminable.

La posición freudiana: Que el ser humano sea un ser anómalo, incorde, desafinado, descentrado, significa, en idioma psicoanalítico que todos somos neuróticos. Significa que todos somos castrados: es decir incompletos, fallados. Y esa castración es la que nos abre al mundo humano, a la cultura. Esa falla es la que nos posibilita percibir tanto a los otros como al mundo. ¿Hay gente que no está “castrada”? Sí, los psicóticos. La psicosis es una denegación (*Verneignung*) de la castración. Pero muy lejos de convertir a los sujetos en dioses o en superhéroes esta denegación de la castración los priva del acceso al mundo. Los psicóticos están enclaustrados en su perfección, en su narcisismo. La psicosis es una retracción total de la libido. Hay entonces, para Freud, una alienación fundamental inherente al ser humano, una alienación que es la condición de posibilidad de acceso al mundo humano. A esta posición freudiana tenemos que agregarle la de Saussure: el ser humano no habla una lengua sino que es hablado por el lenguaje. El signo lingüístico no tiene un referente extralingüístico y el significado no preexiste al significante. Esto quiere decir, entre tantas cosas que el ser humano está originariamente alienado al lenguaje. A esta posición freudiana y saussureana debemos agregarle la posición de Heidegger. Heidegger definió al ser humano como arrojado a un horizonte histórico contingente pero inevitable donde de todos modos tenemos que decidir sin poder fundamentar por completo en razones las decisiones que tomemos. Heidegger formula la finitud del ser humano en la línea de Kant donde sólo por la muerte es que podemos ser seres humanos, nuestra finitud es la condición de posibilidad del sujeto trascendental. La finitud y la radical contingencia (no necesidad) de la existencia humana caracteriza su pensamiento.

Esta última posición, donde hemos ubicado a Freud, Saussure y Heidegger, nos muestra un mundo humano alienado, pero por alienado, humano. Es decir que hay una cierta alienación de la que no podemos escapar a riesgo de dejar de ser humanos.

Lo real no es lo que vemos, es cierto, eso es ideológico, pero tampoco es lo que se esconde detrás del velo de lo ideológico. No existe la verdadera realidad, la última, la que nos salvará de la ficción de esta vida alienada, la que nos liberará de las cadenas de la ignorancia como deseaba Platón. La filosofía platónica o cualquier otra filosofía que anhele la posibilidad de arribar finalmente al mundo verdadero (y hay que decir que ha habido hegelianos platónicos, freudianos platónicos, marxistas platónicos) sostiene su pensamiento y su acción en la convicción de que se puede realizar el pasaje a la Realidad con mayúscula, a la realidad sin contradicciones, a la

transparente realidad de la reconciliación del hombre con su esencia. Al mundo donde el ser humano pueda ser finalmente auténtico, libre, capaz de vivir una vida no alienada.

4. Lo Real no es ni la realidad vivida, ni la Verdadera Realidad que se hallaría traspasando la alienación. Lo Real es lo imposible.

La fenomenología nos habló de una experiencia fundamental previa a la osificación de las metáforas. El lenguaje daba cuenta en un principio de una “experiencia” nueva, un acontecimiento, un evento, para luego repetirse y en la repetición perder su relación a la experiencia. Los que vinieron después repitieron incesantemente la palabra en lugar de repetir la experiencia. La relación entre la experiencia y la palabra se invierte y la palabra pretende hacer nacer a la experiencia. Cuando uno está frente a un cuadro puede sentir cosas, puede tener una experiencia que, tal vez, se transforme en palabras. Pero si estoy con un guía del museo, el guía me dirá las palabras que pretenderán producir la experiencia, me dirá qué es lo que tengo que sentir frente a ese cuadro. Sin duda a veces viene bien, porque suele pasar que frente al cuadro, sinceramente, no siento nada y las palabras del guía me explican lo que debo sentir y me tranquilizan respecto al gasto que hice al pagar la entrada. En este planteo la fenomenología, Heidegger entre otros, suponían la posibilidad de arribar a la experiencia originaria de la cual habían nacido las palabras. Luego la crítica se dirigía a la gradual autonomización de la forma con respecto al contenido.

Sin embargo esta interpretación es demasiado optimista. Lo cierto es que los seres humanos no tenemos esa posibilidad de acceso directo a la experiencia, ese acceso no mediado por el lenguaje. Esto implica que las palabras son previas a la experiencia. Significa que no tenemos experiencias y después les ponemos palabras sino al revés. Mi hija de un año y ocho meses está aprendiendo muchas cosas. Ha aprendido a reírse de los chistes, se ríe con sus hermanos de los chistes que ellos cuentan; obviamente no los entiende. Más adelante, cuando sea más grande entenderá de qué se reía. Ha aprendido también a hacer que su cara refleje el placer que se siente cuando uno huele una flor; eso no significa que sepa distinguir entre perfumes agradables o desagradables, de hecho a la hora de comer suele mezclar en su vaso de gaseosa: mayonesa, papa, zapallo y sopar allí su porción de pizza, tomarse el jugo y ninguna cara fea. Más adelante aprenderá porque ponía esa cara de placer cuando se acercaba a la nariz una flor perfumada.

¿Cómo amamos? ¿Cómo amaríamos sin haber visto ciertas películas, leído ciertas novelas, visto ciertas telenovelas, leído ciertos poemas? Algo que sentimos natural, una experiencia que sentimos absolutamente originaria, no aprendida, no mediada, una “experiencia” que sentimos totalmente pura, resulta que si nos ponemos a pensar un poco cada gesto de amor, cada mirada, cada elemento tanto de la seducción como del sufrimiento propio del amor lo hemos aprendido. Al enamorarnos pensamos “la voy a besar como en tal película...” “o pensamos “cómo sufren en esa película” me gustaría sufrir así. El amor, el deseo, con mucha más razón las relaciones sexuales. Uno piensa que son lo más natural, lo más instintivo, biológico. Muy lejos de eso. Se hace el amor como en tal novela, como en tal poema, también cuando se hace el amor a las apuradas y a escondidas, también allí pensamos “como en tal o cual...”.

Este es un problema para toda fenomenología que parta de un mundo de significados. El problema es que no partimos de los significados compartidos sino de los significantes que no entendemos. Desde Hegel o desde Habermas podemos decir que existe un mundo de significados compartidos, una red intersubjetiva de significados compartidos. En hegeliano esto se dice *Sittlichkeit*, y en habermasiano se dice *mundo de la vida*. Estos significados son previos a la experiencia, previos a la cosa, no nos hablan de “*das Ding*” sino de la red de los significados. Sin embargo lo que dice Lacan es algo más: no es la estructura de los significados lo que nos separa de las cosas sino la estructura de los significantes que nos separa tanto de la estructura de los significados como de las cosas. **La primacía del signifiante es la cuestión.** No sólo los significados preexisten a la experiencia. Son, en realidad los significantes los que preexisten tanto a

la experiencia como a los significados. Estamos entonces enfrentados a una gran contradicción, la que se da entre ser vivo y ser hablante. Y las posibilidades del lenguaje siempre dejan un excedente, un espacio imposible de significar, un vacío, una brecha. A esto le llama el postestructuralismo (a partir de Lacan) lo Real. En otros términos el lenguaje es nuestro pecado original, no nuestra posibilidad de comunicarnos. El lenguaje produce goce no comunicación (Lacan), el lenguaje está hecho para dominar (Nietzsche). Lo real que excede siempre a lo simbólico, está marcado por un sinsentido irreductible. El reverso del saber es el goce como lo es la voluntad de poder o el examen de Foucault.

