

política



acracia



ensayo



filosofía



conjeturas anarquistas

sebastián endara

LOS APUS colección

conjeturas
anarquistas

Primera edición: mayo de 2013

© conjeturas anarquistas
sebastián endara, 2013

ISBN: 978-9942-13-015-0
Derecho de autor:

© LOS APUS
Casa de la Cultura Núcleo del Azuay
Presidente Córdova 7-89 y Luis Cordero

Concepto editorial: Cristóbal Zapata
Diseño: Bernardo Zamora Arízaga
Impresión: Casa de la Cultura Núcleo del Azuay

Cuenca, Ecuador, 2013

sebastián endara

conjeturas anarquistas

LOS APUS colección

A manera de presentación

Libertad es siempre libertad de los que piensan de otra manera
ROSA LUXEMBURGO

El pensamiento libertario, por extraño que parezca, día tras día va sumando adeptos en el mundo, al punto de que ya se habla no sólo de una moda pseudo-anarquista, sino de toda una cultura ácrata. Pero lejos de las superficiales readecuaciones que la benevolente tolerancia del poder va gestando en su inexpugnable carrera hacia el totalitarismo, el pensamiento y el sentimiento libertario contradicen permanentemente la lógica homogeneizadora de las sutiles represiones y la servidumbre. El descubrimiento de ciertas ideas y patrones de conducta, usados como instrumentos de control de un ordenamiento de explotación y estafa, deben ser la premisa de cualquier intento de cambio hacia una existencia íntegra, donde aparezca la voluntad autoconsciente capaz de crear personalidades libres y sociedades sanas (no-alienadas).

Sin duda estos textos contienen tesis que son debatibles, pero, habría que preguntar, ¿qué tesis, en el ámbito de las Ciencias Humanas, no ha sido y es debatible? A menos que se esté esperando una nueva Biblia, me temo que para aquel que cree fervientemente en la llegada a la verdad, no existe la posibilidad de un avance en el conocimiento, que como se sabe, avanza a tientas. Este texto es una recopilación de conjeturas, suposiciones, presunciones, figuraciones, probabilidades, inferencias, sospechas, y de ninguna certeza. Es un intento de reestablecer la discusión sobre aspectos para nosotros importantes en el pro-

ceso de construcción de una contracultura libertaria, tratando de que sea verosímil, y lo admito, irreverente.

He aquí unos escritos provocadores y polémicos, que buscan nuevas alteridades en contra del pensamiento único. Textos que buscan lo humano, que reivindican las culturas y las prácticas no oficiales de los pueblos y las personas, aplicando creatividad en sus procesos estéticos y cognitivos.

Como no podía ser de otra manera, queda a criterio de cada uno de los lectores, la valoración última de esta propuesta.

Hacia una epistemología anarquista

I

¿Quieres hacer un ensayo? Muestra que no eres el suyo, sino el “tuyo”.

MAX STIRNER

El pensamiento anarquista parte de la “duda” sobre el pensamiento oficial, sobre el pensamiento propuesto por una elite intelectual o política. Esta duda se traduce en una aguda crítica sobre la forma como están constituidos los parámetros del saber.

Para el pensamiento anarquista es arbitrario que el conocimiento social pretenda ser un conocimiento preciso e infalible. Asimismo plantea que existen pensamientos revolucionarios que no han pasado de ser un conjunto de propuestas románticas y utópicas debido a que el estatuto de validez del conocimiento ha estado normalizado por una estructura social represiva y excluyente, a partir de la implantación del uso general de sus recetas epistémicas y de sus descalificaciones autoritarias.

No existen respuestas estables que definan y traspasen totalmente los fenómenos sociales y pretendan ser descubridoras veraces y objetivas del devenir y la proyección de la acción social, pues la gran cantidad de factores que intervienen en su acontecer hacen sencillamente imposible la predictibilidad.

En otras palabras, en ciencias sociales no existe la objetividad. El conocimiento de la sociedad es un conocimiento que está determinado por la situación del sujeto cognoscente

en tanto miembro de una sociedad cuyas prácticas y saberes determinan su punto de vista.

Por ello, el hecho de que ciertos conocimientos sean veraces y otros sean meramente especulativos se debe a un acto de poder más que a un acto de razón. Desde el punto de vista del poder, en la trama del conocimiento social no se trata tanto de producir valores certeros (a pesar de que quien se siente en la capacidad de realizarlos tiene a su disposición las estrictas metodologías científicas para ello), sino valores imperativos propuestos como corolario de un cuerpo técnico avalizado y organizado impositivamente.

Por citar un ejemplo, cuando Marx escribe “El Capital”, está tratando de combatir a la sociedad burguesa utilizando sus mismas armas (el racionalismo, el constitucionalismo, el Estado), el socialismo de Marx apeló al estatuto científico para volverse verás e infalible y conllevar a que la sociedad burguesa reconozca sus contradicciones. Pero el hecho real es que “la crítica” marxista no se produjo por la veracidad científica de sus postulados, ni porque éstos se correspondían con la realidad de las contradicciones del sistema económico-social burgués, sino porque Marx demostró que la realidad podía ser leída de formas alternas y que la intencionalidad de la lectura determinaba o la aceptación o la transformación de la realidad. Años después los marxistas alababan el “mérito científico” del materialismo histórico, pero ya no se trataba del mérito de haber sido crítica y transformadora de la realidad y de sus lecturas clásicas, si no de haberse constituido como un sistema de conocimiento irrefutable. A la caída del “socialismo real” los teóricos de la democracia capitalista sustrajeron al marxismo cualquier valor científico, apoyándose justamente en “las pruebas de la historia”.

II

Todas las organizaciones jerárquicas, incluida “la sociedad democrática”, requieren de dogmas que certifiquen la legitimidad de su acontecer y su futura proyección. Lo interesante en la problemática actual es que “el principio de la moral no se deriva ya de los mandamientos divinos, sino de las leyes de la razón; para que aquellos mandamientos continúen siendo valederos se necesita primero que su valor haya sido comprobado por la razón y que sean refrendados por ella”.¹

La razón se constituye como el nuevo eje de producción de saberes, pero no se trata de la razón como un “instrumento” apto para encontrar la verdad en las cosas, sino de la razón como “fin” último de las cosas. Si la razón reemplaza a Dios como eje epistémico, no hay que pecar de candidez, todo eje supremo finalmente responde a determinada conformación social de poder. En el medioevo el poder de las clases dominantes se reproducía ideológicamente a través de la Iglesia (institución que ejercía el monopolio de la interpretación y las facultades del misterio divino), hoy la academia y su discurso metodológico a pesar de mostrarse amplio en muchos aspectos, monopoliza la interpretación y autoriza las facultades de esa razón.

¹ Stirner, Max. *El Único y su Propiedad*. Traducción de Pedro González Blanco. Barcelona, Ediciones Orbis, 1985.

III

El poder se empeña en amparar sus prácticas de terror y justificarlas como pedagogías de teorías humanas rotuladas por la autoridad de la ciencia sin ser más que ciencia de la autoridad

FABIO GIRALDO

Se puede entender el “método científico”, como un método fijo. Pero como dice Feyerabend, la idea de un método fijo, “de una (teoría de la) racionalidad fija, surge de una visión del hombre y de su contorno social demasiado ingenuo. A quienes consideren el rico material de que nos provee la historia y no intenten empobrecerlo para dar satisfacción a sus más bajos instintos y al deseo de seguridad intelectual que proporcionan, por ejemplo, la claridad y la precisión, a esas personas les parecerá que hay solamente un principio que puede ser defendido bajo cualquier circunstancia y en todas las etapas del desarrollo humano. Me refiero al principio todo vale”.²

² “Todo vale” es según Feyerabend el principio abstracto y único de nuestra metodología anarquista. (Feyerabend, Paul. K. *Contra el Método*. Traducción de Francisco Hernán. Barcelona, Editorial Ariel, 1975). Si bien el “todo vale” inicialmente es aplicado para criticar la metodología epistémica unilateral, consideramos que el “todo vale” es un argumento que se extiende hasta poner en duda al “statu quo” ya que implica la deconstrucción del poder que sostiene la racionalidad unitaria, ensimismada. Ahora, que el poder amplíe su extensión y capacidad justamente con la incorporación del discurso del “todo vale”, es una flagrante contradicción pues para el poder “todo vale” en la medida que no afecte sus principios fundamentales o lo que es lo mismo, que “nada vale” si viola sus principios fundamentales a saber: 1) la concepción política estatista del hombre en cuanto “ciudadano libre”, 2) la base productiva de la economía burguesa, es

La metodología anarquista puede verse como una antimetodología. Tal epistemología se limita a proclamar que debe existir una apertura en las posibilidades de comprensión del mundo y que es un error el establecer que un solo mecanismo de conocimiento puede suministrar con exactitud la explicación que se busca, y más aún, cuando el creador de la forma de conocimiento se re-crea paralelamente al hecho de la enunciación sobre el mundo y sus fenómenos. Por ello, dice Feyerabend:

debemos aclarar la naturaleza del fenómeno total: apariencia más enunciado. No se trata de dos actos; uno, advertir el fenómeno; el otro, expresarlo con la ayuda del enunciado apropiado, sino solamente de uno (...). Los fenómenos son justamente lo que los enunciados asociados afirman que son. El lenguaje que ellos “hablan” está desde luego influido por creencias de generaciones anteriores, sustentadas tan largo tiempo que no aparecen ya como principios separados, sino que se introducen en los términos del discurso cotidiano, y después del entrenamiento requerido parece que emergen de las cosas mismas.³

La idea fija es una constante en el acontecer del conocimiento del hombre. Ya, en el siglo XVIII, Hume se lamentaba diciendo que “es difícil que los hombres se convenzan de que efectos de tanta importancia pueden derivarse de principios tan insignificantes en apariencia y de que la mayor parte de nuestros razonamientos -junto con todas nuestras acciones y pasiones- se

decir la propiedad privada y finalmente, 3) El dogmatismo idealista. Por lo tanto, que la sociedad demócrata liberal postmoderna se caracterice por ser una sociedad que aparentemente omite las normas, para producir una especie de anomia “progresista” no quiere decir de ninguna manera que en esta sociedad se aplique efectivamente el “todo vale”.

3 Ídem.

deriven únicamente del hábito y la costumbre”.⁴ Hume trata de combatir el hábito con la idea, con la razón, pero el pensamiento anarquista no trata ya de combatir el hábito que se ha vuelto racionalista, con la razón.⁵ El pensamiento ácrata plantea el irracionalismo como el reencuentro con una voluntad creadora de nuevos sentidos.

IV

Que la gente se emancipe por sí misma y que se instruyan a sí mismos
por su propia voluntad
MIGUEL BAKUNIN

En el sistema capitalista la tecnología aplicada a la elaboración de la mercancía es un instrumento fundamental en su proceso productivo. Esta tecnología es la expresión de un tipo de saber llamado ciencia. Paralelamente da la impresión de que en este sistema, la educación se va tecnificando en la misma proporción que se vuelve irreflexiva. La educación técnica no necesita reflexionar pues en ella no se cuestionan los resultados biopsicológicos de la estructura. Lo que se exige en el conocimiento técnico es la facultad de calcular mediante el debido proceso. El

4 Hume, David. Tratado de la Naturaleza Humana. Traducción Félix Duque. Barcelona, Ediciones Orbis, 1984.

5 Ya que “casi todo el mundo coincide ahora en que lo que parece un resultado de la razón (...) es debido en parte a indoctrinación, en parte a un proceso de crecimiento que se desarrolla con la fuerza de una ley natural. Y donde los argumentos parecen tener efecto, éste debe frecuentemente adscribirse a su repetición física más que a su contenido semántico” Feyerabend, Paúl. Op. Cit.12

hecho de la tecnificación de la teoría social y la filosofía es uno de los resultados más notables de la influencia que ejercen los aspectos productivos. La teoría social y el libre pensamiento se van encasillando indirectamente en los esquemas que produce la razón técnica e instrumental. Se podría decir que el concepto de “razón técnica” es en sí mismo ideología. “No sólo su aplicación sino que la técnica misma es dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres: un dominio metódico, científico, calculado y calculante”.⁶ La validez de los pensamientos “debe” estar acorde con la lógica productiva y administrativa. De ahí que con frecuencia ocurra un proceso sistemático de destrucción de la libertad mental que anula la posibilidad de ver y describir las cosas de manera distinta. A la posibilidad creativa se le sustituye con esquemas programados en secuencias de reglas. En nuestra sociedad, “la enseñanza está predispuesta y organizada en esquemas como jaulas”.⁷

V

Mi juicio, es mi juicio: no es fácil que también otro tenga acceso a él.
-Dice tal vez el filósofo del futuro-. Hay que apartar de nosotros el mal
gusto de querer coincidir con muchos (...).

FEDERICO NIETZSCHE

6 Habermas, Jürgen. Ciencia y técnica como ideología. Traducción Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido. Editorial Tecnos. México. 1993.

7 Fo, Darío. Manual Mínimo del Actor. Traducción Carla Matteini. Estella-Navarra. Impresión Gráficas Lizarra. 1998.

Se debería tener en cuenta que “hay una gran diferencia entre los sentimientos o los pensamientos que lo que me rodea despierta en mí y los sentimientos que se me facilitan ya hechos.”⁸ Los unos provienen directamente de mi acción, los otros de la obligación externa; los primeros son un acto de reflexión libre, los segundos una “convención impuesta”. Pero el saber es un complejo conocimiento lógico-experimental que puede manifestarse en un amplio espectro de posibilidades metodológicas. El saber es autoconocimiento del hombre, es decir, conocimiento y transformación de sí mismo y del mundo donde habita.

Por eso el pensamiento anarquista requiere del pensar crítico individual, que sencillamente es “el restablecimiento de la plena concreción del filosofar y de la libertad del hombre frente a toda doctrina. Mas, justo de esta libertad nace el problema de la filosofía: que no es el problema de una cierta doctrina o de un cierto tipo de trabajo, sino que es problema de la justificación y del fundamento humano de todo trabajo de indagación y de elaboración, de toda doctrina. Es el problema de aquello que es la filosofía en su significación humana ya que si hay una filosofía como doctrina, debe haber una filosofía como acto humano, como momento o naturaleza de la existencia humana”⁹.

8 Stirner, Max. Op.cit.

9 Abbagnano, Nicola. Introducción al Existencialismo. Traducción José Gaos. Santa Fe de Bogotá, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1997.

VI

El eje de una nueva propuesta epistemológica en el conocimiento del hombre es el “Hombre Vivo”, el hombre concreto e individual, el sujeto irrepetible y único. Él es sobre quien se deben poner todos los esfuerzos porque él es el productor y receptáculo de todo conocimiento y “el mundo en que cada cual vive depende ante todo de la interpretación que éste tenga de él, que es distinta según sea el enfoque de las diferentes cabezas.”¹⁰

Ese es el verdadero sentido que se debe dar al conocimiento: la indeterminación. Pensamos que la indeterminación es el resultado del auténtico pensamiento crítico. A lo mucho, el pensamiento puede llegar a exponer nociones siempre provisionales y limitadas del conocimiento y del mundo. El pensamiento debe así ser superado permanentemente pues tiene como fundamento la libertad. En consecuencia, el riesgo no está eliminado y “la indeterminación no está jamás abolida. La decisión debe renovarse ya que el renovarla es requerimiento de la naturaleza problemática de la estructura. Nada hay de definitivo en la existencia humana: definitivo en el sentido de que no pueda ponerse en duda, de que no pida más decisión y coraje, de que pueda conservarse sin esfuerzo”.¹¹

La “libertad” sustenta al conocimiento anarquista y esta forma de aproximación al mundo está profundamente ligada a la praxis misma. Por ello el pensamiento anarquista asume muchas veces una postura lúdica que contrarresta la formalidad canónica. Y

10 Schopenhauer, Arthur. Aforismos sobre el arte de saber vivir. Traducción de Luis Fernando Moreno Claros. Madrid, Editorial Debate. 2000.

11 Abbagnano, Nicola. Op.cit.

si es verdad que el poder no resiste la risa , ni ninguna forma que ponga en ridículo su ceremoniosidad, su sinceridad y su proyecto filosófico, político, económico, el pensamiento ácrata bien podría propugnar por “¡un tiempo en que los hombres determinarán su propio ser, su propio destino!.... Luego, te apoyas en esa puerta y te metes una mano en el bolsillo y ¿por qué no, un dedo en la nariz o en alguna otra parte?”¹²

En conclusión afirmamos que existe una conexión directa entre la epistemología oficial y el poder. La forma en que ésta hace inteligible el mundo provoca una sensación de la existencia -en cuanto existencia colectiva-, que deviene en manifestaciones políticas, económicas, estéticas, contrapuestas a las aspiraciones del hombre concreto, del “hombre vivo”.

Por consiguiente para la epistemología anarquista no hay barrera legítima que impida la formulación de hipótesis personales de conocimiento y es más bien un requisito para cualquier proyecto de comunidad sana, la generación y extensión del pensar individual, subjetivo y libre.

12 Fo, Darío. Op. Cit.

La cultura de la subversión como contracultura

El 8 de noviembre de 1981, en el suplemento cultural del diario El Comercio de Quito, apareció un texto tan oscuro como interesante. Se trataba de “El manifiesto de la contracultura, 25 tesis de Marcuse”, texto que seguramente no pasó inadvertido en su momento, pero que a la luz de nuestro tiempo se convertirá definitivamente en una herramienta importante para descifrar el acontecer contracultural, que a pesar de su heterogeneidad, de su diversidad; se globaliza paralelamente a la cultura de masas.

El texto de Marcuse aparece al lector como una serie de aforismos inacabados e incompletos. Aquí, para sorpresa de los racionalistas, radica la coherencia del discurso contracultural, pues suponemos que debe ser el lector el que finalmente desentrañe, aclare y proyecte su significado. Uno de los pilares de la contracultura, como lo veremos, radica en la posibilidad de leer el mundo de una manera multidimensional, posibilidad que vista de cerca, no es más que producto del sentido común. “Nadie ve la realidad con los mismos ojos”. Esto, desde luego, es producto de la constitución natural de las unidades básicas de conocimiento y de vida, “las personas concretas” que para efectos de este ensayo los llamaremos “el hombre vivo”. Si bien al hombre vivo no se lo puede concebir fuera del marco social y por ende, fuera del código simbólico que le permite la transmisión y el intercambio, y en consecuencia la satisfacción de necesidades, no es menos cierto que la “generalización del prototipo de hombre” no depende tanto de la posesión del código por el sujeto individual, sino de la ficción del ciudadano instaurada y reproducida

por el Estado. En efecto, en el Estado reside la promoción identitaria y hasta étnica de lo que se conoce como cultura. De ahí la actual confusión acerca de lo que se debe entender por cultura, acaso el conjunto general de las prácticas humanas en condiciones económico-políticas históricamente determinadas, pero fundamentalmente, funcionales a un ordenamiento excluyente.

Volviendo al texto de Marcuse y a lo que consideramos como la condición básica de la “libertad” de simbologizar del hombre vivo, que se traduce en una suerte de interpretación autónoma del mundo, me dispongo a explorar algunas de las sentencias de este texto y quien sabe, a generar alguna lectura alternativa.

EL MANIFIESTO DE LA CONTRACULTURA. VEINTICINCO TESIS DE MARCUSE

1.- El dominio de la naturaleza es estado de libertad para los hombres, producción y disponibilidad de medios que permiten satisfacciones.

La forma de producción capitalista ha producido la ficción en la cual se identifica el alejamiento de la naturaleza como forma de progreso. Este progreso, que niega el mundo de lo natural, en parte es resultado de siglos de la aplicación teológica del desprecio del mundo, con una nueva variante, ya que ante la imposibilidad de negar totalmente el mundo, le opone un mundo que sin dejar de ser real es artificial.

No obstante, el ensalzamiento de lo puramente artificial opera una doble negación; la negación de lo real como elemento primario, y la negación del hombre como elemento real. Así, el hombre concebido en estado de naturaleza, carece de libertad,

no porque no posea voluntad, sino porque la libertad sólo puede ser entendida como una relación de dominio. La libertad en este sentido es la posibilidad de dominar el destino.

2.- La sociedad industrial sostiene el primado del dominio de la naturaleza, a costa de la libertad, en nombre del progreso de la democracia burguesa (se permite a los dominados elegir a sus dominadores y “progresar” en el nivel de vida).

La sociedad industrial produce una inversión en los valores que antaño se habían promovido. En muchos aspectos la condición del hombre se modifica, pero el cambio más relevante se da a nivel de las expectativas sobre el destino. Este tipo de sociedad produce la ficción de la estabilidad e incluso el progreso permanente, en base al sometimiento a los cánones productivos, tanto de las cosas (mercancías) como de los símbolos. El aparato ideológico por excelencia, de la sociedad industrial es el trabajo, y su instrumento fundamental el salario¹³.

Además, el marco administrativo adecuado para el surgimiento de esta forma productiva se denomina “democracia”. La omisión de la naturaleza va acompañada del discurso de la libertad y la anulación de la voluntad. La voluntad individual es reemplazada por una voluntad general, que se encarga de establecer las condiciones mínimas de funcionamiento del sistema a través del Estado.

3.- El Estado interviene en la economía para reproducir el sistema de dominio por medio de la satisfacción de necesidades materiales.

13 Althusser, Louis. Ideología y aparatos ideológicos. Buenos Aires, Ed. Nueva visión, 2003.

4.- La imposición, bajo apariencia de autodeterminación, se transforma en oferta y hasta permite elegir.

El conjunto de todas las normas que reglamentan la vida de la sociedad industrial se las lee como un triunfo de la humanidad entera, como un triunfo de la facultad de la razón práctica. El más alto logro de la humanidad como posibilidad de autodeterminación, frente a la hostilidad de la naturaleza, frente a la incertidumbre del futuro, frente al inexorable devenir, y frente a la ignorancia, etc. Sin embargo, esta autodeterminación, que además aparecen como autoafirmación, sólo pueden darse bajo la ficción simbólico-cultural del sistema industrial. Una afirmación fuera del sistema industrial, más bien constituye una “negación”, una muerte simbólica, la deserción de las fuerzas productivas.

5.- Las fuerzas productivas se desarrollan bajo el principio de la destrucción productiva (energía nuclear, contaminación, etc.), de la agresividad y de la pornografía.

La triple oposición que opera la sociedad industrial y el sistema capitalista de producción, 1) frente al hábitat, 2) frente a las personas, y 3) frente al sentido, hace que el “progreso” de esta sociedad hermética y unidimensional se vea avocada a la agresividad, que deviene en autodestrucción, en la desechabilidad del ser humano, en la contradicción y el sinsentido. La agresividad frente a las personas, se manifiesta particularmente en lo que ha sido denominado como “las tecnologías del Yo”¹⁴, es decir, en las formas de control del propio cuerpo, que administran la relación entre los sujetos y a la postre conforman una “econo-

14 Foucault, Michel. Las tecnologías del Yo y otros textos afines. Traducción Mercedes Alledesalazar. Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1990.

mía de las sensaciones”. Según Marcuse, el aparente avance de la sociedad anómica, liberada de las ataduras y las represiones morales y sexuales, no ha sido otra cosa que la sofisticación del principio de represión sexual integrada al sistema como objeto de consumo.

El consumismo y la liberación de las costumbres han transformado al hombre en un ser acondicionado a la manipulación y el control del sistema. El capitalismo avanzado ejerce su dominio, al modo que Huxley tuvo la claridad de avizorarlo y retratarlo allá por los años treinta¹⁵: de un modo sutil, manipulando los deseos y las necesidades de los seres humanos. La brutal opresión se transforma en una tenue condescendencia donde se integra toda oposición y se absorbe cualquier alternativa.

6.- La destrucción productiva es irreversible.

Según Marx, los elementos de la producción capitalista son: capital, trabajo y materia prima. Sin embargo, la economía ecológica vino a plantear que en el capitalismo no es casual que se invierta el orden de importancias de los factores de la producción, posponiendo a la naturaleza como una simple variable, quizá por la idea de su “ilimitada proporción”. La vieja escuela de la economía que afirmaba que los bienes escasos si son necesarios son los más apetecidos, hizo casi imposible que se aprecie el papel fundamental del hábitat en las proyecciones económicas. Nunca se habló de escasez de agua, escasez de oxígeno, escasez de madera, como en el capitalismo tardío. Pero en tan sólo dos siglos el hombre ha depredado para siempre más de la cuarta

15 Huxley, Aldous. Nueva visita a Un Mundo Feliz. Traducción de Miguel He-nani. Barcelona, Editorial Seix Barral, 1984.

parte de los recursos naturales globales. Ante la escasez que supone en el futuro no muy lejano, la depredación y eliminación total de las condiciones adecuadas para la vida, se ha empezado a incentivar la preservación de ciertas áreas ecológicas que seguramente podrán ser utilizadas con fines de lucro. La ecología, así planteada, es otra de las asimilaciones del sistema capitalista. Sin embargo, la profundidad e importancia del tema ecológico paulatinamente revela la necesidad de cambiar no sólo la axiología productiva, sino el modelo total de la economía capitalista.

7.- No hay crisis evolutiva, sólo revolución cultural: se enuncia la posibilidad de negar el progreso cuantitativo.

¿Es posible llegar a una situación superior, donde se sobrepasen las contradicciones de la sociedad capitalista? No se puede llegar a pensar el cambio de manera lineal. El progreso hacia un mundo sin contradicciones (por lo menos económicas) tiene como condición la ruptura de la idea de progreso. Ahora bien, el conjunto de prioridades y expectativas de una sociedad constituyen, a grandes rasgos, parte importante de la cultura. Está claro que un cambio en las prioridades como de las expectativas implica un cambio cultural profundo.

8.- Normas de trabajo puritano: la existencia como productora, la moral sexual burguesa, el principio de rendimiento: ilegítimos por la contracultura (movimiento estudiantil, liberación femenina, derechos civiles, etc.) y el sabotaje obrero (ausentismo, reducción del horario, etc.)

En base a la teoría de que la civilización se mantiene sobre la represión de los instintos, reemplazando la satisfacción inmediata

por una satisfacción diferida¹⁶; la cultura se convierte así, en “el metódico sacrificio de la lúvido, su desviación inexorablemente impuesta, hacia actividades y expresiones útiles desde el punto de vista social”¹⁷. En esta medida, la liberación de las costumbres que permite y propugna el capitalismo no es una verdadera liberación sino una estrategia para impedirla. Es un mecanismo para afianzar el modo de producción. Se permite omitir cualquier orden excepto el orden de la propiedad privada, de la competitividad o rendimiento, de la acumulación y por tanto de la explotación. Por ello, los intentos de modificar la estructura aparecen como pequeños sabotajes que van calando en el imaginario colectivo y develan por un lado la minúscula forma de organización capitalista, y por otro, la gran explotación utilitaria.

9.- Radical desvalorización de valores burgueses por una contracultura hipermadura.

Según Nietzsche, la esclavitud pertenece a la esencia de la cultura occidental. Si se piensa por un momento en la cuna de la civilización occidental, considerando además sus condiciones de mantenimiento económico, se podrá ver que la esclavitud fue el puntal que sostuvo el “florecimiento” griego. La ecuación que sugiere el aumento de la cultura, según Nietzsche sería la siguiente: “la miseria del hombre que vive en condiciones difíciles debe ser aumentada, para que un pequeño número de hombres olímpicos pueda acometer la creación de un mundo artístico... debemos comparar la cultura con el guerrero victorioso

16 Freud, Sigmund. “El Porvenir de una Ilusión”. Obras Completas. Traducción de Luis López Ballesteros y de Torres. Buenos Aires, Ediciones Hyspamérica, 1993.

17 Marcuse, Herbert. Eros y civilización. Barcelona, Ed. Seix Barral, 1968.

y ávido de sangre que unce a su carro triunfal, como esclavos, a los vencidos, a quienes un poder bienhechor ha cegado hasta el punto de que, casi despedazados por las ruedas del carro, exclaman aún: ¡dignidad del trabajo! ¡Dignidad del hombre!”¹⁸. Crear contracultura, sin advertir las ocultas relaciones de la cultura, es dejar intacta la esencia de aquello que se critica. Hay que decirlo enfáticamente, “crear contracultura es subvertir los valores profundos de la cultura occidental”, ¿bajo que costos?, Se preguntará. Evidentemente no lo sabemos, pero confiamos en los beneficios reales, es decir vitales para un hombre que existe fuera de cánones enajenantes, de modelos y generalizaciones arbitrarias, un hombre que realizará su destino como creador y no como creyente, tal como lo aseguró Sartre al vislumbrar mediante su doctrina¹⁹, el futuro del hombre vivo.

10.- Eliminación de tabúes en el lenguaje y en el cuerpo, y negación de su uso como simple productor; nueva sensualidad, rechazo a la competitividad.

Los códigos simbólicos sirven esencialmente para comunicarnos, pero los idiomas oficiales implican dominación. Los purismos en el lenguaje, sobre todo en el lenguaje científico, están enfocados a la producción precisa y eficiente, tanto de saberes como de mercancías, vinculadas con el aparato industrial, el sistema de acumulación y consumismo. Así mismo en el lenguaje del cuerpo, las buenas maneras y la cortesía, que consiste en estandarizar una tipología de ser humano, civilizado, racional y

18 Nietzsche, Friedrich. “El Estado Griego”. En Internet: www.nietzscheana.com.ar

19 Sartre, Jean-Paul. El Existencialismo es un Humanismo. Traducción Victoria Prati de Fernández. Buenos Aires, Editorial Sur. Tercera. Edición, 1960.

perfecto, que asegura su valía en los espacios de la competitividad y producción, tal como una máquina. Por ello se plantea el rescate de la sensualidad como “sensibilidad del cuerpo”, alejado del paradigma de la producción y de los fríos simulacros de la etiqueta. El rescate de la autenticidad, implica desde luego, el rescate del “sí mismo”.

11.- Tiempo libre creativo, tiempo de vida.

La hostilidad de un sistema que conduce a los sujetos a obrar en función de los intereses productivos como si se tratase de sus propios intereses, revela una perversión, una astucia y una mentira. No es solamente con el discurso crítico con el que se lograrán trocar los valores mal establecidos, sino mediante el ejercicio práctico de la propia existencia. Esto implica necesariamente un problema y un reto difícil de superar, pero sólo en el “acto” se resuelvan efectivamente los problemas. Entonces se da el planteamiento de que la crítica se torne operativa a partir del rescate de la dimensión de lo lúdico, de la alegría, del erotismo y de la eudaimonía.

12.- La técnica de la emancipación debe ser diferente del poder: otras prioridades. La técnica una plaga sólo combatible con sus propias armas; transformarla.

Se hace hincapié en la diferencia entre inteligencia y tecnología. Toda tecnología es un saber, pero no todo saber es una tecnología y no tiene por que serlo. La totalización de la razón instrumental es una aberración unidimensional de la sociedad industrial. En otros espacios, que todavía no son cooptados por la lógica industrial, coexisten muchas racionalidades que no necesariamente descansan en la lógica de la expoliación y la producción en

masa. He ahí el potencial revolucionario de los excluidos, potencial que no necesita el reconocimiento occidental para subsistir, de hecho, la subsistencia en la marginación es ya una respuesta y un ejemplo a la lógica absoluta de la industria y el capital. Por otro lado la subsistencia en la marginalidad progresivamente se convierte en una dinámica social que lejos de ser el lado opuesto del capitalismo, constituye su rostro verdadero. En tales condiciones es factible hablar de una ¿técnica de emancipación? Sí por técnica de la emancipación se entiende un conjunto de recetas políticas y económicas, no existe técnica alguna. No obstante si utilizamos el concepto de inteligencia, la secuencia lógica es muy simple: La autogestión, es decir, la pequeña organización comunitaria, como el pensamiento independiente. Naturalmente se necesita de la participación y la cooperación voluntaria de las personas. El cambio de perspectiva y prioridades se opera con la gestión de opciones concretas. Ese es el papel del futuro revolucionario. A partir de lo anterior se podría pensar que, los países periféricos pueden obtener un beneficio, pues ellos tienen la ventaja histórica del recién llegado, es decir, el retraso técnico puede ser la “oportunidad histórica de empujar la rueda del progreso en otra dirección”²⁰.

13.- No debe limitarse el consumo para acabar con la sociedad represiva consumista, porque eso sería recrudecer la represión; antes debe transformarse la estructura pulsional del individuo.

Transformaciones ciertamente ocurrirán con una educación libertaria y crítica. La educación que proviene del Estado, no

20 Marcuse, Herbert. “Prefacio Político de 1966” En Psicoanálisis y Política. En Psicoanálisis y Política. Traducción Ulises Mouliner. Barcelona, Ed. Península, 1972.

cuestionará jamás la institucionalidad de ciertos saberes. Se da por sentado que es lo que debe enseñarse al niño: ser un futuro ciudadano, respetuoso del Estado. Esto implica sacrificios en el espíritu reflexivo mediante memorizaciones insulsas, como también cierto servilismo ante la autoridad y cierta apatía ante lo comunitario, pero sobre todo, la adecuación a las formas productivas. Los cambios profundos son logrados a través de procesos sostenidos. Insistimos, no se trata de discursos sino de prácticas efectivas.

14.- Un estándar más bajo de vida no modificaría al sistema: si no podemos adquirir gadgets y confort seguiremos deseándolos; debe modificarse desde los cimientos la estructura socio-económica y la estructura psico-somática del hombre, hoy adheridos a la destrucción, a la vida alineada, al consenso con la agresión.

Marcuse establece un parangón entre destrucción, vida alineada y consenso con la agresión. Esta última imagen, derriba algunos de los dogmas fundamentales de la sociedad democrática, cuyo primer elemento sería la idea del contrato social. Sin embargo, hay que entender bien, que la crítica a la idea del contrato social, no es una crítica a la idea de la comunidad. Lo que se rechaza es la apariencia, el simulacro, la mentira que definitivamente agreden la percepción de la realidad, pervierte la armonía de la vida colectiva en nombre de la ley y la estabilidad, destruyendo las múltiples formas de organización, la creatividad y la libertad.

15.- Los hijos de Prometeo ya no soportan el progreso de aquellos a quienes no les interesa el futuro, y se oponen desde el marginalismo a los partidos políticos y a las organizaciones clasistas.

No sólo con el desarrollo de ciertos movimientos sociales, sino con la evidente decadencia de las instituciones del capitalismo es que una conciencia crítica cuestiona los valores objetivos y subjetivos de este tipo de organización social, centrada en la acumulación y la explotación. Surge así una conciencia, que sospecha de esta cultura de masas organizada a través de intermediarios. De hecho, la cultura burguesa se puede entender como una red de intermediación entre el individuo y su propio desarrollo y evolución. Se trata de una serie de requisitos que determinan la sumisión del individuo que reproduce las condiciones de su explotación y marginación mientras trata de satisfacer sus deseos. La explotación surge principalmente en el campo económico, pero también en el campo simbólico. La “acción directa”, es una forma de anulación eminentemente marginal de los referentes del capitalismo. Los “hijos de prometeo” vienen a ser los traductores de una cultura opuesta, de una contracultura que gradualmente va formando una conciencia alterna, antisistémica, contrahegemónica y prorrrevolucionaria.

16.- La protesta se identifica con la voluntad de salvar lo salvable en la felicidad de la autodeterminación: es la rebelión del instinto de muerte socialmente organizado.

17.- La emancipación de la protesta contra el progreso-productivo reintroduce la subjetividad descodificada.

Es importante tomar en cuenta el factor estocástico, es decir lo que es relativo al azar o depende de él. La cultura tradicionalmente se basa en el mantenimiento de los procesos, en lo sostenido en el tiempo, en lo algorítmico. Sin embargo mediante la crítica a la racionalidad instrumental se plantea la subjetividad como reintrodutora del papel fundamental de la creación, y

ésta, a su vez, como permanente posibilidad de cambio e innovación. Se trata de cambios reales y profundos y no de ficciones y apariencias, o sofisticaciones del aparato de control. Para usar el lenguaje de la teoría del caos, la contracultura sería un permanente estado de “bifurcación” colectiva, hacia nuevas estructuras disipativas después de un momento de caos, o hacia el mantenimiento de un equilibrio homeostático de ser necesario.

18.- La emancipación es alérgica a las organizaciones estructuradas, lo que le da un aspecto elitista y debilita su fuerza de choque, lo despolitiza.

En el sentido tradicional de la democracia, el término política no implica asuntos del individuo en concreto sino de las masas y del Estado. Se trata de las diferentes fuerzas pugnano por establecer el control del aparato productivo. En esta dinámica, no hay cabida para las subjetividades múltiple y complejas. Pequeños burgueses, egoístas, etc. son algunos de los apelativos que, desde corrientes supuestamente contrarias al status quo, se utilizan para designar a aquellos que están “comprometidos a medias” con la causa revolucionaria, sin entender que los procesos de emancipación requieren de nuevas formas de entender la política. Hasta que no exista una evolución efectiva de esta comprensión, la emancipación de las subjetividades no podrá ser concebida como una fuerza política.

19.- El valor político del proceso de liberación de la subjetividad reside en el valor de la autodeterminación; emerge de la diferencia cualitativa relegada a lo abstracto: tratamos de individuos y de solidaridad entre ellos, y no de clases o masas.

La contracultura reivindica la autogestión integral, la acción directa, la toma de espacios, la imaginación, el erotismo y la

insumisión. Las generalizaciones afectan a la dignidad. Es preciso tratar al otro como un ser único e irreplicable, ligado a circunstancias geológicas y culturales específicas, que si bien le definen dentro de un espectro sociocultural, de ninguna manera le anulan como persona, sino que le asignan una particularidad. La sociedad industrial quiere homogeneizarlo todo, el idioma, la epistemología, los hábitos conductuales, las formas organizativas, la administración de los recursos, etc., con el fin de que la dominación sea más precisa y eficiente a la forma de producción capitalista. No es casual que los discurso de la democracia universal, teman las especificidades culturales y sobre todo, las especificidades de las “creencias”, confundiéndolas con fundamentalismos hostiles a cualquier revisión, incluso las revisiones racionalistas.

20.- El resultado del sindicalismo, que compete en la reproducción del preso-productivo, es un pseudo-todo; en cambio las fuerzas del progreso-cualitativo diverso asumen las formas de una contracultura individual.

La cultura de masa es la degradación del sentido subjetivo, en tanto estética, en tanto juicio, en tanto razón y motivo de ser. La identidad es relegada al rol socioeconómico, existe una inversión de las decisiones del ser humano, no se trata de poder elegir, sino de tener que elegir. La identidad no es la condición del rol productivo sino que el rol productivo es la condición de la identidad. En estas circunstancias la existencia o inexistencia de los sindicatos no cambia en absoluto la situación de enajenación del individuo, pues “se continua trabajando con los instrumentos materiales e intelectuales que ahora se utilizan contra el hombre, por la defensa de la libertad y la prosperidad de aquellos

que dominan a los demás”²¹. El rescate de aquello que queda fuera de estos procesos de manipulación, que al mismo tiempo “permiten a la sociedad pacificar la lucha por la existencia”²², no se encuentra en la conciencia. La sofisticación de la sociedad industrial es tal, que hace mucho ya se comprendió que el manejo científico de las necesidades instintivas aseguraba la reproducción del sistema²³. De hecho, la introyección del principio de realidad (ascetismo interior) es el “aparato político que permite al pueblo no sólo escoger por sí mismos sus propios amos y participar (hasta cierto punto) en el gobierno que le rige, sino que permite también a los amos desaparecer tras el velo tecnológico del aparato productivo y destructivo que controla y oculta los costos humanos (y materiales) de los beneficios y comodidades que otorga a quienes colaboran con él”²⁴. Marcuse piensa que la “salida” a este sistema depende de “un hombre con bastante buena conciencia para hacer de la vida un fin en ella misma, para vivir con alegría y sin temor”. Para ello utiliza la figura mal comprendida de la sexualidad polimorfa, es decir, “la posibilidad de activar las necesidades biológicas, orgánicas reprimidas o frenadas, la posibilidad de convertir el cuerpo humano en un instrumento de placer y no de trabajo”²⁵.

21.- Este contramovimiento es ambivalente: encarna la rebelión contra el progreso-cuantitativo y se queda en el rechazo, aunque también conserva la concreción de la utopía de una superación

21 Ídem.

22 Ídem.

23 Ídem.

24 Ídem.

25 Ídem.

de lo existente: contra productividad propone receptividad creativa de los sentidos; contra el principio de representación opone el principio del placer.

La contracultura es un movimiento que no acaba de definirse, y es ahí justamente donde reside su fuerza trastocadora y revolucionaria. Efectivamente, de las refutaciones más comunes se pueden obtener sus mejores cualidades. Así por ejemplo tenemos los siguientes reproches a la contracultura que se pueden reutilizar en su favor:

- La contracultura es un movimiento amorfo, carece de un horizonte político programático determinado, carece de un sustento ideológico, posee una ambigüedad simbólica, carece de una axiología preelaborada, sus manifestaciones son esporádicas, marginales, etc. De ahí se desprende que la contracultura sea aquello que rebasa los límites de lo aceptable, es decir, es lo absurdo. A pesar de su carencia de sentido, el hecho de que la cultura oficial la permita y hasta la promueva, demuestra el potencial transformador y creador.

- La contracultura no es un movimiento uniforme, se trata de diversas minorías selectivas construyendo su propia codificación del mundo, muchas veces a partir de relecturas de una cultura general degradada y degradante.

22.- Este avance nuevo y radical se centra en el movimiento feminista contra el poder patriarcal, en el ecológico contra la destrucción de la naturaleza, en el estudiantil contra la degradación de la enseñanza y del aprendizaje, mecanismo funcional del sistema de represión.

Cabe entender la contracultura, o mejor dicho, la alter-cultura no como un resultado, o un proceso sostenido, sino como una subrepción, un movimiento que se auto-oculta, que reniega de sí mismo, para liberarse de la ataduras que implican el convencionalismo impuesto por el hábito, la costumbre y el oficialismo. La contracultura es un sabotaje a la cultura de la sociedad industrial, un traspaso de sus símbolos estáticos, la eliminación de la cultura como meta, como fin, y su asentamiento final como un instrumento para la vida.

23.- En política, la desesperación conduce al “viaje interior” intimista, a la política en primera persona, donde el rechazo de toda protesta se empantana.

El ejercicio individual de la política conlleva resultados comunitarios, ya que la acción, para ser acción política, necesita necesariamente un receptor. La acción política desde la individualidad no es lo mismo que el individualismo o la simple omisión de la realidad (viaje interior, introspección, etc.), pues esto más bien es efecto de la falta de alternativas sociales, la fragmentación de la realidad social, la ausencia de proyectos incluyentes y autónomos, y en definitiva una ambigüedad en cuanto a las perspectivas vitales. La lucha por la vida, es proyección en cuanto diálogo, reflexión y comunidad.

24.- Entonces se hipertrofia el “yo” como centro del universo político y el “viaje interior” se transforma en comunicación privada. No todos los problemas del yo son socialmente relevantes.

25.- Puede distinguirse entre interioridades auténtica e inauténtica: toda introversión, toda memoria que no recuerde Aus-

chwitz o que considere irrelevantes los crímenes del fascismo, es una fuga, una escapatoria, un concepto de “progreso” que sigue posibilitando la repetición de los campos de concentración y exterminio; es una pura abstracción.

El germen de una estética desobediente

No podemos vivir eternamente rodeados de muertos y de muerte.

Y si todavía quedan prejuicios hay que destruirlos.

“El deber” digo bien “EL DEBER”

del escritor, del poeta, no es ir a encerrarse cobardemente

en un texto, un libro, una revista de los que ya nunca

más saldrá, sino al contrario salir afuera

para sacudir

para atacar

al espíritu público

si no

¿para qué sirve?

¿Y para qué nació?

ANTONIN ARTAUD

1.- El pensamiento ácrata no es una forma intelectual acabada que permite vislumbrar el fenómeno humano en su extensa manifestación y profundidad. Es tan sólo una de las posibilidades de concebir y proyectar la vida en base a una única condición: la coherencia de los actos de los hombres con –digámoslo así- su intuición existencial. La diferencia entre el pensamiento anarquista y cualquier teoría ideológico-política no sólo está centrada en la forma de comprender algunas categorías, sino en que para el pensamiento anarquista la comprensión de las categorías no proviene tanto de una función intelectual sino del suceso sensible. De hecho, el pensamiento anarquista se muestra como una suerte de planteamiento transgresor, desobediente y rebelde gracias a la importancia que da a la experiencia subjetiva y subjetiva, irreductible a insubstanciales fórmulas socio-culturales,

esquemas axiológicos, o convenciones técnicas incluidas las del lenguaje simbólico. Existe, por tanto, una notable relación de similitud entre el pensamiento libertario y la experiencia artística. Ambas son manifestaciones de una sutil intención que pretende expresar la visión particular de lo que acontece en la experiencia vital. Ambas anhelan descubrir y al mismo tiempo comunicar lo hallado. No obstante su descubrimiento es excepcional: Al manifestar la necesidad del registro vital autónomo, se toma conciencia de la histórica omisión de tal autonomía.

2.- La civilización occidental tiene inicio en la sociedad griega. Su impresionante legado se resume en sus alcances e influencias en la comunidad cultural moderna. A partir de los griegos se cree que la concretización de la comunidad²⁶ es un acto plenamente intelectual. Esta valoración pone en evidencia la sobredimensión que experimentó el instrumental simbólico-racional. Pero donde algunos vieron la oportunidad de democratizar las relaciones sociales efectivas, otros notaron que al ser identificada como una especie de antesala de la “verdad absoluta”, la razón se deslindaba de “lo real” y pasaba no sólo a dictar los requisitos de lo real, sino a encubrir las profundas contradicciones económico-sociales que ya desde los griegos eran patentes. De esta forma, la verdad lejos de mostrar la múltiple y compleja experiencia vital, se constituyó como una relación de conformidad entre el concepto de las cosas y la mente que piensa tales conceptos. La verdad se volvió una forma inmodificable que atentando contra el natural movimiento de la vida, produjo el concepto de

²⁶ Cualidad de común (que, no siendo privativamente de ninguno, pertenece o se extiende a varios) Real Academia Española de la Lengua.

identidad, quizá el mayor invento griego²⁷. Desde entonces la naturaleza pasó a ser producto exclusivo del ingenio, es decir un artificio. Probablemente en este tipo de apreciación tienen inicio categorías como “lo estético” que certificaron el alejamiento de lo evidente para reconocerse únicamente dentro de las relaciones de causalidad de las formas puras. Al mismo tiempo se dejó de suponer el cuerpo como factor cognitivo básico a pesar de su inmensa posibilidad sensual, para ser reemplazado por la rigurosa, pero estrecha, posibilidad racional. La estética como ciencia que trata de la teoría fundamental y filosófica del arte y la belleza se superpuso a la “experiencia sensible” en su totalidad. Naturalmente se trocaron los procesos, se empezó a apreciar²⁸ pero se dejó de percibir²⁹, en otras palabras, la experiencia vital se compartimentó. Lo bello vino a ser concebido como producto

27 El concepto de identidad tiene diferentes significados y se utiliza en una variedad de contextos que necesitan ser distinguidos para evitar confusiones y clarificar su sentido (...). Un primer significado de identidad se encuentra en las tradiciones metafísicas escolásticas y aristotélicas que la concebían como uno de los principios fundamentales del ser y como una ley lógica del pensamiento. El principio ontológico de identidad o de “no contradicción” afirma que todo ser es idéntico consigo mismo y, por lo tanto, una cosa no puede ser y no ser al mismo tiempo y desde un mismo punto de vista. Como una regla del pensamiento lógico, el principio de identidad establece que dos proposiciones contradictorias no pueden ser falsas o verdaderas al mismo tiempo y que una idea contradictoria (por ejemplo un círculo cuadrado) no tiene sentido. Como propiedad de todos los seres, la identidad no depende necesariamente de que un ser particular sea capaz de reflexión o no. Una mesa es idéntica consigo misma del mismo modo que un ser humano es idéntico consigo mismo aunque la mesa no sea consciente de ello y el ser humano pueda serlo. En Larraín, Jorge. “Cap. 1 El concepto de identidad (pp. 21-48). Identidad y mismidad”. Identidad Chilena (Santiago: Ed. LOM, 2001).

28 Poner precio o tasa a las cosas vendibles. RAE.

29 Recibir por uno de los sentidos las imágenes, impresiones o sensaciones externas. RAE.

cabal y conforme a los principios estéticos del espíritu. Lo estético devino funcional a un orden idealista³⁰.

3.- Si el clímax de la razón conlleva la violencia real o simbólica incluso por una causa “justa”, coincide con el “orden de la guerra”. La evidencia nos deja claro que de la guerra sólo puede resultar un agravamiento de la miseria, la ignorancia y la represión. De ahí que como dice Artaud, sea imprescindible la subversión, no como guerra, sino como reconstrucción absoluta del mundo actual, empezando por sus formas de organización. El pensamiento anarquista plantea que el arte es completamente inútil a la causa de la guerra, puesto que el arte no es funcional al proyecto tecnológico, y más bien, transgrede la cultura positiva y sistemática en su permanente afirmación de la persona, y la percepción de la existencia como existencia propia (única). Por eso resulta sospechoso el arte planteado como línea de acción del Estado. El Estado no logra ver –o no quiere ver– al arte como un potencial elemento desintegrador del imaginario jerárquico de la sociedad de masas. A la vez que el Estado como administrador y defensor del “orden” promueve el arte, le denigra a una función técnica de entretenimiento inofensivo, le reduce a formar parte del universo de las mercancías, e incluso le convierte en mecanismo de expresión de su ideología³¹. Lo mismo ocurre con la promoción

30 Que eleva las cosas sobre la realidad sensible por medio de la inteligencia o la fantasía. RAE.

31 Como dice Louis Althusser, no son sus condiciones reales de existencia, su mundo real, lo que los “hombres” “se representan” en la ideología sino que lo representado es ante todo la relación que existe entre ellos y las condiciones de existencia. Tal relación es el punto central de toda representación ideológica y por lo tanto imaginaria del mundo real. En esa relación está contenida la “causa” que debe dar cuenta de la deformación imaginaria de la representación ideológica del

del pensamiento crítico en las aulas de la academia, todo para consolidar un sistema unidimensional, mientras se desacreditan formas alternativas de vida, pensamiento y organización. Para el pensamiento anarquista, el arte es una fuerza que impulsa deseos alternos mediante la ruptura radical con todo artefacto cultural que haya sido instituido para la aquiescencia del orden despótico. El arte desde la perspectiva anarquista no es una manifestación iconoclasta, carente de proyección social alguna, sino que propone la real dimensión del símbolo ante la centralidad de la vida, de otro modo se empecina en derrumbar la ficción que se evidencia producto del poder. Nietzsche dijo que “tenemos arte para no morir de la verdad”. Esta fuerza que contiene el arte es llamada Eros, impulso creativo de la siempre floreciente naturaleza, la luz primigenia responsable de la creación y la armonía de todas las cosas en el cosmos. Fuerza que crea y que además cría la multiplicidad y la esperanza, aquel estado del ánimo en el cual se nos presenta como posible lo que deseamos, lo que soñamos.

4.- La cultura neo-positivista donde predomina la represión en función de la eficiencia, precipita la degeneración del ideal libertario que irónicamente da inicio a una era donde se retoma la confianza en el hombre. Tales expectativas se vieron suplantadas “por un mundo donde la más servil obediencia es de rigor, donde los derechos más elementales son negados al hombre, donde toda la vida social gira en torno a comisarios y verdugos. Como todos los casos en que un ideal humano llega a este cúmulo de

mundo real O más bien, para dejar en suspenso el lenguaje causal, es necesario emitir la tesis de que es la naturaleza imaginaria de esa relación la que sostiene toda la deformación imaginaria que se puede observar (si no se vive en su verdad) en toda ideología. http://www.ucm.es/info/eurotheo/e_books/althusser/index.html

corrupción, el único remedio es regenerarse en la gran corriente sensible donde se originó, remontar a los principios que le permitieron constituirse”³². Entonces irrumpe el surrealismo cuestionando las formas tradicionales para realizar la re-vuelta, para liberar de la jerarquía y la opresión desde sus fundamentos: el orden simbólico. Según Artaud “el surrealismo nació de una desesperación y de un asco y nació en los bancos de la escuela. Fue más que un movimiento literario, una revuelta moral, el grito orgánico del hombre, las patadas del ser que dentro de nosotros lucha contra toda coerción. Y antes que nada la coerción del Padre. El movimiento surrealista ha sido en su totalidad una profunda, una interior resurrección contra todas las formas del padre, contra la preponderancia invasora del padre en las costumbres y en las ideas”³³. Este movimiento encuentra en lo sensible, en lo puramente físico, la posibilidad de revertir un orden donde lo real y lo irreal se ven determinados por las rígidas mediaciones del poder, que han alimentado estructuras verticales, jerárquicas y fascistas, y que se han afincado en el universo de la conciencia racional. Para el surrealismo “el inconsciente es físico, y lo ilógico es el secreto de un orden donde se explica el secreto de la vida”³⁴. Esta revelación “acontece” en la vida,

32 idem.

33 Artaud, Antonin. SURREALISMO Y REVOLUCIÓN. “Surrealismo y revolución”, en México y Viaje al país de los tarahumaras, México, Ed. Fondo de Cultura Económica, 1995.

34 Ídem. Lo importante es destacar que aquella búsqueda de la pureza individual y colectiva acaece en un espacio que no está necesariamente dirigido por la conciencia racional. Este espacio es el espacio corporal, instintivo, patético, el espacio sensible. Por eso lo in-consciente no es tanto el despojarse de la mente sino un acercarse al cuerpo. En ese sentido “la revelación del secreto de la vida” no tiene como condición necesaria la eliminación de la lógica sino el acercamiento

como acto “in-mediato”, como el despliegue de la vida fuera de las ingenierías de su comprensión³⁵. Si bien el énfasis se pone en la disolución de “lo real”, nunca se pierde de vista lo concreto. Es pues en la noción de hombre concreto e integral, desde donde se propone una nueva cultura que manifiesta su aversión por el progreso como artificio y anhelo del dominio de la razón sobre la vida. De hecho el surrealismo plantea una “desvalorización general de los valores(...), apunta a la reclasificación espontánea de las cosas según un orden más profundo y más preciso, e imposible de dilucidar mediante la razón ordinaria, un orden que no forma del todo parte de la muerte”³⁶.

5.- “Una idea superior de cultura” es el móvil que subyace tanto a la teoría anarquista como a la corriente surrealista. La ruptura con las formas tradicionales de entender y valorar la vida, la verdad, el mundo, debe darse de manera radical. El arte es una expresión indispensable de la vida de los pueblos, es la vida misma los integrantes de aquellos pueblos. El arte no puede ser relegado a una manifestación de la cual se pueda prescindir, pues eso significaría prescindir de la libertad, la imaginación y la vida. El

al cuerpo. El haber confiado ciegamente en aquella lógica causal que lo explica todo a través de sus fórmulas ha hecho que en el plano simbólico la expresión de una visión tan sensible como esta, sea catalogada como ilógica. Por lo demás, los surrealistas celebran esto.

35 Ídem. De esto se desprende la famosa propuesta surrealista de la “escritura automática”, que es una intoxicación del espíritu. La mano liberada del cerebro va donde la pluma la guía; y por encima de todo un maleficio sorprendente guía la pluma de tal forma que la hace vivir, pero al haber perdido todo contacto con la lógica, esta mano, así reconstruida, retoma contacto con el inconsciente.

36 Artaud, Antonin. La actividad de la Oficina de Investigaciones Surrealistas. <http://www.lamaquinadeltiempo.com/Artaud/artaud03.htm>

arte no puede servir a intereses que no sean los de la supresión de toda relación de dominación y opresión que atentan contra la calidad de ser “creador” que de por sí posee cada persona. Al mismo tiempo se convierte en una denuncia contra el autoritarismo y el dogmatismo del gusto, que constriñe, empobrece y somete la actividad artística, y se intenta despojar de los dictámenes y cánones preceptivos sobre el fenómeno artístico que surge en circunstancias históricas y socialmente determinadas, y que precisamente por esto todo fenómeno artístico debe ser leído como un digno intento de reafirmación ontológica del ser humano como ser libre. Tanto el surrealismo como el anarquismo plantean que el arte no tiene compromisos, excepto con la libertad, lo cual promueve la idea de una estética sin ley, ni obligación, pero profundamente vinculada con la sensibilidad, un atributo más adecuado a la especie humana que permite fundar al igual que una “estética de las sensaciones”, una “ética de las sensaciones” quizá menos dañina y menos miope que el sistema de los principios y las leyes.

El tiempo o la voluntad extraviada

Todas las cosas derechas mienten, murmuró con desprecio el enano. Toda
verdad es curva, el tiempo mismo es un círculo

FEDERICO NIETZSCHE

1

La primera barrera que la estructura de la razón levanta al pensamiento que pregunta por sus fundamentos es la cuestión del “tiempo”. Parecería no haber posibilidad de pensar y no ratificar al mismo tiempo la intervención del “tiempo” en la conciencia. Como si el “tiempo” no fuese producto de una convención utilitaria y por tanto una imaginación, adquiere existencia real y superior a la del hombre. En este punto nos enfrentamos a dos cuestiones: o admitimos el “tiempo” como una categoría fundacional del pensamiento y la conciencia, o proponemos el “tiempo” como el artificio central en la conformación, organización y dominación de una conciencia colectiva que deviene en la enajenación respecto de las categorías fundacionales de su pensamiento y existencia.

II

La apreciación del “tiempo” como objeto de análisis, desemboca al menos en dos posturas aparentemente contradictorias: mirar el “tiempo” como esencia cognitiva o mirar el “tiempo” como historia. Aun cuando no se puede negar que esta remota clasificación ha permitido teorizar las posibilidades de lo propiamente humano, en el sentido que el existencialismo ha dado a

la “temporalidad” como aspecto central en el auto-conocimiento del hombre, no dice nada acerca del aparecimiento del tiempo como “concepto puro”.

La “temporalidad” se propone como condición y manera de la propia conciencia; condición en cuanto que la “temporalidad” articula la sucesión y presencia de la multiplicidad de lo existente y manera en cuanto la estructura de la existencia es instante que des-aparece, que deja de ser en su empeño por cobrar existencia. Se podría rastrear la preocupación sobre la “temporalidad” hasta llegar a los primeros debates sobre el sentido ontológico de lo existente. Entre Heráclito y Parménides aparece ya la notable diferencia de lo transitorio y lo perpetuo, es decir, la definición del ser en su relación con la “temporalidad” definida a su vez por la co-relación de las dos grandes fuerzas del cosmos: la vida y la muerte paradójicamente confrontadas y conjugadas en la existencia. En determinado momento, sin embargo, la referencia ontológica e incluso la referencia óptica sufrió un alejamiento de lo existente, debido en parte al peso racional que supuso la teorización de un mundo asequible al entendimiento a partir de construcciones simbólicas donde predominó el pensamiento lógico. La consumación de la separación entre pensamiento y realidad devino en el aparecimiento de un universo racional emancipado de las fuerzas del mundo de lo sensible; la vida y la muerte. La aparición autónoma de este universo de la representación hizo imprescindible la búsqueda de su fundamento en fuerzas trascendentales descubiertas a partir del propio despliegue del pensamiento lógico racional. La definición de estas fuerzas sobrenaturales o más precisamente meta-físicas, no es tan importante como el hecho de su instauración como sustrato fundacional del ser particular del hombre. La concepción sobre el ser particular

del hombre pretende escapar a la “temporalidad” mediante una doble propuesta: por un lado estableciendo la eternidad de este ser y por otro reificando la temporalidad, o cosificando el suceso.

III

La eternización del ser y la reificación de la “temporalidad” compondrían un movimiento de refutación de lo que había sido concebido como natural. A partir de esto el hombre quedó fuera de la naturaleza, pero paralelamente obtuvo la posibilidad de súper-poner un lenguaje que lo explicaba (aclaraba) todo, incluso los ocultos resultados del devenir. En efecto, la capacidad central de este lenguaje es su posibilidad de pre-decir, en cuanto contiene dentro de su estructura la presencia de lo absoluto como garantía de la certeza. No se trata solamente de la revelación de lo que está más allá del instante, sino de la plena identificación de la palabra con lo ente.

El resultado es un impresionante proceso civilizatorio que pone en duda lo real y certifica lo aparente en la medida en que lo real sólo puede ser comprendido como sedimento de la apariencia histórica. Lo real o lo natural como aquello que queda fuera de este espectro de conocimiento y comprensión viene a ser reemplazado por una especie de segunda naturaleza, la naturaleza histórica donde su dinámica se advierte como la dualidad efímero-eterno. No obstante, no se trata de fuerzas contrapuestas (como en el caso de lo real y su dualidad vida-muerte) sino de dos tipos de consideración de un mismo proceso marcado por la “causalidad”. Es aquí que surge la cuestión de lo “sempiterno”, con sus dos acepciones: como aquello que habiendo tenido principio no

tendrá fin, y como el conjunto ordenado y finito de operaciones que permite hallar la solución de un problema. Por tanto, el método causal permite calcular la vida en cuanto problematicidad una vez que se ha asumido su eterna duración. En este punto aparece un concepto de vida o de “tiempo” –difícil es precisarlo– como despliegue constante, invariable, uniforme y permanente. Pero lo sempiterno por definición no es lo eterno, es decir, no es aquello que carece de principio y fin, sino que al tener principio está sujeto a una “causa primera” y obtenemos el origen de la ficción fundamental del idealismo: *Deus ex machina*³⁷.

IV

El “concepto” de lo infinito supone un orden, no así lo finito, ya que lo finito sólo puede ser lo efímero, aquello imposible de rastrear, de penetrar. En cambio, lo infinito es aquello que puede ser explorado y profundizado. Pero fíjese que a primera vista lo infinito parece acercarnos más a lo indeterminado mientras que lo finito nos acerca a lo determinado. Esta figuración no hace más que evocar el origen real de la conciencia, es decir, la intuición de lo inmediato como centralidad de la existencia cognoscente y la utilización de las mediaciones simbólicas como simples

³⁷ *Deus ex machina* es una expresión latina que significa «dios surgido de la máquina», traducción de la expresión griega: *apó mekhanés theós*. Se origina en el teatro griego y romano, cuando una grúa (*machina*) introduce una deidad (*deus*) proveniente de fuera del escenario para resolver una situación. Actualmente es utilizada para referirse a un elemento externo que resuelve una historia sin seguir su lógica interna.

instrumentos de expresión. Heidegger³⁸ afirmó que el enigma de la historia reside en lo que significa su ser histórico. Esta afirmación no puede ser transferida al “tiempo” pues el enigma del “tiempo” no radica en la “temporalidad” como él mismo posteriormente diría “el tiempo es temporal”, sino que el “tiempo” es en sí mismo un acertijo a ser descifrado. En la tarea de su desciframiento se consolida la razón desvinculada de la “temporalidad” y se propone la historia. El enigma de la historia reside en lo que significa su ser histórico, es decir la pregunta sobre la pregunta –el “qué” que nos proyecta en una línea de pensamiento. No nos sorprende que para Heidegger la pregunta ¿qué es el tiempo? se convierta en la pregunta “¿Quién es el tiempo? y más en concreto ¿Somos nosotros mismos el tiempo? y con mayor precisión todavía: ¿Soy yo mi tiempo?”, pues el “tiempo” y lo que él llama “ser-ahí” responden ya a la mediación de la historia. Lo mismo podría ser dicho al afirmar “yo soy mi historia”.

Para poder indagar en extensión y profundidad al “ser” se necesita primero que el ser sea infinito, susceptible de ser regularizado y mediatizado. La pregunta por el ser individual, ciertamente efímero, es intrascendente y ociosa en cuanto que el preguntar por lo finito, no garantiza ni la identificación ni la conexión con el todo histórico, no obstante, si el ser individual se disuelve en la historia y en la categorización de la generalidad que ella compone, se garantiza al menos la subsistencia metafórica del ser subjetivo. El ser-ahí es en realidad un haber-sido-en-el-mundo, es decir, es un ser condenado a la historia y a las mediaciones simbólicas de la razón. La historia es en realidad esencialidad.

38 Heidegger, Martín. El concepto de tiempo. [Http://www.heideggeriana.com.ar/45](http://www.heideggeriana.com.ar/45)

Es una esencialidad versátil, una representación acorde con el despliegue y movimiento de la vida, pero no deja de ser mediatización en cuanto se constituye como puntal central de una nueva estructura cognitiva que fundamenta el apareamiento de la vida en una estructura racionalmente fabricada. Está claro que se trata de un nuevo esquema explicativo absoluto, cuyos dictámenes sobre el apareamiento de la vida provienen de las conexiones causales. En realidad la historia como cualquier otra producción racional en algún momento desemboca en presunciones que ni pueden ser comprobadas ni dejan de ser arbitrarias en el sentido que dependen de un arbitrio o una facultad que tiene el hombre para adoptar una resolución con preferencia a otra. El caso del evolucionismo es paradigmático. La doctrina de la evolución explica todos los fenómenos, cósmicos, físicos y mentales, por transformaciones sucesivas de una sola realidad primera, sometida a perpetuo movimiento intrínseco, en cuya virtud se pasa de lo simple y homogéneo a lo compuesto y heterogéneo. Esta visión de la realidad no hace más que certificar los motivos de una razón que inaugura una única interpretación de la vida a partir de la concepción del “tiempo” como linealidad causal infinita, como continuidad absoluta y como inalterable progreso. ¿Es esto ideología? El logocentrismo consolida definitivamente la razón instrumental. La transición de la razón, de instrumento a estructura instrumentalizadora, fue un fenómeno que trastocó la conciencia al regularizar el aspecto discontinuo del devenir originario, cosificando el mundo, despojándolo de su particularidad y subjetividad, y sentando las bases de una administración social prepotente y centralista. La ilusión totalizadora que la razón instrumental teje, despoja a lo ente de su instante, de su particularidad de su autodeterminación, en otras palabras

de su Physis”³⁹, de su “Caos”⁴⁰ originario para hacerle acaecer en el universo de la determinación, de la identidad en cuanto proyección e introspección de la utilidad, del “Nomos”⁴¹.