Lo Real es el hueco que hace a la realidad incompleta, incoherente. Lo Real es el vacío fundacional, el antagonismo, el conflicto, la falta, el agujero que impide la completa simbolización, la completa coherencia, la completa integración, consenso, objetivación. Lo real es el límite a toda simbolización.

Lo Real, lo imposible de simbolizar. La angustia. La tragedia, la muerte sin sentido. Lo que nos deja sin palabras, lo que nos desarma. La desintegración psíquica, la desaparición del mundo. La experiencia de un obstáculo insuperable.

La contradicción de la que hablamos podría ser enunciada como la contradicción entre el **conflicto** y el **discurso**, entre el orden de lo **Real** y el **orden simbólico**. Pero, insistimos, lo Real no son “las cosas”, no es la naturaleza. Ni la “primera naturaleza” (selvas, montañas y lagos) porque la naturaleza que vemos es siempre una naturaleza mediada por el lenguaje, ni la “segunda naturaleza” (objetivaciones, instituciones, red intersubjetiva de significados compartidos). Lo Real es la contradicción, el conflicto, el antagonismo que es previo a toda representación, a toda simbolización. Lo Real es lo irrepresentable. No existe una mesa de negociación posible para dirimir los intereses encontrados de lo Real y del discurso. El conflicto es lo **imposible** de simbolizar. Se trata de ser fiel a la primera tesis que enunciábamos más arriba: somos animales anómalos, descentrados que no tenemos un lugar en el mundo. Este desgarramiento entre el mundo y nosotros es una brecha imposible de salvar. Esta contradicción es nuestro punto de partida, negarla es hacer ideología. Soportarla y producir puentes, producir discursos y articular acciones siempre contingentes pero necesarios para hacer de todos modos la vida humana posible es nuestra tarea.

Esta división radical es homóloga al *disenso* de Lyotard, al concepto de desacuerdo (*mesentete*) en Rancière o a la “lucha de clases”, o el “antagonismo” en Laclau. No hay un territorio común en el cual zanjar las diferencias. Dice Laclau: el antagonismo social no es una relación objetiva sino que es el límite de toda objetividad, es irrepresentable. No existe espacio compartido entre ambos niveles. Por el contrario ser fundamentalista es creer que el discurso y el absoluto pueden reunirse.

5. La contradicción no es nuestro problema sino nuestra posibilidad.

La “conflictividad” de la que hablamos no es nuestro más grave “problema”, no es el obstáculo que nos impide lograr una sociedad justa, no es tampoco útil ni funcional a la humanidad o a la sociedad. El ser humano, la sociedad son construcciones sobre ese vacío fundacional, un vacío que no tiene nada que ver con algo que se resuelva con mediación. Podríamos decir que el conflicto es previo a las partes en pugna. El conflicto no es una tensión entre entes objetivos sino el límite mismo de toda objetividad, de toda representación. El antagonismo social no da lugar a ningún terreno común entre los agentes en conflicto. De aquí podríamos derivar una formulación de ideología propia de Žižec: es ideológico todo discurso que desconozca o pretenda anular las contradicciones.

Debemos renunciar a todo intento por reducir un aspecto al otro, debemos renunciar a realizar una síntesis dialéctica de los opuestos. Por el contrario debemos sostener el carácter irreductible de la antinomia y considerar que el punto de crítica radical no es una determinada posición como

opuesta a otra, sino la brecha irreductible entre las posiciones mismas, el intersticio puramente estructural entre ellas.

No se trata de anular las contradicciones eligiendo un polo, no se trata de superarlas en una síntesis, se trata de hacerlas producir en la tensión propia de la contradicción. Se trata de producir metáforas que nos posibiliten transitar esa tensión, producir nuevas formulaciones. No se trata de abjurar de las contradicciones, de las antinomias, pues las contradicciones son la condición de posibilidad de la vida humana. No se trata de anular la tensión, sino hacerla productiva.

Entonces no existe posibilidad de “reconciliación” porque no hay ningún lugar a donde volver ni tampoco ningún lugar a donde arribar, pero esta es nuestra posibilidad ¿De qué? De ser humanos, de complejizarnos, de construir verdades complejas. Sobre aquella frase que se ha escuchado tanto “toda verdad es simple” decía Nietzsche “¿no es esta una doble mentira?”.

Este *pathos* es propio de ciertos escritores modernos como Kafka, Bekett, Joyce escritores de los que Lukács afirmó que eran funcionales al capitalismo ya que trasladaban la contradicción fundamental a algo como la condición humana.

6. La dialéctica no tiene nada que ver con la síntesis, nada que ver con la reconciliación.

La clave de la dialéctica no es ascender a un nivel superior, lograr una reconciliación en un escalón superior sino negar la primera negación. Al estilo de Napoleón cuando le decía a su valet “vísteme despacio que estamos apurados”, de la misma manera Hegel propone frente a la primera negación, la limitación kantiana de que no podíamos conocer las esencias, una nueva negación: terminemos ya con esa fantochada de las esencias, de “*das Ding an sich*”, de la cosa en sí.

La negación de la negación da por resultado un alivio, una reducción de la exigencia y no una exigencia más. Una refutación de la exigencia y no una duplicación de la exigencia. Esta es la libertad para Hegel. No es una reconciliación allá arriba sino un deshacerse finalmente de esa obligación de ir allá arriba. Obviamente hay una *Aufhebung*, pero una *Aufhebung* que conserva la tensión entre los polos.

¿Qué es lo que se supera entonces? La dialéctica, la negación de la negación, es la negación de **padecer** las contradicciones. Queremos decir, frente a la primera negatividad, el sufrimiento, el padecer por la contradicción, lo que corresponde es negar, en una negación de la negación, ese padecer, no la contradicción en sí. Se trata de una negación del padecimiento por esa contradicción. A mi entender la *Aufhebung* no es la **solución** de las contradicciones (como se soluciona un problema), no es la resolución de las contradicciones como quien encuentra una **salida** a una aporía. No es tampoco una negociación, un acercamiento de las posiciones enfrentadas de las partes. Insistamos en lo que no es la *Aufhebung*: no es una solución, ni una salida, ni una negociación; no es tampoco una reconciliación, un momento más elevado donde nos reunimos con nuestra esencia perdida, con nuestro origen después de haberlo negado. Tampoco se trata, obviamente de la elección de uno de los polos de la contradicción. No se trata, por último de un “preferiría no saber”, “preferiría no haberme enterado de la contradicción”, de un “preferiría haber tomado la pastilla azul en *Matrix* y no la pastilla roja”, “preferiría andar por el mundo sin ese grado de conciencia”. Tampoco significa que ya no te importen las contradicciones (como el cínico) ni que me abandone a la multitud de fuerzas contradictorias que me atraviesa o que atraviesan al cuerpo social, eso es el *pathos* posmoderno que afirma que estamos atravesados por una multitud de fuerzas, deseos, pulsiones que nos habitan por las cuales no podemos encontrar ningún tipo de unidad, subjetividad. No se trata de la denegación de la contradicción en el sentido de hacer como si no existiera. No se trata de hacer como si las contradicciones no existieran pues las contradicciones son lo real que se ocupa de nosotros de todos modos. Podríamos decir “*Ocúpate de las contradicciones pues de lo contrario las contradicciones se ocuparán de ti*”. Entonces el pensamiento dialéctico que reivindicamos consiste en la negación de la carga negativa de la contradicción. Se trata de la negación del sufrimiento propio que implica una contradicción. La cuestión es volverse sujeto y no

objeto de las contradicciones, es dar el paso, que obviamente hay un paso que dar (por eso es dialéctico) en dirección a asumir las contradicciones, asumir significa, instalarse como sujeto en el medio de la contradicción, no renegar ya de ellas, sino por el contrario hacerlas producir. Más aún, el sujeto es aquello que aparece sólo en el vacío de la contradicción, diría Hegel, pero también el psicoanálisis, también Žižec, y hasta donde sé también Balibar, Ranciere, Badiou, el sujeto es posible sólo en la fisura de la contradicción.