V

Aquello que no transcurre en el tiempo
constituye el propio transcurso del tiempo

MERLEAU-PONTY

Para volver a la intuición de lo in-mediatO quizá se debe asistir al origen de una ontología intempestiva, una ontología fuera del “tiempo”, pero íntimamente relacionada con la “temporal-

39 Palabra griega que se traduce por naturaleza y que procede etimológicamente del verbo phyto que significa brotar, crecer, hacer salir. Para los griegos, el término physis tiene un sentido dinámico y hace referencia a aquella fuerza o fuente de donde nacen los entes. A partir de los sofistas (que oponen la physis a nomos) y sobre todo de Aristóteles (que entiende la naturaleza como esencia de las cosas y como principio interno de movimiento), esta idea adquirió un sentido metafísico en el mundo griego. <http://symploke.trujaman.org/index.php?title=Physis>

40 En la mitología griega, estado de completo desorden anterior a la formación del mundo, combatido por Aristóteles al admitir la eternidad del mundo. También el atomismo usa de este término para designar el estado originario de la materia a partir del que se forman los mundos. <http://symploke.trujaman.org/index.php?title=Caos>

41 Palabra griega que significa ley, convención. Los sofistas aplicaron este término al ámbito normativo e institucional de la sociedad humana por contraposición a la physis (naturaleza): mientras que las normas de la sociedad (jurídicas o morales) son convencionales, dependen de la voluntad de los hombres y son cambiantes, las leyes de la naturaleza son fijas y necesarias. En la distinción nomos/physis se apoya el convencionalismo y el relativismo de los sofistas. <http://symploke.trujaman.org/index.php?title=Nomos>

dad”. Aquí se confirmaría lo existente como aquello que constantemente rompe sus vínculos consigo mismo. Esta cualidad disolutiva del ser expresada como ser-que-se-deshace-para-ser, implicaría una oposición a la metafísica y el conjunto de sus sustituciones. Se pretende restablecer la vida como aporía, como sostén y obstáculo al orden racional, como aquello que justamente en el límite obtiene la real posibilidad de su comprensión⁴². Hablamos por tanto de lo inmediato como el verdadero reverso de la metafísica. Lo inmanente es necesariamente lo inmediato, comprendiendo por esto: 1) aquello que se manifiesta espontáneamente, 2) aquello que sucede por la voluntad y el propio impulso de lo dado y 3) aquello que burla la causalidad y la mediación con el fin de transcurrir (existir). Así lo espontáneo no puede transcurrir en el “tiempo” puesto que el “tiempo” es mediatización, es representación y continuidad ilimitada mientras que el transcurso, que es un acontecer finito, sólo se da en la “temporalidad”.

Lo inmediato que des-aparece es recuperado por medio de la representación. Y ya que el “tiempo” es la condición fundamental de la representación se hace palpable la posibilidad de la reversibilidad del “tiempo”. Pero el “tiempo” como representación no sólo es reversible sino que es forzosamente reversible dado que su sostenimiento depende de la omisión de la discontinuidad de la realidad. La figura, imagen o idea que sustituye a la realidad debe bastarse a sí misma y para ello debe retornar sobre sí misma una y otra vez. “El eterno retorno de lo mismo” bajo tal perspectiva, tiene una traducción distinta. La circularidad o

42 Para ampliar ver: Trías, Eugenio Instante y eternidad (Un diálogo con Nietzsche). <http://www.nietzscheana.com.ar/comentarios/trias.htm>

el proceso que parece no tener fin porque acaba en el punto que empieza, no es más que la estructura fundamental de la racionalidad instrumental o quizá de la razón en general.

Pero consideremos además el paralelismo que existe con respecto al “control”. Este es definido como un dispositivo de regulación cíclico y repetitivo que tiene por objeto enfrentar el cambio. Esto implica por un lado reconocer el “cambio” como elemento negativo, como un elemento indeterminable e impredecible, y por otro, convenir en que la estructura de control es necesariamente prepotente, estática y vigilante, y acelera la sucesión de sus ciclos en función de la complejidad de la estructura socio-organizativa a la que está dedicada, pues lo que se trata de controlar no es el “tiempo” sino la vida, la vida particular e individual de cada ser existente. De la relación tiempo-control se desprenden ciertos valores que van marcando la pauta de peremnización de la estructura circular. Se trata de valores de la represión cuyos puntales de acción de encuentran en una “moral de la coerción” y en la “vanalización del instante” que terminan –parafraseando a Adorno- desintegrando la experiencia⁴³.

VI

La moral de la coerción y la vanalización del instante son productos concretos de una estructura cultural destinada a perpetuar el modo de producción económico específico de la razón instrumental. La técnica se vuelve omnipresente a expensas de

43 Zerzan, Jhon. El tiempo y sus descontentos. <http://www.13t.org/decondicionamiento/forum/viewtopic.php?t=191>

su consumo. No existe un eje “ético” que cuestiona el movimiento de la técnica en función de “otro” referente igualmente válido y fuerte. Todo referente de oposición se desvanece ante el carácter absoluto de la mediación técnica racional. El sistema socio-económico realmente no significa nada para la técnica que empieza a dictar sus parámetros mediáticos. Si hasta hace poco la “cultural” significaba un paliativo idealista a la crueldad de las contradicciones capitalistas, la razón técnica propone la industria cultural como un proceso de autoeliminación, internalizando el ideal de satisfacción técnica a través del goce de la disciplina y la subordinación. La industria cultural encubre las profundas e irresolutas contradicciones de la metafísica idealista y del sistema de producción capitalista y clausura la posibilidad de revertir el orden asignando un carácter inofensivo a las actividades que se le escapan. El sistema se vuelve una panacea despótica. Su propuesta ética se manifiesta según Marcuse como “cultura afirmativa” resumiéndose más o menos en el siguiente fragmento:

Aprender a administrar nuestro tiempo, a planear nuestras actividades, a trabajar diariamente en nuestros sueños y metas nos permitirá vivir la vida de un modo proactivo. Al hacerlo, estaremos actuando de acuerdo con prioridades y valores previamente establecidos. De todos los eventos que ocurren a diario en nuestras vidas, unos podemos controlarlos y otros no. Si logramos hacerlo con aquellos que están bajo nuestro control, tendremos como resultado una mayor productividad. Analiza cuáles de ellos puedes controlar y piensa que la verdadera clave de la administración del tiempo consiste en asegurarnos que hay una correspondencia entre nuestras actividades diarias, nuestros sueños, metas y valores. Esta correspondencia no es más que el construir nuestra vida asegurándonos que los cimientos y las bases sean sólidos. Construye tu vida a través de cada uno de los eventos que puedes y debes controlar y recuerda que sólo cuando tus actividades diarias van de acuerdo con tus prioridades más importantes, con tus valores,

con tus sueños y con tus metas a largo plazo, sólo entonces podrás esperar experimentar paz interior⁴⁴.

Según lo anterior no podemos estar más de acuerdo con Zerzan quien opina que “el “tiempo” tiende continuamente hacia una regularidad y una universalidad cuyos rigores son cada vez más estrictos. Como escribió Bertrand Russell en 1929, la importancia del “tiempo” está menos relacionada con la verdad que con nuestros deseos. Existe un anhelo que se ha vuelto tan palpable como el tiempo; y la negación de nuestros deseos no puede calibrarse de manera más definitiva que a través de esta vasta construcción abstracta⁴⁵. Y en otro lugar señala: “El desarrollo del sentido del “tiempo” -esto es, la aceptación del “tiempo”- constituye un proceso de adaptación a un mundo cada vez más cosificado. Se trata de una dimensión construida que se erige en el aspecto más elemental de la cultura. La naturaleza inexorable del “tiempo” lo convierte en un insuperable sistema de dominación⁴⁶.

VII

La liberación de la sensibilidad pasa necesariamente por la deconstrucción del “tiempo” como espacio *ad infinitum* donde se asienta el reino de la necesidad. Pero la lucha individual por la inmediatez, por la satisfacción del deseo, por la experiencia y la

44 Cruz, Camilo. Taller del Éxito. El control del tiempo. <http://es.scribd.com/doc/12755291/Recopilacion-90-Articulos-Camilo-Cruz>

45 Zerzan, John. Running on Empty, Corriendo en el vacío. www.adbusters.org

46 Zerzan, Jhon. El tiempo y sus descontentos. Op. cit.

recuperación del sentido subjetivo, no necesariamente trastocan la terrible situación a la que nos expone el orden cultural actual. La liberación de la sensibilidad pasa por la desvalorización social del desprecio del instante y la estructura política-cultural que le sustenta; por el establecimiento de programas que transformen definitivamente el orden material de la vida; por el florecimiento de filosofías que no se desliguen de las causas profundas de la ruptura entre el hombre y la naturaleza y entre los mismos hombres; por la recuperación de la voluntad. La recuperación de la voluntad debe ser leída: como la recuperación de la vida; como el alejamiento del extravío que supone el progreso de la verdad en su lucha contra la sensualidad, el deseo y el placer; como recuperación del cuerpo; como recuperación del instante; como liberación del orden del “tiempo”.

Otros elementos para la construcción de otro modo colectivo

El hombre sólo cabe en la utopía

ERNESTO SÁBATO

1.- *La lucha por un mundo mejor.* Parece otra frase tan cargada de esperanza así como de vacío. Si preguntáramos qué se entiende por un mundo mejor, es probable que encontremos varias respuestas distintas. Y es que cada quien es el poseedor de una mirada única e irreplicable, producida desde luego, por su existencia única e irreplicable. Sin embargo, al examinar las respuestas con detenimiento nos veríamos en la necesidad de admitir similitudes. Factores como la supresión de las guerras, la desaparición de la explotación laboral, la supresión de las desigualdades económicas, el destierro de la violencia, la abolición de la inconsciencia de los hombres en su trato con la naturaleza, etc., nos llevarán a resumir todas las aspiraciones en una sola: la imperiosa necesidad de justicia. Así las cosas, si en el mundo actual existe una carencia de justicia, un mundo mejor sencillamente se levantaría con la eliminación de tal carencia. ¿Qué es la justicia? Es necesario reconocer que la naturaleza no es justa. La naturaleza es el reino de la indeterminado y la justicia carece de sentido en un espacio indeterminado. A lo sumo podríamos decir que en la naturaleza lo que existe es el equilibrio, pero nunca la justicia. El equilibrio de la naturaleza está suspendido entre dos extremos, el extremo de la vida y el extremo de la muerte. Entre estos extremos antagónicos se conforma todo lo que existe, pero tanto el origen como el fin de lo existente están lejos de ser sig-

dados como cualidades de la justicia. Y esto es porque lo justo en síntesis consiste en una determinación propia del ser humano.

El ser humano de por sí es un ser que realiza determinaciones, que fija límites, que conceptualiza, por lo que la determinación de lo justo viene a ser algo así como la determinación de las determinaciones. Es decir, que hay que estar en posesión del saber de lo justo para a su vez justificar o ajustar los términos que definen el mundo del hombre. El apareamiento del “mundo” descansa en último término en una catalogación axiológica. Pero el problema estriba en que el “mundo” se le presenta al hombre autoconciente mucho antes de que éste pueda establecerlo como tal. El mundo se convierte en un fenómeno de hecho, es una facticidad determinante que se impone a la persona al tiempo que lo modela. Esto no quiere decir que no se puedan reformular las determinaciones fundamentales sino que, ya que las determinaciones solo aparecen en la expresión del ser humano concreto, las reformulaciones deben ser aplicadas en la persona misma. La participación activa del ser humano tanto en el mantenimiento de lo establecido como de lo que está por establecerse para el futuro, es fundamental. Por eso la posibilidad de reformular las determinaciones axiológicas está negada siempre que no exista una auténtica intervención y participación del o las personas.

La posibilidad de establecer reformulaciones a las determinaciones no es de ninguna manera un acto extraordinario del pensamiento crítico, sino que es una consecuencia de la oposición a ciertas determinaciones hostiles a la salud y autonomía de la personalidad de los individuos.

En esa medida, las determinaciones favorables al poder promueven permanentemente el detrimento de la valoración y la estima (desde y hacia) la personalidad individual, lo que

significa entre otras cosas, un riesgo para el propio poder y para el conjunto de sus determinaciones, que dejan de contar paulatinamente con personalidades que pueden defender con alguna consistencia el fundamento de sus determinaciones. Esta situación definitivamente es una desventaja para el pensamiento libertario, que se ha empeñado en rescatar el pensamiento individual, planteando que dentro de la comunidad no es posible que el acto individual sea un acto aislado. El acto de pensar lo justo es por definición un acto plural, pero es un acto de autonomía y de afirmación individual. Llama la atención, sin embargo, que el pensar lo justo haya sido comprendido, en la mayoría de los casos, como un acto desvinculante de las relaciones interindividuales que se dan en la realidad, para ser representado como el movimiento de la razón pura. La teorización dogmática de lo justo ha llegado a ser un acto contrario a la contracción plural en la medida que se ha apegado al idealismo y se ha separado de lo real. Ya los sofistas en la antigua Grecia, recomendaban no preguntar ¿qué es lo justo? sino ¿quién es lo justo?, a manera de un método genealógico que corporiza y descubre las fuerzas que ocupan y resignifican el concepto y que evidencian los sentidos históricos que han sometido la idea de lo justo. Según el sofista Trasímaco de Calcedonia, por justicia se debe entender lo que es beneficioso al más fuerte. Lejos de las abstracciones socráticas o platónicas donde la justicia aparece como lo que está ligado a lo bueno, lo bello, e incluso lo útil, Trasímaco afirma que la justicia, sin dejar de poseer estos atributos, es el resultado de una injusticia primigenia, de quien en primera instancia ha ejercido o ha podido ejercer su poder sin límite alguno. La interpretación generalizada del pensamiento ético de Trasímaco consiste en afirmar que el sofista fue defensor del derecho del más fuerte. La

justicia, el derecho y la ley no son sino artimañas ideadas por los que detentan el poder para engañar a los débiles, a los súbditos. La vida social no está regulada por un ideal de justicia, es justo lo que establece como tal el más fuerte y, lógicamente, éste señala como justo lo que es provechoso a sí mismo. El gobernante no tiene otra mira respecto a sus súbditos, que la que tiene un pastor con un rebaño: obtener el mayor provecho. El gobernante, en cuanto que es el más fuerte, dicta ciertas normas, las leyes, lo justo, que no hacen sino sancionar como tal, es decir, como justo, aquello que más les conviene a los fuertes. Y si el súbdito se atreve a discutir o violar estas normas, es castigado como delincuente. La historia nos muestra que fue a través de los actos de guerra y la imposición que ciertos pueblos llegaron a ser más fuertes que otros, sometiéndoles a roles de servicio. La esclavitud propuso la base de un modelo donde por un lado se dieron procesos de división y especialización del trabajo, y por otro se instauraron imaginarios restringidos a lo privado para el ejercicio de la justicia. Así se logró perennizar un modelo donde necesariamente unos son privilegiados y otros desventurados, pero en donde todos directa o indirectamente contribuyen al mantenimiento del orden y a su notable miopía (frente a sus perspectivas y su sentido). La democracia capitalista no ha hecho mucho para modificar esta situación. Esto se demuestra por aquella mezcla de “irresponsabilidad” e “inocencia” que la ciudadanía manifiesta ante los asuntos de su economía, de su sistema administrativo y de su relación con la naturaleza.

Frente al texto clásico de la teoría política burguesa siguen apareciendo críticas como el hecho de que la construcción real de los Estados jamás se ha dado a partir de un “contrato” efectivo,

sino que han sido procesos históricos donde la violencia y la explotación han sido la tónica. El intento de fundamentar de manera racional un ordenamiento político basado en la violencia, bajo los supuestos de la justicia social y la libertad, condujo a que se dieran retrocesos teóricos impresionantes, en la necesidad de legitimar la estructura burguesa del Estado, como una estructura plena y acabada, e incluso como la más perfecta lograda por la humanidad. He ahí donde descansa una de las flaquezas fundamentales de la construcción socio-política de la burguesía, es decir su apuesta por resolver los conflictos socio económicos en el terreno de la pura razón y por qué no, de la teología, su necesidad de legitimar toda reflexión sobre los mismos soportes del totalitarismo: el idealismo. La respuesta que da Rousseau en su obra *El contrato Social*, a la pregunta de “cómo encontrar una forma de asociación capaz de defender y proteger, con toda fuerza común, la persona y los bienes de cada uno de los asociados, pero de modo tal que cada uno de estos, en unión con todos, solo obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes⁴⁷”, es insuficiente. Según Bakunin la libertad individual no es inherente al hombre como piensa Rousseau, sino un producto histórico de la sociedad. Rousseau pretende que la libertad es anterior a toda sociedad, y que todo hombre la trae al nacer, con su alma inmortal, como un don divino. De donde resulta que el hombre es algo, que no es siquiera completamente él mismo, un ser entero y en cierto modo absoluto más que fuera de la sociedad⁴⁸. Pero la realidad es que “el hombre no realiza su libertad individual o bien su personalidad más que completándose con todos los

47 Rousseau, Juan Jacobo. *El Contrato Social*. www.antorcha.net

48 Bakunin, Miguel. *Dios y el Estado*. <http://elrefractario.blogspot.com>

individuos que lo rodean, y sólo gracias al trabajo y al poder colectivo de la sociedad, al margen de la cual, de todos los animales feroces que existen sobre la tierra, permanecería siempre él, sin duda, el más estúpido y el más miserable. “En el sistema de los materialistas, el único natural y lógico, la sociedad, lejos de aminorarla y de limitarla, crea, al contrario, la libertad de los individuos humanos. Es la raíz, el árbol y la libertad es su fruto”, afirma Bakunin. En este sentido la afirmación de que “La libertad de cada individuo no debe tener otros límites que la de todos los demás individuos”, según Bakunin es absolutamente déspota. El hombre –dice- no se convierte en hombre y no llega, tanto a la conciencia como a la realización de su humanidad, más que en la sociedad y solamente por la acción colectiva de la sociedad entera; no se emancipa del yugo de la naturaleza exterior más que por el trabajo colectivo o social, lo único que es capaz de transformar la superficie terrestre en una morada favorable a los desenvolvimientos de la humanidad; y sin esa emancipación material no puede haber emancipación intelectual y moral para nadie. No puede emanciparse del yugo de su propia naturaleza, es decir no puede subordinar los instintos y los movimientos de su propio cuerpo a la dirección de su espíritu cada vez mas desarrollado, más que por la educación y por la instrucción; pero una y otra son cosas eminentes, exclusivamente sociales; porque fuera de la sociedad el hombre habría permanecido un animal salvaje o un santo, lo que significa poco más o menos lo mismo. En fin, el hombre aislado no puede tener conciencia de su libertad. Ser libre para el hombre como tal por otro hombre, por todos los hombres que lo rodean. La libertad no es, pues, un hecho de aislamiento, sino de reflexión mutua, no de exclusión, sino al contrario, de alianza, pues la libertad de toda persona no es otra

cosa que el reflejo de su humanidad o de su derecho humano en la conciencia de todos los hombres libres, sus hermanos, sus iguales. El hombre no se humaniza y no se emancipa progresivamente más que en el seno de la sociedad, que es necesariamente anterior al nacimiento de su pensamiento, de su palabra y de su voluntad; y no puede hacerlo más que por los esfuerzos colectivos de todos los miembros pasados y presentes de esa sociedad, que es, por consiguiente, la base y el punto de partida natural de su humana existencia. Y si el proceso de maduración social no ha llegado más allá de manifestaciones hostiles y lejanas a una convivencia libre y armónica se ha debido precisamente a que se han restringido las posibilidades individuales de interacción solidaria a través de las instituciones políticas o a través de la tiranía social que –continúa Bakunin– domina a los hombres por los hábitos, por las costumbres, por la masa de los sentimientos y de los prejuicios tanto de la vida material como del espíritu y del corazón, y que constituye lo que llamamos la opinión pública envuelve al hombre desde su nacimiento, lo traspasa, lo penetra, y forma la base misma de su existencia individual de suerte que cada uno no es en cierto modo más que el cómplice contra sí mismo, más o menos, y muy a menudo sin darse cuenta siquiera. Resulta que para rebelarse contra esa influencia que la sociedad ejerce naturalmente sobre él, el hombre debe rebelarse, al menos en parte, contra sí mismo, porque con todas sus tendencias y aspiraciones materiales, intelectuales y morales, no es nada más que el producto de la sociedad.

2.- La reflexión sobre lo justo no es una reflexión solipsista que se contenta con determinar los comportamientos individuales, sino en establecer los beneficios colectivos en una estructura sociopolítica en permanente zozobra. Con el advenimiento del

capitalismo, la cohesión de la sociedad deja de estar garantizada por los principios de coexistencia y subsistencia para establecerse a través del principio de la producción y el consumo ilimitado. Tal principio conforma un orden que para permanecer tan sólo precisa del sometimiento generalizado a la lógica de la mercancía. En la sociedad capitalista las cosas poseen tan solo dos tipos de valor: el valor de cambio y el valor de uso. El valor de uso de un objeto es su capacidad para satisfacer alguna necesidad mientras que el valor de cambio es el valor que un objeto tiene en el mercado y que se mide en dinero. La tendencia del ordenamiento capitalista es hacer de todo objeto, un objeto para vender y comprar, es decir, una mercancía. Tal tendencia hacia el valor de cambio, hacia la idea totalitaria del valor del capital implica que el objetivo de la producción capitalista no sea sólo la creación de valores de uso sino fundamentalmente la valorización del propio valor de cambio en detrimento directo de otro tipo de valores. El problema fundamental, sin embargo, no radica en que se vayan eliminando en función del valor de cambio, conceptos axiológicos claves como el de justicia, libertad, o fraternidad, sino que estos conceptos pasan a ser los puntales teóricos de una estructura de poder asentada sobre el paradigma del valor de cambio. Esto no quiere decir que el valor de uso de las cosas desaparezca, sino que el valor de uso está propuesto por el sistema económico de la mercancía. Las cosas tienen valor tan solo en cuanto generan utilidad en el mercado. A su vez, las personas también se encuentran mediadas por esta relación mercantil, pero en una doble dirección; una que va a proponer la valía del hombre en cuanto es útil a la estructura del valor de cambio, y otra en el sentido de que las propias pulsiones tendrán que adaptarse a la estructura de este valor para satisfacer sus

necesidades. El capitalismo es una estructura que hay que trastocar no sólo en el terreno de lo económico, sino fundamentalmente en el terreno de lo político. Para ello es preciso comprender que la política no puede ser reconocida desde el puro esfuerzo teórico, pues precisamente en este esfuerzo se ponen en juego las determinaciones del poder sin ni siquiera ser cuestionadas. Se debe abandonar la imagen de la política como imposición (intelectual o fáctica) para dar paso a la política como praxis (escapando al nominalismo), como el resultado de la acción concreta de la persona que en la re-valorización de sí mismos, transgreden el poder y generan la única condición del diálogo, esto es la horizontalidad. Esta re-valoración implica la posesión de un nuevo tipo de sensibilidad.

3.- En los laberintos de la abstracción teológica, durante siglos se construyeron formas de sentir la vida que legitimaban tanto la sumisión como la prepotencia. Posteriormente éstas construcciones depuradas por el método y la rigurosidad de la razón, desembocaron en la crítica a sus propios fundamentos, en la negación de sus principios míticos y en la instauración de un régimen árido donde quedaba limitada la elucubración y el adorno, buscando lo puramente pragmático. No obstante, las contradicciones que conllevaban las formulaciones teológicas fueron heredadas por el ordenamiento pragmatista, contradicciones que se hacían sentir tanto en el campo de lo económico- político como de lo ideológico, por ejemplo, la instauración de la pura “técnica” como cúspide histórica de la humanidad, como eje único de la verdad universal, etc.

No es pretensión de este modesto ensayo hacer un análisis sobre el concepto de verdad, simplemente hacer notoria la denuncia de que parte importante de los problemas de nuestro tiempo tienen

origen en los criterios y la forma de comprender la vida. No cabe duda de que la categoría que sostiene el actual estado del mundo es la categoría de verdad. Además, lo especial de esta categoría es su capacidad de autodefinición. No es lo mismo preguntar por la justicia o por el bien, que a pesar de aparecer como nociones generales, se las puede definir en función de su utilidad práctica, o su funcionalidad a determinado fin. El caso de la verdad es distinto porque no puede ser definida por su utilidad ya que su función es asignar el sentido y el sustento a lo útil. Esta es una función necesaria del pensamiento que discrimina lo válido de lo inválido, pero nada dice acerca de la conformación de lo útil fuera de un sistema de pensamiento. En realidad la verdad está condicionada y su aplicación depende de un contexto, aunque su significación aparezca como meta-significativa o absoluta. De ahí que planteemos que el valor de una teoría más que demostrar su consistencia lógica, su coherencia, debiera estar respaldada por la construcción del sentido de lo útil que corresponda a la complejidad de la vida y ha su desarrollo en términos de armonía y respeto, y por lo tanto, admita su probabilidad, su límite y su necesaria superación. Esta concepción nos lleva a replantear las bases mismas de la epistemología occidental asentada sobre los criterios de verdad, hacia una epistemología fundamentada en los criterios de la corporalidad. La corporalidad sobrepasaría incluso, a la materialidad, en el sentido de que le asigna a la materia una subjetividad, una apreciación afectiva.

4.- La realidad es compleja. La multiplicidad de los modos de ser de la realidad sólo pueden ser percibidos de manera fragmentaria por el pensamiento simbólico. La concatenación del pensamiento simbólico con lo real se da a través del juicio, pero el juicio comprendido en su cabalidad, lejos de ser otro artifi-

cio simbólico, es una valoración circunstancial que califica la adaptación del concepto con lo real a través de la “sensación.” La sensación manifiesta la realidad, puesto que no hay sensaciones irreales. El conocimiento sensible lejos de catalogar el saber mediante los parámetros de verdad o falsedad, unifica el acto del conocimiento con lo real. En efecto, no se puede comprender un conocimiento que no este mediado por la realidad de la naturaleza sensible. Este realismo de la sensación implica la duda sobre el decir abstracto, que si bien no puede ser menospreciado (puesto que al ser expresado es ya un modo de ser de la realidad), sólo es estimado en la medida de su relación con la sensibilidad⁴⁹.

En la epistemología sensualista se asigna a la sensibilidad una función determinante, ello es producto de un cambio en las prioridades cognitivas que a su vez provienen de un cambio en la

49 Esta circunstancia es bastante usual en las sociedades andinas. En nuestras sociedades, afortunadamente traspasadas por influencias vernáculas, encontramos una suerte de imposibilidad de separar lo hablado del objeto del cual se habla. Probablemente por ello el universo conceptual del Kichwa es bastante preciso y cuenta con muy pocos sinónimos sin contar con el hecho de que es muy apegado a las referencias estrictamente naturales y concretas. No obstante la referencia al tiempo, por ejemplo, aparece de manera vaga y difusa, pero esto lejos de ser un signo de carencia de un armazón simbólico que permita su referimiento abstracto, es una muestra de consistencia y coherencia con aquello que así mismo se manifiesta como indeterminado. “Ya he de ir”, “ya mismito estoy ahí”, “estoy queriendo hacer”, “ha de ser de ver”, son algunos ejemplos de cómo el castellano ha asimilado este singular legado. De hecho, se puede decir que el kichwa es un idioma de la complejidad, no así de lo difuso pues es altamente preciso. “*Alli Washa*” traducido literalmente significa “buena espalda”, pero se trata de una frase que se dice para desear buena suerte o buen porvenir a alguien. Hay quienes afirman que esto también tiene que ver con la especial percepción andina del tiempo, un tiempo por donde se transita únicamente de espaldas, donde la mirada debe fijarse en lo que ya ha sido para obtener alguna pista de cómo podría ser lo que viene.

prioridades valorativas que organizarían el mundo. En esta visión, la verdad deja de ser un criterio de evaluación absoluto para convertirse en una herramienta que certifica la consistencia de un determinado sistema de razonamientos. La verdad deja de ser un fin y pasa a ser un medio al servicio de la vida. Se trata de un cambio de paradigma en la organización de la satisfacción de las necesidades y en la percepción de las prioridades de la vida, a partir de la apelación hacia una vuelta a la sensibilidad que ha estado subyugada históricamente a la razón y a su despliegue normativo. Se puede entender la idea de la recuperación de la sensibilidad como un reclamo por la estética, entendiendo por ella el fundamento de un tipo de moral que halla la belleza en el goce. Indudablemente habrá que hacer una serie de precisiones entorno a la idea de belleza, empezando por su propia significación en el contexto de la sensibilidad. Desde la tradición esteticista la belleza ha sido “entendida desde lo intelectual” antes de ser “experimentada sensitivamente”. Para esta forma de intelección usual en occidente, la comprensión de los fenómenos pasa exclusivamente por lo intelectual más no así por lo sensitivo, se da más valor a la construcción simbólica del concepto que expresa un fenómeno, que a la relación del fenómeno con el hombre, a sus influencias y a sus percepciones afectivas⁵⁰. Si bien no se trata de negar la herramienta de la razón, tampoco se puede desconocer que la pregunta por la causa del fenómeno no

50 A pesar de que ya Kant dijo en su “Crítica del juicio”, que no puede haber ninguna regla de gusto objetiva que determine por conceptos lo que es bello, puesto que todo juicio de esta fuente es estético, es decir, que su motivo determinante es el sentimiento del sujeto y no un concepto del objeto. Alarcón, Enrique, EL DEBATE SOBRE LA VERDAD. R. Lázaro, P. Pérez-Illzarbe (eds.). Verdad, bien y belleza (Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie Universitaria 103, Pamplona, 2000) p. 35-62.

puede llenar absolutamente el significado del mismo. La pregunta causal del pensamiento teórico tiene una relevancia limitada, sujeta a lo sensible y más allá de ésta sólo se encuentra el absurdo. Así se da el apareamiento de la antiestética, la comprensión de lo bello basado puramente en los criterios racionales del orden y la proporción han creado la antítesis de la estética. La antiestética significa el vaciamiento del contenido sensible de la vida en función de la pura inteligibilidad. La obra antiestética es abstracta e indescifrable fuera del pensamiento simbólico, su impresión es la impresión del vacío y esta expectación de la nada, sombríamente adornada, determina el encuentro con lo grotesco y lo desconcertante, con el feísmo implícito en las formas de valoración que el hombre en su desarrollo ilustrado ha propuesto y que se ven manifiestas en el acto de la creación artística, como reflejo del empequeñecimiento del ser desligado paulatinamente de la naturaleza.

Resulta interesante adentrarse en concepciones filosóficas que asignan a la sensibilidad una posición central, porque su armazón teórico y sobre todo, sus principios morales se distancian y se oponen sistemáticamente a las concepciones racionalistas, rígidas, lineales, y dogmáticas, (incluidas las concepciones utilitaristas). Será el pensamiento de Epicuro el que en gran medida nos dé las herramientas para desarrollar y argumentar sobre el fundamento de lo corpóreo, una ética que se dirija a la realización del placer, al ejercicio de la sensualidad, de la experiencia del cuerpo, de la relevancia de la vida sensible, su meta fundamental. El pensamiento de Epicuro, un pensamiento altamente transgresor y polémico, ha sido acusado de ser el instrumento ideológico de la alta burguesía que despolitizando la historia se

lanza a la fusión del pensamiento dominante, de su industria y de su técnica, con un afán egoísta y solipsista, producto típico de una estructura capitalista que fragmenta en el individualismo, cualquier intento social y comunitario en detrimento de la propia experiencia particular y colectiva. Pero lo cierto es que este tipo de acusaciones infundadas en nada restan el alcance y la coherencia del planteamiento de Epicuro, quien explicará sin ambages, que la razón fundamental del movimiento de la humanidad se encuentra en la “libre búsqueda del placer” y que aquello es perfectamente normal, y que el problema estriba en que el ocultamiento, la omisión del cuerpo y la falta de reflexión y sabiduría sobre este seminal tema, ha hecho que se confundan tanto los fines como los medios del placer. Según la doctrina de Epicuro un correcto análisis sobre los deseos que nos permiten o nos impiden conseguir el placer, es básico en la consecución de una vida feliz. Así, no todas las satisfacciones son buenas, ni todos los padecimientos son malos siempre y cuando el placer se vea finalmente amplificado. Para Epicuro, el placer, el goce, se define en oposición al dolor. Dice que el goce aparece en cuanto desaparece el dolor, por ello la vida feliz es muy fácil de procurar. Pero además elabora una sencilla pero efectiva clasificación acerca de las necesidades, así obtenemos aquellas que son naturales y necesarias; aquellas que son naturales pero no son necesarias y finalmente aquellas que ni son naturales ni necesarias⁵¹. La doctrina de Epicuro nos induce a plantear el hecho de que quizá una educación que permita reflexionar sobre lo sensible, cuya prioridad sea la adecuada comprensión de la propia vida,

51 Guyau, J .M. La moral de Epicuro. Traducción de A. Hernández Almaza. Editorial Americalee. Buenos Aires. s/a.

sería el instrumento fundamental para mejorar las condiciones de existencia de nuestras sociedades que carentes de una postura seria al respecto, relegan su salud y su entendimiento afectivo a segundo plano mientras se actúa torpemente y servilmente por la ceguera en que nos sumen la seducción del mercado y la fascinación del consumismo.