Concretamente en relación al trabajo social la primera contradicción que tiene que enfrentar es la que existe entre seguridad y autonomía. ¿Cuáles son las condiciones de seguridad que un ser humano necesita sin que caigamos en suponer que tenemos que dirigirle la vida al asistido?

42. Ideología y sujeto

Volvamos al principio, decíamos que la Modernidad había “desencantado” el mundo y las relaciones personales. Se había desfetichizado la naturaleza y las personas. Ya un bosque era sólo madera y un señor feudal era sólo un ciudadano intercambiable por cualquier otro. Ni más *Amos* en la sociedad ni más *ánimas* en la naturaleza. Sin embargo lo que Marx nos demuestra es que las cosas no quedaron allí: es cierto que se disolvió el mundo medieval pero sólo para producir una nueva y diferente fetichización. Se produjo el fetichismo de la mercancía (se convirtió a las mercancías en sujetos) y se convirtió al ser humano en una mercancía (se los convirtió en objetos).

Entonces lejos de habernos liberado finalmente (como era la intención de los ilustrados) caímos en una nueva dominación, una nueva fetichización, una nueva Matrix (si les gusta la metáfora). Es el concepto de **ideología** que posteriormente Althusser va a difundir. Vivimos en un mundo ideológico, es decir, un mundo que se presenta como universal y que sin embargo es particular. Un ejemplo: buscamos trabajo y no conseguimos, cada vez que nos presentamos a un puesto alguien nos gana. Decimos: *“así es la vida!” “Se gana o se pierde. Hay que salir y competir, pero evidentemente no me sé vender, en realidad la culpa es mía, nunca fui muy bueno en la escuela, etc, etc.”*. Sin embargo eso que nos parece natural, eso que nos parece obvio, eso que nos parece objetivo, no lo es. Eso que nos parece una ley universal no es sino producto de un interés particular. Hay grupos, hay gente que se beneficia con una sociedad estructurada de tal manera. No es “así la vida” sino que “así le conviene a algunos que sea”. Esto es ideológico. Por eso podemos decir que la ideología no es una ilusión, una tergiversación de la realidad, sino que es una **realidad falsa**. De la misma manera como planteábamos al comienzo con respecto al *Señor de los anillos*, no es que la gente tuviera una gran imaginación en la Edad Media y alucinara cosas fantásticas en vez de ver la realidad y que viera un ser superior, un *superhéroe* en vez de ver un tipo cualquiera cuando estaba frente a un señor feudal o que viera un ser vivo y peligroso en un bosque en vez de ver leña y árboles. No tergiversaban la realidad, en realidad veían correctamente una realidad falsa. De la misma manera que cuando veo al sol girar alrededor de la tierra no veo mal, no estoy alucinando, sino que veo bien una realidad falsa.

Nosotros en el capitalismo vemos bien una realidad donde tenemos que vendernos, donde valemos menos que muchas de las mercancías. Donde el sentido de la vida nos lo indica la publicidad, donde las cosas tienen alma a través de la marca (sentido, magia, poder, nos dan identidad, nos dicen quiénes somos (no es lo mismo tener un celular que otro, no es lo mismo tener una ropa que otra, un auto que otro pero no por las utilidades que me brinda sino por lo que significa poseer esa marca, ese estilo, esa “onda”). Vemos bien una realidad falsa, fetichizada.

Hoy el “mundo de las ideas” platónico, el mundo de las esencias que brillan en su verdad es, para nosotros, la publicidad. Ni siquiera el cine o la cultura, es la publicidad. Ella nos dice qué sentir, cómo vivir, ella nos brinda las normas de conducta, enseña a las madres a criar a sus hijos (“ensuciarse hace bien”), da una interpretación filosófica de la felicidad (“disfrutar los pequeños momentos”), de la salud mental (“no te exijas ser perfecto, y disfruta de tu pequeña diferencia: bailo

mal, etc.), etc. Obviamente los ideales de belleza, de bondad, de felicidad, de amistad son brindados por la publicidad.

Pero qué es la desfetichización del mundo cuando se fetichiza a los hijos, cuando se deposita en ellos un absoluto. El mundo moderno pierde su sentido (el absoluto) pero se recarga con sentido (absoluto) las relaciones madre-hijo o las relaciones de poder, o cualquier otra relación fetichizada.

43. Reflexiones finales

Consideramos interesante para un trabajador social la posibilidad de percibir lo que de cada elaboración filosófica pueda servirle para pensar su trabajo y la sociedad en la que tiene que actuar.

Primero es interesante valorar el legado del primer liberalismo, entender acabadamente lo fundamental del respeto a las libertades individuales. En la Argentina lo sabemos largamente pero hoy es necesario volver a hacer explícito ese respeto a nivel global.

Creo que es fundamental la idea de dignidad humana de Kant. Que el ser humano deba ser pensado siempre como un fin y nunca como un medio es la base de los derechos humanos. Si alguien preguntara ¿para qué sirve un ser humano? La respuesta más kantiana sería: para nada. Y es que el ser humano no debe justificar su existencia por estar “al servicio de”, no debe mostrar su valía por servir, por ser útil. Un ser humano es valioso por el solo hecho de ser humano. No es fácil llevar esta idea hasta el final. Hay pocas cosas peores que decirle a alguien que es un “inútil”, que no sirve para nada. Pero ni estar al servicio de Dios, ni de la Patria, ni de la ciencia, ni de una empresa o de la familia justifica la existencia, y para ser más actuales digamos que ni la posibilidad de producir y de ser rentable justifica la existencia. Un ser humano es valioso por el hecho de ser un ser humano. Marx, de una manera diferente a Kant, es igualmente exigente con nuestra ética. Al denunciar Marx la conversión que realiza el capitalismo de la fuerza de trabajo en mercancía llevar al ser humano a la posición de fin y nunca de medio. El problema del capitalismo no era para Marx un problema de sueldos bajos o de malas condiciones de trabajo. El problema era que se considerara al ser humano una mercancía. Consideremos la película *Propuesta indecente* con Robert Redford para que nos ayude en este tema. Allí una pareja de jóvenes asiste a una fiesta organizada por un millonario. Éste queda prendado de la belleza de la chica (Demi Moore) y le propone a la pareja entregarles un millón de dólares a cambio de una noche con la mujer. La pareja pide un tiempo para pensarlo, lo discuten, se hallan en una contradicción irresoluble que va a desembocar en una serie de hechos que para el caso no importan. Bien, me gustaría que ahora cambiemos de escenario imaginemos esto: un chico de nuestras latitudes va a una fiesta con su novia y de repente un desconocido le ofrece 20 pesos para acostarse con ella. ¡Indignación! El muchacho en cuestión agarrará de la solapa al grosero interlocutor, le dará su merecido y será aplaudido por sus amigos, amado para siempre por su novia y aprobado por todos los concurrentes. Sin embargo cuando hablamos de un millón de dólares la reacción es distinta. “Perdone usted señor, no se moleste si nos tomamos un tiempo para pensarlo...” Ninguna indignación aparece; sí en cambio, el mayor de los respetos y consideración. Éste es el punto para Marx. El problema no puede ser “cuánto vale” tu mujer, si 20 pesos o un millón. Evidentemente el problema ético es si “se vende o no se vende”. Así, como un hipotético joven que simplemente le respondiera a la propuesta del millonario “mi mujer no está a la venta”, de la misma manera Marx no se preocupa por cuánto vale la fuerza de trabajo, cuánto pagan por el ser humano; el esfuerzo no tiene que estar dirigido a que los patrones paguen un poco más, ni siquiera a que paguen mucho más, sino a poner en claro que el ser humano no es una mercancía.