5.- La idea de crear un instrumento de control social que a la vez proteja los intereses de los integrantes de una colectividad es incoherente. Esta interpretación usual en la comprensión de la justicia occidental, conjuga dos elementos que se repelen mutuamente pues o la justicia sirve para “controlar” los intereses (derechos y deberes) de los miembros del Estado, o sirve para proteger y garantizar los intereses de todos los miembros de una sociedad. En el fondo existe una pugna por establecer un modelo de administración colectiva, el primero basado en la exclusión, el poder y la jerarquía y el segundo basado en tradicionales prácticas de asociación como la comunión, la ecuanimidad y la fraternidad. El concepto de justicia que se obtiene de esta última apreciación es un concepto absolutamente lejano al concepto técnico de la racionalidad instrumental. Tal “justicia” más que concepto es una práctica, casi una actitud, más que una norma impositiva es un criterio ético deseable que acarrea el goce de la amistad y el placer de la convivencia. Se trata de una vuelta a los aspectos humanos que articulan la convivencia. Se trata en realidad de la sustitución de una visión extraña de la coexistencia como guerra y pugna permanente por la hegemonía, por una visión íntima y unitaria que no puede separar el hecho de la solidaridad, la reciprocidad y la responsabilidad de la convivencia, del hecho del desarrollo personal. Se trata de un retorno hacia las costumbres de hermandad, pero también de un viaje hacia

el correcto empleo de la razón. Estos son los elementos que se encuentran en los procesos más claros por la reivindicación de una colectividad sana y una forma de entender la justicia, que no es nueva, ya que se encuentra en el fondo de las experiencias comunitarias de la solidaridad, presentes todavía en las comunidades indígenas y campesinas de Latinoamérica, en la sabia idiosincrasia de nuestros pueblos, que resisten el embate de modelos económicos y administrativos basados en el lucro, precisamente por esta lógica solidaria y recíproca. De estas sabias formas de convivencia surgen movimientos que interpretan el deseo generalizado, pero coherente con el hombre y con la naturaleza, de acceder a un mundo mejor y dan pautas prácticas y sustentos teóricos y estéticos que describen con belleza la más grande aspiración de la resistencia, la conservación de la vida, la dignidad y la justicia, como nos lo muestra este relato:

Hace muchas noches todo era noche. Era un largo techo de sombra el cielo y era triste el canto de los hombres y mujeres. Los dioses sintieron pena por el triste cantar de los hombres y mujeres y se dieron en reunirse para sacar acuerdo. Porque los dioses siempre sacaban acuerdo para hacer los trabajos, y así aprendieron a hacer nuestros mayores y así aprendimos nosotros. A sacar acuerdo para hacer los trabajos aprendimos. Los dioses sacaron acuerdo de quitar el techo de la noche y que la luz que estaba arriba se cayera toda sobre los hombres y mujeres para que así no estuviera triste su canto de los hombres y mujeres. Y lo quitaron todo el techo de la noche y se vino toda la luz que era mucha, porque era la noche larga y tapaba desde el río hasta la montaña y era mucha la luz que detenía el largo techo de la noche. Los hombres y mujeres se quedaron ciegos porque era mucha la luz y no tenían descanso los ojos y el cuerpo trabajaba siempre porque toda la luz. Y se quejaron los hombres y mujeres por tanta luz que daño les hacía porque eran hombres y mujeres murciélagos. Y los dioses se dieron cuenta de que

estuvo mal lo que hicieron, porque eran dioses pero no eran tontos y sabían ver si estaba mal su acuerdo y se reunieron otra vez y sacaron nuevo acuerdo de poner otra vez el largo techo de la noche mientras pensaban bien cómo hacer un buen acuerdo. Y tardaron en ese acuerdo y tardó la larga noche y por eso los hombres y mujeres murciélago aprendieron a caminar de noche, sin luz porque mucho tardaron los dioses en resolver la problema del largo techo de la noche. Y ya después que acabaron los dioses de sacar su acuerdo, fueron donde estaban los hombres y mujeres y pidieron voluntarios para resolver el problema. Y dijeron los dioses que los voluntarios serían pedacitos de luz que salpicarían en el techo de la noche para que no fuera tan larga la noche. “Serán estrellas” dijeron los dioses. Y todos los hombres y mujeres dijeron que eran voluntarios porque todos querían ser estrellas y ya no querían ser hombres y mujeres murciélago, y todos y todas se hicieron estrellas y lo hoyaron todo el techo de la larga noche y ya no quedó ni un pedacito bueno del techo de la noche y todo era otra vez pura luz y la problema no se terminaba y era peor porque ya se había roto todo el techo de la noche y ya no había cómo tapar la luz que se caía por todos lados. Y los dioses ya no se dieron cuenta porque ya estaban dormidos muy contentos que ya lo habían resuelto la problema y no tenían pena y por eso se durmieron. Y entonces los hombres y mujeres murciélago tuvieron que resolver ellos solos problemas que ellos y ellas mismos habían hecho. Y entonces hicieron como los dioses y se reunieron para sacar acuerdo y vieron que no sirve si todos quieren ser estrellas, que para que unos brillen deben apagarse otros. Y entonces se armó una gran discusión porque nadie quería apagarse y todos querían brillar y ser estrellas. Pero entonces los hombres y mujeres verdaderos -los de corazón de color de la tierra, porque el maíz viene de la tierra- dijeron que ellos se apagarían y entonces se apagaron y así quedó cabal la noche porque había negro y había luz y así es como las estrellas pudieron brillar gracias a las que se apagaron, que si no todavía estaríamos ciegos. Y los dioses se despertaron y vieron que había noche y había estrellas y que era bonito el mundo así como lo habían hecho y se fueron y ellos lo creyeron que ellos, los dioses, habían resuelto la problema.

Pero qué va a ser así, fueron los hombres y mujeres que sacaron buen acuerdo y lo cumplieron. Pero los dioses no lo supieron porque estaban dormidos y se fueron pensando que ellos lo habían arreglado todo, pobrecitos que nunca lo supieron cómo llegó cuando nacieron las estrellas y la noche que son el techo de los hombres y mujeres verdaderos. Y así está la historia: algunos tienen que estar apagados para que brillen otros, pero los que brillan lo hacen por los apagados. Que si no, pues nadie brilla.⁵²

6.- El paradigma económico, político y social de la sociedad contemporánea que en menos de cinco siglos ha puesto en peligro el ecosistema global que posibilita la vida del hombre y de las demás especies, surge en el llamado Renacimiento Europeo. Este renacimiento, cuya característica fundamental era la idea de progreso y evolución, idea que entraba en oposición con las ideas creacionistas de la religión, lejos de constituir un avance en el sentido de que la humanidad evolucionó hacia un estatus distinto de la época oscurantista, donde el totalitarismo fuera eliminado y la libertad y la armonía fueran alcanzadas; se plasmó en una suerte de retroceso que ha desembocado en lo que algunos llaman una “sociedad de riesgo global”. Pero el renacimiento, además de sofisticar los sistemas de poder (la sustitución de los dogmas religiosos por los dogmas racionales, el reemplazamiento de la Iglesia por el Estado), despojó al ser de su referente central: la tierra. La ciencia experimental planteó de una manera hasta ahora ambigua, dos principios que sientan la base de la eterización y el consecuente olvido del fundamento de la vida. Por un lado el planteamiento de que la tierra no es el cen-

⁵²Subcomandante insurgente Marcos. Historia de la noche y las estrellas Historias. 6 de octubre de 1994. http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_10_06_a.htm

tro del universo, vino a deshacer la sacralidad del mundo como sustento referencial directo de la vida y lo ubicó racionalmente en el mundo ideal. Por otro lado, el planteamiento antropocéntrico donde Dios deja de ser el paradigma de lo humano para ser reemplazado por la capacidad racional del hombre. Esta última reversión produjo, a su vez, que la nueva medida para mirar el mundo fuese una mirada eminentemente humana, organizada por las ficciones de la centralidad del hombre y su razón totalitaria e idealista. Desde luego, la consideración del mundo como una cosa, como un objeto al servicio del hombre que fueron, como otras tantas ficciones, herencias religiosas, reforzaron el desprecio por la vida. El despojo de la cualidad ontológica del mundo, de su significación como ser significante, consideración curiosamente central en las llamadas culturas primitivas (entre ellas la andina), que les valió la consideración de inferiores e infantiles, ha desencadenado una de las crisis más grandes a las que ha estado sometida la humanidad entera. Evidentemente, no todos están convencidos ahora de que la razón por sí sola pueda dar solución a un problema que gracias a su totalitarización se llegó a generar. Más bien, los intentos de corrección del modelo de desarrollo parten de la recuperación de categorías como naturaleza, vida, tierra, con el fin de generar una expectativa para consolidar una ética integral, y una relación de equilibrio con el otro y con el medio ambiente. Se trata de un viraje hacia lo que Boff llama la sostenibilidad de la vida, una toma de conciencia de la real posición del hombre y del mundo en relación con el cosmos. En efecto, en La Carta de La Tierra se invoca a una forma nueva de hacer vida, una vez satisfechas las necesidades básicas -afirma-, el desarrollo humano se refiere primordialmente a ser más, no a tener más. Poseemos el conocimiento

y la tecnología necesarios para proveer a todos y para reducir nuestros impactos sobre el medio ambiente⁵³. Pero la pregunta fundamental es ¿qué implica este ser más? Implica un re-torno hacia la madre, hacia la fuente primordial del saber a través de la recuperación del valor afectivo.

En el mundo andino la búsqueda de una relación coherente y duradera con las fuerzas naturales, las fuerzas que impulsan el accionar de la propia existencia, es básica. El vínculo que existe entre el hombre y la naturaleza es tremendamente emocional al punto de que en algunas regiones andinas es muy común que se bauticen a los animales, incluidos los animales de carga o el ganado. Aquí la naturaleza no es considerada como un simple recurso, se trata de una unidad en relación recíproca con la propia vida. En este sentido el respeto profundo que se siente por la tierra se asemeja al respeto por una gran madre que provee de los elementos para la subsistencia. Comprensiblemente, la relación con esta madre es una relación de afecto recíproco, una coherencia que mantiene la salud, el equilibrio y constituye el “principio del don” que permite formas de organización social como la “*minka*” o trabajo comunal cuyo objeto es lograr el bien común, la ayuda de una persona o una familia. Se trata de un tipo de organización horizontal, abierta a la participación, de carácter voluntario, sin distinciones de sexo o generación y sobre todo solidaria; o el “*ayni*”, forma de labor colectiva, verdadera estrategia de sobrevivencia y cohesión cultural basada en la ayuda mutua. Tales tradiciones, verdaderas estrategias solidarias, en realidad están regadas por toda La América Indígena, prueba de

53 Carta de La Tierra. Leonardo Boff. <http://leonardoboff.com/site-esp/proj/carta-terra.html>

ello tenemos en México el “*tequio*”, forma organizada de trabajo en beneficio colectivo, o la “*guelaguetza*” celebración realizada con el fin ofrendar, compartir o regalar. En conclusión, el reencontro y la difusión del valor afectivo, de la sensibilidad y del placer, es una necesidad para el desenvolvimiento armónico de la persona y para el auténtico desarrollo de la sociedad. La solidaridad es ciertamente una virtud en una sociedad aberrada por los desequilibrios económicos y políticos, pero en verdad se trata de la base para la generación de un tipo de desarrollo distinto, que plantee la armonía y la salud en la persona y entre las personas y su entorno social y su habitud natural. La consideración directa del otro para establecer las condiciones de una auténtica satisfacción individual y por tanto colectiva reinaugura una vieja comprensión de la ética; que surge de la práctica concreta de la convivencia, que surge de buscar de una manera individual y colectiva la mejor forma de organización social. Se trata, en definitiva, de una auténtica ética de la libertad.

Para una crítica de la justicia

El siguiente ensayo es un despliegue inconcluso de algunas ideas que surgen del planteamiento sofista de Trasímaco de Calcedonia. Las ideas de este pensador, según nuestro criterio, constituyen uno de los referentes más claros (y antiguos) del pensamiento libertario, pensamiento de singular importancia porque se presenta como pensamiento alterno al orden imperante⁵⁴. Por su constitución, el pensamiento libertario presenta otro horizonte de vida, otra noción de desarrollo, contrapuesto al desarrollo de la racionalidad occidental, pero que al mismo tiempo no persigue metas que no estén conectadas con la realidad individual⁵⁵.

54 Recordando aquella consigna con la que Foucault identificó el pensar poco antes de morir: *penser autrement*, pensar de otro modo. No es necesario añadir que en una sociedad como la nuestra y en un momento histórico como el presente, el ejercicio de tratar de pensar de otro modo está bien lejos de ser un mero deporte intelectual, antes al contrario, es la condición de la posibilidad misma para la creación de libertad. Ver Estudio Introdutorio de Miguel Morey en FOUCAULT, Michel. Las tecnologías del Yo y otros textos afines. Traducción Mercedes Alledesalazar. Barcelona, Ediciones Paidós Iberica, S.A., 1990.

55 No obstante el aspecto económico no lo es todo, ya que como afirma Rucker “las condiciones económicas por sí solas no pueden modificar la estructura social si no existen en los hombres las condiciones psicológicas y espirituales que den alas a su anhelo y agrupen sus fuerzas dispersas para la obra común”. Y por otro lado, “La peligrosa manía de querer ver en todo fenómeno social un resultado inevitable del modo capitalista de producción ha conducido hasta aquí sólo a infundir en los hombres la convicción de que el desarrollo social nace de determinadas necesidades y es económicamente invariable. Esta concepción fatalista, sólo ha podido conducir a paralizar su fuerza de resistencia y a hacer a los hombres más receptivos para adaptarse a las condiciones dadas por horrorosas e inhumanas que sean”. Rucker, Rudolf. “La insuficiencia del materialismo económico”. http://www.antorcha.net/biblioteca_virtual/politica/nacionalismo/1.html

Si bien las propuestas libertarias prácticas de organización han sido escasas y poco sistematizadas, no por eso el pensamiento libertario es irrelevante; al contrario, el grueso de su teorización ha estado destinado a luchar en contra de la alienación ideológica, a develar lo oculto, lo que perenniza un tipo de sistema opresor -desde los principios morales hasta las convenciones políticas y sociales “perfectas y perennes”-, para finalmente desembocar en propuestas de cambio, siempre contingentes, limitadas y susceptibles de superación⁵⁶.

TRASÍMACO DE CALCEDONIA: LOS ANTECEDENTES DE LA CRÍTICA AL CONCEPTO DE JUSTICIA

I

En la historia del pensamiento occidental, Trasímaco es un personaje sumamente interesante y al mismo tiempo desconocido. El olvido en el que ha caído la mayor parte de su extenso trabajo, sin duda, oculta su impresionante figura. Cosa parecida ha ocurrido en alguna medida con todos los sofistas, pero en el caso de Trasímaco, que gozara de gran fama en la antigüedad, el oscure-

56 Este es uno de los máximos aportes de la episteme anarquista. “La limitación” espacio-temporal del conocimiento, se traduce en una ruptura categórica con el pensamiento idealista, pues, “sin ninguna duda es característico de la cultura occidental en su evolución en los últimos tres siglos, el haber fundado la ciencia del hombre sobre la moralización de lo que para ella había sido en otros tiempos lo sagrado. (Histoire de la folie. M. Foucault) Citado en Glucksmann, Andre. “La metacensura”. ECO, Revista de la cultura de occidente, No. 130. Bogotá, Editorial Librería Bucholz, 1971.

cimiento de su pensamiento se hizo más acre y más sistemático⁵⁷.

Los estudiosos de Trasímaco afirman que por haber nacido en la ciudad de Calcedonia, ubicada en Bitinia, región del Asia Menor, que fuera fundada sin embargo por los megáricos, éste no se consideraba como un griego de “pura cepa”, y es posible que tal condición influyera en sus tesis ético-políticas, pues a partir de sus opiniones, parece que no se consideraba ligado al “statu quo” de Atenas.

Las fechas de su nacimiento son inciertas, pero hacia el año 427 a.C. ya era una figura, como nos lo prueba la alusión que hace de él Aristófanes en su obra los “Daitales”⁵⁸. Trasímaco mantuvo relaciones con los sofistas de su época y al parecer era un tanto mayor que Georgias del que se enemistó por diferencias⁵⁹. Bajo el nombre de “sofistas” figuran una serie de pensadores, de opiniones y conductas muy dispares. Por esa disparidad se

57 TRASÍMACO, LICOFRÓN Y JENIADES; Fragmentos y testimonios. Traducción de José Barrios Gutiérrez. Buenos Aires, Aguilar Argentina S. A. Ediciones, 1975. (Ver estudio introductorio).

58 Rauhut, Nils (Department of Philosophy Coastal Carolina University) Afirma: *“The precise years of Thrasymachus’ birth and death are hard to determine. According to Dionysius, he is younger than Lysias, who Dionysius falsely believed to be born in 459 BCE. Aristotle places him between Tisias and Theodorus, but he does not list any precise dates. Cicero mentions Thrasymachus several times in connection with Gorgias and seems to imply that Gorgias and Thrasymachus were contemporaries. A precise reference date for Thrasymachus’ life is provided by Aristophanes, who makes fun of him in his first play Banqueters. That play was performed in 427, and we can conclude therefore that he must have been teaching in Athens for several years before that. One of the surviving fragments of Thrasymachus’ writing (DK85b2) contains a reference to Archelaos, who was King of Macedonia from 413-399 BCE. We thus can conclude that Thrasymachus was most active during the last three decades of the fifth century”*. <http://www.iep.utm.edu/t/thrasymachus.htm>

59 TRASÍMACO, LICOFRÓN Y JENIADES; Op.cit.

puede deducir en ellos la exaltación del “individualismo”, tema de especial importancia en el universo ácrata. No obstante, los sofistas poseían algo en común, a saber: la preocupación por conocer lo empírico, lo ético y lo social. Ello explicaría su mínimo entusiasmo por lo que posteriormente se denominó metafísica⁶⁰. Los sofistas quisieron indagar al hombre cognoscente, vivían, por tanto, la complicación de la vida cotidiana, individual y social. Los sofistas convivían con el pueblo y por estar alejados del estudio de “conceptos” y “sistemas”, estallaban indignados cuando asistían a las largas tertulias, bastante exentas de sabor realista⁶¹. Se desenvolvían dentro de los márgenes del realismo escasamente especulativo, su filosofía quería mantenerse fluyente y expresa esos orígenes y contactos muy poco dispuestos a especulaciones. Quien se acerca a la realidad, queda afectado por su variedad e inestabilidad. Por ello los sofistas bordeaban el escepticismo ante la falta de solidez donde afirmar sus convicciones, llegando así a un “relativismo del conocimiento” o a la casi imposibilidad de ofrecer como definitivamente verdadero un juicio. El hombre formula sus juicios parcial o totalmente desde un “yo empírico condicionado” por la cultura, la sociedad y, en definitiva, por las circunstancias. Un hombre genérico, extraño al medio espacio-temporal, les es incomprensible. Los sofistas creen realizarse en una selección empírica razonable, guiados por la probabilidad, no por una “incomprensible seguridad”⁶². Es interesante señalar que la doctrina de Trasímaco, estaba inspirada por una alta estima de la constitución ancestral y una marcada

60 Farre, Luis. “Platón y los sofistas (liberación en y de los mitos)”, en Cuadernos Hispanoamericanos. Instituto de Cultura Hispánica. Madrid. 1958.

61 Ídem.

62 Ídem.

preferencia respecto de los valores y las prácticas virtuosas de la época heroica⁶³. Otro punto destacable es su marcado pesimismo, que se hace patente incluso en su carácter. Según el poeta latino Juvenal, Trasímaco se habría ahorcado. Sin embargo para José Barrios, este dato es poco probable y afirma que entre la crítica moderna, solo Nestlé parece concederle cierto crédito⁶⁴. De su vida no se puede decir nada más. Es poco con lo que se cuenta, tanto entre sus datos biográficos como de lo que contuvo su doctrina. La lista de títulos atribuidos por los antiguos a Trasímaco, de los que no se posee ni uno sólo, sería la siguiente:

1.- Discursos deliberativos (*symboleutikoi*). Serían una colección de discursos en los que se da a los oyentes, un consejo o norma de acción de conducta. Este dato es muy importante pues aparentemente Trasímaco centró su producción teórica en dos asuntos; en la ética y la retórica. La primera como el espacio filosófico por excelencia y la segunda como el mecanismo con el cual se pueden transmitir todos los conocimientos. De tal forma que ética y retórica aparecen íntimamente ligados, a tal punto que se le atribuye la iniciación del “tercer estilo”, o estilo medio, en la exposición clara y argumentada de sus ideas ético-políticas.

2.- Arte Oratoria (*téchne retoriké*). No se sabe con seguridad cuál era su contenido.

3.- Escritos fantásticos (*paígnia*). No se sabe con seguridad cuál era su contenido.

4.- Recursos oratorios (*aformai retorikai*). No se sabe con

63 Meabe, Joaquín E. Análisis de la Personalidad y del Pensamiento de Trasímaco. Facultad de Derecho, Ciencias Sociales y Políticas- UNNE.

64 TRASÍMACO, LICOFRÓN Y JENIADES. Op. Cit

seguridad cuál era su contenido.

5.- Discurso sobre los lariseos (*hyper larisaíon*). Constituye un ataque contra el dominio del tirano Arquéalo. Escrito entre los años 413 al 399 a.C.

6.- Discurso sobre la constitución (*perí politeías*). Este discurso hay que situarlo hacia la época de la guerra decélica, bien entrado el año 411 cuando surgen las luchas entre aristócratas y demócratas. El discurso es un ataque en contra de la democracia y el régimen mayoritario, constituyendo por lo tanto una defensa de la aristocracia y del régimen de minorías selectas⁶⁵. Sin embargo, esta tesis que en la connotación actual parece una blasfemia, tiene una significación distinta que en el transcurso del presente ensayo, trataremos de descifrar, por ahora escuchemos:

Dionis., Demóst., 3

Yo hubiera querido, atenienses, vivir en aquellos tiempos antiguos en los que a los jóvenes les era suficiente callar, ya que los problemas del Estado no obligaban a hablar en público y los ancianos administraban el mismo perfectamente. Pero, puesto que el destino nos ha situado en una época tal que tenemos que escuchar a otros, los que gobiernan el Estado, y soportar nosotros mismos los perjuicios, sin que los peores de éstos sean obra de los dioses ni del azar, sino de los gobernantes, se impone la necesidad de hablar. Pues es insensible o demasiado paciente quien incluso se somete a los que quieren que cometa una falta y recibe sobre sí la responsabilidad de las maquinaciones y de la maldad de los demás.

Ya nos es suficiente el tiempo transcurrido, el estar en guerra en lugar de en paz, el haber llegado al momento presente a través de peligros, añorando el día ya pasado y temiendo al que ha de venir, el haber llegado a la enemistad y a la discordia en lugar de

65 Ídem.

a la concordia. A otros, la abundancia de bienes los impulsa a la insolencia y a las disensiones, nosotros, cuando la teníamos éramos prudentes, y ahora, por el contrario, en desgracia, que suele volver prudentes a los demás, nosotros nos enloquecemos. ¿Por qué iba a vacilar en decir lo que sabe aquel a quien ha sobrevenido el dolor a causa de la situación presente, y tiene la creencia de poseer un remedio tal que impida volver a producirse un estado de cosas semejante? En primer lugar demostraré que los oradores y los demás hombres, cuando difieren entre sí al hablar, deben soportar a quienes disputan sin fundamento. Pues, creyendo que sostienen argumentos opuestos, no se dan cuenta de que defienden lo mismo y de que las tesis de los otros están englobadas en las suyas. Examinad desde el principio lo que buscan unos y otros.

Primeramente les sirve de discordia la constitución dada por los antepasados, aunque se la pueda conocer con toda facilidad y aunque sea patrimonio común de todos los ciudadanos. Todo lo que está más allá de nuestro conocimiento es necesario oírlo de las palabras de los antiguos; todo lo que los ancianos vieron hay que conocerlo a través de quien lo sabe.

7.- Gran Tratado (*megále téchne*). Según Untersteiner, de todos los títulos que nos han transmitido los antiguos, sólo uno respondería a la obra de Trasímaco: “El gran Tratado” que habría que identificar con Arte Oratoria. Los demás títulos no corresponderían a obras distintas, sino que serían denominaciones de los diversos capítulos de la obra anterior. Sin embargo, la tesis de Untersteiner no está suficientemente demostrada y no hay motivos para dudar que los títulos expuestos respondan a otras obras del sofista.

8.- Las compasiones (*hoi eléoi*). Parece que se trataba de un repertorio de medios para conseguir conmover a sus oyentes, de un arte de suscitar la piedad. Sus enseñanzas eran de gran aplicación en los discursos judiciales, para lograr conmover a los jueces e incitarlos a la compasión. No se conserva nada de esta obra.

9.- Discursos victoriosos (*hyperbállontes*). Según Plöbst sería un tratado encaminado a dar normas con objeto de poder conseguir la amplificación de la oratoria. En cambio, Oppenheimer afirma que los “Discursos Victoriosos” serían un conjunto de reglas para exponer los méritos de una persona o cosa.

Trasímaco fue, como era característico en los sofistas, un maestro en la retórica. Su ingenio se traduce en las valiosas aportaciones que dejó en este campo, como: El cultivo de las imágenes oratorias, la introducción de neologismos, el estudio de los medios gracias a los cuales el orador puede excitar a los oyentes a la compasión mediante la aplicación del famoso recurso sofístico de “*ignorantia elenchi*” del que fue uno de sus primeros cultivadores, el análisis de las dotes propias del orador, la creación del “peón”, la creación del llamado estilo medio. Pero la fama del sofista se cimentó en sus tesis éticas. Es a ellas a las que tendría que deber el que su nombre se rememore y pase por ser el creador de un singular sistema ético, el de la moral de la fuerza, el del derecho del más fuerte⁶⁶. La interpretación generalizada del pensamiento ético de Trasímaco consiste en afirmar que el sofista fue defensor del derecho del más fuerte. La justicia, el derecho y la ley no son sino artimañas ideadas por los que detentan el poder para engañar a los débiles, a los súbditos. La vida social no está regulada por un ideal de justicia, es justo lo que establece como tal el más fuerte y, lógicamente, éste señala como justo lo que es provechoso a sí mismo. El gobernante no tiene otra mira respecto a sus súbditos, que la que tiene un pastor con un rebaño: obtener el mayor provecho. El gobernante, en cuanto que es el más fuerte, dicta ciertas normas, las leyes, lo justo, que no hacen

66 Ídem.

sino sancionar como tal, es decir, como justo, aquello que más les conviene a los fuertes. Y si el súbdito se atreve a discutir o violar estas normas, es castigado como delincuente. Pero José Barrios G., llega a preguntarse si Trasímaco, a pesar de haber sido censurado por sus sombrías tesis, defendió realmente el derecho del más fuerte. Primero habría que suponer que Trasímaco cree que la justicia es efectivamente el mayor bien de los hombres, apreciación que ciertamente no es gratuita, sino que se basa en otro de los fragmentos hallados, el de Hermías, en un comentario al Fedro de Platón:

Hermías, ad. Plat. Phaedr., 239, 21

(Trasímaco) escribió en un discurso algo semejante, que los dioses no se preocupan de los asuntos humanos. Pues en caso contrario, no habrían descuidado el mayor de los bienes para los hombres, la justicia. En efecto, vemos que los hombres no la practican⁶⁷.

Si Trasímaco consideraba la justicia como el mayor de los bienes, como es lógico, no pudo defender la injusticia como el mayor bien, sino que, lo que efectivamente hizo fue mostrar que en el campo fáctico hasta ese momento lo que reinaba era la injusticia, según Barrios esto se reduce a ser “una interpretación pesimista de la naturaleza humana y de las relaciones sociales”. No obstante habría que analizar esta percepción de Barrios. Por “naturaleza humana” él entiende un proyecto, una construcción que surge en las relaciones efectivas de los hombres y entre éstos y su entorno. Tal proyecto está mediado necesariamente por la costumbre y por ciertos valores. Siempre existe la possibili-

67 TRASÍMACO, LICOFRÓN Y JENIADES. Op. Cit.

dad de que la repetición constante, llegue a invadir la esfera de lo normativo y a establecer legítimamente su propio programa teórico, como un programa absoluto, imposibilitando el hecho de la crítica y la reflexión. Trasímaco parece denunciar “cínicamente” aquello sin acudir a aquella moralidad, sino negándola rotundamente. Según Barrios, Trasímaco repudia la moral y el derecho del más fuerte, y es además un pesimista, pero un pesimista porque su deseo de justicia, de una sociedad ordenada según las normas de lo justo se ve insatisfecho por la ordenación efectiva de la vida humana. “Él no defiende la supremacía de la injusticia sobre la justicia, de la fuerza sobre el derecho, de la violencia sobre la moral. Él se limita a exponer lo que, en su opinión, es la vida social humana, en la que el reino de la justicia es inexistente”⁶⁸.

II

La *dikaiosúne*, que podría ser traducida como “justicia”, pero cuyo espectro abarca todas las facetas de la preocupación por los intereses ajenos, lo mismo que por los propios⁶⁹, queda relegada a segundo plano, para Trasímaco. Era propio del pensamiento escéptico de los sofistas plantear que no “existía razón suficiente para que nadie estimulara ni respetase los intereses de nadie, y que la opinión que sostenía lo contrario era fruto de varias clases de ilusión: en particular la surgida de la incapacidad de compren-

68 Ídem.

69 Finley, Moses Editor. El legado de Grecia. Traducción Antonio-Prometeo Moya. Barcelona, Editorial Grijalbo, 1983.

der que las normativas y necesidades de la conducta que podían observarse en las diferentes sociedades se habían alcanzado sólo “por convención”, concepto con que los críticos sofistas querían decir que tales normativas eran productos sociales sobre los que se podía preguntar al servicio de quién estaban. Por otro lado, había motivos naturales del todo lícitos para procurar el bien propio, cosa que ilustraba la conducta desarrollada allí donde no existía tal cuadro de convenciones, sobre todo la conducta de una Ciudad-Estado frente a otra”. Según Bernard Willians, parte del problema radicaría en el empleo de los términos “naturaleza” (*Physis*) y “convención” (*Nómos*), que establecían criterios opuestos para el devenir de la ética. De ahí que la pregunta de cuál era el tipo de vida que era “naturalmente racional” vivir, tenía una clara complejidad. No obstante, para este estudioso, en Trasímaco se manifiesta “no sólo una concepción totalmente egoísta de la racionalidad práctica, sino también una lista muy sencilla de satisfacciones egoístas en cuestiones de poder, riqueza y sexualidad⁷⁰”. Las cosas así consideradas evidentemente no producen una estructura operante de relaciones sociales, sin embargo el “egoísmo” de Trasímaco quizá debe ser interpretado como una imagen opuesta a aquella moralidad del privilegio que dictó los criterios del derecho y el respeto a partir de formas “de triunfo social competitivo y de posición heredada”. Constituye la puerta para una crítica a una estructura operante a partir de serias omisiones, de contradicciones y de injusticias contra las personas.

70 Ídem.

III

La justicia es el beneficio del más fuerte, dice Trasímaco, considerando que a la mayoría, la justicia se le presenta como obediencia y respeto a la ley y que en cuanto ésta es realizada, protege intereses y visiones particulares como si fuesen intereses generales. Dos son los puntos centrales que se desprenden de este provocativo pensamiento: El primero afirma que Trasímaco tenía en mente “el derecho natural”⁷¹ contrario a la “ley” como mecanismo para equiparar verdaderamente a los hombres y generar una coexistencia armónica. El derecho natural no sería un asunto de la ley que fue creada por los hombres por convención y que beneficia a unos y no a todos, sino un asunto fundamental y necesario en la convivencia saludable. El segundo punto dice que si la práctica de la justicia se traduce en el beneficio de otro (del más fuerte), es naturalmente incompatible con el interés propio. Por tanto Trasímaco sencillamente niega la justicia, que impide (al negar los intereses propios) que se alcance la felicidad (eudaimonía)⁷² y con ella la vida virtuosa. Por eso afirmamos que la crítica al orden impositivo de convivencia inicia en occidente con Trasímaco de Calcedonia. Este agudísimo pensador nos muestra las pautas de su complejo pensamiento en el diálogo que

71 Guyau al respecto sostiene que “con posterioridad a los Sofistas, Epicuro diría que el derecho natural no es otra cosa que un pacto de utilidad cuyo objeto es que no nos lesionemos recíprocamente y que no seamos lesionados en nada. Se ve cuan antiguo es el concepto de la sociedad como una especie de contrato de seguros, cuyo único objeto fuera la garantía recíproca, no de los derechos sino de los intereses de cada uno”. Guyau, J.M. La moral de Epicuro. Traducción de A. Hernández Almaza. Editorial Americalee. Buenos Aires. s/a.

72 Comprendiendo este término en su acepción de “felicidad en general”.

sostiene con Sócrates y que ha sido transmitido por Platón en el Libro Primero de “La República”. Hay quienes creen que esta polémica discusión es una de las más instructivas y cruciales de toda la historia de la filosofía occidental⁷³.

De hecho, la cuestión es tan profunda que Platón en el resto de su obra “La República”, trata de resolver el planteamiento de Trasímaco⁷⁴.