Otro punto que habría que resaltar es el de la *cooperación productiva*. Es una verdad que la cooperación potencia las posibilidades humanas. Que doce obreros trabajando juntos producen mucho más que doce obreros trabajando por separado como decía Marx. Ser consciente de la potencia de la cooperación es fundamental para un trabajador social. Ser conscientes, por otro lado, de cómo las políticas públicas desde la perspectiva de Foucault y Donzelot han tenido como objetivo la individualización, la ruptura de los lazos de solidaridad, la ruptura de los bloques de dependencia, es imprescindible a la hora de diseñar políticas o de trabajar con los sectores populares.

Todo trabajador social debe vérselas con el conflicto, con las contradicciones y muy frecuentemente las encarna. La tarea se vuelve desesperanzadora frente la aparición permanente de conflictos y el trabajador social, como un “alma bella” se desangra en la arena de lo social. Lo que los *pensadores de la sospecha* nos aportan es una comprensión radical del conflicto. Veamos qué es el psicoanálisis para terminar de percibir su visión del conflicto.

El psicoanálisis no es una receta, metodología o ciencia que arregle a los seres humanos, que los corrija, que los reforme, los enderece, los resocialice o los reencauce en su verdadero ser, que los ponga en “su lugar”. Por el contrario es una forma de vérselas con la inadecuación fundamental sobre la que se constituye el ser humano. Los seres humanos no tenemos “un lugar”. Partimos de la base de que el ser humano es un animal enfermo, dislocado, excesivo, anómalo y por lo tanto es siempre paradójico. Ha construido una “segunda naturaleza” que es la cultura, el orden simbólico. Pero no hay ninguna cultura, o forma de vida que se adecue perfectamente al Ser, a la naturaleza, al mundo. No hay ninguna forma de ser esencialmente adecuada, ni en la antigüedad, ni entre las tribus indígenas, ni hoy. No hay ninguna forma de subjetividad que se adecue perfectamente a “la sociedad”, ni ninguna forma de sociedad que se adecue perfectamente al ser humano. Este punto de partida es fundamental, dicho en otros términos, no podemos afirmar ni siquiera que el conflicto es “parte” de la sociedad, que le hace bien, que es la forma en que llega a su progreso. El conflicto, la inadecuación, el antagonismo, la fragmentación originaria es lo Real. Podemos llegar a sostener que el conflicto es nuestra posibilidad si no nos olvidamos que al mismo tiempo es, paradójicamente, nuestro límite, nuestro *karma*, nuestra condena. Toda sociedad trata de producir un “mundo”, una cultura, una estructura, una realidad que cierre, que suture esa brecha constitutiva, nos pasamos la vida tratando de cerrar ese abismo, pero hay un problema: cerrarlo realmente, negarlo, lleva inevitablemente a que reaparezca en lo Real. La “solución final” a nuestro permanente tropezar humano implica la recaída en el abismo del principio. El pequeño o gran espacio que existe entre el antagonismo originario (inadecuación, fragmentación) y su sutura (un consenso finalmente establecido, la fusión, la receta finalmente realizada) es el espacio humano.

Esta concepción, si se quiere, pesimista del ser humano, es también una concepción optimista ya que es radicalmente antitotalitaria: implica que el ser humano nunca va a ser totalmente domesticado, disciplinado, sometido, nunca va a ser totalmente útil, rentable, nunca va a ser totalmente “objeto”. Y en este sentido deseamos señalar la parcialidad de toda interpretación que acentúe la “utilidad” del conflicto. Negar el conflicto nos lleva a que retorne en lo Real, pero hablar de la “utilidad” del conflicto es instrumentalizar, banalizar, domesticar una dimensión de lo humano que tiene su profundidad. En definitiva se trata de instrumentalizar la libertad. La libertad, como el conflicto no se puede positivizar, no son “algo” que se posee para bien o para mal, sino más bien un vacío. Estamos “condenados” a ser libres y somos “bendecidos” por el conflicto.

La *ideología* para el marxismo es una mirada parcial que pasa por alto la totalidad de las relaciones sociales. Para el psicoanálisis, en cambio es una totalidad que borra las huellas de su propia imposibilidad. En el marxismo el fetiche oculta la red positiva de relaciones sociales en tanto que para Freud, un fetiche oculta la falta (castración) en torno a la cual se articula la red simbólica.

Que un trabajador social sea consciente de esto no es poca cosa. Que sea consciente de que

no hay “solución final” a los problemas, conflictos y contradicciones no es poca cosa. Que sea consciente de que lo que mueve a los seres humanos es el deseo y que el deseo es una tensión permanente y no una consecución posible o una armonía prometida, no es poca cosa. Si tiene presente que el objeto de su trabajo no son “problemas” para solucionar, fallas a las que se les debe buscar un arreglo sino sujetos de deseos a los cuales se debe acompañar sin invadir, apoyar sin desobjetivizar, facilitar sin reemplazar no sería poca cosa. Esto implica trabajar con un “desesperanzado optimismo”, sabiendo que, por un lado, el otro es un sujeto, y por el otro lado que “la solución final” es el principal peligro. “El sueño de la razón produce monstruos” decía Goya.

El psicoanálisis nos enseña, también, a trabajar en el uno a uno. Si no hay un modelo original de ser humano, si no hay una forma esencial de ser, si no hay un ideal al cual acercar a las personas, entonces cada solución será una solución particular, un diseño “extraño”, irregular, fallado, que cada uno irá armando. Esto también se puede aplicar a las comunidades. Cada comunidad con su historia y sus procesos encontrará las soluciones extrañas, irregulares, falladas (no las ideales que anhelaba el trabajador social) que su historia le permitan.

El punto es siempre la subjetivación, ser sujetos, convertirse en sujeto, posicionarse como sujeto, se trata de la particular, evanescente, puntual, efímera pero absolutamente necesaria forma en que somos sujetos. Un trabajador social pretende dar comida, salud, vivienda, trabajo, “bienestar social” a los asistidos. Pero sus asistidos ¿están en la posición de sujetos? ¿Cómo subjetivizar? Para que alguien se convierta en sujeto tiene que producirse transformaciones realmente importantes. ¿Cómo interviene un trabajador social?