SOBRE EL DIÁLOGO ENTRE TRASÍMACO Y SÓCRATES RECOGIDO EN EL LIBRO “LA REPÚBLICA” DE PLATÓN

I

Sócrates no admite que el hombre justo pueda causar el mal, ni al justo ni al injusto, pues el hombre justo es bueno, y por lo tanto, causar el mal, lejos de corregir al injusto, pervierte al justo. Sin embargo, y aunque prematuramente, habría que preguntar: ¿de dónde obtiene Sócrates la idea universal e inconfundible del bien, concepto que según él parece poder aplicarse a cualquier caso sin excepciones? ¿Es esto posible? El concepto general del bien pretende ser universal, pero su aplicación práctica es necesariamente particular y concreta, por tanto, está socio-históricamente determinado. Sólo si se desconoce lo anterior, se puede pensar que la aplicación concreta y particular del bien es un reflejo necesario de lo que universalmente se debe compren-

73 Meabe, Joaquín E. Op.cit.

74 Finley, Moses Op. Cit.

der como lo bueno, “el bien absoluto”, como lo hizo Kant, cuando afirmó que el bien no puede provenir de la experiencia, sino de la razón, y que como el bien proviene de la razón, la única fuente absoluta y universalmente válida es la razón misma. Así Sócrates afirma: “si alguno dice que la justicia consiste en dar a cada uno lo que se le debe, y si por esto entiende que el hombre justo no debe más que el mal a sus enemigos así como bien a sus amigos, este lenguaje no es el propio de un sabio, porque no es conforme a la verdad, y nunca es justo hacer daño a otro”.

El método socrático para obtener la verdad, la mayéutica, aparece normalmente en escena. Mayéutica, que en griego significa ayudar a parir, tradicionalmente ha sido definido como un método de carácter inductivo que se basaba en preguntar al interlocutor acerca de algo, para luego rebatir esa respuesta por medio del establecimiento de conceptos generales, demostrando el error y llegando a un concepto nuevo, diferente del anterior. La idea básica de este método es que el maestro no inculca al alumno el conocimiento, pues rechaza que su mente sea un receptáculo o cajón vacío en el que se puedan introducir las distintas verdades. Para Sócrates es el discípulo quien extrae de sí mismo el conocimiento. Sin embargo, parece que la orientación de la pregunta determina la respuesta. No se trata del conocimiento general y preciso, previsto ya en el alma de las personas, sino de un tipo muy particular de “comprensión” a partir del establecimiento de analogías y coherencias lógicas a pesar de que ellas no necesariamente se adecuen a la complejidad de la realidad tratada, desvirtuando el sentido y la proyección del tema original, simplificando así las respuestas. Por lo demás sería interesante analizar por qué Sócrates nunca hace referencia a su propio saber para argumentar sus postulados morales, ¿no es acaso su afirmación universal el sólo sé que nada sé?

II

Cuando Sócrates pregunta a Trasímaco qué es la justicia, éste le responde: Es el beneficio del más fuerte. Y a continuación argumenta: El que gobierna en cada Estado, ¿no es el más fuerte? ¿No hace leyes cada uno de ellos en ventaja suya, el pueblo leyes populares, el monarca leyes monárquicas, y así los demás? Una vez hechas estas leyes, ¿no declaran que la justicia para los gobernados consiste en la observancia de las mismas? ¿No se castiga a los que las traspasan como culpables de una acción injusta? Aquí tienes mi pensamiento. En cada Estado, la justicia no es más que la utilidad del que tiene la autoridad en sus manos, y por consiguiente del más fuerte. De donde se sigue que para todo hombre que sabe discurrir, que la justicia y lo que es ventajoso al más fuerte en todas partes siempre es una misma cosa.

Sócrates: ¿no dices que la justicia consiste en obedecer a los que gobiernan?

Trasímaco: Sí.

Sócrates: Pero los que gobiernan en los diferentes Estados ¿pueden engañarse o no?

Trasímaco: Pueden engañarse.

Las refutaciones que hace Sócrates a Trasímaco, se desprenden de esta respuesta, que en realidad no cambia en nada el sentido original de su afirmación pues trata de hacer caer a Trasímaco en una falacia de “*ignorantia elenchi*” (perteneciente al conjunto de falacias materiales o falacias por parte de la cosa significada, La falacia de *ignorantia elenchi* se reduce a un defecto de la oposición, porque algunas cosas parecen opuestas y no lo son, por no observar las leyes de la oposición), o de “*post hoc*” (La

falacia del consecuente es *post hoc, ergo propter hoc* surge de un defecto tocante a la regla: “Todo lo que se sigue del consecuente de una buena consecuencia se sigue de su antecedente.” Pues, debido a que juzgamos que algo es un consecuente y que tiene conexión con otro, lo inferimos del antecedente, cuando en realidad no tienen conveniencia. Y por eso la falacia de consecuente tiene gran afinidad con la falacia de antecedente, como si se dijese: “Si alguien es ladrón, deambula de noche, pero tú deambulas de noche; luego tú eres un ladrón.” O del opuesto del consecuente: “Todo lo que se engendra tiene principio; pero el alma no se engendra; luego no tiene principio⁷⁵”.

Trasímaco: ¿Crees que llame yo más fuerte al que se engaña en tanto que se engaña?

Sócrates: Yo creía que esto era lo que decías, cuando confesabas que los que gobiernan no son infalibles, y que se engañan algunas veces.

Trasímaco: Eres un sicofanta⁷⁶, que quieres dar a mis palabras un sentido que no tienen. ¿Llamas médico al que se equivoca respecto a los enfermos en tanto que se equivoca; o calculador al que se equivoca en un cálculo en tanto que se equivoca? Es cierto que se dice: el médico, el calculador, el gramático se han engañado, pero ninguno de ellos se engaña en tanto que él es lo que dice ser. Y hablando rigurosamente, puesto que es preciso hacerlo contigo: ningún artista se engaña, porque no se engaña sino en tanto que su arte le abandona, y entonces ya no es artista. Así sucede con

75 En: www.filosofia.net. Además este punto adquiere una relevancia e interés anecdótico ya que es justamente Trasímaco uno de los primeros cultivadores de los sofismas o falacias, con los que adquirió gran fama en sus discursos judiciales.

76 Calumniador. Cabe hacer aquí un comentario muy interesante. Preguntándole alguien a Diógenes de Sinope (el cínico), qué animal muerde más perniciosamente, éste respondió: “De los bravíos, el calumniador (el sicofanta), de los domados, el adúlador (Tomado del estudio de Luciano De Crescenzo).

el sabio y con el hombre que gobierna, aunque en el lenguaje ordinario se diga: el médico se ha engañado, el gobernante se ha engañado. Aquí tienes mi respuesta precisa. El que gobierna, considerado como tal, no puede engañarse; lo que ordena es siempre lo más ventajoso para él, y eso mismo es lo que debe ejecutar el que a él está sometido. Por tanto, es una verdad, como dije al principio, que la justicia consiste en lo que es ventajoso para el más fuerte.

III

Sócrates: Llegábamos aquí, y todos los presentes veían claramente que la definición de la justicia era diametralmente opuesta a la de Trasímaco, cuando éste, en lugar de responder, me preguntó si yo tenía nodriza.

Sócrates: ¿No sería mejor que respondieras en vez de hacer semejantes preguntas?

Trasímaco: Ha hecho mucho mal la nodriza en dejarte tan mocoso, y en no haberte sonado. Tienes verdaderamente necesidad de ello, cuando no sabes siquiera lo que son los ganados y lo que es un pastor.

Sócrates: ¿Dime si gustas por qué razón?

Trasímaco: Porque crees que los pastores piensan en el bien de sus ganados y que los engordan y los cuidan, teniendo en cuenta otra cosa que su interés o el de sus amos. También te imaginas que los que gobiernan, entiendo siempre los que gobiernan verdaderamente, tienen respecto a sus súbditos otra idea que la que tienen los pastores respecto a sus ganados, y que día y noche se ocupan de otra cosa que de su provecho personal. Estás tan distante de conocer la naturaleza de lo justo y lo injusto, que ignoras que la justicia es un bien para todos menos para el justo; que es útil al más fuerte, que manda, y dañosa al más débil, que obedece; que la injusticia, por el contrario, ejerce su imperio sobre las personas justas, que por sencillez ceden en todo ante el interés del más fuerte, y sólo se ocupan en cuidar los intereses de éste abandonando los suyos. He aquí, hombre inocente, como es preciso tomar las

cosas. El hombre justo siempre lleva la peor parte cuando se encuentra con el hombre injusto. Por lo pronto, en las transacciones y negocios particulares hallarás siempre que el injusto gana en el trato, y que el hombre justo pierde. En los negocios públicos, si las necesidades del Estado exigen algunas contribuciones, el justo con fortuna igual suministrará más que el injusto. Si, por el contrario, hay algo en que se gane, el provecho todo es para el hombre injusto. En la administración del Estado, el primero, porque es justo, en lugar de enriquecerse a expensas del Estado, dejará que se pierdan sus negocios domésticos a causa del abandono en que los tendrá. Y aún se dará por contento, si no le sucede algo peor. Además se hará odioso a sus amigos y parientes, porque no querrá hacer por ellos nada que no sea justo. El injusto alcanzará una suerte enteramente contraria, porque teniendo, como se ha dicho, un gran poder, se vale de él para dominar constantemente a los demás. Es preciso fijarse en un hombre de esas condiciones para comprender cuánto más ventajosa es la injusticia que la justicia. Conocerás mejor esto, si consideras la injusticia en su más alto grado, cuando tiene por resultado hacer muy dichoso al que la comete y muy desgraciados a los que son sus víctimas, que no quieren volver injusticia por injusticia. Hablo de la tiranía que se vale del fraude y de la violencia con el ánimo de apoderarse no poco a poco y como en detalle de los bienes de otro, sino echándose de un sólo golpe y sin respetar lo sagrado ni lo profano de las fortunas particulares y las del Estado. Los ladrones comunes, cuando son cogidos in fraganti, son castigados con el último suplicio, y se los denuesta con calificaciones más odiosas. Según la naturaleza de la injusticia que han cometido, se los llama sacrílegos, bandidos, pícaros, salteadores; pero si se trata de un tirano que se ha hecho dueño de los bienes y de las personas de sus conciudadanos, en lugar de darle estos epítetos detestables, se lo mira como el hombre más feliz lo mismo por los que él ha reducido a la esclavitud, que por los que tienen conocimiento de su crimen; porque si se habla mal de la injusticia, no es porque se tema cometerla, sino porque se teme ser víctima de ella. Tan cierto es, Sócrates, que la injusticia, cuando se la lleva hasta cierto punto, es más fuerte, más libre, más poderosa, que la justicia; y que como

dije al principio, la injusticia es el interés del más fuerte y la injusticia es por sí misma útil y provechosa.

En este pasaje hay varios puntos que anotar. Primero, Trasímaco teje una analogía entre los que verdaderamente gobiernan a los súbditos, y los pastores de un rebaño. La justicia en esta analogía funge como el método de control de los que gobiernan, sobre el rebaño de hombres. Los hombres dominados por la idea de justicia, al ser justos, hacen todo lo que es beneficioso para el que gobierna y no para el beneficio propio. Esto, según Trasímaco, es una evidente injusticia, devenida de la aplicación de la justicia. Segundo, si la justicia por definición es injusta para el que no gobierna, cualquiera que no gobierne y actúe justamente, es víctima del poder, puesto que actúa en contra de su propio interés. De hecho Trasímaco muestra que el injusto lo es porque actúa para sí, es decir, en función de su propio interés y no del interés del más fuerte. Finalmente, la manifestación máxima de la injusticia la evidenciamos en el acto del tirano, el cual puede proponer un orden “justo” con el fraude y la violencia y sin embargo hablar en contra de la injusticia, no por temor a cometerla, sino por temor a ser víctima de ella.

IV

Sócrates: ¿No se trata de decidir la regla de conducta que cada uno debe seguir para gozar durante la vida la mayor felicidad posible?

Trasímaco: ¿Quién os ha dicho que yo piense de otra manera?

Trasímaco identifica el hecho de una vida feliz como el mayor de los bienes del hombre. Sin embargo cabría preguntarse si la

vida feliz corresponde a la aplicación de un esquema normativo correcto, o si por el contrario, un esquema normativo correcto es producto de una vida feliz. Tal consideración es de suma importancia para establecer los lineamientos epistémicos de la ética, no sólo de Trasímaco, sino de los sofistas en general.

Sócrates: Me parece que te merecemos poca consideración, y que te importa poco que vivamos dichosos o no; todo por ignorar lo que tú pretendes saber. Instrúyenos por favor, y vive seguro que no tratas con ingratos. En cuanto a mí, declaro que no pienso como tú, y que no podré persuadirme jamás de que sea más ventajoso ser malo que hombre de bien, aunque tenga todo el poder del mundo para obrar impunemente. Sí, Trasímaco, aunque el malo tenga el poder de hacer el mal, sea por fuerza o sea por astucia, nunca creeré que su condición sea preferible a la del hombre justo. No soy el único de los presentes que piensa así. Pruébanos, por lo tanto, de una manera decisiva que estamos en un error al preferir la justicia a la injusticia⁷⁷.

Sócrates: Porque el mayor castigo para el hombre de bien, cuando rehusa gobernar a los demás, es verse gobernado por otro menos digno; y este temor es el que obliga a los sabios a encargarse del gobierno, no por su interés ni por su gusto, sino por verse precisados a ello a falta de otros tanto o más dignos de gobernar; de suerte que, si se encontrase en un Estado compuesto únicamente de hombres de bien, se solicitaría el alejamiento de los cargos públicos con el mismo calor con que hoy se solicitan éstos; se vería claramente en un Estado de este género que el verdadero magistrado no mira su propio interés sino el de sus administrados; y cada ciudadano, convencido de esta verdad, preferiría ser feliz mediante los cuidados de otro, que trabajar por la felicidad de los demás. No concedo, pues, a Trasímaco que la justicia sea el interés del más fuerte; pero ya examinaremos este punto en otra ocasión.

⁷⁷ Sócrates aquí utiliza, según Schopenhauer, el *argumentum ad verecundiam*, falacia que apela al sentido del honor, donde en lugar de razones se utilizan autoridades para la refutación. Ver A. Schopenhauer: El arte de tener la razón. Traducción y estudio Dionisio Garzón. Madrid, Editorial Edaf. 6ta edición, 2001.

Hasta aquí llega el intento de refutación de Sócrates, cuando expone francamente su concepción sobre la administración pública, no tanto como un beneficio, sino como un deber moral del hombre de bien. Naturalmente, para Sócrates el hombre de bien es un estadista nato, o en otras palabras, un hombre-para-el-Estado. Sin embargo, en nada daña la exposición previa de Trasímaco, lo que hace es omitirla.

V

Sócrates: Pues bien, respóndeme, Trasímaco, ¿pretendes que la completa injusticia es más ventajosa que la justicia perfecta?

- Sí – dijo Trasímaco -, y ya he dado mis razones para creerlo así.

Sócrates: Muy bien; pero ¿qué piensas de estas dos cosas? ¿No das a la una el nombre de virtud y a la otra de vicio?

Trasímaco: Sin duda.

Sócrates: ¿Das probablemente el nombre de virtud a la justicia, y el de vicio a la injusticia?

Trasímaco: Se supone, puesto que yo pretendo que la injusticia es útil, y que la justicia no lo es.

Sócrates: ¿Qué es lo que dices?

Trasímaco: Todo lo contrario.

Sócrates: ¡Qué! ¿La justicia es un vicio?

Trasímaco: No; es una insensatez generosa⁷⁸.

Sócrates: ¿Luego la justicia es una maldad?

Trasímaco: No; es sabiduría

Sócrates: ¿Luego los hombres injustos son buenos y sabios a tu parecer?

Trasímaco: Sí, los que son en sumo grado, y que son bastante fuertes

78 No, pero sí una noble tontería. En TRASÍMACO, LICOFRÓN Y JENIADES. Op. Cit.

para apoderarse de las ciudades y de los imperios. Quizá crees que quiero hablar de los rateros. No es porque este oficio no tenga también sus ventajas, mientras cuenta con la impunidad; pero estas ventajas no son nada cotejadas con las que acabo de mencionar .

Sócrates: Concibo muy bien tu pensamiento; pero lo que me sorprende es que das a la injusticia los nombres de virtud y de sabiduría, y a la justicia los nombres contrarios.

Trasímaco: Pues eso es lo que pretendo⁷⁹.

Sócrates: Eso es bien duro, y ya no sé qué camino tomar para refutarte.

Trasímaco dice que la justicia es sabiduría, cuando siguiendo la lógica de Sócrates debiera decir que es una maldad. Sin embargo, poco antes había afirmado que es una “insensatez generosa”. Trasímaco tiene acceso a dos horizontes opuestos. Para aquellos que ven en la justicia una protección, es sabiduría. Además no se puede descartar la construcción teórica latente dentro de la justicia como una forma saber. Para aquellos que ven en la justicia una restricción a la propia potencialidad originadora de asociaciones, no es más que una “noble” tontería. Una vez agotada la posibilidad ética para refutar a Trasímaco. Sócrates comienza la “refutación” lógica:

Sócrates: ¿El hombre justo querría tener en algo ventaja sobre otro hombre justo?

Trasímaco: No, verdaderamente; de otra manera no sería ni tan complaciente ni tan simple como yo le supongo.

Sócrates: Pero qué ¿ni siquiera con respecto a una acción justa?

Trasímaco: Ni con respecto a ella.

79 Trasímaco aborda un punto neurálgico en la conformación del pensamiento Socrático, pues revierte totalmente el fundamento de los razonamientos socráticos, al refutar su doctrina ética.

El hombre justo de Sócrates, a ojos de Trasímaco, se asemeja a una marioneta que hace todo lo que las leyes le prescriben, que obtiene su sabiduría en consonancia con “el saber”, que obtiene su virtud a partir del fiel cumplimiento del “canon virtuoso”, que obtiene su libertad bajo el yugo de lo que se supone como “justo”.

Sócrates: Te pregunto, pues, tomando el hilo de nuestra discusión, qué es la justicia comparada con la injusticia. Me parece que has dicho que ésta era más fuerte y más poderosa; pero si la justicia es habilidad y virtud, me será fácil demostrar que es más fuerte que la injusticia, y no puede haber nadie que no convenga en ello, puesto que la injusticia es ignorancia. Pero sin detenerme en esta prueba, he aquí otra. ¿No hay Estados que llevan la injusticia hasta atentar a la libertad de otros Estados y someter muchos a la esclavitud?

Trasímaco: Sin duda los hay. Pero eso sucede en el Estado muy bien gobernado, y que saber ser injusto es el más alto grado.

Sócrates: Sé que eso es lo que piensas. Lo que quería saber yo es si un Estado que se hace dueño de otro Estado, puede llevar a cabo esta empresa sin emplear la justicia, o si se verá precisado a valerse de ella.

Trasímaco: Si la justicia es habilidad, como decías antes, será preciso que este Estado acuda a ella; pero si las cosas pasan como yo he dicho, empleará la injusticia⁸⁰.

Sócrates al tratar de refutar lógicamente a Trasímaco, contradice su propia argumentación ética. Si un Estado lleva la injusticia al más alto grado, hasta atentar contra la libertad de

80 Sócrates al tratar de refutar lógicamente a Trasímaco, contradice su propia argumentación ética. Si un Estado lleva la injusticia al más alto grado, hasta atentar la libertad de otros Estados, y efectiviza su empresa haciendo uso de la justicia (como habilidad), entonces la justicia es un instrumento del más fuerte. Si por el contrario el Estado utiliza la injusticia, entonces carece de habilidad o sutileza, pero igualmente se adueña del Estado débil y por tanto es el más fuerte.

otros Estados, y efectiviza su empresa haciendo uso de la justicia (como habilidad), entonces la justicia es un instrumento del más fuerte. Si por el contrario el Estado utiliza la injusticia, entonces carece de habilidad o sutileza, pero igualmente se adueña del Estado débil y por tanto es el más fuerte.

SOBRE EL EGOÍSMO Y LA JUSTICIA: UN INTENTO DE APROXIMACIÓN ÁCRATA

I

“Yo creo posible un renacimiento, no en la ciencia ni en el arte, sino en la vida. El primer renacimiento se originó cuando los pueblos latinos hallaron bajo los escombros de una civilización, muerta al parecer, el mundo helénico tan hermoso aun palpitante; el nuevo renacimiento puede producirse, porque debajo del montón de viejas tradiciones estúpidas, de dogmas necios se ha vuelto a descubrir el soberano Yo”

PÍO BAROJA

Parece que existen ciertas nociones que no se puede poner en duda. Nociones decimos, porque no se tiene claridad de su procedencia, ni de su futura proyección. La imposibilidad de ponerlas frente a una mirada crítica, quizá radica en la limitación histórica a la que está sometido el ser humano, limitación que determina sus saberes y restringe sus posibilidades, que le impide tener una conciencia omnisapiente que supere las minúsculas nociones acuñadas por la experiencia.

Parece que lo propio del ser humano es su ambigüedad, ese

claroscuro que quiere dar cuenta del mundo, su inconmensurable despliegue y movimiento a partir de remotos referentes anclados en la cultura. Y si tales referentes o nociones orientadoras, por uno u otro motivo, permanecen siendo utilizadas, no se puede afirmar que por ello son verdaderas. Cabe girar sobre ellas, cabe desentrañarlas y superarlas, ya que en ello se supera el hombre mismo.

Para criticar “la justicia” que padecemos el día a día, usualmente nos remitimos a la noción esencial de justicia, una noción más noble, más pura, más avanzada, y sobre todo menos viciada, menos errónea que la justicia cotidiana que intentamos criticar. Pero la crítica así entendida, contiene una doble incongruencia porque por un lado deja intacto el objeto real de la crítica, y por otro perpetúa una noción antes siquiera de examinarla. Esta crítica no es una herramienta de superación en la comprensión de los fenómenos pues encuentra su asidero (la verdad) en un mundo ideal, abstracto, fantástico que se desliga de la realidad, para a partir de esta verdad (ideal) hacer un reconocimiento de lo real. De esto a su vez se desprende que la insuperabilidad de ciertas nociones no se debe tanto a su fatalidad, a su solidez, como a la ausencia de un mecanismo adecuado para examinarlas.

La reversión de tal situación, desde luego no significa volver sobre la metafísica sino simplemente comprender que el devenir también afecta la forma de la representación. En otras palabras, poner en duda “ el concepto”, “la noción ideal”, considerarla sospechosa, considerar que en ella hay algo de incierto, y llegar al hecho concreto, tangible, que se opone y entra en tensión con cualquier tipo de generalización. En la inminente búsqueda de la verdad, también se hace necesaria la superación de “las nociones” que fundamentan la cultura y perpetúan una determinada

cosmovisión, dando el “salto hacia lo real”. Trasímaco dio ese salto al poner en duda no sólo la noción clave de la estructura político administrativa del Estado (el concepto de justicia) y de toda estructura de poder.

Cuando Trasímaco crítica la justicia real, inaugura la detracción de lo establecido. Esta detracción tiene como objeto central la modificación de las relaciones de poder y la subversión de los parámetros axiológicos en los que descansan tales relaciones, devela la extraordinaria supresión que opera “la cultura” como mecanismo de perpetuación de ciertas ideas, o mejor sería decir de ciertos poderes, en el centro mismo de lo real: la persona⁸¹.

II

En un medio donde la justicia no es justa, el hombre que persiste en ser justo -en algunos casos incluso a pesar de sí mismo- no es más que un sujeto enajenado, subyugado, dominado. Por

81 Foucault ha planteado cómo una serie adoctrinamientos que ejercen sobre el individuo como consecuencia de las practicas del poder central en la sociedad moderna. No obstante, sus rafces probablemente sean remotas. “Sin duda el objetivo principal hoy no es descubrir, sino rechazar lo que somos. Nos es preciso imaginar y construir lo que podrfamos ser para desembarazarnos de esta especie de doble coercion polftica que es la individualizacion y la totalization simultanea de las estructuras de poder moderno. Podrfa decirse, para concluir, que el problema, a la vez politico, etico, social y filosofico que se nos plantea hoy, no es tratar de liberar al individuo del Estado y sus instituciones, sino de liberarnos nosotros del Estado y del tipo de individualizacion que le es propio. Nos es preciso promover nuevas formas de subjetividad rechazando el tipo de individualidad que se nos ha impuesto durante siglos”. Ver Estudio Introdutorio de Miguel Morey en FOUCAULT, Michel. Las tecnologías del Yo y otros textos afines. Traduction Mercedes Alledesalazar. Barcelona, Ediciones Paidós Iberica, S.A., 1990.

oposición se puede concluir que todo hombre que piensa en sí mismo y por sí mismo en principio no es justo, aunque es libre. Trasímaco exhorta explícitamente a que se considere la utilidad y el provecho de la injusticia, porque considera que la justicia es producto de la imposición del interés del más fuerte sobre el más débil. Para Trasímaco, la justicia no sólo es un instrumento de dominación, sino que es la condición necesaria del más fuerte y de su relativa libertad y autonomía. La pregunta esencial sería la siguiente: ¿es realmente posible proclamar el ejercicio de la injusticia como la manera efectiva de transgredir un orden arbitrario y, al mismo tiempo, establecer las condiciones de un orden donde se respete la diversidad individual en base a la equidad?

Tradicionalmente se ha entendido que argumentar en favor de la injusticia, no puede ser sino consecuencia de una desviación antisocial, donde el individuo que, abstrayéndose del entorno que le rodea y de las leyes que le coaccionan a obrar en función del bien colectivo, obra egoístamente para satisfacer sus propios intereses. No obstante, en esta forma de enfocar el asunto se puede advertir un problema más profundo que la corriente libertaria ha tratado de dilucidar sin mucha acogida a pesar de sus excelentes argumentos y que se manifiesta de esta forma: el individuo es hostil a la organización que erige como el paradigma determinante al “sujeto”, el individuo es hostil al sujeto porque considera que una sociedad que crea “sujetos” crea marionetas que no obran por su propia causa, por su vida, y por tanto, por la generación de una vida colectiva equilibrada y sana. De ahí que para pensadores como Foucault era imperativo repensar las condiciones de sujetivación e individualización que la matriz del Estado ha implantando. Por otro lado, suponer que sin el establecimiento mínimo de un conjunto legal ordenado y administrado

por un poder central que a su vez es legalizado y legitimado por la ley, la vida colectiva de varias personas (la comunidad) sería imposible, es una opinión absurda que coincide genéticamente con la aparición del “Estado”. Es más, con tal aparición se destruye la idea de persona, pues como lo dijo Orwell: “el poder es colectivo, por tanto el individuo tiene poder sólo cuando deja de ser un individuo”. En el fondo de esta discusión se puede advertir que existe una tensión entre el ser y el poder.

En un medio injusto, plantear el ejercicio de la injusticia como una práctica beneficiosa para la persona concreta es oponerse al fundamento sobre el cual se asienta la idea de la supuesta justicia, esto es, que la justicia precautela la integridad del que cumple la ley. Pero un detalle poco apreciado es que tal ley no actúa en principio para precautelar los intereses de las personas, sino los intereses del cuerpo socio-político que la ley conforma, así como sus aparatos de funcionamiento. Según los marxistas, en la sociedad burguesa, el Estado existe como consecuencia de la lucha de clases, para precautelar los privilegios de las clases altas. La justicia muestra sus beneficios de manera negativa, no castiga, no sanciona, no amonesta al que cumple con lo que dicta el cuerpo político, este organismo supraindividual. Ser injusto en su justicia es “inconveniente” para la persona porque puede ser castigada por el aparato represivo de este cuerpo político autolegitimado. Y no deja de ser curioso que originalmente “inconveniente” haya significado tan sólo lo in-convenido, es decir, aquello que no había sido acordado. Fuera del acuerdo o del contrato social en el cual, según la teoría política burguesa se basa el nacimiento del Estado y la sociedad, sencillamente queda lo no convenido. Lo no-convenido ha tomado una connotación distinta en un sistema en donde -por mandato- no es posible no

convenir. Lo no convenido se transforma en lo inconveniente, irónica metamorfosis de lo disputado, lo controvertido, lo debatido, en otras palabras, lo que “está en deliberación”. ¿Y, no es la posibilidad de deliberar, (de estar en desacuerdo) el valuarte de la verdadera democracia y la diferencia?⁸²

Está claro que la primera manifestación de una sociedad corrupta es la ruptura entre razón y realidad. Es cuando la razón desligada del mundo colectivo que le dio vida, comienza a dictar los parámetros de lo colectivo en base a consideraciones extrañas a los reales intereses de la vida, que pueden revestirse de un espiritualismo dogmático. Esto explica por qué los principales detractores de la justicia en la historia del pensamiento han propuesto la idea de “Derecho Natural” en oposición a la “Ley del Estado” considerada como antinatural e injusta. Un ejemplo claro de esto nos lo revela Rudolf Rocker cuando habla de la postura de Zenón de Citio, heredero de la larga tradición crítica al Estado. Zenón -dice Rocker- fusionaba en una síntesis sociológica el instinto de sociabilidad del hombre, que arraiga en la convivencia con sus semejantes y encuentra su cristalización ética más acabada en el sentimiento de justicia del individuo, con la necesidad personal de libertad y la responsabilidad de cada uno de sus actos. Por esto -continúa-, se convirtió en el contradictor inmediato de Platón que no podía imaginarse una saludable convivencia de los hombres más que sobre la base de la sujeción de una obligación espiritual y moral engendrada por la coacción externa⁸³.

82 Para el pensamiento anarquista “la abundancia de las diferencias condiciona un acuerdo auténtico”. Ver Arvon, Henry. *El Anarquismo en el siglo XX*. . Traducción Ana Goldar. Madrid, Ediciones Taurus, 1981.

83 Rocker, Rudolf “Las doctrinas del Contrato Social” En *Revista Norte*. México D.F. 1963.

Poco después los sofistas plantearían que la comprensión de las reglas de convivencia de la colectividad son productos formados social e históricamente. Estos planteamientos ejercieron una importante influencia contra las concepciones esencialistas y eternizantes de corte idealista que proclamaban los principios y las leyes como si tuviesen un origen divino. Además, tesis como la del “*Homo Mensura*” de Protágoras, que señala que cada hombre es un determinante existente de lo real y que por ello tiene la potencialidad de generar valoraciones sin ser estas ni mejores ni peores que otras, da inicio a que se cuestionen los supra-valores como la justicia y la propiedad, que se explican como “imposiciones”. Es la sociedad la que estima lo valioso y lo antivalioso, y el hombre, moldeado por dicha sociedad, acata las valoraciones de ésta⁸⁴. Con razón Nietzsche llega a decir que con un eficaz adoctrinamiento moral y una considerable porción de tiempo, puede hacerse del deseo, la fuerza que impulsa el movimiento de la historia⁸⁵. La moral entonces sería el conjunto de reglas basadas en principios de dominio, que ordenan de determinada manera una sociedad, mediante la costumbre comunitaria, el hábito y la inculcación psicológica de sus presupuestos, creando las condiciones de su certeza, en la enajenación del individuo. Mientras no podamos apartarnos de la infalibilidad de ciertas creencias, la posibilidad práctica del pensamiento crítico está anulada⁸⁶.

84 PROTÁGORAS Y GORGIAS, Fragmentos y Testimonios. Estudio Introductorio por José Barrios Gutiérrez.

85 Nietzsche, Friedrich. Más Allá del Bien y del Mal. Traducción Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Editorial Orbis, 1983.

86 Para Sorel, “las altas convicciones morales no dependen de meros razonamientos o de una educación de la voluntad individual sino de un estado de lucha

Por ello, antes de criticar a la “justicia” con el objetivo de mejorarla y corregirla, es imprescindible establecer los parámetros de lo humano desde la individualidad propia, entendiendo por ésta, un complejo estado de existencia que presupone la necesaria interrelación con otros y naturalmente, el cambio. Sólo así se podrá modificar efectivamente un ordenamiento colectivo prepotente que tiende a despreciar a la persona.

III

Es evidente que el problema permanente en la historia de la filosofía política, ha sido el tratar de construir un orden social auténticamente justo, o como Rousseau lo expone en el Contrato Social: “Encontrar una forma de asociación capaz de defender y proteger, con toda fuerza común, la persona y los bienes de cada uno de los asociados, pero de modo tal que cada uno de estos, en unión con todos, solo obedezca a sí mismo y quede tan libre como antes”⁸⁷. Según nuestra lectura, la tradición muestra dos puntos de vista irreconciliables bajo los cuales se ha intentado permanentemente resolver la cuestión: la postura donde predomina lo comunitario sobre lo individual, y la postura donde predomina lo individual sobre lo comunitario. Sin embargo vista con calma tal división es ridícula puesto que es evidente la relación recíproca y necesaria que existe entre las personas.

La persistente miopía con que el tema ha sido tratado ha con-

en el que los hombres acepten participar”.<http://es.scribd.com/doc/68365011/George-Sorel-Reflexiones-Sobre-La-Violencia>

⁸⁷ Juan Jacobo Rousseau. <http://symploke.trujaman.org/index.php?title=Rousseau>

trapuesto a la persona y a la sociedad como si se tratase de dos cosas distintas. Esto se debe a que las malformaciones políticas, históricamente determinadas por la aparición de un poder -administrador- central, han hecho de la persona un elemento que aisladamente no significa nada; sólo es importante en la medida en que desaparecen todos sus atributos reales, es decir sus propios atributos y se convierte en un ser normado y normativador. Es probable que la arbitraria contraposición entre el individuo y la comunidad se haya dado porque la unidad individuo/comunidad constituye una oposición directa a la constitución de un poder tiránico y absoluto, un escándalo para el gobierno inequitativo. A partir de la arbitraria confrontación de estos aspectos nucleares en la organización connatural del hombre, se produce la distorsión de un individuo que, o aparece como hostil a los intereses egoístas, o desvinculado de lo comunitario por intereses egoístas. Los individuos (los hombres y mujeres de carne y hueso, personas) son los auténticos transformadores de la historia comunitaria, son los únicos portadores efectivos de la libertad.

Una persona, es decir, cualquier ser libre y propietario de sí mismo no puede dejar de requerir las condiciones necesarias de su soberanía, esto es, las condiciones aptas para su desarrollo que solamente las puede hallar en la “convivencia armónica”⁸⁸ y directa con los otros, y precisamente ésta es la línea que sigue Trasímaco al cuestionar la justicia, no ya como la condición de la convivencia armónica, sino como un instrumento para el resquebrajamiento de lo común-unitario, el discurso de la justicia como factor de beneficio y privilegio de unos pocos que desconocen la complejidad de la

88 Kropotkin, Pedro. La moral anarquista. <http://www.marxists.org/espanol/kropotkin/morall.htm>

comunidad, y como elemento que impide la maduración de una ética íntima que precautela la vida comunitaria e individual.

IV

Un futuro posible. ¿No cabría imaginar un estado social en el que el propio malhechor se declarara culpable y se impusiera su castigo, con el orgullo de que así honrara la ley que él mismo se había dictado, ejerciendo al castigarse el poder del legislador? Algunas veces fallaría, pero, con su castigo voluntario, se elevaría por encima de la bajeza de su delito, y no sólo lavaría su culpa, sino que, por su franqueza, su magnanimidad y su paz, produciría con su conducta un beneficio público.

Así sería el criminal de un futuro posible, cuya condición previa sería la existencia de una legislación futura, basada en la idea de que, en lo grande y en lo pequeño, sólo hay que someterse a la ley que uno mismo se ha dictado. ¡Cuántas cosas habría que intentar! ¡Cuántos futuros deberían ser sacados a luz!

F. NIETZSCHE

Partimos de que la libertad del individuo depende de la libertad de todos los miembros de la comunidad. Si esto es así el individuo más egoísta debiera ser el que más luche por la libertad. En la lucha por el bienestar y la salud de su estructura afectiva, el individuo realizará la concreción del más alto proyecto humano. En estos términos, cuando el egoísta vela por sí mismo -sin olvidar que no puede dejar de vivir con los otros, que a su vez son determinantes para su vida-, vela por el ser humano concreto, como real fundamento de cualquier construcción ideológica y política⁸⁹.

⁸⁹ Hasta ahora el respeto de sí mismo, no ha podido ser la base de la moralidad, pues “somos los herederos de una moral social que busca las reglas de conducta

En la defensa de la soberanía de la persona sobre sí misma, se hace patente una concepción de la vida colectiva basada en principios distintos a los de un poder central⁹⁰. Por eso es interesante mirar los intentos para corregir el significado del “egoísmo”, al respecto Oscar Wilde ha dicho:

Se llama egoísta a un hombre si vive de la forma que él cree más conveniente para la completa realización de su personalidad, cuando en realidad el principal objetivo de su vida es su propio desarrollo. Pero ésta es la forma en la que uno debiera vivir. El egoísmo no consiste en vivir como uno desea, sino en pedir a los demás que vivan como uno desea vivir. La falta de egoísmo es la no interferencia de la vida de los demás. El egoísmo siempre tiende a crear alrededor suyo una absoluta uniformidad de tipos. La ausencia de egoísmo reconoce una variedad infinita de tipos como algo encantador, la acepta, la aprueba, la disfruta. No es egoísta pensar por uno mismo. El hombre que no piensa por sí mismo no piensa. Es burdamente egoísta exigir que el vecino piense de la misma forma y tenga las mismas opiniones que uno. ¿Por qué iba a

aceptable en las relaciones con los demás. Desde el siglo XVI, la crítica a la moral establecida ha sido emprendida en nombre de la importancia que tiene el reconocimiento y el conocimiento del yo. Por este motivo resulta difícil considerar el interés por uno mismo como compatible con la moralidad. (...) ya que nuestra moralidad insiste en que lo que se debe rechazar es el sujeto”. Foucault, Michel. Op. cit.

90 No hay que confundir nuestro concepto de egoísta, con otro concepto al que habitualmente se la asocia, el concepto de solipsismo, que tal como lo sostiene Julián Marías, no es más que un narcisismo, una forma extrema de relación especular con la propia imagen. “Este solipsismo, obtura y elimina la circunstancia, por tanto significa un enorme empobrecimiento, una limitación de la imaginación. El narciso y la narcisa no se interesan por nada que no sean ellos y como el hombre no puede ser más que con las otras cosas y personas, interesándose se vacían, y resultan por eso muy poco interesantes; y como no lo son y no tienen otro horizonte que ellos mismos, se aburren así propios casi tanto como aburren a los demás, y se les produce una vaciedad interior que progresa indefinidamente”. Marías, Julián. *Tres Visiones de la Vida*. Salvat, 1972.

hacerlo? Si puede pensar por sí mismo, probablemente pensará de forma diferente. Si no puede pensar es monstruoso pedir ningún tipo de pensamiento. Una rosa no es egoísta por querer ser una rosa roja, sería horriblemente egoísta si quisiera que las demás flores del jardín fueran rojas y rosas. Bajo el individualismo la gente será completamente natural y carecerá en absoluto de egoísmo y conocerá el sentido de las palabras y lo expresará a lo largo de sus vidas hermosas y libres. Ni tampoco serán ególatras los hombres como lo son ahora. Pues el ególatra es aquel que tiene exigencias sobre los demás y el individualista no deseará eso. No le brindará placer. Cuando el hombre haya comprendido el individualismo comprenderá también lo que es la simpatía y la ejercerá y espontáneamente. Hasta el presente el hombre apenas ha podido cultivar la simpatía. Ha sentido simpatía solamente por el dolor, y la simpatía por el dolor no es la forma más elevada de simpatía. Toda simpatía es bella, pero la simpatía por el sufrimiento es la menos bella. Está matizada de egolatría⁹¹.

El egoísmo comprendido desde posturas anti-individualistas es erróneo. La verdadera perfección del hombre -dice Wilde- reside, no en lo que el hombre tiene, sino en lo que el hombre es. La propiedad privada ha destrozado el verdadero individualismo y ha establecido un individualismo que es falso. Ha prohibido a una parte de la comunidad alcanzarlo, haciéndola morir de hambre. Ha prohibido a otra parte de la comunidad llegar al individualismo, colocándola sobre un camino erróneo y poniéndole obstáculos. (...) Con la abolición de la propiedad privada tendremos, entonces, un verdadero, hermoso, sano individualismo⁹². Y más adelante, Wilde dice: El individuo libre,

91 Wilde, Oscar. El alma del hombre bajo el socialismo. Traducción Martha S de Prengler. Buenos Aires, Editor Rodolfo Alonso, 1969.

92 Ídem.

es la condición necesaria de una sociedad libre y fraterna, aunque además debe tratar de trocar los paradigmas económicos. Ya que al convertir la propiedad privada en riqueza pública y al reemplazar la competencia por la cooperación, “se restituirá a la sociedad su condición de organismo sano, y se asegurará el bienestar material de cada miembro de la comunidad. Se dará a la vida una base y un medio adecuados⁹³.

V

Yo llamo individualista al que con mayor frecuencia se aparta del rebaño. Poco importa, cuando se trata solamente de este nombre general y vago, que el desvío sea a la derecha o a la izquierda. Saludo como individualista a cualquiera que en una época religiosa se muestra impío, en un ambiente ortodoxo se manifiesta herético, en un periodo de civismo sabe reír de la ciudad o maldecir los crímenes de la patria.

HAN RYNER

Es interesante anotar que son escasos los autores que defienden el egoísmo por sí mismo, a pesar de su sesgo negativo. No están preocupados en justificar el egoísmo, al contrario, se valen de toda esa carga negativa para expresar su punto de vista con respecto a la sociedad, la ley, y la moral. Uno de los más brillantes expositores al respecto es Max Stirner.

La afirmación del individuo, de la persona en primera instancia, atenta contra el orden impuesto, incluso contra aquel orden que puede aparecer como aceptable y razonable. “Nada

93 Wilde, Oscar. Op. Cit.

está, para mí, por encima de mí”, dice Stirner. Hablar de egoísmo no es hablar de una nueva corriente política ni de los principios que sostienen determinado sistema de pensamiento, sino de la condición necesaria para la existencia de un ser humano único y concreto, dueño de sí mismo y de sus posibilidades de relación directa con los otros. “Yo no soy nada, en el sentido de “nada más que vanidad”; pero soy la nada creadora, la nada que saca todo” . Hablar de egoísmo es sobre todo hablar del “egoísta” concreto sin poder remitirse a ninguna fuente metafísica, a no ser para destruirla⁹⁴. Para Stirner cuando el “yo despierta a la conciencia, se encuentra cautivo en una red de conceptos, que tienen fuerza normativa, y con los que él mismo interpreta su existencia, carente en sí misma de nombres y conceptos. Ya para Stirner tenía validez el principio existencialista de que la existencia precede a la esencia. El intento de hacer que el individuo vuelva a una existencia “sin nombre” y de liberarlo de sus prisiones esencialistas es un impulso procedente de dicho autor. Tales prisiones son para él en primer lugar, las religiosas, que, sin embargo, ya han quedado suficientemente disueltas. En cambio, no está disuelto todavía el dominio de los otros fantasmas esencialistas: la supuesta lógica de la historia, las llamadas leyes de la sociedad, las ideas de humanismo y progreso, de liberalismo, etcétera. Para Stirner todas esas nociones son universales que no tienen ninguna realidad y si nos sentimos poseídos por tales universales, éstos engendran en nosotros realidades perniciosas⁹⁵”.

94 Stirner, Max. Op. Cit.

95 Stirner quiere disolver los pensamientos a través del pensamiento. Pero esto no ha de tergiversarse. Este autor no pretende la falta de pensamientos, sino la libertad para el pensamiento creador, lo cual implica que no hemos de inclinarnos bajo el poder de lo pensado. Hay que seguir siendo el engendrador de su pensamiento. El

El espíritu –dice Stirner- es el primer aspecto bajo el cual se revela a nosotros nuestro ser íntimo, el primer nombre bajo el cual divinizamos lo divino, es decir, el objeto de nuestras inquietudes, el fantasma, “el poder superior”. El “espíritu” en otras palabras, permite idealizar el “Yo”, darle existencia, validez, significado y sentido, pero sobre la base de una construcción ficticia anterior al Yo. Esa es la verdadera causa de un proceso enajenante que ocurre en la génesis misma de la apropiación del Yo, en la formación de la conciencia. Somos los servidores de nuestra conciencia. ¿Y cómo es que la conciencia se forma? Sigue Preguntando Stirner. Sin duda, es resultado de un largo proceso histórico del pensamiento, para desembocar en un proceso pensado desde la historia. Para los antiguos –dice- el mundo es una verdad detrás de cuya falsedad procuraban, y finalmente llegaron a penetrar. El pensamiento sofista quiso encontrar en la razón la explicación última del mundo, y lo logró.

El hecho de que la razón empezó a ser predominante en la comprensión del mundo, en la cultura helénica, abrió por un lado un rico debate en torno al fundamento explicativo de la misma, pero por otro lado, escindió el mundo a partir de la especulación filosófica. El “mundo de las ideas” fue ganando importancia en la misma medida en que el “mundo de los sentidos” fue perdiéndola. Sin embargo, aún faltaba definir la intencionalidad de la razón, aquello por lo cual era tan importante, esa especie de

pensar es una creación, el pensamiento es una criatura, y libertad de pensamiento significa que el creador está por encima de su criatura; el pensamiento es potencia y, por eso, más que lo pensado; el pensamiento vivo no puede entregarse a la prisión del pensamiento. Tal como tú eres cada instante, eres tu criatura, y en esta “criatura” no puedes perderte a ti, el creador. Tú mismo eres un ser superior a lo que tú eres, y te superas a ti mismo. Safranski, Rudiger. Nietzsche y Stirner. http://www.nietzscheana.com.ar/comentarios/safranski_stirner.htm

sublimidad determinante en la total aceptación del puro pensamiento por parte de la voluntad siempre carnal e instintiva. Y fue “El Bien” el que otorgó definitivamente la comprensión total de la razón. “¿Cuál es la razón en cuyo favor no se pueden invocar buenas razones?” ¿No es todo sostenible? Por eso Sócrates añade: “Para que se pueda apreciar vuestra sabiduría, se necesita que tengáis un corazón puro”⁹⁶. Y luego señala que se propuso la noción del bien para que sustente todo el pensamiento, una noción que identifica a las más altas aspiraciones individuales con la realización práctica de la razón. Aquella noción que buscó la perfección, la belleza, la verdad y finalmente la felicidad en función del pensamiento, y que para ello hubo de sacrificar cualquier cosa en su favor, incluso el mundo, el cuerpo, lo real. “La ética de los estoicos no es una doctrina del espíritu, sino una doctrina del desprecio del mundo y de la afirmación de sí mismo frente al mundo. Y esta doctrina se expresa en la impasibilidad y la calma de la vida es decir, en la pura virtud romana. (...) Pero el divorcio definitivo con el mundo fue consumado por los escépticos. Todas nuestras relaciones con él son “sin valor y sin verdad”. Las sensaciones y los pensamientos que sacamos del mundo no encierran, dice Timón, “ninguna verdad”. ¿Qué es la verdad? -exclama Pilato-. La doctrina de Pirrón nos enseña que el mundo no es ni bueno ni malo, ni hermoso ni feo, etc.; que esos son simples predicados que le atribuimos. “Una cosa no es ni buena ni mala en sí. Es el hombre el que la juzga lo uno o lo otro” (Timón). No hay otra actitud posible ante el mundo que la ataraxia (la indiferencia) y la afasia (el silencio o, en otros,

96 Stirner, Max. Op.cit.

términos el aislamiento interior)⁹⁷”.

Una vez asentadas las bases sagradas se edificaron los santuarios. Todo fue reapropiado para significar solo aquello que era necesario al espíritu, para aclararlo y perennizarlo se aseguraron sus límites espacio-temporales proveyendo al “concepto” de cualidades absolutas sobre la materia, he incluso se dijo que el espíritu era el creador de la materia. Los hombres dejaron de serlo para convertirse en fieles del espíritu. Según Stirner el hombre no era capaz ya de amar al hombre concreto, al hombre vivo, sino a la “idea” que tuvo del hombre, amó al espíritu y santificó su abstracción. Sin embargo, el espíritu nunca pudo aniquilar al mundo, no fue posible hacerlo porque para Stirner “este mundo le opone, desde el fondo del descrédito en que ha caído, obstáculos sin cesar renacientes; y el espíritu está condenado a arrastrar perpetuamente el melancólico deseo de espiritualizar el mundo, de “rescatarlo”; de ahí los planes de redención, los proyectos de mejora del mundo”. La aversión de Stirner contra todo esencialismo es patente. Según él, el dominio del espíritu se va renovando, va sofisticando su terminología aunque su fondo está signado por la autoridad y el idealismo. “Ya habléis de religión o de moral, se trata siempre de un Ser Supremo; que este Ser Supremo sea sobrehumano o humano, poco importa; es en todo caso un ser superior a mí. Ya venga a ser en último análisis la esencia humana o el “Hombre”, no habrá hecho más que dejar la piel de la vieja religión para revestir una nueva piel religiosa⁹⁸”. Por ello Stirner rivalizó con Feuerbach ya que su doctrina -según su planteamiento- no tuvo ningún avance frente

97 Ídem.

98 Ídem.

a las doctrinas teológicas, teocéntricas, ni frente al pensamiento metafísico, sino que más bien, realzó la manifestación del espíritu. “El ser del hombre es para el hombre el Ser Supremo (dice Feuerbach). A este Ser Supremo la religión lo llama Dios, y hace de él un ser objetivo; pero no es en realidad más que el propio ser del hombre; y estamos en un recodo de la historia del mundo, porque desde ahora para el hombre no es ya Dios, sino el Hombre el que encarna la divinidad. -A esto Stirner responde:- El Ser Supremo es el ser o la esencia del hombre, os lo concedo, pero precisamente porque esta esencia suprema es “su esencia” y no “él”, es totalmente indiferente que la veamos fuera de él y hagamos de ella “Dios”, o que la veamos en él y hagamos la “esencia del Hombre” o el “Hombre”⁹⁹”.

Si la “esencia” es el centro y la periferia de todo, nada se presenta ya, sino como una pura apariencia, como algo que no existe fuera del espíritu, la idea y la razón. El hecho de que el pensamiento sea el sustento del pensamiento ya no entraña contradicción alguna. El pensamiento encuentra en sí mismo su explicación y justificación dado que no puede hacerlo en el mundo. La ruptura es definitiva, se “niega” el mundo y todo aquello que rememora lo que alguna vez existió fuera del pensamiento. La negación del mundo, niega lo terrenal, el cuerpo, el yo concreto y a su vez esta negación expresa una enajenación, el más hostil y violento daño contra la persona.

“La vida está mediada por el ideal y no hay nadie que no esté poseído por él. Puesto que es el espíritu el que os posee y os sugiere todo, decid inspiración, entusiasmo. Yo añado que el entusiasmo en su plenitud, porque no puede tratarse de entusiasmo falso o a

99 Ídem.

medias, se llama fanatismo”¹⁰⁰. La supuesta democratización de las sociedades se ha dado a partir del reconocimiento de lo “humano” como fundamento de todo lo pensable, pero habría que preguntar ¿qué es lo que durante todo este tiempo se ha entendido por lo humano? ¿Acaso se entendió al otro que está al lado nuestro, la consideración de su fugacidad y de nuestros propios límites, o simplemente lo humano fue un concepto générico que nos determinó frívolamente, de una vez y para siempre, en función quizá de algún interés ideológico o productivo?

VI

Soy anarquista, no porque crea en un futuro milenio en donde las condiciones sociales, materiales y culturales serán absolutamente perfectas y no necesitarán ningún mejoramiento más. Esto es imposible, ya que el ser humano mismo no es perfecto y por tanto no puede engendrar nada absolutamente perfecto. Pero creo en un proceso constante de perfeccionamiento, que no termina nunca y sólo puede prosperar de la mejor manera bajo las posibilidades de vida social más libres imaginables. La lucha contra toda tutela, contra todo dogma, lo mismo si se trata de una tutela de instituciones o de ideas, es para mí el contenido esencial del socialismo libertario.

RUDOLF ROCKER

El “Hombre Vivo”, concepto de aparente obviedad y redundancia es realmente un concepto difícil de adquirir, sobre todo -como dicen los pensadores-, en una época que se complace en llamar con falsos eufemismos lo que no comprende.

100 Ídem.

Como afirma Huxley, la época del Estado y el capital no puede entender a un hombre que no es un “funcionario” del sistema. La esquematización por roles, producto de la sofisticación en la división del trabajo, permite agrupar a grandes grupos de sujetos donde surge la insoportable megalópolis y aquella gobernable uniformidad¹⁰¹ llamada “ciudadano”. El exceso de población y de organización de la sociedad global impide que las instituciones democráticas funcionen con eficacia, mientras, al mismo tiempo, le niegan a los seres humanos la oportunidad de gobernarse a sí mismos. Tal situación deviene en una suerte de “Nueva Edad Media en donde a pesar de que la actual edición es más aceptable a través de las amenidades propias del mundo moderno (estimulantes, desde la industria cultural televisada hasta las drogas que en conjunto causan el “acondicionamiento” a las circunstancias y/o, el habitar-en-otro-sitio, en el mundo de la fantasía y no en el aquí, en el ahora y sus futuros previsibles), habrá una enorme cantidad de frustración crónica, una infelicidad aguda y un apasionado resentimiento contra el rígido sistema jerárquico (...), será una era en donde la mayoría de los hombres y mujeres seguirá siendo una especie de servidumbre¹⁰²”.

Los dictadores de hoy, para mantener el statu quo, utilizan “la repetición de las consignas que desean que sean aceptadas como verdades, la supresión de hechos que desean que sean ignorados y el fomento de la racionalización de las pasiones que puedan ser utilizadas en interés del partido, del Estado y del sistema¹⁰³. De ahí que se haga tan necesario el tener un pensamiento inde-

101 Huxley, Aldous. Nueva visita a Un Mundo Feliz. Traducción de Miguel Henani. Barcelona, Editorial Seix Barral, 1984.

102 Ídem.

103 Ídem.

pendiente. Pero el sistema se empeña en fusionar al individuo a la masa, a la multitud. Si bien los grupos sociales pueden ser tan inteligentes como los individuos que los forman, la realidad es que la masa es caótica, “no tiene propósitos y es capaz de cualquier cosa, salvo de acción inteligente y de sentido realista”¹⁰⁴.

Solamente una asociación de hombres independientes, puede generar la “inteligencia colectiva”, que piense los fundamentos de su asociación y las estrategias para lograr cambios. De ahí que “el valor de la libertad individual basado en los hechos de la diversidad humana y de la singularidad genética; el valor de la caridad y la compasión, basado en un hecho conocido de antiguo y descubierto de nuevo por la moderna psiquiatría, es decir, el hecho de que el amor es tan necesario para los seres humanos como la comida y el techo; y finalmente, el valor de la inteligencia, sin la que el amor es impotente y la libertad inasequible” ; sean los nuevos baluartes del “hombre vivo”¹⁰⁵.

Es un hecho que no podemos referirnos a las estrategias concretas que deberían tomar los seres independientes para gestar un nuevo presente, no obstante, coincidimos con Aldous Huxley en que es una prioridad trocar la estructura pulsional del individuo.

Las estrategias son variadas y además deben responder a las circunstancias particulares de cada ser humano, de cada persona,

104 Ídem.

105 Huxley llega a decir que ante el exceso de población y organización que ha producido la megalópolis donde paulatinamente se confirma el empobrecimiento espiritual de individuos y sociedades enteras, otra alternativa es abandonarla y volver a la pequeña comunidad rural o humanizar la megalópolis creando dentro de su red de organizaciones mecánicas, los equivalentes urbanos de esa pequeña comunidad rural, en la que los individuos pueden conocerse y cooperar como personas completas, no como meras encarnaciones de funciones especializadas.

no obstante parece que muchos estaríamos de acuerdo en que una nueva educación política podría ser en parte el comienzo de la solución, que tiene como antecedente el que la libertad se torne capacidad, que la libertad deje de ser restringida a unos cuantos y se vuelva asequible a todos mediante el “ejercicio privado” de la política, ejercicio real y definitivamente opuesto a aquella desafortunada ficción de la democracia representativa y delegativa. Como bien lo anotó Rudolf Rocker: “Sólo la libertad puede inspirar grandes cosas a los hombres y provocar las transformaciones sociales e intelectuales. El arte de gobernar a los hombres nunca ha sido el arte de educarlos e inspirarlos a dar una nueva forma a su vida. La compulsión monótona solamente sirve para el adiestramiento falto de vida que asfixia todo intento de iniciativa vital y crea súbditos en lugar de hombres libres. La libertad es la esencia de la vida, la fuerza impelente de todo desarrollo intelectual y social, la que crea cualquier proyecto para el futuro de la humanidad. La liberación del hombre de la explotación económica y de la opresión intelectual, social y política que encuentra su expresión más cabal en el pensamiento libertario, es el primer requisito para el perfeccionamiento de una cultura social superior y de una nueva humanidad”.

VII

La negación de los resortes del poder que opera dentro y fuera de las subjetividades, pasa necesariamente por una educación libre y creativa, y en el mejor de los casos, autodidacta. Cuando a Antístenes le preguntaron, ¿cuál era el mejor aprendizaje? él respondió: ¡Desaprender el mal! Esta particular sentencia

encierra otras no menos profundas, ya que, para desaprender el mal, hay que aprender a olvidar y sobre todo aprender a crear. Se podría llamar a esto “aprender a escucharse a sí mismo”, dando cuenta de un renacer de la confianza en el individuo, en la persona, y en el poder que éste tiene para construir su vida. Está claro que en una organización de obedientes “el pueblo lo mismo que los tiranos cortan las espigas que sobresalen”¹⁰⁶. Los librepensadores han sido falsamente acusados e incomprendidos a lo largo de la historia de servidumbre de la humanidad. El librepensar tiene como condición necesaria el desprecio de toda autoridad. Esto quiere decir además que existe una confianza en la presencia y el despliegue de la vida como posibilidad permanentemente opuesta a la vacía uniformidad del poder, sin embargo “la autoridad expira donde el arte comienza, expira en el umbral de la estética que es el triunfo del pensamiento y la acción libres”¹⁰⁷.

El llamado al desarrollo de las potencialidades del individuo no implica de ninguna manera el llamado al solipsismo. Saber que uno es si y solamente si existe en una comunidad, que uno tiene necesariamente que comunicarse con el otro para existir, es estar a favor del mundo de las relaciones equilibradas entre los seres humanos complejos (y completos en la medida de su relacionamiento con los otros), no entre seres separados, autómatas que reproducen un rol preasignado. En tal medida, una revolución libertaria es un progreso, pero en cuanto es una insubordinación, una subversión, una indisciplina, una desobediencia, una

106 Duche, Jean. Historia de la Humanidad. Traducción G Torrente Ballester. Madrid, Editorial Guadarrama, 1964.

107 Reszler, André. La estética anarquista. Traducción de África Medina de Villagas. México, Fondo de cultura Económica, 1974.

independencia y al mismo tiempo es una resolución, un medio, una intención, una combinación, una propuesta inacabada y en permanente contrucción. La cultura que de ella se desprende, es cultura intersubjetiva en la que el hombre llega a ser lo que él hace de sí mismo según sus anhelos particulares en el evidente espacio de interacción con los otros, que en definitiva constituyen la riqueza de una comunidad que se conduce sin intermediarios.

VIII

La percepción de la vida como movimiento y cambio no puede generar más que un modelo provisional que tiene un ciclo de existencia determinado. Es un modelo complejo, que se expresa en la riqueza epistémica de un conjunto dispar de apreciaciones subjetivas poseedoras a su manera de la verdad. A diferencia de las concepciones espirituales que buscaban la profundidad en la muerte, en la decadencia, en el espíritu, una concepción vitalista encuentra la profundidad en las manifestaciones concretas, en el entorno y sobre todo en el otro que refleja mi propia condición de ser humano.

El ser fraterno nunca puede ser, dentro de la concepción vitalista, un a priori preceptivo. La idea de crear un instrumento de control social que a la vez proteja los intereses de los integrantes de una colectividad es altamente contradictoria. Esta interpretación usual en la comprensión de la justicia occidental, conjuga dos elementos que se repelen mutuamente pues o la justicia sirve para “controlar” los intereses de los miembros del Estado, o sirve para proteger y garantizar sus intereses. En el fondo existe

una pugna por establecer un modelo de administración colectiva, el primero basado en la exclusión, el poder y la jerarquía y el segundo basado en tradicionales prácticas de asociación como la comunión, la ecuanimidad y la fraternidad. El concepto de justicia que se obtiene de esta última apreciación es un concepto absolutamente lejano al concepto técnico de la racionalidad instrumental. Tal “justicia” más que concepto es una práctica, casi una actitud, más que una norma impositiva es un criterio ético deseable que acarrea el goce de la amistad y el placer de la convivencia. Se trata de una vuelta a los aspectos humanos que articulan la convivencia. Se trata en realidad de la sustitución de una visión extraña de la coexistencia como guerra y pugna permanente por la hegemonía, por una visión íntima y unitaria que no puede separar el hecho de la solidaridad, la reciprocidad y la responsabilidad de la convivencia, del hecho del desarrollo personal. Se trata de un retorno hacia las costumbres de hermandad, pero también de un viaje hacia el correcto empleo de la razón.

Estos son los elementos que se encuentran en los procesos más claros por la reivindicación de una colectividad sana y una forma de entender la justicia, que no es nueva, ya que se encuentra en el fondo de las experiencias comunitarias de la solidaridad, presentes todavía en las comunidades indígenas y campesinas de Latinoamérica, en la sabia idiosincrasia de nuestros pueblos que resisten el embate de modelos económicos y administrativos basados en el engaño, en la hostilidad y en la desigualdad, precisamente por esta lógica solidaria y recíproca. De estas sabias formas de convivencia surgen movimientos que interpretan el deseo generalizado, pero coherente con el hombre y con la naturaleza, de acceder a un mundo mejor y dan pautas prácticas y sustentos teóricos y estéticos que describen con belleza la más

grande aspiración de la resistencia, la conservación de la vida, la dignidad y la justicia.

IX

La idea del contrato social plenamente asumido por los voluntarios integrantes de una colectividad regulada por un férreo marco legal, simplemente disimula un orden totalitario. La justicia ha sido descubierta como la imagen fundante de la subordinación. La justicia tradicional se fundamenta en relaciones de poder instauradas de manera jerárquica y opresora que atentan contra la naturaleza de asociación y el beneficio de la convivencia libre y solidaria. El resultado de ello es una sociedad que responde a los intereses de quien detenta el poder. La política en este caso puede ser entendida como aquella dinámica en donde los fragmentos de una comunidad antisocial luchan por conseguir los beneficios de la justicia entendida como la capacidad legítima de imponer, o de ser el más fuerte.

Pero la libertad es una capacidad real, es la posibilidad de la autodeterminación individual y de la vida. Sólo en una sociedad enferma se podrían establecer normas para disminuir la libertad de sus integrantes, y si eso sucede, la comunidad deja de ser un organismo vivo para convertirse en una especie de máquina, lo que explica la creciente razón instrumental. Mas la libertad es el poder de decidir la vida, no de decidir la muerte. La guerra y la muerte son consecuencias de la ausencia de las condiciones de la libertad, esto es en términos básicos, el respeto por la vida.

La “justicia verdadera” se debiera expresar en el persistente intento por mantener en condiciones armónicas la vida, la rela-

ción con los otros y con la naturaleza. El poder de hacer la vida es una posibilidad de emanciparse de la imposición y la agresión a través de la renuncia a la imposición y la agresión. Tal renuncia implica cultivar la suficiente fuerza como para cambiar de paradigma, para despojarse del imaginario de miseria, opresión e intolerancia típico de un sistema donde la “justicia” no existe. Significa construir una propuesta más fuerte para el desarrollo personal y la ayuda mutua, único camino al auténtico desarrollo de la vida.

El mall: ¡Todo lo que imaginas y más! Una crítica a la sociedad del consumo

1.- El sueño mall hecho

El nirvana estético del mundo: alcanzar lo supremo en medio de supremas apariencias. Ser nada y todo en la espuma de lo inmediato

E. CIORAN

“¡Atrévete a soñar!”¹⁰⁸ Es la leyenda inscrita en la puerta del mall. Podría ser el equivalente cultural actual de la inscripción puesta por los siete sabios en el frontispicio del templo de Delfos, aquel (*nosce te ipsum*) conócete a ti mismo, con la diferencia de que sabemos que en el primer caso se trata de una farsa. Atrévete a soñar, con el pozo millonario. El negocio de las loterías no sólo es uno de los más rentables del mundo, -sobre todo en países dónde aproximadamente la población está bajo la línea de pobreza-, sino uno de los más seguros, pues existen más probabilidades de que a uno le caiga un avión en la cabeza antes de que efectivamente gane el pozo millonario, a decir del filósofo Freddy Álvarez. Además, el negocio de la lotería es altamente beneficioso para la creación y/o el afianzamiento de referentes consumistas, se inserta en la lógica descarada del juego de los deseos mientras promueve la legitimidad de un paradigma de vida único.

Dentro del mall, una música aséptica y esterilizada de todo aquello que no sea ‘global’ inunda el espacio. La climatización y

108 Eslogan publicitario de la lotería ecuatoriana “El pozo millonario”.

la sonorización, la luminosidad son uniformes, elementos puros del acondicionamiento psicológico y aspectos preliminares para que la atención se centre en las mercancías. Por ello también la neutral comodidad del espacio organizado para el despliegue continuo de los algoritmos del consumo, su medio ambiente postizo, palmeras de plástico y flores artificiales que adornan un pasillo que es igual en todos lados, apto para que la vitrina atrape, seduzca, distorsione, para que el colorido deslumbré. En la seducción que ejerce el objeto, el deseo reproduce la fantasía de una necesidad falsa, es decir se reproduce la mentira.

La concupiscencia de la instalación comercial es un pilar en las estrategias de venta, la aserción del mall es 'divertir mientras se vende'. La regularización de las actitudes mediante el castigo indeseable demostró ser menos efectiva que la regularización mediante la concesión de recompensas. El imperio de lo absoluto funciona a través de una manipulación no violenta. Por eso mismo, la farsa no aparece como un suceso insulso, sino que acontece lúdica y graciosa junto con una idea de funcionalidad y de perfección acartonada que modela, es decir, reprime, deforma y administra las sensaciones. Todos queremos la farsa, aunque sepamos que es una farsa, lo que empieza como un juego inocente va ganando seriedad, va conformándose como un lugar de liberación. De hecho, la mayoría de gente que visita el mall lo hace en su 'tiempo libre'. Libre para abstraerse de la realidad mientras sueña con el consumo y paradójicamente, mientras consolida la ideología que en el mundo real le degrada y le aplasta. Pero en la conciencia no tiene cabida esta paradoja, la voluntad de comprensión es nula y ese estado de alexia que enfrenta el ser no es más que resultado del escape de sí, de aquella configuración extraña del yo.