¿Qué es lo que un trabajador social tiene que pensar? ¿Cuál es el deseo de un TS? ¿Que la gente viva mejor? ¿Que la gente no sufra? Tal vez lo que un trabajador social tenga que pensar es en la posibilidad de que su asistido se posicione como **sujeto**. En la posibilidad de ser autónomo pero no como postulaban las sociedades filantrópicas del S. XIX, como personas que no le pidieran nada al Estado, sino como personas que tomaran su propia vida en sus manos. Que asumieran su vida como propia y que generen los **actos** necesarios para transformar su vida según sus **decisiones**. Individualmente, familiarmente, comunitariamente, de la forma que sea, pero que una familia se yerga como sujeto de su destino, que un barrio, una villa se yerga como sujeto de su destino, de la construcción de sus viviendas, sujeto de sus reclamos al Estado, sujeto de su cotidianeidad organizándose. No es cosa fácil para gente con posibilidades económicas, sociales y culturales y es más difícil aún para gente que no tiene esas posibilidades. En otras palabras implica dejar de quejarse. No implica dejar de denunciar las injusticias, no implica resignarse. Dejar de quejarse implica dejar de echarle la culpa al otro. No hay otro objetivo más que éste.

“El trabajo social no está para aportar soluciones. Pero quizás está para crear **ocasiones**, momentos, lugares, experiencias donde la gente, los ciudadanos, los excluidos, serían puestos de nuevo en condiciones de ejercer su capacidad de actores. La parte más delicada del diagnóstico que se puede hacer está del lado de la ausencia de actores. ¿Tiene el TS la capacidad de crear, no actores, sino **las condiciones, los espacios, los lugares, las estructuras** en las que el actor podría eventualmente producirse? (Autès, 2004, pág. 39).

Un Trabajador social promueve el cambio, promueve la integración, la adaptación del medio al sujeto y adaptación del sujeto al medio. Sin embargo no debe desechar la posibilidad de lo nuevo, de lo emergente, de lo no pensado, de lo no existente, de lo no previsto por la razón instituida. Lo no contemplado en el “estado de la situación” diría Badiou. En este sentido los derechos humanos son necesarios pero no suficientes. Los derechos humanos como toda ley marcan el terreno, prevén las posibilidades. Pero puede suceder que algo no previsto (algo mejor que lo previsto) suceda: el

acontecimiento. Un resultado no planeado por ninguna de las partes, no contemplado en el contrato, no previsto en el proyecto presentado ante las agencias estatales o internacionales. Creemos que si bien no es lo que generalmente pasa un trabajador no debe estar cerrado a la posibilidad de creación de lo nuevo.

¡Estos ateos no se han enterado aún de que dios no existe...!

(a partir de los debates sobre el atentado al semanario Charlie Hebdo)

Nicolás Lobos

15/01/15

Un nuevo fundamentalismo recorre Occidente. Ya tenemos los nuevos templos, los nuevos sacerdotes, las estampitas y las procesiones. Nuestros intelectuales y políticos tan orgullosamente laicos encabezan la cruzada por la consagración del nuevo cáliz... ¡la libertad de prensa!

Repudiar los recientes asesinatos en París nos parece tan justo y necesario como pensar algo más que frases vacías al respecto. Condenamos mil veces estos crímenes y si se nos permite -ahora que hemos recuperado en parte el aliento- nos gustaría plantear algunas cuestiones al respecto.

1. ¿Para quién trabajamos cuando trabajamos para abstracciones como “Dios”, “la paz”, “la seguridad”, “la democracia” o la “libertad de prensa”? Sería necesario explicitarlo, ponerse al corriente al menos, porque existe el riesgo de estar al servicio de algún interés concreto, -humano, demasiado humano-, muy distante de la evidencia muda de esos términos. “Lucho por la paz” decimos, pero... ¿la paz sentada sobre qué bases? ¿La paz del vencedor? ¿La paz de los cementerios? Porque la paz construida sobre una situación de opresión... ¿no exige primero un cambio? “Lucho por la democracia”, afirmamos. De acuerdo. Pero hay decenas de definiciones de democracia, para empezar digamos que una democracia procedimental que desemboca exclusivamente en la defensa de la libertad de mercado no es lo mismo que una entendida como poder popular. ¿Será que lucho por la libertad de prensa? Así, solita, muerta de frío, vacía de determinaciones, la libertad de prensa se convierte en un absoluto y se expone a que cualquier sentido bravucón se la apropie.

El problema con las manifestaciones en París es que cuando todos estamos de acuerdo no sabemos precisamente sobre qué estamos de acuerdo. El consenso se basa -sin duda- en malentendidos. Si consideramos que la libertad de prensa es un absoluto nos instalamos en el registro de la fe y eso nos excusa automáticamente de seguir pensando. Si consideramos que podemos marchar por la libertad de prensa así, sin más, no estamos en la marcha sino en la procesión.

A la libertad de prensa hay que definirla para defenderla, cuestionarla para consolidarla, habitarla para llenarla de sentido. No vivimos en paraíso alguno sino en un complejo mundo donde el complejo animal humano ha logrado -coyunturalmente en la historia- la libertad de pensar... ¡lo que no lo excusa de la obligación de pensar!

2. Los “musulmanes”, los “alemanes”, los “judíos”, los “griegos” no existen. Al menos no como entidades homogéneas. No hablamos de nadie más que de nuestros fantasmas cuando hablamos de estas generalidades. Son significantes vacíos que sólo pueden ser llenados con contenidos imaginarios. Hablar en esos términos es una vía directa hacia el racismo. Por el contrario debemos precisar lo más posible el objeto de referencia, situarlo espacialmente, históricamente, determinar su especificidad social, política, ideológica.

3. Son patéticos los análisis que demonizan al Islam como causa de los ataques terroristas pero tampoco se trata de responder a esos análisis evocando “lo que la humanidad le debe al Islam”. Es tan ridículo la posición del antisemita como la del que se pone -presuroso- a enumerar los premios Nobel judíos. En definitiva la raza, la religión o la cultura no pueden ser argumentos a

favor ni en contra para analizar -con mínima seriedad- una situación. Las acciones de Al Qaeda o del EI no se pueden atribuir al Islam sino a una serie de variables entre las cuales encontramos el resentimiento de ciudadanos franceses pertenecientes a poblaciones que -a pesar de llevar tres generaciones viviendo en Francia- son considerados inmigrantes, junto a un complejo juego de alianzas, negocios y enfrentamientos de los poderes fácticos, así como a la Mossad, la CIA. etc.

4. ¿No es otra forma de seguir creyendo en Dios el sostener que se mata, se discrimina o se persigue por cuestiones de fe? En realidad es más probable que las religiones sean “el opio de los pueblos” que “la causa de conflictos armados”. Cualquier hijo de vecino (es decir cualquier agnóstico antes de mirar la tele) sabe que se mata por intereses concretos, se mata por intereses económicos, se mata para sostener una jerarquía, se mata para conservar o conseguir un poder, se mata envuelto en pulsiones inconscientes, pero no se mata “por Dios” (aunque se justifique con discursos fundamentalistas). No olvidemos que los conflictos armados son el negocio más rentable en este planeta y que la industria armamentística es la principal beneficiaria de dichos conflictos (sean limítrofes, raciales, “religiosos” o “culturales”). Los conflictos armados se producen en el planeta de la misma manera en que se produce una mercancía y se hace urgente estudiar ese proceso de producción: su materia prima, sus fuerzas productivas, el capital, el producto,... aunque se vuelve más fácil saber quién se lleva la plusvalía.

5. ¿No es igualmente piadoso citar el Corán para justificar una acción que citar el Corán para condenarlo? Leer el Corán para encontrar allí -finalmente- los párrafos que lo incriminan como machista, intolerante o violento es signo manifiesto de fe. En realidad no es de ninguna manera determinante, ni siquiera importante, lo que “dice” el Corán sobre esto o aquello, como tampoco lo es lo que “dice” la Biblia. Buscar en el Corán los versículos que lo ensalzarían o lo condenarían frente a un juicio universal es perseverar en el registro piadoso. El agnóstico sabe que al Corán, como a la Biblia, como al Popol Vuh se le puede hacer decir muchas cosas contradictorias. Cosa que -de hecho- se hace todo el tiempo.

6. Las atrocidades que nos horrorizan cuando se enumeran frente a nuestros ojos y que se le suelen imputar al Islam: ablación del clítoris, lapidación, persecución de homosexuales, ausencia de derechos para las mujeres, etc, deben ser analizadas y -eventualmente- condenadas en cuanto prácticas sociales. Esto significa que no son productos de ninguna religión en particular sino de un precipitado histórico de fuerzas ideológicas, políticas e inconscientes anudadas en ciertas figuras de lazo social. Podemos militar en contra de la ablación del clítoris y eso no nos obliga a estar en contra del Islam, no sólo porque hay países que lo practican sin ser musulmanes sino, sobre todo, porque estas prácticas, cada una en particular, tiene determinantes específicos relacionadas con el poder, con el dominio económico, con la historia concreta, con el goce y una relación muy secundaria con las religiones.

7. El humor sutil e inteligente es sin duda saludable, necesario... ¡imprescindible!! Necesitamos hacer humor con el cristianismo que es la religión en la que nos acunaron y con la que tenemos seguramente muchas cuentas que saldar. Humor que no debe olvidar la denuncia de la historia del Vaticano manchada de tantísima sangre. Esto debiera ser un punto de partida para nosotros en cuanto intelectuales. Es mundialmente conocido también el humor que hace la comunidad judía sobre sí misma. ¡Aplaudimos! Incluso si dicho humor no es habitual tratándose de la ocupación de Palestina... . Por otro lado estamos obviamente de acuerdo en que el rebelarnos contra cualquier tipo de censura, o de auto-censura debe ser un punto de partida. Sin ninguna duda. Pero, ... ¿tenemos realmente necesidad de burlarnos del Islam?

En conclusión, cuando releemos mucho de lo que se ha escrito en relación a los atentados en

París no podemos menos que recordar a uno de los personajes de García Marquez en Cien años de soledad cuando decía: *“La única diferencia actual entre liberales y conservadores es que los conservadores van a misa de cinco y los liberales van a misa de nueve”*. Escuchamos demasiado integrismo ateo contra el integrismo musulmán y demasiados destemplados manifiestos que predicán la creencia en las leyes de la historia o en entidades como “Occidente”, “Oriente”, “la razón”, “la violencia”, “la libertad de prensa”. Demasiados análisis que desarrollan -cual sumas teológicas- los principios sagrados de los que parten sin agregar conocimiento alguno.

No hemos dejado de ser creyentes si seguimos enfrentándonos todo el tiempo con las religiones, si le damos tanta entidad como para constituir las en nuestro enemigo principal. No hemos desarrollado un pensamiento laico si continuamos enamorados de versiones maniqueas de la historia ahorrándonos la complejidad y la singularidad de cada situación. No hemos dejado de ser piadosos sacerdotes si seguimos enarbolando absolutos en cuyo altar sacrificar la posibilidad y la necesidad de pensar.

El individualismo contemporáneo y lo político

Nicolás Lobos

Las sociedades actuales son individualistas, es decir, producen individuos. El individualismo no es el fenómeno que aparece cuando falta lazo social, leyes o Estado. Tampoco es un efecto de procesos de des-institucionalización, des-socialización o des-subjetivación propios de la llamada “posmodernidad”. El individualismo es una forma específica de socialización y de subjetivación y se construye como se construye la solidaridad o el compromiso político: con políticas públicas y prácticas específicas que obedecen a presiones, consensos, diseños y decisiones provenientes de distintos sectores de poder (el Estado, fuerzas sociales y grupos de poder concentrado). El individualismo consumista contemporáneo no surge cuando disminuyen las coerciones sociales o cuando las instituciones se licúan. Las coerciones del capitalismo actual son tan inflexibles como lo fueron en el pasado las de la Iglesia Católica o el Estado Nación positivista. Hoy la obligación de consumir -impuesta por las grandes corporaciones a través de los medios masivos de comunicación en los Estados neoliberales- es implacable. Algo semejante pasa con las políticas económicas neoliberales, en ellas el Estado no se retira para dar lugar al mercado; por el contrario el Estado interviene activamente construyendo y sosteniendo al mercado “libre” y subsidiando –periódica y paradójicamente- a ciertas empresas (grandes bancos) que juegan “libremente” en el mercado porque saben que eventualmente el Estado acudirá a su salvataje.

Después de afirmar que el individuo no es un dato inicial sino un resultado final tenemos que decir inmediatamente que la ideología del individualismo hace a todos creerse libres e iguales pero beneficia sólo a cierta clase social. Unos pocos son los que pueden disfrutar realmente de los beneficios de ser “individuos”; los más (las clases populares, las clases plebeyas) sufren las desventajas –considerables- de serlo.

Si aceptamos que el individualismo es un constructo social hay que aceptar también que lo que se opone al fenómeno del individualismo no es la sociedad, ni el “Espíritu objetivo” hegeliano, no es la “cultura” ni la “conciencia colectiva”. El individualismo tiene una total complicidad con cada uno de estos conceptos. Su opuesto tampoco es el conjunto de valores morales laicos como la generosidad, el altruismo, la filantropía, la solidaridad, la percepción del “tú” levinasiano o la valoración de la relación con el otro. Lo que se opone al individualismo consumista no es el individualismo moralmente correcto, el individuo solidario, que participa de causas nobles, el filántropo, el alma bella, no es la casita de Mc Donnals. Lo que se opone realmente al individualismo es la percepción, legitimación y afirmación del antagonismo social, es decir: lo político.

La sociedad, la cultura, el espíritu objetivo tienen, de la misma manera que los individuos, una existencia ideológica; lo real -por el contrario- es el antagonismo. Recordando al viejo Marx, hay que decir que lo que existe es “la lucha de clases”, frase que debemos acentuar en “lucha”, con lo que queremos señalar el antagonismo político, el enfrentamiento de distintas formas de vida que tienen que ver con distintas posiciones en las relaciones de producción y con distintos proyectos sociales e ideológicos.

Hablar de lucha de clases o de antagonismo político asusta de muchas maneras, son conceptos que suenan a violencia y muerte y parecerían no corresponderse con una sociedad democrática. Según una cierta moral burguesa lo político es lo que separa a las familias y a los amigos produciendo enfrentamientos que se deslizarían fácilmente por la pendiente de la guerra civil o de los gobiernos totalitarios. “...preferimos no hablar de política en casa”, dicen muchos. En el mejor de los casos para ellos “política” significa corrupción (los políticos sólo quieren robar y enriquecerse), en el peor un germen de prácticas nazis.