Dentro del mall desaparecen las fronteras, las culturas, las diferencias locales. El espacio del mall es siempre el mismo, es un espacio que homogeneiza. Podría estar en Buenos Aires, Cuenca, Miami o Tokio, sin sentir el menor grado de extrañeza. Conozco los códigos. En la compra y en la venta no se necesita mayor despliegue de palabras, ¿Cuánto-cuesta? ¿*How-mach*? y listo. En este espacio aparece totalmente configurada una especie de neolengua, con las mismas implicaciones que se pensaban en la fundamental obra de George Orwell, 1984, el control del pensamiento, la inviabilidad de formas de pensamiento contrarias a los principios del Gran Hermano, -que en nuestra era se ha convertido en el Gran Mercado del Capital-. Allí, para evitar que la población desee o piense en la libertad, se eliminaron los significados no deseados de las palabras, de forma que el propio concepto de libertad política, intelectual, cultural dejaba de existir en las mentes de los hablantes.

Pero no nos vayamos de esta fantasía literaria sin advertir sus paralelismos con el mundo actual. Freedom, (Libertad) es el nombre de una tarjeta de crédito de la empresa financiera Diners Club. La neolengua ahora aparece como un proyecto de desarrollo económico y cultural. La compra con ‘plástico’, económicamente hablando, no es más que otro efecto de la mundialización de la actividad financiera, que por cierto, ha favorecido un tipo de reparto de la riqueza que beneficia estrictamente a las rentas del capital en detrimento del trabajo. Esto hace que exista un crecimiento productivo mínimo y frágil, asentado sobre la especulación y la imagen mediática, una ‘burbuja económica’ que en cualquier momento puede explotar, hiriendo con sus esquirlas a pueblos enteros, sin embargo, eso no nos preocupa, la inseguridad se encuentra en otro lado.

¿En el mall te sientes seguro?, no hay mejor cuerpo de seguridad que el de un mall. Un guardia vigilando cada esquina, guardias vestidos de civiles, cámaras que rastrean tus pasos, ojos que te miran sin mirarte y que tan sólo se fijan en ti cuando eres sospechoso. ¿Sospechoso de qué? se preguntará. No importa, basta con que no uno no se parezca ni actúe como el resto. Lo normal es una definición apriorística que se explica en la relación obsesiva con lo anormal, con aquello que escapa a la lógica unitaria y represiva y que no puede comprenderse más que en su extrañeza. La diferencia queda anulada en la tendencia inexpugnable del poder organizador de la razón, de su autoridad, hacia la comprensión absoluta del mundo bajo un mismo y único parámetro: los límites de la organización del modo de producción.

El mall es un espacio privado abierto al público, un espacio pseudo-público. El neoliberalismo propone la privatización de lo público en función de la eficiencia, de la organización estricta con el único fin de la ganancia. El espacio privado está estrictamente normado a pesar de que no existe un cuerpo normativo explícito como en el caso del estado. En el mall no existe democracia, excepto en los baños públicos, y nadie se atrevería a pedir democracia en un espacio que simbólicamente escapa al discurso de la justicia mientras preserva el orden y la funcionalidad. La utilidad es suficiente aunque falsee la realidad.

El mall posee autonomía, es decir, la capacidad de autoadministración y autorregulación siguiendo, desde luego, criterios absolutamente cerrados, como la misma generación de la ganancia, en donde la ‘convención’ o el acuerdo voluntario, o para ponerlo en términos espeluznantes, ‘El contrato social’, no es otra cosa que una sutil obligación de coincidir con el poder.

Si en el más libertario de los términos definimos al Estado como una relación de dominación del hombre sobre el hombre fundada en la violencia legítima, el mercado del capital se convierte en el espejismo según el cual los hombres convivirían en la armonía perpetua fundada en el libre intercambio de mercancías. Aquí la mercancía es el centro y la periferia, no necesita fundamentarse ni legitimarse pues la relación del hombre con la mercancía no aparece como una relación problemática, el hombre resuelve la contradicción social del sistema capitalista, -que por un lado concentra y por otro lado excluye-, en el olvido, en la propia anulación, en el despojo de las posibilidades de otra organización, en aquel 'pasar por alto' todo lo que implica la duda que impida la satisfacción de una necesidad. Se trata simplemente de un proceso de la autoanulación y enajenación consiente.

El *homo faber* quedó sepultado bajo el producto de su propia actividad y de su desilusión en el futuro. En el Eslogan publicitario del futuro de la sociedad capitalista, la quietud y la estática es el mejor escenario para el disfrute pasivo de sus valores (principios y objetos), valores que surgieron estrictamente en la consunción de los principios de la máxima ganancia.

Lo público, aquello que es patrimonio de todos, en el mall no existe y desde luego, no existe la responsabilidad común. Lo que existe es una delegación tácita de actividades, una mezcla de comodidad y enajenación. En el mall sólo existe la masa diferenciada por la capacidad de consumo. Uno es más persona y menos masa en la medida de su capacidad adquisitiva, y sólo en esa medida existe porque tiene acceso al (sub) mundo del mall, el mundo de lo virtual, de lo tecnológico, de lo cultural, del placer, de la salud, de la belleza, de la transnacionalización de las mercancías, y en definitiva, de los beneficios del capital.

En los amplios pasillos del mall los que no consumen se pierden entre la agrisulce expectación de la vitrina o en el trampantojo de los espejos que profundizan y repiten interminablemente el espacio y el ejercicio del consumismo, que multiplican a los asistentes y que contribuyen al simulacro de la convocatoria total en la reproducción de carteles, marcas y anuncios donde la perspectiva de vida se reduce al presente, mejor dicho a la reducción en el presente, en su presente. La ‘ilusión del presente’ en el mall, en la sociedad consumista, es la verdadera esencia. La versión modernizada de la locución latina acuñada por Horacio, *Carpe diem*, cosecha el día, disfruta el día, aprovecha el momento, etc., ya no implican la edificación diaria y constante de la existencia, el disfrute de los instantes y los detalles aparentemente triviales como la inspiración y la expiración, en el goce y la comprensión de la profundidad y significado que tiene la vida frente a la exactitud de la muerte, frente a su sombra absoluta. En el mall ‘la vida’ no es sino un aspecto secundario, una invocación romántica, como un rasgo poético y anticuado sin consistencia en la sociedad de las cosas, y sin embargo “la vida es ahora”¹⁰⁹, reza la ideología mediática. Compra todo lo que puedas con el plástico y encadénate al sistema de deudas, al simulacro, a la lógica del engaño del capital financiero y de su pensamiento *light* -si a eso se llama pensamiento-, y no dejes para mañana lo que puedes comprar hoy, porque debes vivir el momento. Asistimos entonces a la disolución de la filosofía, a la ruptura de la reflexión y al vaciamiento del juicio individual, ante la caída de la sacralidad el nuevo dios se impone tan racional, visual, sensitivo, no queda más que arrodillarse y jurarle lealtad

109 Eslogan publicitario de la Tarjeta de Crédito VISA.

si no se quiere ser arrojado inmediatamente a los infiernos de la excusión, de la carencia y de la impotencia.

La existencia entonces deja de ser ese proyecto individual a construir, porque se vuelve un proyecto prefabricado del sistema; deja de ser esa posibilidad inconmensurable y sorprendente y se torna una línea recta, una escalera absolutamente determinada, cuyo alcance más importante está en satisfacer la necesidad de consumo, pero de un consumo enajenante, paralizante. El ser humano puede comprar su ser, puede realizarse y definirse frente a la compra de un accesorio, de un objeto que gracias a la publicidad parece contener la virtud, la fuerza, la personalidad, la humanidad que le fue arrebatada. El hombre deja de ser el porvenir del hombre, y la máquina comienza a tomar una fuerza espeluznante. ¿Habrá una figura que con tanta precisión defina el ser del hombre postmoderno, que la idea de la máquina? La máquina cumple con las funciones para las que fue previamente programada sin la mínima posibilidad de salirse del esquema, a menos que se rompa o se dañe. El discurso del consumismo postindustrial, mezcla de ironía y nostálgico sabor a eficiencia, así dice: “No soy el futuro, el futuro eres tú: www.theandroid.com. Soy más fuerte y veloz que tú pero definitivamente existiré por más tiempo que tú. Si piensas que soy el futuro estás equivocado, el futuro eres tú. Si tuviera un deseo, desearía ser humano para saber cómo se siente sentir, desear, preocuparse, asombrarse, amar, Yo puedo alcanzar la inmortalidad si no dejo de funcionar, tú –en cambio- puedes alcanzar la inmortalidad con el simple hecho de hacer algo grandioso”¹¹⁰.

El hombre está codificado por el sentido de los símbolos de

110 Campaña publicitaria de Johnnie Walker.

la industria global, pierde la capacidad de elegir el sentido de los símbolos y al mismo tiempo pierde la capacidad de autodescribimiento. El hombre, virtualmente, ya no tiene poder sobre los objetos que ha creado, ya no tiene posibilidad de decisión sobre ‘el ser de las cosas’ pues su condición actual está definida desde el imperio de las cosas. La celebrada capacidad que tenía el hombre libre para captarse así mismo se ve interrumpida por la intermediación que ofrecen los símbolos y figuraciones de la mercancía. El fracaso de la propia fundamentación es la pérdida de la conciencia y de la percepción del otro que nos permitió en algún momento sabernos a nosotros mismos en el encaramiento de lo distinto. La configuración de la identidad en este contexto se convierte en una huída ante el vacío, ante la nada, y en el intento de encontrar sentido en las cosas que nos hicieron olvidar el sentido, configurándose así una dialéctica perversa y decadente.

El mall está repleto de individuos que cruzan las miradas sin mimarse. Es un juego de reflejos nulos que despojan de su significación comunicativa al gesto del cuerpo, y al contrario, decodifican el entramado semántico del cuerpo y del gesto humano fetichizado a través de la estructura mercantil del juego del deseo y la posesión. El sentido social del mall como espacio de reunión es prácticamente nulo. A pesar de que es un espacio que alberga gran cantidad de personas, la interacción no se produce entre ellas sino entre entidades impersonales que las personas representan, es decir entre los roles que se cumplen. La globalización crea “no-lugares, sólo espacios de ausencia donde ya no se es ni se está, si no es a cambio de ser rentable y dócil, estar

de paso o en fuga” (Augé)¹¹¹. La característica existencial de la globalización es la fragmentación, el rompimiento del hombre con su entorno y consigo mismo. En reacción, el sistema opone a ese trágico distanciamiento una serie de fórmulas que calan en la frágil psique individual mientras consolidan un individuo solipsista y aparentemente autosuficiente. “Tú al máximo (V220)”, “Encuentra tu manera de brillar (Palmolive)”, “Pon las probabilidades a tu favor (Tampico)”, “Sólo usted tiene la llave (HP)”, “Tu fuerza viene de adentro (Bonella)”, “Tenemos la pieza que le hace falta a tu vida (Tavarnelle Plaza)”; son algunos de los mensajes que inciden permanentemente en la visualización de un sujeto cuya existencia depende de una voluntad absoluta y ajena, que genera la ficción de capacidad y autosuficiencia absoluta (que excluye toda relación o comparación).

El mall se convierte en una burbuja dentro de la cual la percepción del tiempo y la historia, desaparecen y se da el replanteamiento de todo el espacio urbano. El mall, además de ser el palacio del consumismo, es aunque suene paradójico, el nuevo espacio de coincidencia social. Este espacio sin duda posee una lógica muy particular que se separa de la percepción tradicional del espacio público. Casi todos los malls (si no todos) son inmensas fortalezas sin ventanas, absolutamente herméticas y por tanto aisladas del mundo, separadas del contexto social, económico y cultural que (aún) no dominan pero que les permite la (feliz) existencia. Su solipsismo e independencia del exterior crean un mundo aparte y atemporal, fuera de lo cotidiano, donde se suspende la realidad, donde no entra ni la pobreza, ni la violencia, ni la basura, ni la contaminación, ni ninguna de las

111 En <http://oswaldopaezbarrera.blogspot125>

contradicciones sociales generadas por el propio sistema capitalista que, valga la redundancia, por más de tres siglos han permanecido irresolutas. Los malls encarnan la arquitectura del consumismo, su paradigma megalómanos e irracional.

Pero el mall también afecta el concepto de espacio público más allá de la estructura. El hecho de que este espacio sea catalogado como un espacio público es un mero accidente o a lo sumo, un (mall) entendido. Lo público en el mall sufrió un proceso de decantación que separó lo político de lo cultural. Tal espacio está muy lejos del ágora griega, aquella institución pública que surgió para contener los intercambios culturales, comerciales y políticos. El ciudadano que ingresa en un mall deja de ser ciudadano y se vuelve un consumidor, adquiriendo un estatus adecuado a la nueva lógica social. El mall no constituye ya un lugar donde se crea una identificación histórica pública y política y el reconocimiento de identidades plenas y distintas, al contrario, el mall deconstituye los rezagos identitarios que impiden el disciplinamiento hacia la estulticia de la neocultura de la civilización global y consumista. De tal forma la cultura “entendida como una dimensión ‘externa’ a la que es necesario ‘acceder’ (muchas veces despojándose de lo propio), no es más que un efecto ideológico claramente asociado a diversas redes de poder que configuran la dominación de unos grupos sobre otros” (Vich). Es lo que Marc Augé denomino como ‘no-lugar’ aquel espacio en que no se pueden leer ni las identidades, ni las relaciones, ni la historia. De hecho la ‘globalización’ en tanto modalidad discursiva de un dispositivo mass-mediático, contribuye a deshistorizar los acontecimientos mundiales, proponiéndonos un mundo global cuyas asimetrías, contradicciones y desigualdades sociales aparecen naturalizadas ante la velocidad de la información y

la presunta racionalidad de los mercados (Margulis) y de la vida cotidiana.

2.- Pigmaniolismo y re-presentación de la cultura

El consumo avanza sobre la cultura, más aún, se inserta en ella. Cada nuevo producto coloniza un espacio semiológico, se legitima en un mundo de sentidos.

MARIO MARGULIS

La globalización es un espacio apto para el consumo, este es su leitmotiv, su sentido, y quizá su única proyección. Como si la humanidad, una vez despojada del imperio ascético que, sobre todo, la religión católica impuso como norma popular probablemente para minorar en algo las penas que los sistemas monárquicos implantaron, alcanzase por fin el éxtasis del consumo y se resolviera aquella cuestión prehistórica de la escasez y la continencia autoimpuesta que fue producida por la pobreza. Muy por el contrario, “la idea de global tiende a crear la ilusión de un mundo equilibrado y equidistante, en el que se desarrollan en interacción creciente, intercambios de todo tipo: mensajes, dinero, influencias culturales, mercancías: un planeta en el que se distribuyen en forma equitativa y homogénea los actores económicos y sociales, emisores y receptores, productores y consumidores” (Margulis).

La sociedad de la democracia burguesa que prometió libertad, igualdad y fraternidad, puede ser definida no tanto por sus conquistas políticas sino por el grado de erotización que sus inte-

grantes sienten frente a las mercancías que esperan su consumo. Se trata en verdad de una sociedad pigmalionista en el sentido de que su caracterización se da en los procesos de erotización alrededor de estructuras represivas, enajenantes y homogeneizantes. De hecho Marcuse ya lo notó cuando denunció que las clases trabajadoras europeas, paralelamente al desarrollo de la técnica, habían alcanzado grados de comodidad que les impedían seguir siendo el sujeto histórico destinado a dar el salto revolucionario hacia una sociedad donde se aseguren las libertades, la igualdad y la solidaridad de sus miembros. Lo que ocurrió es que el sistema se convirtió en una gran red de consumo que no pudo resolver las contradicciones internas del capitalismo clásico sino que desplazó estos conflictos hacia puntos periféricos de la estructura capitalista mundial, convirtiendo a la globalización en un sistema virtualmente absoluto y totalitario, donde a diferencia de los antiguos mecanismos de explotación, se utiliza la industria uniformizadora del pensamiento en el consumo, el tiempo libre y el espectáculo (y desde luego los paseos por el mall), como el mecanismo idóneo para imponer esquemas legitimantes del capital: el poder solipsista de la capacidad de compra. Tal como lo afirma Oswaldo Páez, “hoy se enfrenta la sociedad y la vida contra la lógica virtual, mortífera y demente de una acumulación y concentración de ‘utilidades’ que no tienen otro objetivo que la reproducción de las mismas”. Eduardo Galeano a su vez afirma que “la cultura del consumo ha hecho de la soledad el más lucrativo de los mercados. Los agujeros del pecho se llenan atiborrándolos de cosas, o soñando con hacerlo. Y las cosas no solamente pueden abrazar: ellas también pueden ser símbolos de ascenso social, salvoconductos para atravesar las aduanas de la

sociedad de clases, llaves que abren las puertas prohibidas”¹¹².

Una brevísima etología nos revelaría qué es aquello que resulta tan particularmente extraño y al mismo tiempo reconocible en su extrañeza, dentro del mall. Quizá una respuesta se pueda hallar en que dentro del mall se puede realizar el inconmensurable mensaje de la publicidad. La serie de mensajes programados hacia el consumo tienen que ser en alguna medida expresados en la realidad, o al menos simulados, y el mall ofrece ese espacio de reconocimiento de las pulsiones inducidas gracias el supremo mecanismo de control mediático. “El gentío,-dice Galeano- que sube y baja por las escaleras mecánicas, viaja por el mundo: los maniqués visten como en Milán o París y las máquinas suenan como en Chicago, y para ver y oír no es preciso pagar pasaje. Los turistas venidos de los pueblos del interior, o de las ciudades que aún no han merecido estas bendiciones de la felicidad moderna, posan para la foto, al pie de las marcas internacionales más famosas, como antes posaban al pie de la estatua del prócer en la plaza”. El mensaje del consumo dispara su mecanismo de seducción precisamente en el hecho de que, al parecer, se inserta en el mundo de la libertad, donde cada cual decide sin ninguna presión, qué es lo que consume, qué es lo que piensa, qué es lo que siente. Nos encontramos ante el espejismo del tiempo privado, del tiempo libre, de la diversión, del disfrute, pero nunca en el terreno de las responsabilidades que subyacen a la libertad, por el contrario asistimos a la irresponsabilidad, a la supresión de la solidaridad como ideal del goce.

Estar dentro del mall es asistir al consumo simbólico, o en

112 Galeano, Eduardo. El imperio del consumo. <http://latinoamericana.org/2005/textos/castellano/Galeano.htm>

palabras de García Canclini, ‘ilusorio’¹¹³ que permite mejorar la gratificación psicológica en la obtención del placer, incluso placer estético que se demuestra en la alta contemplación estética de una vitrina. Este mecanismo de control social ha trastocado el principio al cual se sometía a la persona en épocas anteriores. Antes, sometido al principio de realidad y ahora al principio del placer, el control se convierte en algo deseable. En el imperio de las cosas las relaciones sociales están mediatizada por la mercadería, y en ella los malls desempeñan un papel fundamental. Si la sociedad del consumo es la sociedad de la fragmentación, el mall es el nuevo centro de la convergencia de individuos fragmentados. El mall evita (o pospone) aquel insoportable encuentro con la propia fragmentación proveyendo de todo aquello que a un buen consumidor le pueda distraer de sí. Para la cultura: librerías, salas de cine y teatro, etc.; para la diversión: discotecas, centros de convenciones; para la alimentación: megamercados, patios de comida; etc., etc., e incluso en algunos malls existen aquellos lavatorios de conciencia, o capillas, con los que se llega al clímax de la estupidez. Los seres humanos paulatinamente se alejan de lo colectivo. El discurso de aceptación de la cultura mediada por las relaciones mercantilistas que confieren cierto estatus, cierta alcurnia, cierta identidad, en realidad no dice nada, no genera imaginarios capaces de una reinención de la mirada emocional individual ni colectiva, tan maltratada por la industria cultural de la sociedad tardo moderna, que no produce actitudes críticas en la defensa de la sensibilidad propia y diversa, sino que se conforma con acceder al imperio simbólico de la homogeneidad estática.

113 Barreto, Margarita . Ciudadanía, Globalización y Migraciones. <http://www.naya.org.ar/articulos/global01.htm>

Si bien no todos los consumidores se sienten ligados al poder del mercado, no se sienten sus representantes, usufructúan de todas las dádivas y ventajas que el *stablishment* ofrece. La ideología desideologizada pretende la neutralidad creativa, el despojo de los particularismos en la reconversión de un lenguaje que no significa. La cultura del consumo reafirma los valores de un espectro colectivo guiado tan sólo por la forma publicitaria, dejando a un lado y de manera secundaria la proposición del mensaje, cosa que podría aparecer liberadora y revolucionaria frente al histórico proyecto de dominación racionalista, pero que en realidad se trata de un nuevo mecanismo para mantener las relaciones de jerarquía y dominación.

El discurso de la mundialización vaciado y fragmentado por el vértigo del sinsentido, no es ya el discurso de los sabios cínicos, aquel cosmopolitismo y unidad del hombre a pesar de sus diferencias. Ni siquiera el arte escapa a la lógica totalitaria puesto que la importancia social de su producción estética está marcada por la correspondencia que tiene con los postulados del sistema que celebra el hecho de que el arte ya no contradiga las direcciones del poder y se mantenga en su función decorativa. Ante un público predispuesto a no-leer y no-descifrar el mensaje, el simulacro del arte, es suficiente. La lógica cultural de representación sin representatividad, se expande insistentemente desde los perímetros de la política burguesa donde la realidad reificada es el producto final de un pensamiento único, solitario e insustancial, propuesto de manera global.

3.- Para una autocrítica impúdica

¡Tu vida es una mierda, y lo sabes!

GRAFFITI CALLEJERO

Al parecer no somos seres humanos somos animales repletos de necesidades que hay que satisfacer. Somos consumidores, portadores de dinero y sólo en cuanto portemos dinero somos importantes, porque somos útiles y tenemos sentido en el contexto global. El signo de la dignidad del ser humano radica en su capacidad de compra y su condición política en “ser consumidor”. Sin embargo el grado de consumo no es igual a la felicidad y hablando éticamente, no debería serlo cuando la indigencia todavía es una lamentable realidad. Igual, parece lógico que a nadie le importe cuando las posibilidades de liberación aparecen anuladas por la propia razón.

La democracia representativa es una opción cómoda que paulatinamente anula, destruye, e impide la responsabilidad por la propia vida, que se inserta inexpugnablemente dentro de la vida colectiva. Pero, qué se va a poder responder por la vida, si no se tiene siquiera la posibilidad de decidir sobre las cuestiones básicas de la vida. El ‘sistema ajeno’ exento de participación política y social es el que, a lo largo de la vida, va planteando las opciones.

Se trata de una servidumbre voluntaria, en la cual el hombre se encuentra como en una celda hecha de la cultura que brinda el sistema: la indiferencia, la desinformación, el exceso de información fraccionada, la incredulidad ante cualquier cosa que no provenga de los cauces ‘oficiales’, la desconfianza en sí y en el otro, la relajante enajenación en el aparato consumista, en los malls, en la TV, las carencias educativas, y por supuesto el desprecio de la utopía.

¿Para qué sirve la filosofía?

“En la carrera de la filosofía gana aquel que puede correr más despacio o aquel que alcanza al último la meta”

L. WITTGENSTEIN

Nos convoca una de las preguntas de mayor significación para la filosofía, tratar de averiguar si sirve o no sirve (la filosofía) para algo. La pregunta de si la filosofía sirve o no, puede resultar, a primera vista, de la mayor superfluidad. Ello dependerá de qué supongamos que es la filosofía o de si sus usos y resultados se corresponden a los usos de la sociedad, sobre todo en este punto de la historia, donde los usos y significados de cualquier acción humana deben poseer un sentido productivo, en los términos que dicta el capital.

Dentro de los esquemas de una sociedad obsesionada por el incremento infinito de la productividad, evidentemente, no tiene sentido hablar de algo que no tiene una correlación palpable con los usufructos económicos o los beneficios estrictamente materiales. Esta es, muy probablemente, una de las razones por las que en Ecuador existe una carencia profunda de espacios de desarrollo del pensamiento filosófico.

Por otro lado e ironizando un poco, podría ser que no exista ningún trauma si se elimina la materia “filosofía”, si consideramos la forma como la filosofía ha sido enfocada en los distintos colegios y universidades. Casi para nadie es desconocida esa forma memorística de educación, esa absurda manera de tratar a los estudiantes como torpes a los que hay que culturizar con las ideas verdaderas, enviando una tarea, repitiendo incansablemente los

nombres de sabios famosos, o en el mejor de los casos, obligando a leer un texto para luego someter al estudiante a pruebas escritas como mecanismo para asignar las calificaciones, y todo ello en los peores horarios de estudio y en el más infeliz aislamiento de la vida real. No es casual, digo, que en nuestro medio la filosofía sea tan impopular e inútil.

Lamentablemente, nuestros sistemas educativos se han preocupado más por el cumplimiento de un rango técnico de formación –muy probablemente dirigido al robustecimiento del mercado industrial-, que del fomento del pensamiento y la creación de nuevos modos de organización colectiva y de comprensión de la vida.

La Filosofía entendida como el soporte sobre el que descansa la edificación de la sociedad entera, no es una tarea inútil sino una acción extremadamente peligrosa, su inutilización es una condición necesaria del poder que no admite argumentos que desestabilicen su sistema de funcionamiento o su orden. Y si el sistema actual permite en alguna medida la existencia de la filosofía, la restringe al espacio de los sueños y la consecuente anulación en la utopía condenada a desaparecer, tarde o temprano, por su no existencia.

La Filosofía entendida como el soporte sobre el que descansa la estructura vital de cada ser humano ha sido reemplazada por una filosofía de la empresa, una filosofía de los objetos y la industria. La filosofía ha sido caricaturizada como un juego en donde los expertos hablan con desdén del mundo de los simples mortales, al extremo de olvidar su propia circunstancia existencial para convertirse en férreos defensores de un rol que les asigna cierto estatus o posición social, pero también cierto grado de servidumbre.

La Filosofía entendida como el soporte sobre el que descansa la proyección y posibilidad de la acción individual y colectiva, la creación de otros modos de enfrentar el pequeño tiempo que se tiene sobre la tierra, ha sido sistemáticamente eliminada por el miedo que incapacita para la libertad y el libre pensamiento. El miedo que impide la responsabilidad de los actos y el goce de los anhelos.

La filosofía entendida como la indagación en las profundidades del propio universo y de aquella razón o sentido que nos constituye como seres humanos como animales con cierto tipo de dinámica grupal y con la capacidad de idear –sin que necesariamente se llegue al encuentro de fórmulas exactas–, ha sido soslayada por la hegemonía de los dogmas religiosos, tecnológicos y políticos que han encontrado en la expansión metódica de sus verdades, el fundamento de todo lo pensable, menospreciando el pensamiento distinto y masificando los criterios, al punto del aturdimiento grupal.

La filosofía como la precondition de toda composición ética dirigida hacia la vida mejor, hacia el verdadero desarrollo de las personas y de los pueblos se ha oscurecido hasta el punto de que el progreso solo puede ser admitido en los términos de la involución absurda que implica el maltrato entre los seres humanos y de estos con el medio ambiente que habitamos y destruimos sin que nos importe mucho.

La filosofía como esa maravillosa estrategia que nos enseña a sentir, ha sido ridiculizada por la ilusión del consumismo despiadado, de un estilo de vida que promete eliminar las carencias estructurales que hacen posible la frustración y la tristeza, la angustia de sabernos abandonados en un sistema que no controlamos y que sin embargo se legitima en el letargo de las masas y

en la introyección de la apatía, que cada uno arrastra en la ardua y triste forma de ganarse el sustento.

La Filosofía ganada solamente a través de la experiencia, a través de poner la propia carne, de arriesgarse a las caricias y los golpes del propio sendero vital, se ha convertido en un modo discursivo estéril y absolutamente retardatario.

¿Sirve para algo la filosofía? Desde el punto de vista libertario esta pregunta nos obliga a plantearnos el significado de la utilidad de la filosofía dentro de un sistema inútil para las prioridades que debiera tener un ser humano entrado hace mucho en su mayoría de edad. ¿Qué sentido tiene que el pensamiento indague, busque o cree los argumentos que le permitan obtener alguna legitimidad o consistencia frente a un modo de vida que no tiene asidero en el acto de reflexión sino en el acto de la obediencia y la eficiencia en la obediencia. Ese es el norte del sistema que demanda que el pensamiento mismo se ponga al servicio de sus falsos postulados. Desde el punto de vista libertario y del libre pensamiento no importa mucho que la filosofía descubra que no sirve en tal sistema y que su utilidad real, muy probablemente, este al servicio de su permanente impugnación y superación, - no importa recalco-, si la filosofía se convierte en una nueva bandera de la opresión y oscurantismo.

Esa es la impresionante labor del pensamiento; la libertad y la común-unicación de millones de posibilidades de articular la aventura del ser, y si el ser es una aventura, la filosofía es el arte de la experiencia y por tanto el arte de la vida que anticipa y revela en la verbalización universal, el acto particular de la vivencia, del reconocimiento de la diversidad, pero al mismo tiempo de la fatal finitud.

Demás está decir que si existe filosofía en nuestro tiempo,

es una filosofía en rigor contra-cultural y contra-política, que no se asienta en la violencia pero que responde firmemente a las seducciones del poder, al capricho de la opinión pública y a la represión de los mensajes y la propaganda de la alienación. El pensamiento libre, el pensamiento libertario, anarquista, ateo, no pretende el desorden y el caos. Muy por el contrario, el libre-pensamiento busca la paz y armonía que no están basadas ni en la violencia, ni en la argumentación idealista del poder, sino en los productos de una acción razonable y consistente – digamos ética-, del ser humano, en la resolución de su vida colectiva, aunque ello implique la subversión.

Pensando la libertad

Da la impresión, en estos tiempos caracterizados por el quehacer rutinario enfocado tan sólo en el crecimiento económico; por una profunda pérdida de la autonomía en las decisiones individuales debido a los procesos constantes de adaptación y de obediencia a la autoridad; por la percepción generalizada de que la vida debe ser vista como una competencia; por un vértigo frente a la “tecnología de punta” generalmente acompañada por la ignorancia sobre la mayoría de procesos básicos en el desarrollo y mantenimiento de la sociedad; por la apatía y desesperanza sobre la posibilidad de un mundo mejor; y en definitiva, en estos tiempos caracterizados por la impotencia y el abandono de la profundidad individual; que la libertad paulatinamente se convierte en un concepto, y peor aun, una sensación frívola y vaciada de sentido.

Hace tan sólo 30 años, la libertad contenía un significado que en alguna medida, obedecía a la aspiración a un mundo distinto. En términos generales, las condiciones de vida de los años setenta no se han modificaron. En algunos casos como en los países industrializados el acceso a los beneficios del capital y la tecnología se expandieron, enfriando de esta forma las profundas críticas al sistema tecnológico industrial, mientras que en los países no industrializados o periféricos, las condiciones de vida se precarizaron al punto de eliminar definitivamente las pequeñas posibilidades de decisión y autonomía de grandes porciones de la población. En ambos casos la libertad entendida como el anhelo fundamental de los pueblos o como la esencia ontológica del ser

que animaron fructuosas discusiones filosóficas y políticas con miras a un mundo mejor, pasó a ser eslogan paradigmático del marketing publicitario de la sociedad tecnológica.

Y a pesar de que la historia nos muestra que la libertad no siempre tuvo esta superflua condición sino que incluso fue considerada como motor de su movimiento mismo, parece que para la libertad se canceló cualquier tipo de connotación revolucionaria. En efecto, según los teóricos defensores del actual sistema civilizatorio, el movimiento de la historia concluye porque la humanidad llega a su etapa máxima de desarrollo tecnológico e industrial, y por tanto, las mejores aspiraciones sobre la libertad sólo pueden ser entendidas como reformas graduales hacia el perfeccionamiento del propio sistema.

No obstante, aunque tales estructuras teóricas representan un mundo exento de contradicciones, la realidad no deja de presentarle oposiciones. El mismo hecho de la apatía y el conformismo generalizado, pueden ser leídos como un claro síntoma del deterioro que generó, genera y generará el sometimiento consiente de los individuos a un medio socioeconómico hostil, absoluto y totalitario, que se presenta como única alternativa ante la anulación de los mundos distintos.

Es imprescindible, para aquellos que todavía sueñan con un mundo mejor, para aquellos que conservan su autoestima, para aquellos que anteponen su experiencia vital a los caprichos del mercado, para aquellos seres lúcidos que no reniegan de sí mismos; retornar a los fundamentos de la libertad. Este retornar es evidentemente un movimiento hacia atrás, un movimiento que persigue aquello que quedó olvidado, aquello que repondrá nuestra profunda necesidad de autocreación, de auto-nomía, aquello que nos produzca el olvidado anhelo de la identidad.

La dirección que tomen estos intentos es secundaria, (ya que siendo el fin verdadero no es posible que sus medios no lo sean), pero lo importante es destacar el acto mismo de la búsqueda, es decir, el movimiento, la posibilidad.

Un aspecto relevante es que este retroceso hacia los fundamentos de la libertad necesariamente implica una ruptura frente a la linealidad de la idea de progreso de la sociedad industrial, un progreso que no mira sino hacia adelante, olvidando por completo el presente o “lo real”. Este mirar sólo hacia adelante compone una ecuación que equipara el logro absoluto con la muerte. El deber ser, o la consumación absoluta del pensamiento, niega todo lo existente, puesto que todo lo que es, está en tránsito y transición, está en movimiento. Esta obsesión teleológica que pretende traspasar la realidad para ubicarse en lo absoluto del fin, comete un error ontológico inaceptable, al negar la única condición absoluta que se puede cifrar sencillamente como “lapso”.