Las pasiones políticas

Una imaginaria Historia de las pasiones (del deseo de Absoluto, podríamos decir) debería

comenzar por la pasión por la divinidad: misticismos, fundamentalismos y fatalismos, guerras de religión típicos de etapas pre modernas. Desde allí, con la llegada de la modernidad lo político como tal aparece como espacio de discurso, de disputa, de *disensus* (Rancière, 2010) de antagonismo (Laclau, 2007). A partir de la “muerte de Dios” que se produce con el advenimiento de la modernidad y la consecuente disolución de todo fundamento abriendo así el espacio a las diferentes apuestas sociales, a las opciones sin garantías, a la manifestación de intereses sectoriales, estamentales, de clase, es decir, el espacio de una pasión por lo político donde diferentes proyectos de comunidad y diferentes destinos imaginables se enfrentan y pueden ser a la vez deseados y temidos (Karsz, 2004), Žižec (2003), Angenot (2010). En lo político -pensado como espacio que se opone globalmente a la fatalidad, típica de las épocas pre-modernas- una cierta manera de describir la situación del común y de contar a sus participantes se opone a otra de una manera significativa. Lo político pensado como la pregunta por el “tipo de comunidad que ella concierne, de aquellos que están incluidos en esta comunidad y bajo qué título lo están.” (Rancière, 2010: 9). El momento clave en occidente es la Revolución Francesa donde se instituyen la derecha y la izquierda como una poderosa metáfora que señala la posibilidad de pensar –al menos- dos proyectos diferentes de vida en común.

Como es sabido los conceptos políticos de izquierda y derecha nacen con la Revolución Francesa y constituyen una poderosa metáfora que organiza la esfera pública donde la derecha ha ido abarcando desde proyectos monárquicos hasta conservadores ultramontanos y desde nazis y falangistas hasta neoliberales. La izquierda, por su parte, ha ido asumiendo metonímicamente proyectos comunistas, anarquistas, socialistas, liberales así como –desde los 90- los nuevos movimientos sociales, y ha bregado por muy diferentes objetivos, desde la propiedad pública de los medios de producción, la regulación estatal de la economía, la expansión de derechos hasta lo que podríamos señalar hoy como su objetivo: la legitimación del antagonismo, la crítica del status quo y la posibilidad –cognitiva y afectiva- de la idea de alternativa (Laclau, Stavrakakis, Mangabeira Unger, de Sousa Santos).

Esta lucha política e ideológica, este antagonismo, fue clausurado, censurado, negado por los sistemas que identificaron democracia con libre mercado instituyendo el pensamiento único. Hoy, la lucha de la izquierda está dirigida a legitimar el antagonismo político en el seno de las democracias a la vez legitimar, al mismo tiempo, al sistema democrático a riesgo de vaciarse definitivamente de contenido.

44. Bibliografía

- Althusser, L. (1970). Ideología y aparatos ideológicos del Estado. En S. Žižec (Ed.), *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE.
- Autès, M. (2004). Tres formas de desligadura. En S. Karsz, *La exclusión: bordeando sus fronteras. Definiciones y matices*. Barcelona: Gedisa.
- Balibar, E. (2006). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Borges, J. L. (1960). Museo: Del rigor en la ciencia. En J. L. Borges, *El hacedor*. Buenos Aires: Emecé.
- Borón, A. (2000). *La filosofía política moderna*. Buenos Aires: Clacso/Eudeba.
- Bourdieu, P., & Eagleton, T. (1996). Doxa y vida cotidiana: una entrevista. En S. Žižec, *Ideología. Un mapa de la cuestión*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Brecht, B. *Galileo Galilei*. Buenos Aires: Edición del Teatro Municipal General San Martín, 1985.
- Castel, R. (1997). *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires-Barcelona: Paidós .
- Cohen, & Arato. (2000). *Sociedad Civil y teoría política*. México: FCE.

- Di Tella, T. (1989). *Diccionario de Ciencias Sociales y Políticas*. Buenos Aires: Emecé, 2001.
- Donzelot, J. (1977). *La policía de las familias*.
- Ehrenreich, B., & English, D. (1972). *Brujas, comadronas y enfermeras. Historia de las sanadoras y Dolencias y trastornos. Política sexual de la enfermedad*. Barcelona, 1984: La sal.
- Ferrater Mora, J. (1994). *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Ariel.
- Floria, C. A. (1998). *Pasiones nacionalistas*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1970). *El orden del discurso*.
- Foucault, M. (1976). *Genealogía del racismo*. La Plata: Altamira.
- Foucault, M. (1984). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*.
- Foucault, M. (1973). *La verdad y las formas jurídicas*.
- Foucault, M. (1962). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1970). *Marx, Nietzsche y Freud*.
- Freud, S. (1930). *El malestar en la cultura*.
- Freud, S. (1913). *Tótem y Tabú*.
- Galeano, E. (1988). *El libro de los abrazos*.
- Garreta. (1989). Cultura. En T. Di Tella, *Diccionario*. Buenos Aires: Emecé, 2001.
- Hegel, G. W. (1807). *Fenomenología del Espíritu*. 1966.
- Hobbes, T. (1651). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Madrid: Editora Nacional (1983).
- Kant, I. (1984). *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*.
- Kojève, A. (1971). *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. México: La Pléyade.
- Kojève, A. (1947). *La idea de la muerte en Hegel*. Paris: La Pléyade.
- Lamanna, E. P. (1947). *Historia de la filosofía*. Buenos Aires: Hachette.
- Lobos, N. (2008). Crítica de la sociedad civil o el origen de la confusión entre democracia y liberalismo.
- Locke, J. (1690). *Segundo tratado sobre el gobierno civil: Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Madrid: Aguilar, 1959.
- Lope de Vega. (1600). *Fuenteovejuna*. Varias ediciones.
- Lyotard, J.-F. (1979). *La condición posmoderna*.
- Marx, K. (1867). *El capital*.
- Marx, K. (1846). *La ideología alemana*.
- Marx, K., & Engels, F. (1847). *Manifiesto del Partido Comunista*. Buenos Aires: Polémica (1975).
- McLellan, D. (1986). *Ideología*.
- Morrow, H. W. (1932). Relato. *Revista de Asistencia Social*.
- Payne, M. (1997). *Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales*.
- Pico della Mirandola. (1486). Discurso sobre la dignidad del hombre. En *Las 900 tesis*.
- Platón. (374 a.C.). *La república*.
- Rosanvallon, P. (1995). *La nueva cuestión social*.
- Rousseau, J.-J. (1762). *El contrato social*. 1994.
- Sagan, C. (1980). *Cosmos*. Barcelona: Planeta.
- Serres, M. (1998). *Historia de las ciencias*. Madrid: Cátedra.
- Smith, A. (1776). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*.
- Sófocles. (442 a.C.). *Antígona*.
- Souza Santos, f. (1999). No se el título. *Nueva Sociedad* (116).
- Touraine, A. (1992). *Crítica de la modernidad*.
- Várnagy, T. (2000). El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo. En A. Borón, *La filosofía política moderna*. Buenos Aires: Clacso/Eudeba.
- Williams, R. (1976). *Palabras Clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*.
- Zeitlin, I. (1968). *Ideología y teoría sociológica*.
- Žižec, S. (2001). *El espinoso sujeto*. Buenos Aires: Paidós.