La omisión del lapso tiene como contrapartida la adecuación de un presente inamovible, inmutable y seguro. Pero de este presente eterno se desprenden el extravío del sentido y aunque parezca paradójico la ocultación de la decadencia de la vida. Retroceder en busca de la libertad es querer descubrir el sentido original de la existencia. Se trata de una empresa particular por lo que tiene de individual pero al mismo tiempo posee una integralidad en el sentido de que se trata de una creación. Asimismo posee una connotación política en cuanto se constituye como una opción diferente a la estructuración de la civilización occidental.

Ahora bien, el hecho de la creación nos remite al hecho de la producción de una ficción. Esto no entra en oposición con el primer y más claro elemento de la libertad: su cualidad veraz, su condición franca y sincera que ciertamente no admite el simulacro

o la apariencia. Ya que partimos del supuesto de que no es posible encontrar una esencia común a todas las cosas de la materia y del pensamiento como efectivamente plantea el logocentrismo, decimos que es justamente por esta diferencia por lo que el pensamiento es preciso. El pensamiento intenta dar sentido al fenómeno de la vida, intenta dar certidumbre a lo que simplemente aparece y en esta medida el pensamiento se constituye antes que nada como una ficción. Pero el pensamiento también constituye uno de los múltiples juegos en los que se despliega la vida. En esta medida el pensamiento como receptáculo de la vida, contendrá y reproducirá en sus inconmensurables posibilidades de dar sentido, la “esencialidad del movimiento de la vida”, su multiplicidad y desde luego su paradójica sacralidad. Por tanto, la ficción lejos de negar la veracidad la produce, porque es plenamente coherente con la multiplicidad propia del fenómeno vida. Tal coherencia debe ser entendida como “autenticidad”, como una correspondencia fundamental entre el acto y la palabra. Esta correspondencia se constituye como cimiento de toda ética de la libertad, carecer de ella implica la “mala conciencia”.

La autenticidad discurso-hecho, palabra-acto, crea una relación de identidad más que una relación causal. Se trata de la asimilación de una respuesta ontológica que no proviene sino del acto del individuo. En Sartre podemos ver que, una vez derribados los metarrelatos teológicos que constituían el presupuesto fundamental y la explicación última del mundo, será solamente el hombre el que logre fundamentar su acto vital, haciéndose responsable del mismo. Incluso la explicación sobre el mundo se reduce a interpretarlo como instrumento a ser usado por el hombre, puesto que según Heidegger sólo ahí adquiere organización y sentido, -como proyecto-. Ser en el mundo es la condición del despliegue del ser. Toda indagación fuera de

este marco se torna intrascendente, porque lo relevante, siendo el hombre el responsable del acto excepcional por la indagación del ser, recae en el hombre como tal, como ente donde se encarna el ser en su preguntar por sí mismo .

De la libertad absoluta del hombre, de las personas, se desprende una responsabilidad que vista con detenimiento presenta dos partes: una responsabilidad retroactiva, como el cuidado y la reflexión sobre la elección , y una responsabilidad proyectiva, como la relación donde el ser se identifica con su posibilidad de autoreconocimiento y con su condición transitoria, como particularidad (no como finitud), a pesar de la difuminación que implica aparecer en la eterna consecución de los “lapsos”. En otras palabras, es la llegada a la comprensión de la existencia trascendente. Por ello afirmamos que la ética de la libertad es un doble movimiento, una dinámica que acrecienta paralelamente sus extremos. Mientras más alcance y agudeza tenga el acto libertario, supone más alcance en sus fundamentos.

Ahora bien está claro que el azar es la única estructura pensada que puede dilucidar el acontecer del mundo. No obstante, el fortuito reconocimiento de sí, está determinado por las condiciones de potencia, aptitud y en definitiva el poder del individuo. Se trata de la fuerza con la que irrumpe la vida para revelar su dialéctica de aparecimiento, tránsito y extinción. Este poder es, si se quiere, el eje del destino. La irrupción de la libertad como conciencia y a su vez la conciencia como poder, es ciertamente transgresora; sucede de la misma manera en que devienen los lapsos, (de manera transgresora) sin los cuales la vida en conjunto sería imposible.

Epicuro supo identificar que el acontecer de la necesidad de poder implica la búsqueda de placer. Naturalmente, la agudeza

del filósofo también consistía en ser coherente con esta doble relación de la ética de la libertad. De ahí la profundidad de sus análisis teóricos sobre la axiología que sostiene los movimientos que buscan finalmente el placer. La libertad depende, según él, del ser propio que la busca. Para ello es importante sin embargo, despojarse de los falsos miedos que atentan contra esta búsqueda individual: encarnado en los dioses y la muerte. Pero según Epicuro los dioses nada pueden hacer sobre el mundo de los vivos, y de la muerte no se puede hablar pues no se sabe lo que es, ya que mientras se está vivo se desconoce lo que es y si se muere es imposible que se pueda transmitir lo que ella es, por tanto ni los dioses ni la muerte pueden evitar que el hombre cumpla su destino. No obstante el verdadero verdugo del despliegue de la libertad es ciertamente el miedo, que era imperativo desterrarlo de la conciencia. Ahí coinciden desde los estoicos hasta los existencialistas, pasando por Sade y por Nietzsche.

El poder como facultad propia del individuo se opone al miedo, porque básicamente este se revela como impotencia. La impotencia deviene en opresión y ésta, en ausencia de libertad. Nietzsche supo ver como actuaba este tipo de lógica, que no sólo confronta la fuerza y vitalidad del individuo, sino que le impide afirmarse como poseedor de una autonomía a él inherente, bajo la consolidación social de un imaginario de sujeción, que le niega la liberación y a lo sumo le permite el goce de la opresión, ¡una inversión total de los valores vitales! que desemboca en las aberraciones de la modernidad burguesa!.

El miedo será por tanto un elemento fundamental en la lógica del Imperio y del dominio, al punto de reemplazar la libertad por una prerrogativa, un privilegio, o una concesión emitida por un

organismo superior al individuo. Así a las personas se las despoja de su auténtico fundamento, su poder ser, su proyección y lo que Heidegger llama el “*Dasein*” el Estar ahí, en función de los proyectos históricos del ser humano que cobran identidad en el Estado, la racionalidad instrumental y el fin de la humanidad identificado con el progreso social o la llegada a la modernidad.

Para Heidegger, si el hombre tiene como única esencia “la posibilidad”, no hay otra posibilidad que la indeterminación. El hombre no está determinado quiere decir que el hombre, que el ser humano es libre mientras cuente con la conciencia de su especificidad, es decir, la conciencia de su existir, no obstante Heidegger cae en un error al concebir el auténtico sentido ontológico del ser como “un asumir la condición de finitud como el hecho fundamental de la existencia”, en sus palabras el “ser para la muerte”. Si Heidegger quería dar argumentos para que el hombre asuma el control de su propia vida, con lo anterior elimina esa posibilidad porque no logra ver que el hombre impotente sólo puede ver en la muerte la liberación de su yugo (de hecho quizá esa era su visión, traspasado como estuvo, por el debacle de las dos guerras y el fracaso de la modernidad y de la razón occidental). Poco importa que después de la muerte el hombre vea un mundo celeste o que vea la nada, lo cierto es que ve “el fin de los sufrimientos causados por la impotencia”. Siguiendo la argumentación de Heidegger sería imposible que la angustia fuese resultado de la captación de la nada (como muerte) o en otras palabras de la captación de la posible imposibilidad de la existencia, porque sencillamente no se puede dejar de morir y solamente al morir se realiza la existencia. La angustia más bien surge de un panorama desesperanzador que revela la real sumisión del individuo impotente, la carencia de un sentido motivador y

la pérdida de la sacralidad de la vida. Esto evidentemente obedece a la instauración del brutal sistema tecnológico industrial que impone la enajenación y el vaciamiento de la vida, (la nada como vida). La anulación de la voluntad, va acompañada de la anulación de la naturaleza regida por el Estado Soberano. Así la voluntad individual es reemplazada por una voluntad general, que se encarga de establecer las condiciones mínimas de funcionamiento del sistema.

Lo cierto es que la angustia a pesar de sus readecuaciones, imprecisiones semióticas o elucubraciones epistémicas, ha dejado de ser un síntoma neurótico que auguraba alguna remota esperanza de cambio, para convertirse gradualmente en apatía. El dolor se convirtió en indolencia, y la incapacidad de precisar el origen de la angustia se tornó incapacidad de padecer, o de sentir. La apatía sobrepasó su proceso de repliegue de la espontaneidad hacia la esfera privada, para convertirse en desvanecimiento de toda espontaneidad, en función del artificio y de la farsa.

La farsa no es una ficción que pretende recrear el mundo sino que más bien es un mecanismo para ocultar, para disimular la mentira, para cubrir la ausencia de relación entre la realidad y el sentido propio de realidad. Desde ese momento acontece la dirección y el precepto y con ellas la legitimidad del mandato. El Estado por tanto esta en la génesis de la “mala conciencia”.

Es interesante señalar que el Estado se ve legitimado por estas dos fuerzas aberradas que surgen de la desconexión realidad-pensamiento en función de un pensamiento puro absoluto, totalitario, unidimensional y dogmático. Por un lado la comprensión de la libertad como derecho, como la justicia y razón otorgada al ser humano y resguardada por la ley del Estado; y por la utilización sistemática del miedo. Esta corrupción tiene una serie de

implicaciones que no es posible indagar en este ensayo, pero que se dejan planteadas como tesis que coinciden con las críticas que ejerce la teoría política anarquista.

La reconstrucción identitaria en Indoamérica Aportes al pensamiento político de José Mariátegui

Chaupi tutapi, puchayarka¹¹⁴

Mariátegui vuelve a poner sobre el tapete el tema del reconocimiento de lo indio. Luego de una aparente superación de este problema -que siempre tuvo incómoda a la colonia-, con el acceso a la independencia de la era republicana y a la “supuesta” revisión de los estamentos políticos y sociales de subyugación -en los cuales se asentó la colonia-, resurge en el pensamiento vivaz y crítico de este marxista confeso, la denuncia del incumplimiento efectivo de las promesas republicanas para las masas oprimidas, que componían el grueso del sector campesino del Perú de los años 30.

Estas masas en su mayoría eran, desde luego, indígenas. La dirección de las cuestiones político-administrativas en casi toda Indoamérica, luego de la independencia, fue manejada por los descendientes de los españoles. La capacidad técnica del estado era restrictiva para una república naciente cuya base social había sido relegada a la servidumbre y la miseria. Así, los mecanismos de funcionamiento del Estado fueron puestos en marcha por los que otrora servían a los intereses coloniales, y lo seguirían haciendo. Perversa forma de hacer la revolución.

Mariátegui muestra que el problema del indio, que aparecía como superado, no era sino el ocultamiento de la dolorosa realidad en

114 Amaneció en la mitad de la noche. Es la inversión de la frase lapidaria con la que los “indígenas” calificaron la invasión española: Chaupi punchapi tuta-yarka, anoheció en la mitad del día.

la que vivían la mayoría de sus compatriotas, que el problema de la explotación indígena se mantenía intacto y que las supuestas fórmulas liberales de compensación al indio no habían servido.

En la hacienda, el estado y su contexto de derechos civiles prácticamente era inexistente. El que mandaba era el patrón y se hacía lo que su idea sobre lo justo o lo injusto le dictaba. En efecto se trataba del surgimiento de la moral “curuchupa”, la doble moral de la clase dominante, de la que hablaría Mariátegui, -lacayuna frente al soberano e insolente y opresora del más débil-, y no sólo eso, también “la mala conciencia” que marcaría con mayor énfasis la cosmovisión entera de nuestros pueblos mestizos.

Permítaseme citar un pasaje clave del pensamiento marxista para ilustrar este punto y también poder hacer, a partir de él, una lectura de la conformación de la identidad política y cultural del mestizo. En efecto Marx y Engels advirtieron que:

“Las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época; o, dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material dispone con ello, al mismo tiempo, de los medios para la producción espiritual, lo que hace que se le sometan, al propio tiempo, por término medio, las ideas de quienes carecen de los medios necesarios para producir espiritualmente. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante, o sea, las ideas de su dominación. Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, en cuanto dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión, y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que

regulan la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean; por ello mismo, las ideas dominantes de la época”. (Marx y Engels, La Ideología Alemana).

Las identidades que surgen con el proceso de conquista están definidas por la ruptura con las tradiciones y códigos culturales locales. Las identidades postcoloniales están asentadas sobre los imaginarios del poder, de subordinación y hegemonía occidental. Cuando se habla del mestizaje, generalmente se olvida que esta condición fue producto de la voluntad de aniquilamiento de culturas subyugadas por el poder colonial. El mestizo no es la conjunción equilibrada de dos culturas, es un engendro que aniquiló las raíces socio históricas de la territorialidad que le da vida, reemplazándolas con ideologías importadas y postizas que nunca poseyó o poseerá, el mestizo reniega de sí mismo. Nadie puede salvar al mestizo de su tragedia, despojado de su identidad sólo es un trozo de vida moldeable al antojo de los mass-media, del capital y la cultura global. El mestizo sin un centro de gravitación telúrica es tibio y maleable.

Pero este centro de gravitación puede ser reedificado advirtiendo la conformación histórica que ha experimentado como identidad novedosa, tomando partido por el excluido y aboliendo las serias contradicciones económicas y sociales que la conformaron. En otras palabras, se trata de la adopción de lo indio. Pero ¿qué es lo indio? Para el pensamiento colonialista los atributos y características de lo indio aparecen en el mejor de los casos ridiculizados. El indio no cuenta con las condiciones que posibilitan su respeto y consideración como actor relevante en lo social. Está condenado a la perpetua minoría de edad como reflejo de su condición dependiente y desprovista. Sus saberes son des-

deñados por que no parten de la matriz cognitiva occidental. El indio representa la antítesis de la estructura cultural occidental, su presencia es la negación misma del proyecto civilizatorio, la constatación viva de sus inconsistencias, la fisura en el discurso absoluto de la ilustración. Pero en las sociedades coloniales y postcoloniales la figura del indio, en las sociedades mestizas, sirve, paradójicamente, para sostener el mismo infausto sistema cultural unidimensional y excluyente. Es el temor y el repudio a lo otro, que representa la crítica feraz al sistema colonialista porque la crítica al colonialismo es la autocrítica al mestizaje en los términos del coloniaje.

Ante un abrupto, por ejemplo, el mestizo grita: “se me salió el indio”; a una muchedumbre descontrolada se le llama “la indiada”; para insultar a alguien se le llama “indio de mierda”. Y la cultura de aquel hombre llamado indio, que ha pesar del despojo, la humillación y desvalorización se extiende entre las mayorías, es admitida entre los círculos “cultos” como cultura popular, como una variante Kitsch, como una manifestación anecdótica, folklorista e inofensiva que encarna el “mal gusto”, la carencia de historia, la carencia de pensamiento y en definitiva la carencia de vida. Pero aquí está la historia, aquí está el pensamiento, aquí está la vida. La adopción de lo indio requiere la reivindicación de lo indio, no solamente la reivindicación cultural romántica sino antes que nada la reivindicación social y económica. Se trata de revertir las condiciones de explotación instauradas desde la colonia, de devolver la memoria y la autonomía a los pueblos. Sólo en la medida de la recuperación de las condiciones de vida digna para las mayorías el problema del mestizaje puede ser abordado con seriedad y consistencia.

La reivindicación de lo indio, o el tomar partido por una reconstitución de lo mestizo pasa necesariamente por la elaboración de

un programa económico social que revierta el orden de injusticia y polarización económica, propio del capitalismo, que redistribuya efectivamente la riqueza y que considere que el motivo último de la construcción de la identidad no es la identidad individual ni la identidad local, sino la identidad humana. En tal medida se debe hablar de la construcción de un “ser humano completo”, desde sus especificidades históricas, geográficas y sociales, así como el rechazo del orden de la violencia y muerte, de esterilidad y homogeneización, implantada por la versión actual del capitalismo: el neoliberalismo.

Por todo ello creemos:

- Que todo programa económico social revolucionario requiere la intervención de todos y cada uno de los integrantes de la sociedad, sobre todo de los que sistemáticamente han sido excluidos para la construcción de un mundo que deje atrás las lamentables ausencias en cuanto a la promoción y aplicación efectiva de la justicia social, en la equidad de oportunidades y los accesos a los beneficios sociales, en cuanto a la posibilidad de participación activa de toda la población -sin exclusiones de ningún tipo- en los asuntos de interés público, en el trabajo mancomunado entre el pueblo y sus instituciones político-administrativas, en la elaboración colectiva de la planificación de actividades y la correcta distribución de los presupuestos locales, en el acceso a la fiscalización de las administraciones temporales, pero, al mismo tiempo, en el cabal cumplimiento de las responsabilidades individuales y colectivas, de manera honesta y transparente, coherente con un espíritu fraternal en la construcción de una sociedad sana que gradualmente mejore el futuro para los que están, y para aquellos que están por venir, una sociedad donde impere el

dialogo y el respeto por el otro como manifestación del profundo respeto por la vida y por la tierra que nos acoge.

- Que todo programa económico social revolucionario precisa deponer las infaustas luchas entre los hermanos para poder construir un país y una sociedad solidaria, hacer esfuerzos de concertación para escribir el futuro digno, admitir la pérdida de privilegios egoístas que poco rédito generan para construir una tierra nueva, pero sobre todo, digna, donde sus mujeres y sus hombres la vivifiquen y nutran y no la despojen de sus frutos o la abandonen irremediamente a falta de alternativas.

- Que todo programa económico social revolucionario tenga la visión y la sensibilidad necesaria para recoger las experiencias de organización popular y potenciarlas, la voluntad para escuchar y para encontrar la mejor alternativa en función del bienestar colectivo, desde lo colectivo y en lo colectivo. Se necesita la edificación de instituciones que sean permeables al cambio y a la opinión disidente, que encuentren en el fomento de la cultura de la gente su mayor riqueza y su principal logro. Que se convenga en que la instauración de las condiciones de vida razonables para todos, sea el sentido único de su quehacer administrativo y su contribución natural al proyecto de un pueblo entero.

- Que todo programa económico social revolucionario necesita que los proyectos locales, cantorales, provinciales y estatales (hasta que existan otras alternativas) sean plenamente armónicos y respeten las leyes del sumak kawsay, del buen vivir con el otro y con la tierra. Respetar la justicia, no es simplemente obedecer el mandato imperante sino, antes de nada, elaborarlo, construirlo, edificarlo en las luchas y las conquistas por un nuevo orden social, equitativo, democrático y sustentable.

Textos consultados:

ABBAGNANO, Nicola. *Introducción al Existencialismo*. Traducción José Gaos. Santa Fe de Bogotá, Editorial Fondo de Cultura Económica, 1997.

AINSA, Fernando. “La ciudad anarquista americana, estudio de una utopía libertaria”. Cahiers du monde hispanique et luso-bresilien, “Caravelle”. Université de Toulouse –le mirail, 1986.

ANSART, Pierre. El nacimiento del anarquismo. Traducción de Noemí Fiorito de Labruno. Buenos Aires, Amorrortu editores, 1975.

ARVON, Henry. *El Anarquismo en el siglo XX*. Traducción Ana Goldar. Madrid, Ediciones Taurus, 1981.

AVRICH, Paul. *Los anarquistas rusos*. Traducción Leopoldo Lovelace. Madrid, Alianza Editorial, 1974.

BAKUNÍN, Miguel. *Estatismo y Anarquía*. Traducción D. Abad de Santillán y A. Chapiro. Barcelona, Ediciones Orbis, 1984.

_____. *Dios y Estado*. Traducción de Diego Abad de Santillán. Buenos Aires, Editorial Proyección, 1971.

CAPELLETTI, Ángel J. *La ideología Anarquista*. Bogotá, Ediciones en Movimiento, 2004.

CUEVA, Agustín, *Entre la Ira y la esperanza* (1967). Colección Bicentenario. Ministerio de Cultura del Ecuador. 2008

DEKONSKI A. Y A. BERGER. *Historia de Grecia*. Traducción de Guillermo Lledó. México, Editorial Grijalbo, 1984.

DIAZ, Carlos. *Por y contra Stirner*. Madrid, Editorial Zero, 1975.

DIAZ GUERRA M. “El pensamiento social de G. Sorel”. Instituto de Estudios Políticos. Madrid, S. Ed, 1977.

DICCIONARIO ENCICLOPÉDICO OCEANO. Barcelona, Editorial Océano, 2001.

DUCHE, Jean. *Historia de la Humanidad*. Traducción G Torrente Ballester. Madrid, Editorial Guadarrama, 1964.

EPICURO. *Obras Completas*. Traducción y Edición José Vara. Madrid, Ediciones Cátedra, 1999.

FALLACI, Oriana. *Un Hombre*. Traducción Vicente Villacampa. Barcelona, Editorial Noguer, 1996.

FALLAS LÓPEZ, Luis. “Dos filosofías desde lo singular en el pensamiento antiguo: Cínicos y Cirenaicos”. Revista de filosofía de la U. de Costa Rica. Volumen XXXVII. No.93. San José de Costa Rica, Editorial Universidad de Costa Rica, 2000.

FARRE, Luis. “Platón y los sofistas (liberación en y de los mitos)”. Cuadernos Hispanoamericanos. Madrid, Instituto de Cultura Hispánica, 1958.

FEYERABEND, Paul. K. *Contra el Método*. Traducción de Francisco Hernán. Barcelona, Editorial Ariel, 1975.

FINLEY, Moses .I. Ed *El legado de Grecia*. Traducción Antonio-Prometeo Moya. Barcelona, Editorial Grijalbo, 1983.

FO, Dario. *Manual Mínimo del Actor*. Traducción Carla Matteini. Estella-Navarra, Impresión Gráficas Lizarra, 1998.

FOUCAULT, Michel. *Las tecnologías del Yo y otros textos afines*. Traducción Mercedes Alledesalazar. . Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica. S.A., 1990.

FRANCO, Jean. *La globalización y la crisis de lo popular*. Texto de estudio. Cultura y Globalización. Mts. Manuel Villavicencio. Ciencias Humanas con mención en desarrollo Cultural. Universidad de Cuenca. 2008

FREUD, Sigmund. “El Porvenir de una Ilusión”. Obras Completas Traducción de Luís López Ballesteros y de Torres. Buenos Aires, Ediciones Hyspamérica, 1993.

- FUKUYAMA, Francis. *The end of History and the Last Man*. USA, The Free Press edition, 1993.
- GIRALDO JIMENEZ, Fabio H. “Anarquismo y nuevas filosofías”. Revista Universidad de Medellín. Medellín, Editorial Lealon, 1983.
- GLUCKSMANN, Andre. “La metacensura”. ECO, Revista de la cultura de occidente, No. 130. Bogotá, Editorial Librería Bucholz, 1971.
- GUYAU, J. M. *Esbozo de una moral sin obligación ni sanción*. Traducción de Héctor Alberto Álvarez. Buenos Aires, Editorial Americalee, 1944.
- HABERMAS, Jürgen. *Ciencia y técnica como ideología*. Traducción Manuel Jiménez Redondo y Manuel Garrido. México, Editorial Tecnos, 1993.
- HARDT, Michael y Antonio NEGRI. *Imperio*. Traducción Alcira Bixio. Buenos Aires, Editorial, Paidós, 2002.
- HERÁCLITO. *Fragmentos*. Traducción Luíís Farre. Barcelona, Editorial Orbis, 1977.
- HORKEIMER Y ADORNO. “Sade y Nietzsche”. ECO, Revista de la cultura de occidente. Tomo XIX. Bogotá, Editorial Librería Bucholz, 1969.
- HUME, David. *Tratado de la Naturaleza Humana*. Traducción Félix Duque. Barcelona, Ediciones Orbis, 1984.
- HUXLEY, Aldous. *Nueva visita a Un Mundo Feliz*. Traducción de Miguel Henani. Barcelona, Editorial Seix Barral, 1984.
- IDEARIO ANARQUISTA. *Compilación. traducción y prólogo de Susana Aguiar*. Buenos Aires, Editorial Errepar–Longseller, 2001.
- JIMENEZ, Jorge. “Leviatán en los confines de la modernidad: Una crítica anarquista de la sociedad civil y el Estado”. En

Revista de filosofía de la Universidad de Costa Rica. Vol. XXXII, No. 77, San José, 1994.

KANT, Immanuel. *Antología*. Traducción y Edición Roberto Rodríguez Aramayo. Barcelona, Ediciones Península, 1991.

MARCUSE, Herbert. *Manifiesto de la contracultura*. 25 tesis. En suplemento Cultural del diario El Comercio de Quito. 8-11-81.

MARX, Karl. *El Capital*, Libro 1. Traducción de Juan Miguel Figueroa, Rodrigo Peñalosa, Miguel Ángel Muñoz Moya, Aníbal Froufe, Antonio Sama, Mauro Fernández Dios, Francisco Crespo Méndez, Francisco Álvarez Velasco. Barcelona, Editorial Orbis. 1986.

_____. y Federico ENGELS. *La Ideología Alemana*. Traducción de Wenceslao Roces. Montevideo, Ediciones Pueblos Unidos, 1968.

MARIÁTEGUI, José Carlos. *7 ensayo de interpretación de la realidad peruana*. Editorial Minerva. 71ra edición. Lima, 2005

MARGULIS, Mario. *Cultura y discriminación social en la época de la globalización*. Texto de estudio. Cultura y Globalización. Mts. Manuel Villavicencio. Ciencias Humanas con mención en desarrollo Cultural. Universidad de Cuenca. 2008

MÉNDEZ, Nelson y Alfredo VALLOTA. *Anarquismo, utopía que renace*. Caracas, Ediciones Comité de Relaciones Anarquistas, 2001.

MONTAIGNE. *Ensayos*. Traducción de Juan G. de Luaces. Barcelona, Edición Orbis, 1984.

NIETZSCHE, Friedrich. *La Voluntad de Poder*. Traducción Aníbal Froufe. Madrid, Editorial Edaf. 9na edición, 2000.

_____. *Más Allá del Bien y del Mal*. Traducción Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Editorial Orbis, 1983.

_____. *La Genealogía de la Moral*. Traducción P. G. Blanco. Buenos Aires, Ediciones del Medio Día, 1967.

_____. *Aurora. Reflexiones sobre la moral como prejuicio*. Introducción Enrique López Castellón.. Madrid, M. E. Editores, 1994.

ORTEGA Y GASSET, José. *El Espectador*. Navarra, Editorial Salvat, 1970.

ORWEL, George. 1984. Traducido por Rafael Vázquez Zamora. Navarra, Editorial Salvat, 1970.

PÁEZ, Alexei. *El Anarquismo en el Ecuador*. Quito, Corporación Editora Nacional, 1986.

PERDOMO, Camilo. *Revista Trasiego*. S. Ed. ULA, 1991.

PLATÓN. *La República*. Traducción José Tomás y García. Santafé de Bogotá, Editorial Panamericana, 2003.

_____. *Diálogos*. Santafé de Bogotá, Editorial Panamericana, 3ra edición, 1995.

PROTÁGORAS Y GORGIAS, *Fragmentos y Testimonios*. Traducción José Barrios Gutiérrez. Barcelona, Editorial Orbis, 1984.

PROUDHON, Pierre Joseph *¿Qué es la propiedad?* Traducción Rafael García Ormaechea. Barcelona, Editorial Orbis, 1983.

REALE. G. Antiseri. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. S/ed. pp. 517, 526, 537, 544

RESZLER, André. *La estética anarquista*. Traducción de África Medina de Villegas. México, Fondo de cultura Económica, 1974.

ROCKER, Rudolf. “La insuficiencia del materialismo económico”, en Revista Norte. México D.F., 1963.

_____. “Las doctrinas del Contrato Social” en Revista Norte. México D.F., 1963

SARTRE, Jean Paul. *El Existencialismo es un Humanismo*. Traducción Victoria Prati de Fernández. Buenos Aires, Editorial Sur, 3ra edición, 1960.

SAVATER, Fernando. *Para la anarquía y otros enfrentamientos*. Barcelona, Ediciones Orbis, 1984.

SCHOPENHAUER, Arthur. *De la Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente*. Traducción Leopoldo Eulogio Palacios. Madrid, Editorial Gredos, 1989.

_____. *Aforismos sobre el arte de saber vivir*. Traducción Luís Fernando Moreno Claros. Madrid, Editorial Debate, 2000.

_____. *El arte de tener la razón*. Traducción y estudio Dionisio Garzón. Madrid, Editorial Edaf. 6ta edición, 2001.

SECCO ELLAURI-BARIDON. "Grecia". *Historia Universal*. Buenos Aires, Editorial Kapelusz, Octava edición, 1972.

STIRNER, Max. *El Único y su Propiedad*. Traducción Pedro González Blanco. Barcelona, Ediciones Orbis, 1985.

STÖRIG, Joachim Hans. *Historia Universal de la Filosofía*. Traducción Antonio Gómez Ramos. Madrid, Editorial Tecnos, 2000.

TRASÍMACO, LICOFRON Y JENIADES. *Fragmentos y Testimonios*. Traducción José Barrios Gutiérrez. Buenos Aires, Aguilar Argentina S. A. Ediciones, 1975.

VARIOS AUTORES. *Despierta Abya Yala, América Latina, despierta en defensa de la humanidad*. Ediciones Desde abajo. Bogotá, 2006.

VICH, Víctor. *Sobre Cultura Heterogeneidad y Diferencia*. Texto de estudio. Cultura y Globalización. Mts. Manuel Villavicencio. Ciencias Humanas con mención en desarrollo Cultural. Universidad de Cuenca. 2008.

WILDE, Oscar. *El alma del hombre bajo el socialismo*. Traducción Martha S de Prengler. Buenos Aires, Editor Rodolfo Alonso, 1969.

Páginas Web visitadas:

APPADURAI, Arjun. La Aldea Global. Internet:
<http://www.globalizacion.org/biblioteca/AppaduraiAldeaGlobal.htm>

BARNEY, Rachel. Callicles and Thrasymachus. Internet: <http://plato.stanford.edu/entries/callicles-thrasymachus/>

BARRETTO, Margarita . Ciudadanía, Globalización y Migraciones.

Internet: <http://www.naya.org.ar>

BURMEISTER, Rodolfo. Crítica a La Arquitectura del Consumo.

Internet: <http://noseolvida.blogspot.com>

Crítica de Centro comercial Showcase Mall. Internet:

<http://espanol.vegas.com/shopping/showcase.html>

GALDON CLAVELL, Gemma. El arte de la resistencia Cultural
Internet: <http://www.tni.org>

HEIDEGGER, Martin. <http://www.heideggeriana.com.ar>

LÓPEZ, Chantal y Omar CORTÉZ Editores Ediciones cibernéticas Antorcha. Internet: www.antorcha.net

KACZYNSKI, Theodore “La sociedad industrial y su futuro”.
Manifiesto de Unabomber. Internet: <http://www.paralibros.com/jonas/rpress/prubomb.htm>

MEABE. Joaquin. E. Análisis de la Personalidad y del Pensamiento de Trasímaco. Facultad de Derecho, Ciencias Sociales y Políticas- UNNE. Corrientes – Argentina. Internet

:<http://www.unne.edu.ar/cyt/sociales/5-039.pdf>.

PAEZ, OWALDO. Blog del autor. Internet: <http://oswaldopaezbarrera.blogspot125>

POVIERTZYN, Ricardo. ¿Un teórico de la ecología? Internet: <http://temakel.net/node/168>

RAUHUT, Nils. Thrasymachus of Chalcedon. Department of Philosophy Coastal Carolina University Internet: www.iep.utm.edu/t/thrasymachus.htm

ROJAS, Camilo. Crítica existencial: Fui a un mall

Internet: <http://www.elobservatodo.cl/admin/render/noticia/7661>

ZERZAN, Jhon. El Futuro primitivo. Internet:

<http://sindominio.net/ecotopia/textos/futuprim.html>

ÍNDICE

11	Hacia una epistemología anarquista
21	La cultura de la subversión como contracultura
39	El germen de una estética desobediente
47	El tiempo o la voluntad extraviada
59	Otros elementos para la construcción de otro modo colectivo
80	Para una crítica de la justicia
130	El mall: ¡Todo lo que imaginas y más!
146	¿Para qué sirve la filosofía?
151	Pensando la libertad
160	La reconstrucción identitaria en Indoamérica
166	Textos consultados

Conjeturas anarquistas,
de Sebastián Endara, se imprimió en el mes de mayo de 2013,
en los Talleres Gráficos de la Casa de la Cultura Ecuatoriana
“Benjamín Carrión”, Núcleo del Azuay
siendo su Presidente
Carlos Vásconez Gomezcoello.

Conjeturas anarquistas es un compendio de indagaciones y reflexiones donde antes que recuperar una visión teórica del mundo desde el punto de vista libertario, se sugiere –y nunca de manera definitiva–, aquellos aspectos que conformarían el pensamiento y sentimiento anarquista desde una lectura práctica del mundo, tomando como punto de partida uno de los resultados más palpables de las experiencias ácratas: la necesidad de hacer realidad la “utopía” de sociedades basadas efectivamente en la libertad.

El componente crítico que se puede advertir en estas páginas aspira a suscitar la réplica, pues su objetivo no estriba en convertirse en verdad absoluta sino en contribuir cualitativamente al devenir social del pensamiento.

ISBN 978- 9942-13-015-0



C.C.E.
BENJAMÍN CARRIÓN
NÚCLEO DEL AZUAY