Žižec, S. (1996). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: FCE.

45. Películas

Bowling for Columbine. 2002. Director: Michael Moore.

Buenos días, Buena suerte. 2005. Director: George Clooney.

Casanova. 2005. Director: Lasse Hallström.

Claroscuro. 1996. Director: Scott Hicks

El abogado del diablo. 1993. Director: Sydney Lumet.

Sunshine. (El amanecer de un siglo). 1999. Director: Itsván Szabó.

Un hombre de dos reinos, 1966. Director: Fred Zinnemann.

El nombre de la rosa. 1986. Director: Jean-Jacques Annaud. Basada en la novela homónima de Umberto Eco

El Señor de los anillos. 2001-2003. Director: Peter Jackson. Basada en la saga homónima de J. R. R. Tolkien.

El solista. 2009. Director: Joe Wright.

Germinal. 1993. Director: Claude Berri.

Giordano Bruno, 1973. Director: Giuliano Montaldo.

Gladiador. 2000. Director: Ridley Scott.

Harry Potter. 2001-2011. Directores: Chris Columbus, Alfonso Cuarón, Mike Newell, David Yates.. Basada en la saga homónima J. K. Rowling.

La caída del Halcón Negro. 2001. Director: Ridley Scott.

La caída. 2004. Director: Oliver Hirschbiegel.

Las crónicas de Narnia. 2005-2010. Directores: Andrew Adamson, Michael Apted. Basada en la saga homónima C. S. Lewis

Mejor Imposible. 1997. Director: James L. Brooks.

Propuesta Indecente. 1993. Director Adrian Lyne.

Restauración. 1995. Director: Michael Hoffman.

The matrix. 1999. Directores: Larry y Andy Wachowski.

The Truman Show. 1998. Director: Peter Weir.

46. Obras Pictóricas

Duccio di Buoninsegna: *El sermón del Monte de los Olivos* (1308)

Benozzo Gozzolli: *Renuncia a los bienes terrenales y el Obispo de Asís vistiendo a San Francisco* (1452)

Jan van Eyck: *El matrimonio Arnolfi* (1434)

Rembrandt: *Autorretrato* (1665-1669)

Velázquez: *Las Meninas* (1656)

Eduard Munch: *El grito* (1893)

Robert Delaunay: *Tour Eiffel* (1911)

Kandinsky: *Composición VIII* (1923)

Picasso: *Guernica* (1937)

Índice general

Programa de la materia.....	2
1.Introducción.....	12
1.1.Idealismo y materialismo.....	14
1.2.Materialismo.....	16
1.3.Materialismo e idealismo en la filosofía antigua.....	17
1.3.1¿El Ser es estático o fluye?.....	17
1.3.2Platón.....	18
1.3.2.1La alegoría de la caverna.....	19
1.4.Realidad verdadera/ realidad falsa.....	20
1.5.¿Qué significa creer?	21
1.6.¿Y si no suponemos?.....	22
1.7.Materialismo aleatorio.....	22
1.8.Para ir terminando este comienzo	23
2.El lazo social en la Antigüedad y la Edad Media.....	24
3.La aparición de la burguesía.....	26
4.La invención de la perspectiva en pintura y la secularización de la modernidad.....	29
5.Los hombres no eran iguales y la naturaleza no era diferente.....	33
6.La revolución científica.....	35
7.El contractualismo.....	38
8.Tomas Hobbes (1588-1679) o “lo que no son cuentas son cuentos”	41
8.1.La filosofía política de Hobbes.....	41
8.2.Reflexiones a partir de Hobbes.....	43
9.John Locke (1632-1704).....	44
10.La Ilustración. El progreso y su contracara.....	47
11.Jean-Jacques Rousseau (1712-1778).....	48
12.Reflexiones sobre el contractualismo en nuestros días.....	50
13.Reflexiones sobre el liberalismo y la democracia.....	51
14.Kant y Hegel.....	51
15.Idealismo y materialismo: ¿Qué es primero, la esencia o la existencia?.....	52
16.Immanuel Kant (1724-1804).....	54
16.1.“Idea para una historia universal en clave cosmopolita”	59
17.La realidad y lo Real.....	61
18.Cultura.....	62
19.Jorge Guillermo Federico Hegel (1770-1831).....	62
19.1.Sustancia y sujeto.....	62
19.2.Identidad de objeto y sujeto.....	63
19.3.La inmanencia del Espíritu.....	63
19.4.La dialéctica del Amo y el Esclavo.....	64
19.5.La Fenomenología del Espíritu.....	76
19.6.El sistema hegeliano.....	79
20.Fundar el mundo de nuevo.....	86
21.El materialismo de la ciencia.....	89

21.1. Introducción a Marx.....	89
22.El problema del sujeto.....	90
23.La Cuestión Social.....	91
24.La cuestión nacional.....	92
25.El Romanticismo.....	93
25.1.Cultura como “civilización”.....	93
25.2.Romanticismo: Cultura como Kultur.....	94
26.El desorden y el nuevo orden. La creación de la sociología.....	95
27.Los pensadores de la sospecha.....	97
28.Feuerbach y los jóvenes hegelianos.....	98
28.1.Las Tesis sobre Feuerbach de Carlos Marx.....	99
28.2.Once tesis para una filosofía de la praxis.....	100
29.Marx (1818-1883).....	103
29.1.La esencia humana.....	106
29.2.materialismo histórico.....	106
29.3.Los modos de producción.....	107
29.4.El Manifiesto comunista.....	109
29.5.Das Kapital y el fetichismo de la mercancía.....	110
29.6.La ideología.....	114
29.7.La crítica al orden burgués y al capitalismo.....	116
30.Otro paseo por la pintura; desde la perspectiva a la disolución del objeto	119
31.Freud (1856-1939).....	124
31.1.La sospecha de la conciencia.....	125
31.2.Tótem y Tabú (1913).....	127
32.El lenguaje.....	128
33.El giro lingüístico.....	128
34.El estructuralismo.....	129
35.Foucault (1924-1984).....	133
35.1.El poder.....	133
35.1.1.El poder de soberanía.....	135
35.1.2.Poder disciplinario.....	135
35.1.3.Biopoder.....	135
35.2.La verdad como problema.....	136
35.3.El análisis del poder.....	137
36.Jacques Donzelot (1943-).....	138
36.1.La policía de las familias (1977).....	138
36.1.1.Las familias pobres.....	140
37.Los juegos de lenguaje.....	142
38.Lyotard y Habermas. El consenso y el disenso. La revolución y el orden..	143
38.1.Habermas (1929-).....	143
38.2.Lyotard (1924-1998).....	144
38.2.1.La condición posmoderna.....	145
39.El trabajo como gran integrador.....	147

39.1. <i>Del trabajo tutelado al libre contrato de trabajo</i>	147
39.2. <i>Del libre contrato de trabajo al estatuto de trabajador</i>	147
39.3. <i>Cohesión vs. Individualismo</i>	148
40. Determinaciones y sujeto	149
41. El sujeto sujetado	151
42. Ideología y sujeto	159
43. Reflexiones finales	160
¡Estos ateos no se han enterado aún de que dios no existe...!	164
El individualismo contemporáneo y lo político	167
44. Bibliografía	168
45. Películas	170
46. Obras Pictóricas	170
Índice general	170